

**T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI**

SİYASET TEORİSİNDE MÜKEMMELİYETÇİLİK

DOKTORA TEZİ

**Hazırlayan
Zekeriya TÜYSÜZ**

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. Kadir CANGIZBAY**

Ankara 2009

ONAY

Zekeriya TÜYSÜZ tarafından hazırlanan “Siyaset Teorisinde Mükemmeliyetçilik” başlıklı bu çalışma, 10.03.2009 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Kamu Yönetimi Ana Bilim dalı Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim dalında Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Kadir CANGIZBAY (Başkan)

Prof. Dr. Naci BOSTANCI

Prof. Dr. Ahmet ÇİĞDEM

Doç. Dr. Tanel DEMİREL

Doç. Dr. Suna BAŞAK

ÖNSÖZ

Yaşadığımız dünyanın daha huzur verici bir hale gelmesi için mükemmel bir dünya hayali kurarız ve bazen zihnimizde kurduğumuz ideal dünyayı gerçeğe dönüştürmenin yollarını ararız. Dünyamızı paylaştığımız diğer insanların hayatlarıyla ilgilenmek, ideal dünya arayışının en önemli yansımalarından biridir. Başkalarının hayatına, kendi “iyi hayat” modelimize göre şekil vermekle ideal bir toplumun oluşabileceğini düşünürüz. Başkalarını kendi zihnimizdeki ideal insan modeline yaklaştırmak için çeşitli yollara başvururuz. Onların bizim doğrularımız ve iyi anlayışlarımıza uygun kişiler haline gelmeleri için izlediğimiz yöntemler, bazen, ikna etme boyutunu aşarak cibrî uygulamaları da içine alacak şekilde genişleyebilir. Bazen masum alabilen bu tavırlarımız, başkalarına acı verecek şekiller alabilir.

İkna, özendirme, ödüllendirme, dua etme, engel olmaya çalışma gibi deneyeceğimiz her bir yol bazı sorunlara sebep olabilir ama asıl önemli sorun, zor kullanma yetkisine sahip tek güç olan devletin bir araç olarak kullanılması halinde ortaya çıkar. İnsanların iyi fertler haline gelmesi için izleyeceğimiz yol devlete aktif rol vermek olacaksa, belli bir hayat şeklini “iyi” olarak ölçü alıp diğerlerini “kötü” tanımı kapsamında yok edilmesi gereken modeller olarak kabul edeceğiz ve bu işi devlet otoritesini kullanarak yapacağız demektir. Bu yolun izlenmesini benimseyen mükemmeliyetçi düşünce taraftarları ile onlara karşı çıkan anti-mükemmeliyetçiler arasında kökleri çok daha eskilere dayanan tartışmalar, son zamanlarda giderek derinleşen bir zıtlaşmaya dönüşmüştür.

Bu çalışmada, her iki yaklaşımın haklılaştırıcı argümanları mümkün olduğunca ele alınarak bir değerlendirme yapmaya çalışılmıştır.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
İÇİNDEKİLER	ii
SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ	iv
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM MÜKEMMELİYETÇİLİK KURAMI

1.1. KAVRAMIN DOĞUŞU VE ANLAMI	5
1.2. FARKLI MÜKEMMELİYETÇİLİK TANIMLAMALARI	11
1.2.1. Duruma Münhasır Mükemmeliyetçilik-Evrenselci Mükemmeliyetçilik ..	11
1.2.2. Aşırı Mükemmeliyetçilik-İlımlı Mükemmeliyetçilik	12
1.2.3. Marksist Mükemmeliyetçilik	15
1.2.4. Sosyal Mükemmeliyetçilik	16

İKİNCİ BÖLÜM İDEAL SİYASAL DÜZEN ARAYIŞLARI

2.1. DEVLET ELİYLE İYİLEŞ(TİR)ME: MÜKEMMELİYETÇİLİK	18
2.1.2. Mükemmeliyetçi Düşünce Yapıları	18
2.1.2.1. Ütopizm	18
2.1.2.2. Toplumun Rasyonel Tasarımı Düşüncesi	28
2.1.2.3. Elitizm	34
2.1.2.4. Koruyuculuk	43
2.1.2.5. Kutsal Devlet Anlayışı	53
2.1.3. Mükemmeliyetçi Düşüncede Devletin Rolü	59
2.1.3.1. Zorlayıcı Devlet	62
2.1.3.2. Zorlayıcı Olmayan Devlet: Liberal Mükemmeliyetçilik	63
2.2. DEVLETİN MÜKEMMELLEŞTİRİCİLİK ROLÜNÜN REDDİ: ANTI- MÜKEMMELİYETÇİLİK	70
2.2.1. Anti-Mükemmeliyetçiliğin Temel Tartışma Konuları	71
2.2.1.1. Özgürlüklerin Kaybedilmesi Endişesi	71
2.2.1.2. Özerklik: Kendi Hayatının Sahibi Olma	76
2.2.1.3. Çoğulculuk/Çeşitlilik	88
2.2.1.4. Siyasal İktidarın Tiranlaşma Temayülü	96
2.2.1.5. Toplum Mühendisliğinin Eleştirisi	107
2.2.1.6. Anti-Ütopizm	125
2.2.2. Anti-Mükemmeliyetçi Düşüncede Devletin Rolü	141
2.2.2.1. Tarafsız Devlet	145
2.2.2.2. Sınırlı Devlet	155
2.2.3. Anti-mükemmeliyetçilerin Mükemmeliyetçiliği	159
2.2.4. Anti-Mükemmeliyetçiliğe Getirilen Temel Eleştiriler	161

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
MÜKEMMELİYETÇİ VE ANTİ-MÜKEMMELİYETÇİ YAKLAŞIMDA
TEMEL SORUNLAR

3.1. ANTİ-MÜKEMMELİYETÇİLİĞİN SORUNLARI	174
3.2. MÜKEMMELİYETÇİLİĞİN SORUNLARI	177
3.2.1. Toplumsal Refah Kaybı	178
3.2.2. Rol Daralması	184
3.2.3. Rol Çatışması	187
3.2.4. Değer Bozulması ve Adaletin Yozlaşması	190
3.2.5. Ahlâkın Politikleştirilmesi	195
3.2.6. Devletin Totaliterleşmesi	208
SONUÇ	218
KAYNAKÇA	231
ÖZET	247
ABSTRACT	249

SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ

Bkz: Bakınız

Böl: Bölüm

C: Cilt

Çev: Çeviren

Der: Derleyen

Ed: Edited by (İngilizce kaynaklarda)

Haz: Yayına Hazırlayan

pp: İngilizce dergilerde makalenin yer aldığı sayfa aralığı

s: Sayfa

ss: Dergilerde makalenin yer aldığı sayfa aralığı

ty: Traih Yok

vb: Ve benzeri

yy: Yüzyıl

Vol: Volüm (İngilizce dergilerde; Sayı)

SİYASET TEORİSİNDE MÜKEMMELİYETÇİLİK

GİRİŞ

Başkasının hayatına karışma hakkım var mıdır? “Benim fikrim daha iyidir” şeklindeki iddiamın kanıtı nedir? İyi nedir? Herhangi bir konuda bir “en iyi” tespit edilebilir mi? Edilebilirse, bu hangi koşullarda geçerli olur? Bu iynin herkes için aynı ölçüde geçerli olduğunu ve bunun başkalarına da (toplumsal meselelere) teşmil edilebileceğini söylemek mümkün müdür? Eğer mümkünse, bu “iyi” tespitini yapma yetkisi kime ait olacaktır? Benim, bu “iyi”yi belirleme konusunda kendimi diğer(ler)ine göre daha ehil/üstün görmem, onlar adına karar vermek için yeterli bir gerekçe midir? Değilse, diğer(ler)inin iyi(leştirilmiş) olmadığından dolayı sahip olduğum kaygılarım nasıl giderilecek? Birisinin benim dünyamda yer alıyor olmasından dolayı sahip olduğum kaygılarım, bana onun hayatına şekil verme hakkı tanır mı? İkimiz de aynı türün üyeleri olduğumuza ve o da benden dolayı aynı kaygılara sahip olabileceğine göre, onun benim hayatıma değil de benim onun hayatına karışma hakkımın dayanağı nedir? Böyle bir hak yoksa, birbirimizin iradesine zarar vermeden ve fakat kaygılarımızı da giderecek ve aynı zamanda birlikteliğin fırsatlarını azamileştirecek şekilde bir arada yaşamamızı mümkün kılacak bir formül bulmamız mümkün müdür? Bu formül, belli iyi anlayışlarının devlet eliyle bütün topluma uygulanması mı yoksa devletin bireylerin hayatına hiç karışmamasından mı ibaret olacaktır? Eğer her ikisi de değilse, daha makûl bir yol bulmak mümkün müdür?

Bütün bu sorular, siyaset bilimi ve pratiğinin tarih boyunca karşı karşıya olduğu temel sorunlara işaret etmektedir. İnsanların mutluluğunu en iyi şekilde sağlayacak bir siyasal modelin ne olduğuna ilişkin tartışmaların nüvelerini oluşturan bu soruların, siyasal örgütlenmeye doğru ilk adım atıldığı andan itibaren insanların gündeminde her zaman önemli bir yer işgal etmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Toplumsal yapının siyasal dinamiklerine bağılı olarak her çağın kendi karakteristiğine uygun siyasal örgütlenme deneyimleriyle devredilen siyasal mirasın modern dönemde kazanmış olduğu şeklin, önemli farklılıklar arz etmekle beraber, temel noktalar itibariyle klasik özelliklerini taşımaya hala devam etmekte olduğu söylenebilir.

En önemli sorunlardan biri, en iyi siyasal modelin ne olduğuna, yani, siyasal gücün yapısı ve kullanılma koşullarına ilişkindir.

Modern siyasal anlayışta devletin birey ve toplum hayatı üzerindeki rolüne ilişkin olarak, insanların mükemmelleştirilmesinde devletin rol üstlenmesinin gerekli olup olmadığı, rol üstlenmesi halinde bunun kapsam ve biçiminin ne olacağı şeklinde iki farklı algılama biçiminden bahsetmek mümkündür. Mükemmeliyetçi düşünce geleneğini izleyenler, devletin, insan erdeminin yükseltilmesinde aktif olarak rol üstlenmesini talep ederken, anti-mükemmeliyetçiler, aksine, devletin kendi asli görevlerinin dışına çıkmamakla insanlara en iyi şekilde hizmet etmiş olacağını savunurlar.

İnsanın daha mükemmel hale gelmesi için en elverişli yolun, devlet otoritesinin bu amaç doğrultusunda kullanılması olarak gören mükemmeliyetçi düşüncede devletin bu görevin dışında tutulması bir kayıp olarak kabul edilir. Acaba gerçekten öyle midir?

İlk bakışta makul gözüken bu yolun, muhtemel sonuçlar hesaba katıldığında birçok sorunu beraberinde getirdiği görülecektir. Örneğin, kişilerin erdemlerinin yükseltilmesinde devletin rol almasını onaylamamız halinde, devletin bu rolü, özgürlüklere müdahale edecek şekilde genişletmesinin nasıl engelleneceği sorunuyla karşı karşıya kalmış oluruz. Bu sorundan kaçınmak için yöneleceğimiz yeni arayışlar, bu sefer; “Devletin hiçbir şekilde birey hayatına karışmaması bir çözüm olabilir mi?”, “Bu durumda, bireylere, istedikleri her şeyi yapma özgürlüğünü normal karşılayabilecek miyiz?”, “Özgürlükleri kısıtlayacaksa bunu hangi yollarla gerçekleştirebiliriz?” gibi sorulara cevaplar bulmamız gerekecektir. Bu

esnada belki de başka bir ses, asıl yanlıştın, kesin cevaplar aramak olduğunu fısıldayacaktır.

Görüldüğü gibi, devletin bireylerin hayatına karışması konusunu ele almaya kalkıştığımız anda, oldukça karmaşık bir sorunla karşı karşıya gelmişiz demektir. Bu karmaşık sorun üzerine odaklanan mükemmeliyetçilik tartışmalarının, mutlak bir cevap/çözüm bulmak yerine, ne denli farklı noktanın hesaba katılabileceği ve hangi tür bakış açılarından hareket ederek, ne tür sonuçlara ulaşılabileceği konusunda bizlere zengin bir fikir zemini sunacağı kanısındayız. Bu tartışmalar, insanların hayatını, onlar için yararlı olacağı düşüncesiyle düzenlemeye yönelik iyi niyetli müdahalelerin, onların özgürlükleri açısından ne denli sakıncalı sonuçlar doğurabileceği ve onlara ne tür acılar yaşatabileceğine, ama aynı zamanda, sınırsız bir özgürlüğün de benzer sonuçlara yol açabileceğine dikkat çekmektedir.

Bu çalışmada, siyasal mükemmeliyetçiliğin, devleti insanları daha erdemli hale getirmek ve insan yararını geliştirmek için bir aracı olarak görmesinin, yani devlet eliyle insanların mükemmelleştirilmesinin mümkün olup olamayacağı ve böyle bir yöntemin ne tür sonuçlara yol açabileceği ele alınmıştır. Bu kapsamda, devletin insanları mükemmelleştirme aracı olarak kullanılmasının özgürlükler ve refah açısından neden olabileceği istenilmeyen sonuçlara üzerinde durulmuştur. Aynı zamanda, devletin, değerler ve yaşam tarzları karşısında tamamen tarafsız kaldığı, birey ve toplum hayatına hiçbir müdahalesinin olmadığı, sınırsız bir özgürlük anlayışının da ne tür sonuçlar doğurabileceği ele alınmış ve bu doğrultuda, böyle bir yolun ortaya çıkarabileceği sakıncalar tespit edilmeye çalışılmıştır. Her iki zıt yaklaşımın sakıncaları ele alındıktan sonra, bu sakıncaları askariye indirebilecek makul bir yaklaşımın mümkün olup olmadığı, eğer mümkünse bunun nasıl formüle edilebileceği irdelenmeye çalışılmıştır.

Mükemmeliyetçilik, teoloji ve sosyal bilimlerin çeşitli dallarından, tıp ve mühendisliğe kadar birçok alanda kullanılan bir terimdir. Bu çalışma kapsamında terimin ele alınışı, siyasal terminolojide ilk kullanılan anlamıyla sınırlı olacaktır. Bu ise, mükemmeliyetçilik kavramının, insanın devlet eliyle

mükemmelleştirilmesi ve bu suretle mükemmel bir sosyal düzen kurulmasını ifade etmek üzere kullanılmasından ibarettir. Yani, mükemmeliyetçilik tartışmalarındaki temel sorun, devlet eliyle iyi kişiler haline getirilen insanlardan oluşan iyi bir toplum meydana getirilmesi ile alâkalıdır. Bu yüzden, devletin her türünü reddeden anarşizm ile liberterizmin devleti reddeden kolu çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur.

Siyasal mükemmeliyetçilik, tarihin çok eski dönemlerinden beri birçok düşünce geleneğine mündemiç olarak varolagelmiş bir yaklaşımdır. Bu yüzden, mükemmeliyetçi düşüncüyü, diğer birçok siyasal düşünce yapısından bağımsız olarak ele almak mümkün değildir. Bazı siyasal düşünce yapıları, mükemmeliyetçilikle birebir örtüşen yönleri sahip olmasına karşın aynı zamanda mükemmeliyetçilik karşıtı formlar da içerebilmektedirler. Aynı şey anti-mükemmeliyetçi düşünce için de söylenebilir. Bu durum, belli bir siyasal düşünce geleneğinde tam bir yeknesaklığın olmamasından kaynaklanmaktadır. Örneğin liberaller, birey, toplum, devlet, özgürlükler, eşitlik, adalet, özerklik, devletin tarafsızlığı, akıl(cılık) gibi siyaset biliminin temel bazı konularında, esas olarak aynı düşünceleri paylaşmakla birlikte, bazı noktalarda yaklaşım farklılığı sergilemektedirler. Liberal siyasal düşünce geleneği içinde, klasik ve neo-klasik liberalizm ayrımının yanında sosyal liberalizm, Amerikan liberalizmi gibi ayrımlar bu farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Genellikle anti-mükemmeliyetçi çizgide yer almalarına rağmen bazı liberallerin zaman zaman mükemmeliyetçiliğe yaklaşması mümkün olabilmektedir. Bu farklılaşma, bazen derin görüş ayrılıklarını da ortaya çıkarabilmektedir. Bu nedenle bir siyasal gelenekten bahsederken tek tip bir düşünce şeklini ifade ediyormayız. Bu durum, mükemmeliyetçilik tartışmalarında zaman zaman belirgin bir şekilde kendisini göstermektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

MÜKEMMELİYETÇİLİK KURAMI

1.1. KAVRAMIN DOĞUŞU VE ANLAMI

“Mükemmeliyetçilik” (perfectionism) Latince *perfectus* kelimelerinden türetilmiştir. *Perfectus* sözcüğü, gerçekleştirilmiş, tamamlanmış veya bitirilmiş anlamlarına gelmektedir.

Webster sözlüğünde ‘mükemmel’ (perfect); “*hata ve kusurdan münezzeht olma, üstün bir erdemlilik hâli*”, mükemmeliyetçilik ise; “*kişinin yararını en yüksek düzeyde gerçekleştiren moral karakter üstünlüğü doktrini; günahlardan arınık olma anlamındaki teleolojik doktrin*” olarak tanımlanmıştır.

Türkçe’deki mükemmel kelimesi, Arapça’dan Türkçe’ye geçmiş olan, bilgi ve erdem bakımından olgunluk, yetkinlik, erginlik, eksiksizlik anlamlarındaki *kemal* kelimesinin sıfat halidir.

Türk Dil Kurumu Sözlüğü’nde *mükemmel* kelimesinin karşılığı olarak; eksiksiz, kusursuz, tam, yetkin, şahane gibi kelimeler kullanılmış, *mükemmellik* kelimesine ise; eksiksiz, kusursuz, tam, yetkin olma, mükemmeliyet anlamları verilmiştir. *Mükemmeliyetçilik* kelimesinin karşılığı ise Türk Dil Kurumu Sözlüğü’nde bulunmamaktadır.

Mükemmellik, kemal kelimesinin ifade ettiği olgunluk, kusursuzluk, tamlık anlamlarında, nihâi bir en iyi durum, iyiliğin en üst hali anlamına gelir. Aynı anlama gelmek üzere Türkçe’de kullanılmakta olan “kemâle erme”, “tekemmül etme” kavramları da, insanların kendilerini geliştirme anlamında dünyada ulaşabilecekleri en son aşamayı ifade etmektedir. Yani mükemmellik, insanoğlunun yükselme ve ilerleme açısından ulaşabileceği en son noktadır. Bu son nokta, insan potansiyeli kapsamında ulaşılacak nihaî durumdur. Bu nihai hali ifade eden mükemmellik, Kadir Cangızbay’ın

ifadesiyle; “*tarihselliğin ötesine atlayıp mutlaklaşmış, dolayısıyla bundan böyle tekemmül etmesi, değişmesi mümkün olmayandır ki, işte bu yüzden de mükemmel, aynı zamanda, değişmesi/değişikliğe uğraması/uğratılması aynı zamanda bozulma/yozaşma demek olandır*” (Cangızbay, 2000: 17).

Mükemmeliyetçilik, insanların gelişmesini, başka bir ifade ile tekemmül et(tiril)mesini, yani ideal olarak kabul edilen en son iyilik haline ulaşmasını amaç edinen ve bu amaç doğrultusunda ortaya konan uğraşları ifade eden bir terimdir.

“*İnsanların doğalarını en iyi ifade edecek şekilde yaşayabilecekleri en mükemmel hayat şekli*” (Arneson, 2000: 38) tanımında ifade edildiği üzere mükemmeliyetçilik esasen, genel insan hayatına ilişkin değer hükmü ifade eden bir kavramdır. Bu yönüyle, esas olarak, etiğin ve teolojinin tartışma alanına ait olan kavram, son otuz yıldır, siyaset bilimi tartışmalarına taşınmış ve böylece siyasal terminolojide de yerini almış bulunmaktadır.

Mükemmeliyetçilik kavramı, John Rawls’ın 1971 yılında yayınlanan *Bir Adalet Teorisi (A Theory of Justice)* adlı kitabında ilk kez kullanılmakla siyaset bilimi terminolojisinde ilk kez yerini almış oldu. Rawls böylece, kökleri çok eskiye dayanan bu kavramı yeniden siyaset teorisinin temel tartışma konuları içine dahil etmiştir. Rawls mükemmeliyetçiliği, insan yararının geliştirilmesi/yükseltilmesi için siyasal otoriteye rol verilmesini gerekli gören eğilimleri tanımlamak üzere kullanmıştır.

Kavramı öncelikle, teleolojik doktrinlerin, ‘iyi’nin belirlenmesine yönelik bir ilkesi olarak gören Rawls, “iyi” düşüncesinin, insan erdeminin gerçekleştirilmesi olarak değerlendirilmesi halinde bunun mükemmeliyetçilik olarak isimlendirilebileceğini belirtmiştir (Rawls, 1971: 25).

Kavramı, siyasal anlamda ilk kez kullanan kişi olan Rawls, mükemmeliyetçiliği iki farklı durumun izahı olarak ele almıştır. Birinci durumda mükemmeliyetçilik; siyasal kurumların, sanatta, bilimde ve kültürde, insan yararını azamileştirecek şekilde oluşturulması, bireysel görev ve yükümlülüklerin buna göre tanımlanması ve toplumun da buna göre

yönetilmesini ifade etmektedir. İkinci durum ise, devlet faaliyetleri ile alakalı olmayıp, gıpta edilen yüksek erdem sahibi şahsiyetlerde olduğu gibi, insanların iç dünyasının güzelleşmesi ve zenginleşmesi konusunu kapsayacak şekilde, insânî niteliklerin yükseltilmesi ile ilgilidir (Rawls, 1971: 325). Rawls, mükemmeliyetçiliğin bu ikinci anlamından kısaca bahsetmiş ve asıl olarak birinci anlamı üzerinde durmuştur.

Daha sonraki kitabı *Siyasi Liberalizm*'de (1993) de konuyu ele almış olan Rawls, vatandaşların 'iyi' hakkında tercihleriyle ilgili olarak, devletin rolünü tartışmaya devam etmiştir. Burada Rawls, vatandaşların rasyonel tercih veya isteklerinin tatmin edilmesi veya insan erdemi veya yüksek insani değerlerin geliştirilmesinde, devletin, dinlerden daha fazla muktedir olmadığını ve daha iyisini yapamayacağını savunmuştur. Dolayısıyla ona göre "iyi", devletin değil, vatandaşların özgür ve eşit bireyler olarak, kendi iradeleri ile belirleyecekleri ve tercih edecekleri şeylerle alakalıdır (Rawls, 1993: 179-80). Buradan hareketle Rawls, tarafsızlığı savunan liberalizmin, mutlaka mükemmeliyetçilik karşıtı olduğu kanaatine varmıştır.

Ne var ki, mükemmeliyetçiliğe yaklaşımda bütün liberaller Rawls'la aynı safta yer almazlar. Rawls'ın, mükemmeliyetçilikle liberalizmin birbirlerini dışladığı düşüncesini reddeden bazı mükemmeliyetçi liberaller, aksine, liberalizmin iyi kavramı üzerine kurulu olduğunu ve bu yüzden de onun mükemmeliyetçilikle çelişmediğini, hatta en iyi mükemmeliyetçi teori olduğunu savunmuşlardır. Bu görüş farklılığını doğuran temel nedenin, kavrama yüklenen anlam farklılıkları olduğu anlaşılmaktadır.

Her ne kadar mükemmeliyetçilik kavramını siyasal teoride ilk kez kullanan ve tanımlayan kişi Rawls olsa da, kavram etrafında yürütülen tartışmalar, farklı mükemmeliyetçilik tanımlamalarının ortaya çıkmasına neden olmuş ve her bir yeni tanımlama kapsamında mükemmeliyetçiliğe yaklaşımlar da farklı şekiller almıştır.

Mükemmeliyetçiliği bir ahlâk teorisi olarak görmek isteyen liberal düşünürlerden biri olan Thomas Hurka, 'dar' ve 'geniş' anlamda olmak üzere

iki tür mükemmeliyetçilikten bahsetmiştir. Kendi ayrımına göre dar anlamda mükemmeliyetçilik; insan fıtratına dayanan bir ahlâkî teori, geniş anlamda ise; insânî niteliklerin geliştirilmesi veya kişilerin tekâmülünü esas alan daha kapsayıcı bir görüştür (Hurka, 1996: 4).

Hurka mükemmeliyetçilik tanımlamasına, *diğergam kişi/fâil (agent-neutral)** ve *görelî kişi/fâil (agent relativity)* şeklinde iki farklı kavramdan hareket ederek ulaşmaya çalışmıştır. *Diğergam kişi* kavramı, Aristocu anlamda, sadece kendi mükemmelliğini değil bütün insanlığın mükemmelliğini dert edinmeyi ifade etmektedir (Hurka, 1996: 6). *Görelî kişi* ise, her bir kişi için, aralarında çatışma ihtimali olan bireysel amaçlara sahip kişiyi ifade eder (Hurka, 1996: 60). Buradan hareket eden Hurka, mükemmeliyetçiliğin iki farklı tezahürü olabileceği sonucuna varır. Mükemmeliyetçilik, ya bütün kişiler için aynı amaçlar tayin edecek ya da her farklı kişi için farklı amaçlar tayin edebilecektir.

Birinci durum, bir kişinin herkesin en büyük mükemmelliğiyle ilgili olacağı durumdur. Hurka buradan, idealindeki mükemmeliyetçilik kavramına ulaşır. Bu, “*Diğergamcı mükemmeliyetçilik*”tir (*agent-neutral perfectionism*). Diğergamcı mükemmeliyetçilikte, herkesin, herkes için birlikte güdebileceği kuşatıcı/kubbeleyici (overarching) amaçlar vardır (Hurka, 1996: 60). Hurka’ya göre en iyi mükemmeliyetçilik, bize sadece kendi iyiliğimizi değil başkalarının iyiliğini de telkin eden, sonuççu ve diğergamcı mükemmeliyetçiliktir (Hurka, 1996: 6).

Hurka mükemmeliyetçiliği, öncelikli olarak, kişisel bir ahlâkî değer yükseltme meselesi olarak görmektedir. Bununla birlikte Hurka, mükemmeliyetçiliğin, her bir kişinin nasıl hareket etmesi gerektiğini söyleyen bir kişisel ahlak meselesi olmasının yanında, aynı zamanda, politik boyutu da olan bir teori olduğunu belirtmektedir. Ona göre, politik anlamda mükemmeliyetçilik, başkalarının ahlâkî değerlerinin de azamileştirilmesini

* Agent-neutral ifadesinin lafzî anlamı, ‘yansız fail’dir ancak, konu içerisinde yüklenen anlam itibarıyla kavramı en iyi ifade edebilecek karşılık olarak ‘diğergam kişilik’ terimi uygun görülmektedir.

hedefleyen bir teoridir ve bu yapısı göz önünde bulundurulduğunda o, en iyi siyasi eylem, kurum veya yönetim gibi standartları destekleyerek bütün insanlığın gelişimini en iyi şekilde sağlayacak olan bir düşünce yapısıdır (Hurka, 1996: 147).

Mükemmeliyetçiliğin tanımlanması sorunu birçok siyaset bilimciyi meşgul etmiştir. Bunlardan biri olan John Finnis'e göre mükemmeliyetçilik, devletin, vatandaşlarının yararını, refahını ve mutluluğunu en üst seviyede geliştirme ve gerekirse zor kullanmak suretiyle vatandaşlarını, kendilerine zarar verecek eylem ve tutumlarda bulunmaktan (bu eylemlerin bir kısmı kişilerin kendilerine olan özgüvenlerini sağlayacak türden olsa bile) men etme hak ve yükümlülüğüne sahip olduğunu kabul eden bir düşüncedir (Finnis, 1987: 434).

Steven Wall ise mükemmeliyetçiliği, siyasi yetkililerin, değerli bir hayat amacını gerçekleştirmeye öncülük etmek üzere, gerekli toplumsal koşulları oluşturmak ve sürdürmek için aktif rol üstlendiği bir durum olarak ifade etmektedir (Wall, 1998: 8).

William Kymlicka, belli yaşam biçimlerinin insâni yetkinliği oluşturduğundan hareketle, bu tür yaşam biçimlerinin özendirilmesi, daha az değerli yaşam biçimlerinin ise cezalandırılması gerektiğini savunan düşünceleri mükemmeliyetçi düşünce olarak kabul etmektedir (Kymlicka, 2004: 271-2).

Rasmussen ve Uyl, Kantçı sözleşmeci ve faydacı teoriden radikal bir kopuş olarak gördükleri mükemmeliyetçiliği, insanın bilinmesi suretiyle insan doğasına yönelmeyi hedefleyen neo-Aristocu bir düşünce olarak kabul etmektedirler (Rasmussen ve Uyl, 2005: 113).

George Klosko'nun da belirttiği gibi (Klosko, 2003:13), aslında siyasal mükemmeliyetçilik yeni bir fikir değildir. Sonraki bölümlerde ele alınacağı üzere mükemmeliyetçi düşünce, kökleri çok daha eskilere dayanmakla birlikte, en bariz olarak Platon'un düşüncelerinde ortaya konan ve onun takipçileri tarafından tekrarlanan eski bir siyasal düşünce geleneğinin yeni

kavramsallaştırılmış halidir. Bundan dolayı siyasi mükemmeliyetçilik batı siyasi düşünce geleneğinde standart bir devlet düşüncesi olarak görülmektedir (Chan, 2000: 5).

Ortak bir gelenek çizgisine sahip olmakla birlikte, bu güne kadar mükemmeliyetçi düşünce ile ilgili olarak yapılmış çok farklı tanımlama ve sınıflandırmalardan bahsetmek mümkündür. Bunları ele almadan önce, mükemmeliyetçiliğin tekçi veya çoğulcu olduğu konusunda ileri sürülmüş olan bazı değerlendirmelerden kısaca bahsetmek gerekir.

Tek bir ‘iyi’ anlayışı olduğunu kabul eden ve devleti bu ‘iyi’ anlayışını geliştirmekle görevli addeden monist mükemmeliyetçilik ile, tek bir ‘iyi’ değil çok sayıda ‘iyi’ anlayışlarının ve yaşam şeklinin olabileceğini kabul eden ve devletin bu farklı yaşam şekillerini geliştirmekle görevli olduğunu savunan çoğulcu mükemmeliyetçilik türleri arasında bir ayrım yapılmaktadır (Caney, 1991: 467).

Mükemmeliyetçilik düşüncesi, siyasal otorite tarafından belli iyi tanımlarının yapılması ve bunların devlet politikası olarak takip edilmesi anlamına geldiğinden, doğası gereği tek tipçi (monist) bir yaklaşımı çağrıştırmaktadır. Bununla beraber, mükemmeliyetçilerin tek tipçi oldukları konusunda kavramsal bir gerekliliğin bulunmadığı da iddia edilmektedir. Bu görüşe göre, mükemmeliyetçiliğin de çoğulcu (plüralist) olabilmesi mümkündür. Zîra, mükemmeliyetçiliğin iyi olan her şeyin azamileştirilmesini amaç edinmesi, onun çoğulculuğa karşı bir düşünce şekli olmadığının kanıtı olarak kabul edilmektedir (Griffin, 1986: 59).

Mükemmeliyetçilik kavramına yüklenen farklı anlamlardan dolayı, farklı düşünce çizgisini izleyenler tarafından birbirinden farklı mükemmeliyetçilik sınıflandırmaları yapılmıştır. Her bir yaklaşım taraftarlarınca farklı açılardan ele alınan mükemmeliyetçilik hakkında yapılmaya çalışılan sınıflandırmalarına denemeleri, her yaklaşımın kendi bakış açısını yansıtmaktadır. Bu sınıflandırmalardan belli başlıları aşağıda kısaca ele alınmıştır.

1. 2. FARKLI MÜKEMMELİYETÇİLİK TANIMLAMALARI

1.2.1. Duruma Münhasır Mükemmeliyetçilik-Evrenselci Mükemmeliyetçilik

Liberal ‘iyi’nin evrensel olarak üstün olduğunu iddia eden bazı mükemmeliyetçi liberallerle, iynin, belli kültürel ve tarihsel şartlar içinde uygun (appropriate) olacağını savunan mükemmeliyetçi liberallerin yorum farklılıklarına işaret etmek üzere duruma/kişiyeye has (particularistic) ve evrenselci (universal) mükemmeliyetçilik ayrımına başvurulmuştur (Crowder, 2002: 35).

George Crowder, duruma has ve evrensel mükemmeliyetçiliğin, aslında, liberal mükemmeliyetçiliğe getirilen eleştirilere karşı geliştirilmiş olan iki farklı cevap olduğunu belirtmektedir. Crowder’e göre, cevaplardan biri, William Galston’un öncülük ettiği yaklaşımlardan oluşmaktadır. Galston, liberalizmin, insan iyiliği kavramı üzerine kurulu olduğunu, fakat klasik mükemmeliyetçilik kavramına varmayan bir kavramın insanlık için bir en üstün iyi (summum bonum) tasviri yapamayacağını iddia etmiştir. Bu görüşe göre, tek tip bir hayat biçimini benimsemeyip, bunun yerine hayat, temel insan kapasitesinin gelişimi, amaçların gerçekleştirilmesi, özgürlük, mantıklılık, toplumsal ve kişisel hoşnutsuluk gibi farklı üretken değerleri bütün insanlık için iyi hayatın kurucu faktörü olarak kabul ettiğinden, liberal iyi anlayışının varsayımsal olarak mükemmeliyetçi olması gerekir (Aktaran, Crowder: 2002: 37). Crowder bu yaklaşımı “evrenselci mükemmeliyetçilik” olarak tanımlamaktadır. Ona göre bu yaklaşım, liberalizmi desteklemek ve rakip iddiaları geçersiz kılmak için çok zayıf, fakat meşru hayat şekillerinin farklılığına adalet uygulamak için çok güçlü bir anlayıştır (Crowder, 2002: 37).

Crowder, mükemmeliyetçi liberalizme karşı olan itirazlara, mükemmeliyetçi liberallerin ikinci cevabının Kant ve Mill’den miras alınan, insan iyiliği anlatımının spesifik bir şekli olduğu kanısındadır. Bu ikinci cevaba

göre, özerkliğe geleneksel bir liberal ayrıcalık verilmesi uygundur fakat bu evrensel olarak değil sadece belli toplum türleri için geçerlidir. Bu yaklaşımı, “duruma has” (particularistic perfectionism) olarak ifade eden Crowder, bu fikrin öncüsü olarak da, liberalizmi belli bir iyilik kavramının sürdürülmesi için gerekli politika biçimi olarak meşrulaştıran Joseph Raz’ı göstermektedir (Crowder, 200: 38). Bunun nedeni, Raz’ın, bazı hayat biçimlerinin, iyiliğe diğerlerine göre daha fazla katkıda bulunduğu ve kişilerin bunların hangileri olduğunu bilebileceğini savunmuş olmasıdır. Rawls’cı liberal yansızlığın tersine Raz, bazı (iyi) hayat biçimlerini geliştirip diğerlerini (kötü) geriletmeyi devletin yasal görevi olarak görmüştür.

Steven Wall’in, “evrensel mükemmeliyetçilik” ve “dar mükemmeliyetçilik” şeklindeki ayrımı, Crowder’inki ile çok benzerdir. Wall’e göre, evrensel mükemmeliyetçilik, bütün insanların iyiliğinin geliştirilmesi veya ona katkı sağlanması esasında meşrulaştırılır. Bu tür bir meşrulaştırma sadece belirli kişilerin veya onların yaşadığı toplumların durumlarına münhasır değildir. Bir politik eylem, ya evrensel olarak geçerlidir ya da tamamıyla geçersizdir.

Oysa, dar mükemmeliyetçilikte böyle değildir. Bazı siyasi toplumlar tarafından desteklenmeyen durumların meşrulaştırılması da mümkündür. Mükemmeliyetçi siyasi eylemin meşruluğu, belli bazı kişilerin özel şartlarını referans almasına dayanır. Yani siyasi eylem, genel bir gerekliliğe dayanmasa da, belli kişilerin iyiliklerini arttırmaya yönelik olabilir. Dolayısıyla dar anlamda mükemmeliyetçilik, değerli bir hayat şeklinin iyileştirilmesini geliştirdiği veya ona katkı sağladığı için meşrulaştırılır, mantıken gerekli olduğu için değil (Wall, 1998: 20).

1.2.2. Aşırı Mükemmeliyetçilik-İlimli Mükemmeliyetçilik

Aşırı (extreme) ve *ılımlı* (moderate) mükemmeliyetçilik şeklinde bir sınıflandırma yapan Joseph Chan’ın ayrımında *aşırı mükemmeliyetçilik* (extreme perfectionism), devletin, politikalarını dayandığı kapsamlı bir doktrini esas alarak belli iyi anlayışlarına göre hayatı geliştirmeye çalışmasını

ifade eder. *İlimli mükemmeliyetçilik* (moderate perfectionism) ise, devletin, sanat, aile hayatı ve temel insânî erdemler gibi “iyi” değerleri geliştirmesi ve insanları, bu “iyi”leri önemli ölçüde bozacak hayat şekillerine yönelmekten alıkoyacak faaliyetlerde bulunmasıdır.

İyi hayat tarzlarına ilişkini iki tür yaklaşımın olduğunu belirten Chan’a göre, bu yaklaşımlardan birincisi, iyinin kapsamlı bir sıralamasını yapan doktrin, ikincisi ise, iyi hayata ilişkin kapsamlı bir sıralama yapmayıp, özel hayat şekilleriyle ilgili kısmî olarak iyi sıralaması yapan yaklaşımdır.

Birinci yaklaşıma göre, bir iyi sıralaması yapmak zordur. Zira, bir çok değer karşılaştırılmazdır. Örneğin estetik deneyimin oyundan, evliliğin bilgi edinmekten vs. daha iyi olduğu iddia edilemez. Özel durumlara ilişkin değerlendirme yapmak ise mümkündür. Örneğin, düzenli bir aile ortamı ve iyi bir arkadaş çevresinden oluşan saygın bir hayatla, uyuşturucu bağımlılığına dayanan bir hayat karşılaştırıldığında, birincisinin ikincisinden daha değerli olduğu herkes tarafından kabul edilebilir.

Buradan hareketle Chan, mükemmeliyetçiliği, iyi hayat sorunu ile ilişkilendirir ve iyi hayat kavramının şu dört tür yargıyı ifade edebileceğini söyler: 1) Kişinin iyiliği hakkında özel yargılar, 2) Sağduyulu (prudential) iyilikler hakkında özel yargılar, 3) Belli hayat şekilleri üzerine lokâl karşılaştırmalar ve 4) İyilikler ve hayat şekillerinin kapsamlı düzeyi ile ilgili kapsamlı doktrinler. Bunlardan dördüncüsünü savunulamaz olarak gören Chan, ilk üçü için ise aynı şeyi düşünmez.

Chan, dördüncü yargı türüyle ilgili olduğunu düşündüğü aşırı mükemmeliyetçilik türünün reddedilebileceğini söyler. Çünkü burada devlet, yargısını, mantıklı bir şekilde savunulabilecek bir inanca dayandırmak zorunda değildir. Chan’a göre ılımlı mükemmeliyetçilik, devletin, iyi hayata ilişkin ilk üç yargı türünü talep ettiği durumlarla alakalıdır.

Buna göre ılımlı mükemmeliyetçilik, devletin daha düşük düzeyde bir sınırlandırıcı zor kullanması durumunu ifade etmektedir. İlimli mükemmeliyetçilikte devletin, insanların hayatlarını daha fazla iyileştirmek

için zor kullanma yetkisine sahip olduğu fikri onaylanmaz ve devletin, kişilerin hayatlarını mükemmelleştirmeye yönelik eylemlerinin sınırlandırılması talep edilir. Chan'a göre ılımlı mükemmeliyetçiler, insanların iyi yaşamları için özerkliğin temel değer olduğuna inanırlar.

Chan, zorlayıcı ve zorlayıcı olmayan mükemmeliyetçilik arasında da bir ayrım yapar. Buna göre zorlayıcı mükemmeliyetçilikte devlet, insanları değerli olan hayat şekillerine yönlendirmek veya değersiz olanlardan geri tutmak için yasal güç kullanabilir. Zorlayıcı olmayan mükemmeliyetçilikte ise devletin amacı, iyiliklerin ve değerli olan hayat şekillerinin daha rahat gelişebilmesi için sosyal şartları oluşturmaktır. Devlet bunları zor kullanarak değil, mali yardım, vergi muafiyeti ve eğitim gibi farklı yollarla yapar. Yani zorlayıcı olmayan mükemmeliyetçilik, zorlayıcı yaklaşıma göre, insanların hayatlarına müdahale etmek veya onların tercihlerini sınırlandırmak konusunda devletin daha az karışmasını ifade eder.

Chan, salt (pure) ve karma (mixed) mükemmeliyetçilik şeklinde de bir ayrım yapmaktadır. Bu ayrıma göre, salt mükemmeliyetçilik, iyi hayatın (bütün unsurlarıyla), sadece içsel bir değer olduğunu kabul edebilir. Devletin, bütün politikaları, bu değere katkı yapması açısından meşrulaştırılır. Karma mükemmeliyetçilik ise, devletin hesaba katması gereken, siyasi topluluğun barış ve uyumu, eşitlik ve adalet gibi, başka değerlerin de varlığına izin verir. Karma mükemmeliyetçilik açısından mükemmeliyetçiler radikal olmak zorunda değildirler. Başka değerlere göre sürdürülmesi amaçlanan hayatlara da izin verebilirler. Tek ısrar ettikleri konu, iyi hayatı amaç edinmenin, devletin önemli bir yasal görevi olduğudur.

Devletin rolü açısından, *devlet merkezli* (state-centered) mükemmeliyetçilik ve *çok merkezli* (multicentered) mükemmeliyetçilik şeklinde de bir ayrım yapan Chan'a göre, devlet merkezli mükemmeliyetçilik, iyi hayatın amaçlanmasının, her zaman devlet ile başladığını kabul eder. Burada, iyi hayatın geliştirilmesi için devlet öncül ve doğrudan bir rol üstlenmiştir. Diğer gönüllü kuruluşlar, sadece devlet yetersiz kalırsa rol

alabilirler. Çok merkezli mükemmeliyetçilik ise bu ilkeyi tercih etmez. O, iyi hayatın geliştirilmesinde öncül ve aktif rolü gönüllü oluşumlara verir.

İlimli mükemmeliyetçilik ve aşırı mükemmeliyetçilik arasındaki temel ayrım, ikincisinde devletin, bireylerin hayatını iyileştirmek için müdahalede bulunabileceği kabul edilirken, birincisinde bu tür müdahalelere onay verilmemesidir. Aşırı mükemmeliyetçilikte devletin, bireylerin hayatı daha iyi hale getirmek için onları zorlamaya yasal olarak hakkını olduğuna inanılır. Devletin böyle bir yetkisi vardır çünkü böyle yapmakla devlet, belli kötülükleri yok ederek insan hayatının daha iyi hale gelmesini sağlamış olacaktır.

İlimli mükemmeliyetçilikte ise devletin, kişilerin hayatlarına karışması sınırlandırılmıştır. Bununla birlikte, daha iyi bir hayat için devletin elverişli şartlar sağlamasının gerekli olduğu kabul edilmektedir. Bu kabulün dayandığı iddia, bireylerin bazı konularda, hayatlarını geliştirecek eylemleri gerçekleştirme yönünden yetersiz olduğudur (Chan, 2000: 13-6).

1.2.3. Marksist Mükemmeliyetçilik

Will Kymlicka, Marksist tezleri mükemmeliyetçi düşünceler kapsamına dahil etmektedir. Kymlicka'ya göre, insan potansiyeli ve yetkinliklerinin hayata geçirilmesini sağlayacak şekilde dağıtılması için üretim araçları üzerinden özel mülkiyetin kaldırılmasını gerekli gören ve yetkinliklerden yoksun yaşam biçimlerinin özendirilmemesini talep eden Marksizm mükemmeliyetçi bir düşüncedir ve dolayısıyla bu düşüneyi Kymlicka 'Marksçı mükemmeliyetçilik' olarak nitelendirmektedir (Kymlicka, 2004: 271-2).

Kymlicka'ya göre Marks ve takipçilerinin, yaratıcı işbirliğine dayalı üretim becerisi olan 'insanın ayrıksı yetkin yönlerinin' köreltilmesine neden olan üretim biçimlerinin ortadan kaldırılarak, insanın gerçek doğasına yabancılaşmasına yol açmayan komünist bir toplum oluşturulması ve kaynakların buna göre dağıtılması gerektiğini savunmaları, onların tezlerini mükemmeliyetçi bir tez haline getirmektedir.

1.2.4. Sosyal Mükemmeliyetçilik

Kymlicka, ayrıntılı bir şekilde açıklamamakla birlikte, “devlet mükemmeliyetçiliği” ve “sosyal mükemmeliyetçilik” şeklinde bir ayırmadan bahsetmiştir. Sosyal mükemmeliyetçilik, iyiliklerin geliştirilmesi işinin, devlet kurumları eliyle değil de, sivil toplumdaki gönüllü bireyler ve kuruluşlar eliyle yürütülmesinin talep edilmesidir. Kymlicka’ya göre devlet yansızlığı düşüncesi, devlet mükemmeliyetçiliği ile sosyal mükemmeliyetçilik arasındaki ayırmada, devlet mükemmeliyetçiliğini değil, sivil toplumdaki mükemmeliyetçi idealleri ve argümanları destekler (Kymlicka, 1989: 895). Kymlicka, devlet tarafsızlığının öbür yüzünde, sivil toplumun mükemmelci ideallerine verilen desteği görmektedir (Kymlicka, 2004: 352). Kısaca Kymlicka, bireylerin insânî niteliklerinin geliştirilmesi işinin sivil topluma bırakılması ve devletin bu tür faaliyetlerde tarafsız kalmasının, bu amacın gerçekleşmesi için daha elverişli bir yol olduğu inancındadır.

Bu tür siyasal mükemmeliyetçilik sınıflandırmalarını daha da çeşitlendirmek mümkündür. Ancak, bu sınıflandırmaları temel olarak iki mükemmeliyetçilik biçimi çerçevesinde değerlendirmek mümkün gözükmemektedir. Bunlar, aşırı mükemmeliyetçilik ve ılımlı mükemmeliyetçilik tanımlamalarıdır. Diğer tanımlamaları bir şekilde bu iki mükemmeliyetçilik türü içinde değerlendirmek mümkündür. Daha sonraki bölümlerde görüleceği üzere anti-mükemmeliyetçiliğin yer yer ılımlı mükemmeliyetçilikle örtüştüğü durumlar söz konusu olabilmektedir. Kişinin, başkasının hayatı üzerinde olumsuz etkileri olabilecek eylemlerinin devlet tarafından men edilmesinin anti-mükemmeliyetçilerce kabul edilmesi, bu yakınlığa bir örnek olarak gösterilebilir.

İKİNCİ BÖLÜM

İDEAL SİYASAL DÜZEN ARAYIŞLARI

İnsanlar için en yararlı olacak bir siyasal düzen arayışı, toplumsal düzen önerisi içeren fikirlerin her zaman, temel kesişme noktalarından biri olmuştur. Bütün siyasal düşünceler, daha iyi bir hayat idealinde birleşiyor olsalar da, bu ideale ulaşmada her birinin önerdiği yol ve yöntemler, bazen birbirine taban tabana zıt olacak şekilde farklılıklar arz etmiştir.

Devletin, insanların yararının geliştirilmesindeki rolüne ilişkin tartışmalar iki ana düşünce kapsamında ele alınabilir. Bunlardan biri, insan hayatını iyileştirme ve insanı mükemmelleştirme amacı doğrultusunda devletin aktif olarak rol alması gerektiğini ileri süren düşüncelerdir ki bunlar, Rawls'ın tanımlaması kapsamında, *mükemmeliyetçi* düşünceyi teşkil ederler. Diğeri ise, insanın kendi iyisini başkalarından daha iyi bileceği, devletin, insanı mükemmelleştirme rolü üstlenmesinin, kişilere yarar yerine zarar getireceği anlayışıyla, iyi amacı güdülmesinde devletin aktif olarak rol üstlenmesine karşı çıkan, daha çok “klasik liberalizm”^{*} tanımı içerisinde yer alan düşüncelerdir. Bu ikinci grupta yer alan düşünceler, *anti-mükemmeliyetçilik* tanımlaması içinde yer alan düşüncelerdir. Her bir düşüncenin kendi içindeki bir takım ton farklılıkları ve birbirleri arasında bir dereceye kadar benzeşmeler ve geçişler söz konusu olmakla birlikte bu durum, bu iki yaklaşımın birbirinin karşıtı olduğu gerçeğini değiştirmemektedir.

^{*} Liberalizm adına ortaya konan bazı yaklaşımların, liberal düşünceye aykırı eğilimler içerdiğini savunan bazı liberaller, kendi inandıkları saf liberalizmi bu tür yaklaşımlardan ayırmak için, “klasik liberalizm” tanımlamasını benimsemişlerdir. Onyedinci yüzyılda ortaya çıkmış olan klasik liberalizme göre, devletin tek rolü, özellikle bireysel özgürlükler ve mülkiyet hakları başta olmak üzere, kişilerin haklarını korumaktan ibarettir. Modern liberalizm ise ondokuzuncu yüzyılda belirginleşen ve devlete, bazı özgürlüklerden feragat edilmesini gerektirse de, yoksulluk, barınma, sağlık, eğitim gibi konularla ilgilenme görevi veren liberal görüşleri ifade etmek üzere kullanılan bir kavramdır (Kukathas-Pettit, 1990: 74).

2.1. DEVLET ELİYLE İYİLEŞ(TİR)ME: MÜKEMMELİYETÇİLİK

2.1.2. Mükemmeliyetçi Düşünce Yapıları

2.1.2.1. Ütopizm

Ütopya sözcüğü ilk kez, Thomas More tarafından, 1516'da kullanılmıştır. Yunanca “yer” anlamına gelen *lopos* sözcüğüne, “yok” anlamına gelen *ou* olumsuzluk öneki eklenmesiyle türetilmiş olan kavram, ‘yok yer’ veya ‘hiçbir yerde’ anlamına gelmektedir. *Ou* önekiyle aynı çağrışımı yapan, “iyi” anlamındaki *eu* önekini içerdiği için ütopya sözcüğü aynı zamanda, “iyi yer” anlamına da gelmektedir (Bezel, 2000: 8).

Ütopya terimini ilk kullanan kişi More olmakla birlikte, ideal bir siyasal düzen kurma düşüncesinin sistematik bir şekilde ilk kez formüle edilmiş şekline, Platon’un *Devlet* adlı kitabında rastlamaktayız. Platon, siyasal yapıdan toplumsal yapıya, aile hayatından bireysel yaşantıya kadar her alanın biçimlendirilmesi girişimlerini içeren *Devlet*’te, öncelikle, insanların bir arada yaşama zorunluluklarının nereden kaynaklandığını irdelemekle işe başlar. Ona göre, insanların bir arada yaşamalarına neden olan şey, insanın tek başına kendi kendine yeterli olmamasıdır. İnsan hayatının idamesi için gerekli her türlü hizmetin üretilmesi için en az dört beş kişiye ihtiyaç vardır. Platon’un “ideal devleti”, insan ve toplumun ihtiyacı olan bütün hizmetlerin, eksiksiz ve en uygun şekilde üretilmesini sağlayacak şekilde tasarlanmıştır. Buna göre bir kişi, yaradılışına en uygun olan işi yapacak ve bunun dışındaki işlerle uğraşmayacaktır (Platon, *Devlet*: 369/b,d, 370/c).

Platon, bütün sistemini, doğru-yanlış ve bunların türev sonuçları olan, yararlı-zararlı kavramları üzerine kurmuştur. Bu kavramlar, kişiye ve duruma göre değişebilmektedir. Örneğin, “gerçek”ten ayrılma, yani yalan söyleme yetkisi sadece devleti yönetenlere (koruyucular) tanınmıştır. Koruyucular, devletin yararına olmak üzere düşmanlarına ya da yurttaşlarına yalan

söyleyebileceklerdir (389/b,c). Bu yalanlar, toplum için bir ilaç gibi yararlıdır (459/d). Bundan dolayı *Devle't*'te, halkın yararı için, şair ve yazarlar aracılığıyla söylenecek yalanlar uzun uzadıya sıralanmıştır (392/b).

Platon'un, yalan söyleme yetkisini yöneticilere vermesinin önemli bir nedeni vardır. Bu neden, *Devle't*'in ilerleyen bölümlerinde anlaşılmaktadır. Platon'un, *yönetici*, *koruyucu* ve *besleyici* sınıflardan oluşan ideal devletinde, herkesin yalnızca kendi sınıfına ait olan işlerle uğraşması ve diğer sınıfların işleriyle uğraşmaya yeltenmemesi için, içinde bulunduğu sınıfa ait olduğunun bir tanrı buyruğuna dayandığına inan(dırıl)ması gerekmektedir. Bu inancın yerleştirilmesi için Platon, bir yalana baş vurmaya gerekli görmüştür. "*Metaller Mitosu*" (myth of metals) olarak isimlendirilen kurguya göre, bütün şehir halkı, şöyle bir yalana inandırılacaktır. "Tanrı, önder/yönetici olarak yarattıklarının mayasına altın katmıştır. Yardımcı olarak yarattıklarının mayasına, gümüş, çiftçiler ve diğer işçilerin mayasına ise demir ve tunç katmıştır. Aynı derecedekiler arasında bir hamur birliği olduğuna göre, onlardan doğan çocuklar da aynı nitelikleri taşıyacaklardır. Gerçi, arada bir altından gümüş, gümüşten de altın doğması mümkün olabilir ama bu geçişlere karar verme yetkisi de yöneticilerdedir. Bunun dışında herkes bu kurala riayet etmelidir. Buna riayet edilmeyip de, mayasında tunç ya da demir katışık olanların önderlik edeceği gün, tanrı buyruğuna göre, şehrin yok olacağı gündür" (415/a,b,c).

İnsanların, hiçbir şekilde kendi işleri dışındaki işlerle uğraşmaya kalkışmamaları gereğinin önemi burada ortaya çıkmaktadır. Çünkü, aksi halde, toplum felakete sürüklenme tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır.

İdeal bir devlet için halkın böyle bir yalana inandırılmasını yeterli bulmayan Platon, toplumsal hayatın her alanıyla ilgili düzenlemeler yapma ihtiyacı da duymuştur. Düzenlenmesi gereken en önemli alanlardan biri aile hayatıdır. Aslına bakılırsa, aile hayatı diye bir şey yoktur. Çünkü, aile hayatının yerini, ortak hayatın alması tasarlanmıştır.

Bu ortak hayatta, müzik ve jimnastik eğitiminden geçecek olan kadınlar (jimnastik eğitimi, çıplak soyunmuş olarak yapılması en verimli olduğundan, kadınlar da bu şekilde yapacaklardır), devletin bütün bekçilik işlerini erkeklerle birlikte yerine getireceklerdir (457/b). Bekçilerin kadınları, hepsinin arasında ortak olacak, hiç biri, hiçbir erkekle ayrı oturmayacaktır. Çocuklar da ortak olacak, baba oğlunu, oğul babasını tanımayacaktır (457/e). Sürünün cinsinin bozulmaması için en iyilerin en fazla, en kötülerinse en az çiftleşmelerini sağlama işini devlet adamları takip edeceklerdir (459/e). Doğan çocukların beslenme ve yetiştirilme işlerini, kadın ve erkeklerden oluşan özel bir kurul yürütecektir. Bu kurul, çocukları emzirmeye gelen kadınların, kendi çocuklarını tanınamaları için azami gayreti gösterecektir (460/b,d). Kadınlar, yirmisinden kırkına kadar devlete çocuk verecek, erkekler ise, en azgın olduğu çağı, yani elli beşini geçene kadar bu işi yapacaklardır. Bu yaş limitleri dışında çocuk yapanlar, dine ve devlete karşı suç işlemiş sayılacaklardır (459/e, 460/a,b).

Platon'un devleti ideal bir devlet olabilmek için, filozof bir kral tarafından yönetilmesi gerekmektedir. Platon'a göre, *"Filozoflar kral ya da kral filozof olmadıkça, devletlerin başı dertten kurtulamaz"* (374/d).

Platon'un filozofu, hakikatin yüksek değerlerine erişmiş kişidir, ancak onun işi yalnızca kendini düzeltmekle kalmayıp, sahip olduğu *"değerleri, olayların zoruyla insanların iç ve dış hayat düzenlerine geçirmek"*tır (500/d). Filozoflar, *"devleti ve insan huylarını, üstüne resim yapılacak bir bez gibi ele alacaklar, önce bu bezi temizleyecekler"*. Bir bakıma tuvallerin temizlenmesi anlamına gelen bu iş zor bir iştir ancak, yapılması zorunludur, çünkü filozoflar ister bir tek insanı ister bütün devleti ele aldıkları zaman, kanunları çizmeden önce insanın da devletin de temiz olmasını isterler; temiz değilse kendileri temizlerler ve bu temizlenmiş tuval üzerine kendi eserlerini oluştururlar. Bu iş, ideal insan ve ideal toplum biçimi ortaya çıkana kadar devam eder. *"Yaptıklarından kâh bir çizgi siler, kâh onlara bir çizgi ekler, uğraşır, didinirler; tâ ki çizgilerdeki insan tabiatları Tanrılara, görünebildiği kadar hoş görünsün"* (501/a,b,c). Tanrılara hoş görünme noktasının ne olduğuna karar verecek

olanlar da elbette ki filozoflardır. Dolayısıyla filozoflar, gerekli gördükleri noktaya kadar eserleri üzerinde değişiklik yapmaya devam edeceklerdir.

Platon'un '*ideal devlet*'i kendisinden sonraki ütopyalar için bir ilham kaynağı olmuştur. Onun açtığı yolu takip eden birçok kişi, onun ideal devletine benzer, çok sayıda ideal devlet ve toplum tasarımı olan ütopya örnekleri ortaya çıkarmıştır. İdeal bir devlet arayışının ürünleri olan ütopya yazımının Rönesans'ın ardından yoğunluk kazandığı görülmektedir. Bu ütopyaların en önemlilerinden biri, Thomas More'un 1516'da yazdığı *Utopia*'sıdır.

Aynı zamanda kitaba da adını veren *Utopia* adındaki ülke (ülke ismini, burayı işgal etmiş olan 'Utopos'dan almıştır), insanların bencillikten, tutkulardan, günahlardan sıyrılmış olarak yaşadığı, hiçbir yerde bulunmayan, hayalî bir ülkedir. Mükemmeliyetçi bir düzene sahip olan bu ülkede her şey, insanların bütün ihtiyaçlarını eksiksiz olarak karşılayacakları derecede mutlu olabilecekleri şekilde tasarlanmıştır. Temel gıda ihtiyaçlarının tam olarak hesaplandığı Utopia'da, hiçbir kent, diğer bir kentin toprağına göz dikmez. Çünkü, zaten hiç kimse toprağın sahibi değildir. Özel mülk olmadığı için herkes her eve istediği gibi girebilmektedir. Bunun için, evlerin kapıları, hafifçe itince açılabilir şekilde yapılmış (63-6). İnsanlar, altın ve gümüş gibi şeylere itibar etmeyecek kadar erdemlidirler ama yine de böyle bir özenti içine düşmemeleri için, bu maddeler insanların gözünde itibarını yitirsin diye, tuvaletler gümüşten, kölelerin bağlandığı zincirler ve prangalar da altından yapılmıştır. Altın ve gümüş takılar sadece suçlulara, bir ceza olmak üzere takılır (82-3). Devlet hazinesinde altın sadece, savaşta başka ülkelere asker kiralamak için biriktirilir (ülke vatandaşları çok değerlidir ve ölmemeleri gerekir). Ayaklanmaları bastırmak ve yabancıların saldırılarına karşılık verebilmek için sahip olunması gereken ideal para miktarı olan beş yüz kilo altından fazlası hazineye tutulmaz, çünkü bu düşmanın iştahını kabartır (48).

Herkes eşit olduğu için hiç kimsede gösteriş merakı yoktur. Bu yüzden, en sıradan kişiden en önemlisine kadar herkes iki yıl süreyle tek bir elbise ile idare eder (74). Canlıların, ya yokluktan ya da şan ve şöhret için aç gözlü ve

yağmacı olduğu yargısını dile getiren More, *Utopia*'da, bolluk nedeni ile herkes her istediğini zaten alabildiğinden, birinin ihtiyacından fazlasını depolama gereği duyması için bir neden olmadığını söyler (76). Ütopya'da tüm ada tek bir aile gibidir. Ürün herkese eşit paylaştırıldığından ne zengin ne de dilenci vardır (81). Hiç kimse, zamanını gereksiz yere harcamaz (70). Tembelliğe yer yoktur. Kimse işten kaçamaz (80). Her kentten üç yaşlı kişinin, yılda bir kez toplanarak ülke sorunlarını tartıştığı Ütopia'da ağır işlerin sadece belli kişilerin sırtında olmaması için çiftçilik dönüşümlü olarak yapılır (63).

Platon'un Devlet'inden farklı olarak, Utopia'da, bütün erkek çocuk ve torunlar ailede kalırlar ve her bebeği kendi annesi emzirir. En az 10, en fazla 16 yetişkin kişiden oluşan aileler arasında nüfus dengesi, fazla çocuklu aileden az çocuklu aileye çocuk verilmek suretiyle sağlanır (75, 78).

Bazı küçük değişiklikler dışında Platon'un *Devlet*'inin tekrarı olan *Ütopia*'da More, modeli bir miktar Hristiyanlık öğeleriyle donatmanın ötesinde fazla bir yenilik ilave etmemiştir.

More'un *Utopia*'sından sonra, ideal toplum tasvirlerini konu alan benzeri ütopya örneklerinde bir artış olduğu görülmektedir.

Bu ütopyaların en tanınmış olanlarından biri Tommasi Campanella (1568-1639)'nın *Güneş Ülkesi*dir (1643). Çember şeklinde, iç içe geçmiş yedi kalın duvardan oluşan *Güneş Ülkesi*'nde yönetimin tepesinde bir filozof başrahip bulunmaktadır. Bencilliğin kaynağı olarak kabul edilen özel mülkiyet, kadın ve çocuklar, bencilliğin ortadan kaldırılması için özel olmaktan çıkarılıp, Platon'un Devlet'inde olduğu gibi, ortak hale getirilmiş ve böylece bencilliğin yerine '*ortak yaşam sevgisi*' konulmaya çalışılmıştır. Kişisel çıkarın olmadığı bu durumda çalışmayı neyin teşvik edeceği sorusuna verilen cevap; '*devlet sevgisi*'dir. Her türlü ihtiyacın karşılanıyor olmasından dolayı, hediyeleşmenin yasak olduğu Güneş Ülkesi'nde, suçların cezası, ortak sofradan uzaklaştırılmak ve kadınsız bırakılmaktır (Campanella, 1955).

Campanella'nın ideal devletinde de, Platon'unkine göre fazla bir değişiklik yoktur. Platon'un sadece seçkinler için önerdiği ortak yaşam, burada bütün bireylere açılmış, devletin fiziki yapısı ve giyilecek kıyafetlerin renk ve şekilleri gibi bazı konular biraz daha ayrıntılı hale getirilmiştir.

Francis Bacon'un (1561-1626) *Yeni Atlantis'i* (Nova Atlantis), hikmet sahibi bilgilerden oluşan bir toplum tasarımıdır. Kraliçeye sadakati sayesinde önce sör unvanı alan, ardından da başsavcı ve İngiltere yargıcı olan Bacon, 1621'de rüşvetten suçlu bulunması nedeniyle memuriyet hayatının son bulması üzerine kendisini felsefeye adanmış ve bilim felsefesini *Novum Organum* (Yeni Organon) adlı (1620) kitabında ortaya koymuştur. Yeni Atlantis, Bacon'un, *Novum Organum*'da kurduğu felsefesinin bir devamı niteliğindedir. *Novum Organum*'da Bacon, bilimi, "zihnin putları"ndan kurtarmayı hedeflemiştir. Bacon, zihnin putları ile gerçeklerin yerine konulmuş ve bilimin üstünü örten akıl dışı yöntem ve düşünceleri kastetmiştir.* Bacon, Gözleme dayalı bilimsel bilginin dışında hiçbir bilginin, doğanın yöneticisi olan insana rehberlik edemeyeceğini savunmuştur.

Yeni Atlantis, *Novum Organum*'da belirlenen esaslarla mükemmelleştirilen bilimin mükemmel bir toplumsal düzen kurmak için kullanılması denemesidir. Mükemmel düzenin kurulu olduğu yer Bensalem Adasıdır. Kazara Bensalem Adası'na sürüklenen bir geminin yolcularının bu adada yaşadıkları üzerinden tasvir edilen adadaki toplumsal yaşam, bilimsel esaslara göre örgütlenmiştir ve bir mucize eseri adaya gelmiş olan Hristiyanlık (Bacon, 1999b: 42-5) esaslarına göre işlemektedir.

Mutluluk ve zenginlik esaslı bu toplumsal hayatın kötüleşmesi endişesiyle yabancıların girişlerinin yasak olduğu (51) adadaki (gemidekiler,

* Bacon'a göre zihnin dört idölü (put) vardır. Bunlar; *soy idolleri*, *mağara idolleri*, *çarşı-pazar idolleri* ve *tiyatro idolleridir*. Soy idolleri, insanın ve onun soy ve ırkının doğasından gelen ve görüşleri, araştırma yapmaksızın kabul etmeye eğilimli olan alışkanlıkları ifade eder. *Mağara idolleri* olarak adlandırılan ikinci grup putlar ise, hem yaratılıştan hem de doğadaki gelişimin eseri olarak körelmiş olan idraki ifade eder. İnsanların birbiriyle ilişkilerinden ve aralarındaki alışverişlerden ortaya çıkan sorunlarla ilgili olan *Çarşı-pazar idolleri*, dil ve diğer iletişim araçlarının noksanlığından kaynaklanan kusurları ifade eder. *Tiyatro idolleri* ise, filozoflar tarafından üretilen asılsız dogmalardır (Bacon, 1999a: 15-6, Tannenbaum-Schultz, 2005: 193).

sıkı bir Hristiyanlık ve dürüstlük testinden geçirildikten sonra adaya kabul edilmişlerdir) bilimsel faaliyetler ‘Süleyman Evi’nde* yürütülmektedir. Evin görevi, Tanrının yaptıklarını ve yarattıklarını incelemektir (53). Amacı; *“olayların nedenleri ve gizli etkenlerle ilgili bilgi edinmek, olabilecek her şeyi yapabilmek için, insanın doğaüstündeki egemenliğinin sınırlarını genişletmek”* olarak ifade edilir (67). Bu amaca yönelik çalışmalarda kullanılan teknik altyapı ve metotlar kitapta detaylı olarak anlatılmaktadır. Evin bazı görevlilerinin, değişik zamanlarda başka ülkelere giderek oradaki bilimsel gelişmeleri Ev’e aktarmaları, bilimsel yeniliklerin izlenecek toplumsal mutluluğun sürekliliği sağlar (54).

Diğer bir ütopya örneği olan Edward Bellamy (1850-1898)’nin, *Geçmişe Bakış* (Looking Backward) adlı kitabında, ekonomi ve endüstrinin, seçkin kişilerin elinde kusursuz bir şekilde işletildiği bir toplum kurgulanmıştır. Generaller ve üstün başarılı emekliler arasından, emeklilerin oylarıyla seçilen ulusal bir endüstri ordusu tarafından yönetilen bu toplumda, çalışma saatleri, her işin niteliğine göre o şekilde ayarlanmıştır ki bütün işler, kimsenin itirazına meydan vermeyecek şekilde, aynı ölçüde çekici kılınmıştır (Bezel, 2000: 128).

William Morris (1834-1896)’in 1890’da yayınlanan *Düş Dünyasından Haberler*’inde (News from Nowhere), özel mülkiyetin ve cezalandırmanın olmadığı, ödüllendirme sistemi sayesinde insanların en doğru olanı kendiliğinden yaptıkları bir düzen anlatılmaktadır. *Düş Dünyasından Haberler*’de kurgulanan toplumsal düzende, insanları ülkeye düşman eden zengin bir sınıf olmadığından, suçlu kimseler de yoktur. Özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasıyla, onun yarattığı tüm kanunlar ve tüm yasal ‘suçlar’ da sona ermiştir. Ödül hayatın kendisidir ve bu sistem sayesinde herkes, yapabildiği en iyi işi yapmaya yönelerek, hayattan alabileceği en büyük zevki almaya odaklanmıştır. Böyle olunca da ne polis ne de askere gerek vardır.

* Bacon, evin ismini, İbranilerin kralı Süleyman Peygamberden aldığını belirtmektedir (Bacon, 1999b: 53).

Zaten “polis içeri tıkmak, asker ise öldürmekten başka bir işe yaramaz” (Morris, 2002: 90, 94, 97, 13-4).

Düş Dünyasından Haberler’deki, herkesin yapabildiği en iyi işi yapması vurgusu, Platon’un *Devlet*’indekiyle aynıdır fakat *Devlet*’te bu sistem cebir yoluyla sağlanırken, *Düş Dünyasından Haberler*’de gönüllülük esası geçerlidir. Bu yönüyle *Düş Dünyasından Haberler*, Bellamy’nin *Geçmişe Bakış*’ı başta olmak üzere, teknolojiye ve merkezi örgütlenmeye dayalı ütopyalara bir tepki özelliği taşır. Zira *Düş Dünyasından Haberler*, eşitlik dışında, *Geçmişe Bakış*’ın tam tersidir. *Geçmişe Bakış*’taki merkezi örgütlenme yerine burada, bireylerin gönüllü katılımlarıyla işlerin yürütüldüğü bir sistem mevcuttur.

B. F. Skinner’in, 1948’de yayımlanan *Walden İki* (Walden Two) adlı kitabında, bireylerin düşünceleri, duyguları ve davranışlarının koşullanma yoluyla kontrol edildiği bir toplum anlatılmıştır. *Walden İki*, adını, 1854’de yayımlanan ve H. D. Thoreau adlı kişinin, ozanca bir bağımsızlık arayışı ile toplumdan ayrılıp Walden Gölü kıyısında yaşamasını konu alan *Walden* adlı kitaptan almaktadır.

Walden İki’de, Frazier adlı psikolog tarafından kurulan, kişilerin mutlu olacak şekilde yetiştirildiği, “Walden İki” olarak adlandırılan bir toplum anlatılmaktadır. İnsanların tepkilerinin otomatik hale getirildiği Walden İki toplumunda akli kullanmaya gerek bırakılmamıştır. İnsanlar akıllarını kullanma külfetinden kurtarılmışlardır. Böylece onlar, aklını kullanarak değil, kullanmayarak akıllıca davranmış olurlar. Mutluluğun sırrı buradadır.

Ödüllendirme sistemi sayesinde istenildiği gibi yönlendirilebilen bireylerden müteşekkil Walden İki toplumu, ‘olumlu pekiştirme’ kavramı üzerine kuruludur. Olumlu pekiştirme sayesinde, Tanrının insanı yönlendirdiğinden daha başarılı olunacağı varsayılır. Çünkü, Tanrı cennette bir yasak, yani bir ceza tehdidi koymuş fakat insanlar bu Tanrı buyruğuna uymamışlardır. Oysa Walden İki’de, olumlu pekiştirme sayesinde insanların

gönüllü olarak düzene uymaları sağlanmış olduğundan ceza tehditlerine gerek kalmamıştır.

Walden İki’de küçük bir toplum, kendi içinde davranış bilimi yöntemlerine göre, büyük toplumla ilişkilerinde ise demokratik düzen kurallarına göre hareket eder. Toplum, belirli olgunluğa gelince bölünür ve yeni Walden birimlerinin oluşması sağlanır. Nihayet Waldenler bütün toplumu demokratik yolla ele geçirir. Bu noktada demokrasi son bularak yerini, davranış yönlendirilmesine bırakır (Bezel, 2000: 194-6).

İngiliz roman ve deneme yazarı Samuel Butler’in (1835-1902) *Erewohn* adlı eseri de bir ütopya örneği sayılabilir. Kitabın ismi, İngilizce’deki “nowhere” (hiçbir yerde) sözcüğündeki harflerin yerlerinin değiştirilerek (anagram) “erewohn” şeklinde yeni bir sözcüğe dönüşmesiyle ortaya çıkmıştır. Erewohn, bir düşsel ülkedir. Bütün değerlerin tepetaklak olduğu bu ülkede, hasta ve sağlıksız olmak bir suç sayılırken, ahlaksızlık ve suç işlemek bir hastalık sayılmakta ve anlayışla karşılanmaktadır. Erewohn, zamanın İngiltere’sinin yerildiği, hayali bir kurgudur (Sartori, 1993: 50, dipnot).

Buraya kadar ele alınan ütopyaların tamamı batılı yazarlara aittir. Ütopya yazımı, doğu toplumlarında, batıdaki gibi rağbet görmemiştir. Doğulu bir yazara ait bilinen en önemli ütopya örneği, Fârâbî’nin (870-950) *Erdemli Şehir (El Medinetül Fadıla)* isimli kitabıdır. Fârâbî’nin bu eseri yazmasında, onun, Platoncu-Aristotelesçi klasik Yunan felsefesini İslam felsefesiyle bağdaştırma çabası gütmüş bir düşünür olmasının rolü olduğu söylenebilir.

Gerçek mutluluğu elde etmek için birbirlerine yardım etmeyi amaç edinen üyelerden oluşan bir şehri, erdemli ve mükemmel bir şehir olarak nitelendiren Fârâbî, böyle bir milleti de mükemmel bir millet olarak kabul eder (Fârâbî, 1990: 70-1). Fârâbî de Platon gibi erdem bakımından insanları kademelendirmiş ve en üst kademeye seçkin bir grup yerleştirmiştir. Ona göre Erdemli Şehrin yöneticisi, bedendeki emredici organ gibi en üstte yer alır. Emredicilik bakımından şehrin yöneticisine en yakın olanlar, en şerefli işleri, onların altında bulunanlar ise daha az şerefli işleri yaparlar (72-3).

Yönetici, mükemmelliğe ulaşmış kişidir (75-8). Erdemli ve mükemmel şehrin zıddı olan şehirler; ‘câhil şehir’, ‘fâsık şehir’, ‘karakteri değişmiş şehir’ ve ‘dalâlet içinde olan şehir’dir. Bu şehirlerin halkları da erdemli şehir halkının zıddı özelliklere sahiptir (80-1).

Fârâbî, *Erdemli Şehir*’de, uzun uzadıya, erdemli şehrin ve erdemli olmayan şehrin insanlarının özelliklerinden bahsetmiştir. Erdemli Şehir’deki, her bir sınıfa ait olan üyelerin birbirleriyle olan karakter benzerliği meselesi (83), Platon’un “metaller mitosu” düşüncesini çağrıştırmaktadır.

Burada, ütopya örneklerinden az bir kısmı ele alınmış ve bunların temel karakteristik noktalarına dikkat çekilmiştir. Bu örneklerde görüldüğü üzere, ütopyalarda toplumun yapısına ilişkin farklı modeller ortaya konulmuş olsa da hepsindeki ortak yön, ideal bir toplum tasarımı içermeleridir. Ne var ki bu tasarım, ütopya yazarının kendi ideal tasarımıdır. Bu tasarımda, başkalarının farklı düşünceye sahip olabileceği hiç hesaba katılmamıştır. Bunun nedeni, bireylerin birer pasif eleman olarak kabul edilmesi değildir. Roul Festante’nin belirttiği gibi, *“Ütopya, bireylerin inzivaya çekildiği veya toplumdan soyutlandığı bir yer değil, mutlak bir örgütlenme içinde herkesin bir yerinin olduğu ve bireysel düşüncelere dalmaya zaman olmayan bir yerdir”* (Festante, 2007: 7). Bireylerin aktif rolleri vardır ancak bu roller, ütopya yazarı tarafından belirlenmiş rollerdir. Yazar bu rolleri belirlerken, bireylerin farklı düşüncelerinin olabileceğini hesaba katma gereği duymaz, zira, ütopyaadaki toplum o kadar iyi tasarlanmıştır ki başka bir düşünce bu mükemmel ahengi sadece bozar. Mümkün olabilecek en mükemmel düzen zaten kurulduğundan, en küçük bir değişikliğe bile gerek kalmamıştır. ‘Parate-optimal bir durum’ olarak ifade edilebilecek bu mükemmel durumda, başka bir noktada kötüleşmeye yol açmadan en küçük bir iyileşme yapmak söz konusu değildir. Yapılacak en küçük bir değişiklik, kötüleşmeye doğru bir gidiş olacaktır. Bu yönleriyle ideal toplumsal ve siyasal düzen tasarımları olan ütopyaların, birer siyasal mükemmeliyetçilik projeleri olduğu söylenebilir.

Ütopyaların, yazıldıkları çağın sorunlarına karşı duyulan kaygılardan kaynaklanan ve mevcut koşullara seçenek olarak, yazarın düşlediği bir tür

toplum övgüsü şeklindeki öneriler olduğu yaygın bir görüştür (Bezel, 2000: 7-8). Ütopyalarla ilgili kısmî bir gerçekliği dile getiren bu görüşün, ütopyaları ortaya çıkaran nedenleri tam olarak açıklamakta yeterli olduğunu söylemek zordur. Bu değerlendirme ütopyaları, sadece dış faktörlere bağlamakta, ütopya yazarının kendi kişisel nedenlerini hesaba katmamaktadır. Elbette ki, yaşanan koşullardan duyulan memnuniyetsizliklerin izleri bütün ütopyalarda görülmektedir. Ancak, insan doğasıyla ilgili içsel faktörlerin de ütopyaların ortaya çıkmasında rolü olduğu açıktır. Memnuniyetsizlik, insan doğasına mündemiç bir özelliktir ve bu sadece siyasal alanla sınırlı değildir. Dolayısıyla, ütopyaları sadece toplumsal koşullara karşı duyulan memnuniyetsizliklere bağlamak, sınırlı açıklayıcılığa sahip bir değerlendirme olarak gözükmektedir.

Ütopyaları, sadece statukodan duyulan memnuniyetsizlik olarak kabul eden yaklaşımlardaki eksiklikler değişik düşünürler tarafından dile getirilmiştir. Bunlardan J. C. Davis, ütopyaların, statukoya bir itiraz olarak anlaşılması halinde, bütün statuko itirazlarının birer ütopya olup olmadığı sorunuyla karşı karşıya gelineceğini belirtmektedir (Davis, 1981: 14). Davis ütopyaların, insanların daha iyi bir dünya kurma hayallerinin ürünü olarak görülmüş olmasına karşın onların, bundan daha fazla anlamlar taşıdığı kanaatindedir (Davis, 1981: 13). Davis'e göre ideal bir toplum tasarlamının çok sayıda yolu vardır ve ütopyalar bunlardan sadece bir tanesidir (Davis, 1981: 6). Ütopyaların ortaya çıkışında, ütopya yazarlarının iç dünyalarıyla ilgili koşulların da rolü olduğu hususuna, anti-ütöpizm bölümünde değinilecektir.

2.1.2.2. Toplumun Rasyonel Tasarımı Düşüncesi

Evrenin kesin bilgisine vakıf olma arzusu, insanı, sürekli olarak dünya hakkında kesin tanımlamalar yapma arayışına sevk etmiştir. Bu arayışı Abraham Moles, *“belli nicelikler ve sayılar esasında ölçümlemeler yoluyla, bir takım ölçüm sistemleri dayatma ve dünyanın bütününü her köşesinden*

“boyutlar” olarak ifade edilen bir ölçümler ağı içine sokma çabası” olarak ifade etmektedir (Moles, 2001: 19). Moles, özellikle Batı’da varolduğunu belirttiği bu eğilim hakkında şunları söylemektedir.

“Dünyanın metrolojik fethi peşinde koşan ve insanlığın özel bir kesimi olan ‘bilim adamları’nı, 19. yüzyılın sonuna doğru belirginleşen bir kesinlik tutkusu sarmıştır. Bu sırada, ölçü ile şeyi karıştırma ve bir şeye hakim olmak için onu ölçmenin, yapmak için bilmenin, anlamak için açıklamanın yeterli olacağına inanma eğilimi doğmuş ve karşı çıkılmaz bir bilgiye ulaşma çabası içinde, kesinlik serabına uğranılmıştır.” (Moles, 2001: 21).

Ölçme teknikleri ve istatistik sayesinde, artık geleceğe ilişkin kesin tespitler yapılabileceği inancı yerleşmeye başlamıştı. *“İnsanlar sayıları saydılar, sonunda da yalnızca sayılar saygınlık kazandı”* diyen Armand Mattelart, metrenin, artık sadece bir ölçüm aracı olmaktan çıkıp özgürleşmeci aklın meyvesi olarak yüceltildiğini ve evrensel aklın taşıyıcısı haline geldiğini ifade etmektedir (Mattelart, 2004: 21-4). Evrenin kesin bilgisinin elde edilebileceği iddialarının en bariz örneklerinden biri, bütün bilimleri tek bir yasa ile açıklamaya kalkışan August Comte’un ortaya attığı “pozitif felsefe” iddiasıdır.

Comte, insan zihninin, değişmez bir zorunluluklar zincirini takip ederek, kesin kanunların geçerli olduğu nihai bir aşamaya erişeceği şeklinde temel bir yasa keşfettiğini sanmıştır. Comte’un, bütün bilgi türlerinin, birbirini takip eden, teolojik (ya da kurgul), metafizik (ya da soyut) ve nihai safha olan bilimsel (ya da pozitif) safha olmak üzere üç farklı teorik halden geçtiği düşüncesine dayanan “üç hal yasası”na göre (Comte, 2001: 32-3), bütün bilimler, tek bir yasa ile açıklanabilecektir. Bütün bilimleri, tamamıyla pozitif sistemle ilişkileri çerçevesinde ele alan bu yeni bilim, “pozitif felsefe”dir.

Pozitif felsefe, insan zihninin mantıksal yasalarını gözler önüne sermek için tek gerçek rasyonel yolu sağlar (Comte, 2001: 47). Pozitif felsefenin ilk büyük sonucu, zihinsel işlevlerin tabi oldukları yasaları bulmak ve gerçeği araştırmak için uygun genel kuralları bilmektir (Comte, 2001: 51). Comte’a göre, pozitif felsefenin kuruluşu büyük ölçüde tamamlanmış olup, geriye

sadece insan zihninin genel dönüşümü ve böylece pozitif felsefeyi, içine sosyal fenomenleri de dahil ederek tanımlamak ve onu tek bir homojen doktrin olarak özetlemek, yani, sosyal fiziği kurarak sistemi tamamlamak kalmıştır (Comte, 2001: 42-3, 56).

Comte, pozitif felsefeyi, ardarda gelişleri zorunlu ve değişmez bir bağımlılıkla belirlenmiş olan beş temel bilime ayırmıştır. Bunlar; astronomi, fizik, kimya, fizyoloji ve sosyal fiziktir.* Sosyal fiziğin konusu olan fenomenler, kendinden önceki aşamaların fenomenlerine etki etmeden kısmen onlara bağımlı halledirler (Comte, 2001: 81).

Comte'un, pozitivistimin 'gerçek tini' olarak adlandırdığı, 'fiziksel yasaların değişmezliği'ne ilişkin genel inancını toplumsal kurama uygulamayı önermesi, pozitivistimi teoloji ve metafizikten kurtarma ve ona bir bilim konumu verme girişimi olarak yorumlanmıştır (Marcuse, 2000: 272).

Bilimi, teoloji ve metafizikten kurtarma yolunda Comte'a önemli bir destek, Ludwig Büchner'den (1824-1899) gelmiştir. *Madde ve Kuvvet (Force and Matter)* isimli kitabında Büchner, deneysel bilimler ve tıp alanındaki gelişmelerle Darwinizm ışığında, "mevcut dinlerin sonu" denilebilecek bir aşamaya gelindiğini iddia etmiştir. Buna göre, geleceğin toplumunda bilim tüm insanlığın dini haline gelecek ve bu sayede her türlü inançtan arındırılmış, deneysel bilimin yol göstericiliği dışında hiçbir rehber ihtiyacı olmayan yeni bir gerçeklik şekillenmiş olacaktır (Büchner, 1864: 43, 62).

Comte'un üç hal yasasının Hegel'deki benzeri; *tez*, *antitez* ve *sentez* şeklindeki üç safhalı ritimdir. Buna göre aklın, tezden antiteze ve antitezden senteze doğru ilerlemesiyle tarih, önceden belirlenmiş bir sona (amaca) doğru hareket etmektedir (Yayla, 2000: 77).

Görüldüğü gibi evren hakkında kesin bilimsel cevaplar elde etme arayışı, sadece fizik dünyayla sınırlı kalmamış, sosyal meselelerin de kesin bilimsel yasalarla açıklanabileceği iddiasını kapsayacak şekilde genişletilmiştir.

* Aynı kitabın daha önceki bölümlerinde Comte'un yaptığı sıralama buradakinden farklıdır. Bu sıralama; astronomi, fizik, kimya, fizyoloji ve sosyal fenomenler şeklindedir (Comte, 2001:42).

İnsanlığın 20. yüzyıldaki tarihini şekillendiren iki olaydan birinin; tabii bilimler ve teknolojinin gelişmesi, diğerinin ise; ideolojik fırtınalar olduğunu söyleyen Isaiah Berlin'e göre (Berlin, 1999: 479), bilim ve teknolojideki gelişmeler; doğanın sırrının, ideolojiler ise; mükemmel bir dünya kurma formülünün keşfi iddialarını cesaretlendirmiştir. Berlin, bu cesaretin arkasında, on yedinci yüzyıl rasyonalistlerinin, akıl ile kesin cevapların bulunabileceği düşüncesinin yer aldığını ifade etmektedir (Berlin, 1999: 482).

Rasyonalistlerin üç rüyası olarak ifade edilen, bir "rasyonel yöntem", bir "üniter bilim" ve bir "mükemmel dil"e ulaşma (Toulmin, 2002: 146), rasyonalist düşünce geleneğindeki belli bir kanadın eğilimlerini nitelendiren bir değerlendirme olabilir. Ancak bütün akılcı (rasyonalist) düşünce sistemlerini aynı yapıda ele almak mümkün değildir. Akılcı düşüncede, akıllı kullanmaya önem verme ile, akıl yoluyla kesin bilgiye ulaşılabilmesi iddiası arasında bir ayrım yapma gereği vardır. Örneğin Comte'da en uç noktaya ulaşan pozitivist düşünce, kesin bilimsel kanunların elde edilebileceği iddiasını taşıırken, insanı, aklını kullanmaya davet eden Kant ve Kantçı düşünce, böyle bir iddianın peşinde koşmaz. 'Kurucu rasyonalizm' tabiri, böyle bir ayrım sonucunda ortaya çıkmıştır. Kurucu rasyonalizm diye ifade ettiği düşüncenin temel tezlerini ve en mükemmel ifadelerini Rene Descartes'te gören Hayek (Hayek, 1996:17), kartezyen anlamda bir eylemin tam rasyonelliğinin, onunla ilgili gerçeklerin tam bilgisine sahip olmayı gerektirdiğini belirtmiştir (Hayek, 1996: 20).

Horkheimer de rasyonalizmi Descartes'le başlayan bir çizgi olarak kabul eder. Ona göre, bu çizginin başlıca öğretilerinden biri, dünyanın, maddi ve mânevi olmak üzere birbirinden bağımsız iki alana ayrılmasıdır (Horkheimer, 2005: 87).

Descartes'in aşağıdaki sözleri, Hayek ve Horkheimer'in onu rasyonalizmin temeli olarak kabul etmelerini haklılaştırmaktadır.

"Evrenin içeriğini oluşturan şeylerin her birinin nasıl zihnimizin incelemesi altında düştüğünü bilmek için, bütünüyle kavramayı istemek, olmayacak bir iş değildir. Gerçekte, incelemiş olduğumuz şeyin aracılığı

ile, belli sınırlar içerisine sokulamayacak ve birkaç temel noktaya bağlanamayacak kadar çok sayıda ve dağınık hiçbir şey yoktur” (Descartes, 1999: 43).

Hayek, kurucu rasyonalistlerin fikirlerini, bütün ilgili gerçeklerin bir tek akıl tarafından bilinebildiği ve ayrıntılarla ilgili bu bilgiden hareketle arzuya şayan bir sosyal düzenin inşa edilebileceği hayaline istinat ettirmeye meylettiklerini söylemiş (Hayek, 1996: 24) ve kurucu rasyonalizm geleneğinde, Saint-Simon, Comte ve Hegel’i köşe başı taşları olarak göstermiştir.

Kurucu rasyonalizm geleneğinin Platon ile başladığını belirten Atilla Yayla da, bu geleneğin Descartes, Hegel ve Comte yoluyla günümüze kadar gelmiş olduğunu ifade etmektedir (Yayla, 2000: 68). Yayla’nın, bilimsel gerçeklik iddialarına dayalı bir rasyonel siyasal sistem kurma sürecine ilişkin değerlendirmesi özetle şu şekildedir. Bilimleri, fiziki bilim metotlarıyla birleştirmek suretiyle, ilerleme halindeki bilimleri, “tahmini” safhadan “pozitif” safhaya geçirmeyi amaçlayan Sen-Simon’a göre, ahlak ve politika bilimlerinin pozitif bilimler haline gelmesiyle felsefe pozitif bir bilime dönüşecek ve böylece insanlık “Pozitif sistem” safhasına gelmiş olacaktı. Onun, Comte, Hegel ve Marx gibi takipçileri de, merkezden planlamalı bir toplum modeli ile, bütün sorunların giderildiği bir siyasal sistem kurulabileceğini savunmuşlardı (Yayla, 2000: 69-70). Yayla’nın sözünü ettiği süreç, Toulmin tarafından, “*Rönesans’ın, ben biçimlendirmesi*” olarak tanımlanmaktadır (Toulmin, 2002: 273).

Toplumun rasyonel bir şekilde tasarlanabileceği mantığını James C. Scott şu sözlerle dile getirmektedir: “*Eğer doğa daha elverişli bir orman tasarlanacak şekilde yeniden şekillendirilebiliyorsa, neden toplum daha elverişli bir nüfus yaratmak için şekillendirilmesin.*” Scott’a göre bu yaklaşımla toplum, devletin onu mükemmelleştirmeye yönelik bir bakışla yönetim dönüştürebileceği bir nesne halini aldı.

“Geleneklere ve tarihsel rastlantılara değil; bilinçli, rasyonel, bilimsel ölçülere göre tasarlanmış, yapay, projelendirilmiş bir toplum düşünmek mümkündü. Toplumsal düzen tepeden tırnağa iyileştirilebilirdi: kişisel hijyen, beslenme, çocuk yetiştirme, barınma, hal ve tavırlar,

üreme, aile yapısı ve en kötüsü, nüfusun genetik mirası” (Scott, 2008: 151).

Kurucu rasyonalizm olarak ifade edilen düşünce yapısı aslında *aydınlanma* düşüncesinin eseridir. Norman Hampson’un da belirttiği üzere, aydınlanma dönemine kadar Batı biliminin sesi, İncil’de, özellikle de Tevrat’ta yer aldığı şekliyle Tanrı’nın sesiydi. Burada hem insanoğlunun tarihi hem de ilâhi hikmetin açıklaması yer almakta idi. İnsanlar tarafından çözülebilecek bütün insâni sorunlar, Kutsal Kitabın tefsirinde bulunabilirdi (Hampson, 1991: 17). Bu anlayış, Hampson’un, Fransız Psikopos Bossuet’in 1677 yılında siyaset teorisi üzerine yazdığı kitabından aktardığı şu ifadelerde açıkça görülmektedir.

“İsparta, Atina ve Roma’da, daha da başa dönersek Mısır’da ve en iyi yönetilen devletlerdeki bilgelik, bütün diğer nizamların çıktığı Tanrı buyruğunun içerdiği bilgeğe kıyasla bir hiçtir. Dolayısıyla, hiçbir devlet, Tanrı’nın kurallarının uyduğu nizamdan daha iyi bir düzen içinde yaşamamıştır” (Aktaran, Hampson, 1991: 17).

Aydınlanma ile birlikte, 17. Yüzyılda, özellikle astronomideki gelişmeler sonucunda, eski inançlar silinmeye başladı. Yeni bilim, klasik anlayışı kökünden sarsmıştı. Hampson’un ifade ettiği üzere yeni bilim, insan doğasına ve insanın maddi ve toplumsal çevresini işine geldiği biçimde düzenleyebileceğine ilişkin emsali görülmemiş bir iyimserliğin doğmasına sebep oldu. Astronomideki gelişmelerle dünyayı merkeze alan yeni bilim, Yunanlıların varsaydığı ve Musevi-Hiristiyan geleneğinde vazedildiği gibi, insanın evrenin hâkimi olduğu anlamına geliyordu (Hampson, 1991: 21).

Aydınlanmanın ortaya çıkardığı kurucu rasyonalizm düşüncesi, akıl yoluyla mükemmel bir siyasal düzen kurulabileceği anlayışını doğurmuş, bu anlayış ise, Eski Yunan düşüncesinde Platon’un öncülük ettiği fakat uzunca bir dönem üzeri küllenmiş olan mükemmeliyetçi siyasal düşünce geleneğinin yeniden canlanması üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuştur.

Kesin bilimsel doğrulara ulaşılabileceği iddialarının sosyal bilimler alanına taşınmasıyla, bilimsel bilgiler doğrultusunda ideal bir siyasal model

kurulabileceği tezlerine zemin hazırlanmıştır. Bu tezlere göre; mademki akıl her şeyi çözmeye muktedir, o halde toplumsal ilişkilere/olaylara dair değerlendirmelerden kesin bilimsel sonuçlara varmak ve böylece insanların en mutlu olabilecekleri bir siyasal düzen modeli tasarlamak mümkündür. Bu mükemmel siyasal düzen tasarlama işini yapmaya ehil kişiler ise, bilgiyi elinde bulunduranlar yani elitler olacaktır.

2.1.2.3. Elitizm

Devlet yönetiminin, doğuştan gelen veya sonradan edinilen üstün niteliklere sahip olan küçük bir azınlığın elinde olması gerektiğini savunan görüşlerin dahil olduğu düşünce geleneği, elitizm (seçkincilik) olarak adlandırılmaktadır.

Devlet yönetiminin kim(ler)in elinde olması gerektiği sorununu, Platon ve onun izleyicileri, bu görevi “filozof kral”a vererek çözmüşlerdi. Böylece, Platonik model, seçkin yönetim modellerine öncülük etmiştir. Devletin bütün işlerini düzenleyen bilginin, bir azınlık gurup olan devlet adamlarında bulunduğunu söyleyen Platon’un, (Devlet: 428/d; 429/a) “metaller mitosu” düşüncesini (Devlet: 415/a,b,c), seçkin yönetimin pekiştirilmesine yönelik bir proje olarak görmek mümkündür.*

Aristoteles, seçkinlerin yönetimini, doğuştan gelen bir durum olarak görmüştür. Ona göre, daha doğdukları anda bazıları yönetecek, bazıları da yönetilecek şekilde yaratılmışlardır. Yöneten-yönetilen ilişkisi, ortak birliği olan her şeyde vardır. Zihin-beden ilişkisinde, nasıl, beden zihin tarafından yönetilmesi hem doğal hem de uygunsa (zira bunun tersi, her iki taraf için de zarardır), yönetilmek üzere yaratılmış olanların da yönetici olarak yaratılanlar tarafından yönetilmesi hepsinin yararına olacaktır. Doğada da durum böyledir. Vahşilere göre daha iyi olan evcil hayvanların insanlar tarafından

* Richard Arneson, doğrunun bilgisine çok az kişinin erişebileceğini savunmuş ve yönetim hakkını bu az kişiye tanımış olmasından dolayı Plato’nun, mükemmeliyetçiliği otokrasi (autocracy) olarak kabul etmiş olduğunu söylemektedir (Arneson, 2000: 38).

yönetilmesi, hiç olmazsa güvenliklerini sağladığından dolayı, bu hayvanlar için daha faydalıdır. Aynı şekilde, daha üstün olan erkeğin, doğal olarak daha aşağı ve uyruk olan kadınları yönetmesi de böyledir.

Aristoteles'in, doğuştan köle ve yöneticilere ilişkin ifadeleri şöyledir. *"İki insan topluluğu arasında, zihinle beden ya da insanla hayvan arasındaki kadar geniş bir ayrılık olan her yerde, işleri bedenlerinin kullanımından ibaret kalan ve kendilerinden daha iyi bir şey beklenmeyecek olanlar, bence doğadan köledir. ... Doğadan köle, bir başkasına bağlı olabilen ve akıl yürütme yetisinden anlayacak kadar pay alan, ama ona sahip olacak kadar pay almayan bir kimsedir.* Dolayısıyla, doğuştan bazıları özgür bazılarıysa köle doğduğuna göre, benzerleri olan kadınlar ve hayvanlarda olduğu gibi, köleler için de uyruk olmak hem doğru hem de daha iyidir. Çünkü, *"Öteki hayvanlar, sahiplerine akıllarını işleterek değil, söz dinleyerek hizmet ederler. Kölelerin kullanılması da evcil hayvanlarınkinden hiç farklı değildir. Biz her ikisinden de bedensel gereksinimlerimizin giderilmesi için yararlanırsız"* (Aristoteles, 1983: Kitap I, 113-5).

Aristoteles, yönetilenler arasında da bir ayrım yapmış ve özgür kişilerin yönetilmesi ile kölelerin yönetilmesini farklı ilkelere tabi tutmuştur (Aristoteles, 1983: Kitap I, 16). Aynı şekilde, kadın ve çocukların yönetimi de farklıdır. *"Bir adamın karısı üstündeki yönetimi bir devlet adamının yönetimidir; çocukları üstündeki yönetimi ise bir kralın yönetimidir. Çünkü erkek, yönetmeye dışıdan daha yeteneklidir; meğer ki koşullar büsbütün doğaya aykırı olsun. ... Erkekle kadın arasındaki üstünlük-aşağılık ilişkisi sürekli"* (Aristoteles, 1983: Kitap I, 26).

Bazı insâni değerlerin, özgürler, kadınlar ve kölelerde bulunup bulunmadığı sorunuyla ilgilenen Aristoteles, kölelerde, benlik-saygı, cesaret, adalet ve bu türlü erdemlerin olup olmadığı meselesi karşısında kararsız kalmıştır. Zira, kölelerde bu tür erdemlerin olduğu kabul edildiğinde, o zaman onların özgür kişilerden nasıl ayrılacakları sorunu ortaya çıkacak; olmadığı kabul edildiğinde ise bu, kural dışı kalacaktır. Kadınlar ve kölelerin, ruhun bölümlerine sahip olma düzeyleri konusunda ise Aristoteles aynı tereddüdü

taşımaz. *“Her birinde ruhun bölümleri bulunmakla birlikte dağılımları ayrı ayrıdır. Ruhun düşünme yetisi kölede hiç yoktur, kadında vardır ama işlemez”* (Aristoteles, 1983: Kitap I, 27-8).

Özgür kişi ile köle arasındaki fark, tanrıya tapınma konusunda da kendini gösterir. Bu sorun, rahipler sınıfının kimlerden olacağı konusunda ortaya çıkar. Aristoteles’e göre, tanrılara ancak yurttaşların tapması doğru ve uygun olduğundan, tarım ya da ticaret işlerinde çalışan bir kişinin rahip yapılması mümkün değildir (Aristoteles, 1983: Kitap VII, 211).

Eski yunan felsefesindeki seçkinci kökler, sonraki dönemlerde değişik şekillerde filizler vermiştir. Bunların en önemli örneklerinden birisine, pozitivist düşüncede rastlamaktayız.

Platon’un yolunu izleyen Comte, toplumsal sorunların, karışık doğalarından ötürü, ‘küçük bir seçkin aydınlar kümesi’ tarafından ele alınması gerektiğini savunmuştur. Comte, seçkinlerin yönetimine boyun eğmeyi, irade hürriyetinin yükünden ve sıkıcılığından kurtulmanın cazip bir yolu olarak sunmuştur: *“Bilgeler ve değerli önderler tarafından davranışlarımızın genel olarak yönlendirilmesinin baskıcı sorumluluğundan uygun bir biçimde kurtarılmanın... mutluluğunu yaşarken boyun eğmek ne tatlıdır”* (Marcuse, 2000: 276, 278).

Yığınlar, seçkin yönetiminin güvenli kollarında teslimiyetin mutluluğunu yaşarken, seçkinler, böyle ağır bir görev üstlenmekle büyük bir fedakârlık gösterirler. Saint-Simon bu fedâkarlığı, *“Size öncü olarak hizmet edecek olanlar biz sanatçılarız”* şeklindeki sözleriyle dile getirir (Harvey, 1999: 33).

Güney Amerika’nın bağımsızlık savaşlarında önemli rol oynayan, 1820’de bağımsızlığına kavuşan Venezuela’nın yeni anayasasına göre cumhurbaşkanı seçilen ve bir süre Kolombiya diktatörü olduktan sonra (tiranlıktan nefret ettiğini söylüyordu) ülkenin yaşadığı iç karışıklıklar sırasında bir ayaklanmada ölümden zor kurtulmuş biri olan Simon Bolivar, Tanrının bahşettiği üstün özellikleri geliştirmemeyi aptallık olarak görmüş ve bu geliştirme işinin seçkin kişilerde olduğu inancını şu sözlerle ifade etmiştir:

“Şu anda biz, Tanrı’nın seçtiği bir kişiyiz ve onun bağışlarını kullanılmadan bırakmamalıyız.” Bolivar, seçilmiş olmanın ağır yükünün gerektirdiği sorumluluğu ve halkı için katlandığı fedakârlığı, “*Ben boyunduruğu bir kere daha yüklenmiş bulunuyorum*” sözleriyle dile getirmiştir (Aktaran; Parkinson, 1984: 230). Bu fedakârlık, engizisyon sisteminin başındaki engizitörler tarafından sergilenene benzer türünden bir fedâkarlıktır (bkz. Böl: 2.2.1.5).

Bu seçkinci fedakârlık, 1977 tarihli Sovyetler Birliği Anayasasının 6. maddesi şu şekilde dile getirilmiştir:

“Sovyet toplumunun yol gösterici ve yön verici gücü, siyasi sistemin, bütün devlet ve toplum örgütlerinin çekirdeği Sovyetler Birliği Komünist Partisi (SBKP)’dir. SBKP halk için vardır ve halka hizmet eder. Marksizm-Leninizm ile donatılmış olan Komünist Parti, toplumun temel gelişme perspektiflerini, SSCB’nin iç ve dış Politikasını belirler. Sovyet halkının büyük yaratıcı çalışmasını yönetir ve onun, komünizmin zaferi uğrunda çalışmasına, planlı, sistemli ve teorik içerikli bir karakter kazandırır” (Öz, 1996: 40).

Seçkincilikle ilgili değişik tanımlama ve sınıflandırmalar yapılmıştır. Siyaset teorisinde temel olarak, *normatif elitizm*, *klasik elitizm* ve *modern elitizm* şeklinde üç tip sınıflandırma söz konusudur.

Normatif elitizm, elit yönetiminin üstünlüğüne inanan ve siyasi iktidarın seçkin bir azınlığın elinde olması gerektiğini savunan yaklaşım olarak ifade edilmektedir (Heywood, 2006: 114).

Platon, seçkinciliği savunan düşünce geleneğinin ilk ve en önemli temsilcisi olarak kabul edilmektedir. Daha önce de bahsedildiği üzere Platon, yönetimin seçkinlerin elinde olmamasını, toplumun geleceği için bir felaket olarak kabul etmiştir.

Klasik elitizm ise, seçkinci bir yönetimin gerekliliğini savunmaktan ziyade, bu olguyu, “sosyal varoluşun kaçınılmaz ve değişmez bir gerçeği olarak görür” Wilfredo Pareto (1848-1923), Gaetano Mosca (1857-1941) ve Robert Michels (1876-1936) klasik elitizmin öncüleri olarak gösterilmektedir (Heywood, 2006: 114). Bu elitizm teorisyenleri, belli bir reçete sunmak yerine

bir olgu olarak, yönetimin, şu veya bu şekilde, her zaman seçkin grupların elinde olduğunu kaçınılmaz bir gerçeklik olarak kabul etmişlerdir.

Pareto'nun, "elitlerin dolaşımı" teorisi kapsamında dile getirdiği seçkinci yönetime ilişkin görüşleri, her toplumun bir elit bir de kitle/yığın olmak üzere iki gruptan meydana geldiği tezine dayanır. Sayı itibarıyla azınlık olmakla birlikte elit tabaka, toplumdaki temel belirleyici role sahiptir. Doğuştan özel yeteneklere ve olağanüstü meziyetlere sahip olan elit zümre, bu özelliklerinden dolayı toplumsal işlerde, kitleye göre daha başarılı ve daha etkindir.

Elitleri, 'siyasal elitler' ve siyaset dışı işlev gören 'toplumsal elitler' olarak ayıran Pareto, elit tabakaya dahil olma sürecini, "elitlerin dolaşımı" teorisiyle izah etmiştir. Buna göre, elit olmanın gerektirdiği üstün meziyetleri zamanla edinen alt tabakadan kişiler, eski elitlerin yerini alır ve bu döngü sürekli olarak devam eder. Toplumsal değişim, bu şekilde "elitlerin dolaşımı" ile gerçekleşir. Dolaşımı meydana getiren ise, iki psikolojik faktör olan 'kurnazlık' ve 'güç'tür (Pareto, 1991: 97). Toplumdaki bazı kişiler kurnazlık, bazıları ise güç sayesinde egemenliklerini gösterirler. Kurnazlıklarıyla bir araya gelen elit kesime Pareto "tilkiler" adını verir. Güç kullanmaktan aciz olan bu elitlerin karşısında, güce sahip olan ama onu henüz kullanamayan "arslanlar" vardır. Kurnazlıklarıyla gücü, güçleriyle kurnazlığı birleştirme becerisini gösteren yöneticilere sahip olma durumuna göre yönetim, sürekli olarak bu iki grup arasında el değiştirir* (Vergin: 2004: 113-4).

Benzer bir ayrımı Gaetano Mosca şöyle ifade etmektedir:

"Bütün toplumlarda, iki sınıf insan görülür; yöneten ve yönetilen sınıf. Birinci sınıf her zaman sayıca azdır. Bütün siyasal işlevleri yerine

* Tilki-arslan metaforu daha önce Machiavelli tarafından kullanılmıştır. Machiavelli, ayakta kalabilmenin, kanunlar ya da kuvvet olmak üzere iki yolunun olduğunu ve bunlardan brincisinin insana, diğerinin ise hayvanlara özgü olduğunu belirtmiş ancak çoğunlukla bunlardan ilki yeterli gelmediği için diğerine başvurmayı zorunlu görmüştü. Böylece bir prensin yerine göre hem insanca hem de hayvan gibi davranmayı bilmesi gerekirdi. Ona göre prens, aynı zamanda hem tilki hem de aslan olmaya çalışmalıdır çünkü sadece aslan örneğini takip ettiği takdirde tuzakları fark etmeyecek, sadece tilki gibi davrandığında ise kurtlara karşı kendini savunamayacaktır (Machiavelli, Prens, IVIII. Bölüm: 99-100).

getirir, iktidarı tekeline alır ve iktidarın getirdiği avantajlardan yararlanır. Buna karşılık sayıca daha kalabalık olan ikinci sınıf, birincisi tarafından, az veya çok hukuki, az veya çok keyfi veya şiddete dayanan bir tarzda yönlendirilir ve kontrol edilir. Bu ikinci tabaka aynı zamanda birinciye, en azından görünüşte, maddi geçim araçlarını ve siyasal organizmanın hayatiyeti için vazgeçilmez olan araçları temin eder. Pratik yaşamda hepimiz bu yönetici sınıfın varlığını fark ederiz” (Mosca, 1939: 52).

Mosca'ya göre, azınlıkta olmasına rağmen küçük zümrenin yönetimi elinde bulundurmasını sağlayan faktör, yönetici sınıfın iyi örgütlenmiş olmasıdır. Bu iyi örgütlenme, ya akrabalık ilişkileri ya da kültür ve ideoloji birliği ile sağlanabilmektedir. Bu bağlar, yönetici sınıfa, aynı çıkarlara sahip olma bilinci kazandırır. Bu sayede, yönetici sınıf, düşünce ve eylem birliği içinde, bu birliği sağlayamayan çok büyük kalabalıklar üzerinde hâkimiyet kurma imkânına kavuşur.

Yönetici sınıfın, bu egemenliğini devam ettirmek için başvurduğu yönteme Mosca, ‘siyasal formül’ adını verir. Siyasal formül, egemenliğin, “tanrısal köken”, “ulus” “milliyetçilik”, “proleterya” veya “hukuk devleti” gibi temellere dayandırmak suretiyle meşrulaştırılması sayesinde perdelenmesi işine yarayan ideolojik bir gerekçelendirmeden ibarettir. Mosca'ya göre, elitlerin egemenliğini pekiştirmenin ötesinde bir anlamı olmayan bu kavramların tümünün içi boştur, hepsi aldatmaca ve hurafeden ibarettir (Vergin, 2004: 117).

Diğer bir klasik elitist teorisyen olarak kabul edilen Michels'e göre ise elitist yönetim, kitlelerin yönetme yeteneği konusundaki acziyetine dayanır. Kitle, zorunlu olarak bir azınlığın yönetimi altındadır. Siyasi partiler ve sendikalar da dâhil olmak üzere, bütün örgütler için bu geçerlidir. Kitlenin yönetimde yer alamamasının nedeni, bir takım teknik ve mekanik engellerdir.

Michels, teorisini, örgüt sosyolojisinin teorik temelleri ile izah etmeye çalışmıştır. Buna göre, belli bir örgütlenme olmaksızın demokrasi mümkün değildir. Örgütlenme ise, kaçınılmaz olarak rol farklılaşması ve uzmanlaşmaya dayalı bir iş bölümünü zorunlu kılar. Bu iş bölümü ve rol farklılaşması, kitle ile yöneticiler arasında giderek belirginleşen bir uçurum

meydana getirir. Michels'in, 'oligarşinin tunç kanunu' (iron law of oligarchy) adını verdiği şey bu uçurumdur. Michels'in, Alman Sosyal-Demokrat Parti üzerinde yaptığı bir incelemeden hareketle vardığı bu sonuca göre, yöneticiler, ellerindeki iktidarı muhafaza edebilmek için kendi aralarında bir birlik oluşturarak, kapalı kapılar ardında aldıkları kararları örgütün geri kalanı üzerinde uygularlar. Uzmanlıktan yoksun olması yüzünden tabandaki kitlenin, yöneticilerin hakimiyeti karşısında pasif olması, giderilmesi imkansız bir sosyolojik vakıadır (Heywood, 2007: 367).

Modern elitizm, klasik elitizm gibi amprik bir analiz yöntemi kullanmakla birlikte, elit yönetime karşı klasik elitizme göre daha eleştirel bir tutum sergiler. C. Wright Mills (1916-1962) modern elitizmin temsilcisi olarak gösterilmektedir (Heywood, 2007: 114-5).

C. Wright Mills, 1956'da yayınlanan *İktidar Seçkinleri (The Power Elite)* isimli kitabında, Amerika'daki iktidar yapısı örneğinde, iktidarın çoğulcu demokratik bir dağılım sergilemediğini söylemiş, birbiriyle bağlantılı etkin grupların hâkimiyetindeki bir iktidar yapısına dikkat çekmiştir. Mills'e göre "iktidar seçkinleri", büyük sermaye çevreleri, Amerikan ordusu ve başkanın etrafındaki siyasi kliklerden oluşan (son zamanlarda askeri seçkinlerin üstünlüğünün öne çıktığı) bir üçlü yönetim (triumvira) şeklinde yapılanmıştır (Mills, 1974: 382-5).

Mills'inkine benzer bir değerlendirme Edward Shils tarafından yapılmıştır. Shils, her toplumda, merkezi kültürel sistem (central cultural system) şeklinde bir merkezi güç sistemi (central system of authority) olduğunu söyler. Bu sistem, kilise, tarikat, okul, üniversite, kütüphane, müze gibi kendi kurumsal sistemlerine sahiptir. Elitler ya da bu sistemi yönetenler, bu sistemin bir parçası haline gelirler. Kendisini seçkin kabul eden grup, kendisine atfettiği üstün değerlere dayanarak bir merkezi değerler sistemi oluşturur ve geri kalanı yönetme yetkisini kendisinin hakkı olarak kabul eder (Shils, 1982: 50, 58-9, 65).

Devlet iktidarının, sermaye sınıflarının elinde olduğunu savunan Marksist fikirler de bir açıdan seçkinçi düşünceler kapsamında değerlendirilmektedir. Marksist düşüncenin elitist bir yorumunu yapan Lorenz Von Stein'e göre, toplumsal dinamik, temel bir yasa tarafından yönetilmektedir. Bu yasa, en genel biçiminde, egemen sınıfın devlet erkinin tam sahipliğini ele geçirmenin ve öteki sınıfı bu sahiplikten dışlamanın savaşımları olarak ifade edilebilir. Toplumsal süreç, temelde, devletin kontrolü için sermaye ve emek arasındaki sınıf savaşından oluşur. Emeklerinden başka hiçbir şeyleri olmayanlar mülkiyet sahiplerine bağımlıdır. Böylece, zorunlu olarak, bir sınıf düzeni olan toplumsal düzenin birinci özelliği, bir öz-çıkart olgusudur. Bu olgu, herkesin kendi öz bağımsızlığını ve başkalarını kendine bağımlı kılmaya yaracak araçları kazanma yönünde genel bir eğilimi kapsar. Modern toplum, çelişkilerini, toplum ve devlet arasında dağıtır. Özgürlük ve eşitlik devlete ayrılırken, sömürü ve eşitsizlik topluma gönderilir. Modern toplum, insan özgürlüğünü yerine getirme yükümlülüğünden muaf tutulur. Sorumluluk devlete aittir. Devlet, öte yandan, yalnızca savaşındaki sınıfların ödülü olarak varolur ve toplumun güç ve istemleri karşısında direnmeye yeteneksizdir (aktaran Marcus, 2000: 300-2).

Burada kısaca ele alınan klasik elitist teoriler her ne kadar elitizmi savunmak değil de bir olgu olarak ele alıyor gibi gözükseler de elitizmi, toplumların değişmez bir kaderi olarak görmeleri yüzünden dolaylı olarak da olsa elitizmi onaylamaya eğilimlidirler. Örneğin, Mosca'nın, genel oy prensibinin aleyhinde olması, bu görüşü doğrulamaktadır. Aynı şey, devlet yönetimini, proleterya iktidarı olarak başka bir sınıfın eline veren Marksizm için de söylenebilir.

Görüldüğü gibi elitist teoriler, insanların siyasal olarak eşitliğini, ya reddeden ya da mümkün görmeyen bir yaklaşım sergilemektedirler. Popper'in ifade ettiği, *“nasıl olur da benim oyum bir çöpçünün oyuyla aynı tutulur”* (Popper, 2001: 241) şeklinde bir inanç, seçkinçi düşüncede başat bir konumdadır. Dolayısıyla, insanlara neyi tercih etmeleri gerektiğini söyleyecek olan, neyin daha doğru olduğunu bilme yeteneğine sahip olan elitlerdir. Bu

durum, Platon'nun 'mağara' metaforunda formüle edilmiştir. Gerçek bilgiye ulaşabilen yegâne kişiler olan Platon'un filozoflarının görevi, mağaranın dışına çıkarak varlığın gerçek yüzünü görüp mağaraya dönmek ve diğerlerine öncülük etmektir (Tanenbaum, 2005: 49-51). Bununla birlikte, elitist yönetimden yana olanlar resmi söylemlerinde halktan söz etmeyi ihmal etmezler.

Sartori, halka gerçekten hiç önem vermeden halktan söz etmeyi, *Demolatri* (demolatri) olarak nitelendirmektedir. Bazı kimselerin halka bakmayı, yani halka önem vermeyi, kutsal bir saygısızlık olarak gördüklerini ve buna içerlediklerini belirten Sartori, bu eğilim hakkında şunları söylemektedir:

“Siyasal değerler panteonunda (tapınağında) halk ve onun iktidarı birbirinden ayrılmaz bir gizeme büründüğü için halka bakmak kutsal bir saygısızlıktır. Demolatör, “gerçek halk”tan söz etmesine eder ama sözlerini gerçekte tamamen gözden uzak, ideal bir halk fetişi yaratarak noktalar. Daha kötüsü, bu demolatri'nin, yoksul halka, haklardan ve olanaklardan yoksun olanlara karşı, gerçek bir sevgi ve acıma, bir demofili (demophily) olması gerekli değildir. Yaratılan ideal halk fetişi ile, gerçek halka, yaşayan halka karşı beslenen toptan bir nefret duygusu çoğunlukla el ele gider. Gizemsel bir idealin ters teperek, uygulamada nasıl kolaylıkla kan dökülmesine, halkın acımasızca yok edilmesine neden olduğunu gösteren Robespierre'den* bu yana elimizde birçok kanıt bulunmaktadır” (Sartori, 1993: 27).

Richard Arneson, toplumun, insâni değerlerin geliştirilmesi için tasarlanması gerektiği ve insâni değerleri geliştirme işinin de yalnızca ehil belli kişiler, yani elitler tarafından başarılabileceğine inanılması halinde elitizmin mükemmeliyetçi olacağını belirtmektedir (Arneson, 2000: 38). Arneson'un değerlendirmesinden, elitist düşüncenin, zorunlu olarak mükemmeliyetçi olması gerekmediği sonucu çıkmaktadır. Bu doğru olabilir ancak elitizmin, zaten doğası gereği elitlerin yönetimini gerekli görmesinden dolayı, elitizmle siyasal mükemmeliyetçilik arasında zorunlu bir ilişkisi söz

* Fransız devrimin öncülerinden olan Robespierre, uyguladığı kanlı diktatörlük nedeni ile kendisine karşı gelen Konvansiyon tarafından 27 Temmuz 1794'de giyotine gönderilmiştir.

konusudur. Siyasal mükemmeliyetçiliğin hedefi olan, insanların, siyasal yönetim araçlarıyla (siyasi kurumlar ve politikalar) erdemli hale getirilmesi, kendi mantığı içinde bu işin ancak elitler eliyle gerçekleştirilebileceği kabulünü içermektedir. Çünkü, zaten erdemli hale getirilecek olanların, elit olamayan çoğunluklar olması elitizm-siyasal mükemmeliyetçilik ilişkisini zorunlu kılmaktadır.

2.1.2.4. Koruyuculuk

Koruyuculuk (guardianship) düşüncesi, insanların çoğunun kendi doğrularını belirleme kapasitesinden yoksun olduğu ve kendi leh ve aleyhlerine olan işlerle ilgili tercihler konusunda yeterli donanımına sahip olmadığı, bu yüzden de en doğru seçim yapma yeteneğine sahip olan seçkin kişilerin (guardian) onlar adına tercihlerde bulunmasının onlar için daha faydalı olacağı ve onları kötülük ve acılardan kurtaracağı iddiasına dayanmaktadır (Dahl, 1993: 63).

İnsanların yeterli bilgi ve beceri donanımına sahip olmamalarından dolayı, kendi başlarına bırakılmaları halinde kendilerine zarar verecekleri iddiası şu varsayımlara dayanmaktadır: İlk olarak bu kişiler, donanım eksikliğinden dolayı zorluklarla başa çıkabilecek yetenekte değildirler. İkinci olarak, tercih hakları kendilerinde olması halinde bu insanlar, hayatlarıyla ilgili yanlış kararlar alabilecek, saçma, alçaltıcı veya çeşitli biçimlerde kendilerine zarar verici şeyler yapabilecek durumdadırlar.

Kişilerin, kendileriyle ilgili karar almada yetersiz oldukları iddiası, daha donanımlı/seçkin olduğunu düşünen kişilerin, onları bu tür hatalı işleri yapmaktan alıkoyma hakkını kendilerinde görmelerine neden olur. Kymlicka'nın ifadesiyle, seçkin kişi *“neden onları bu tür hatalardan alıkoymayalım ki”* diye düşünür. Çünkü, onların kendi kaderini belirleme hakkına saygı göstermek, pratikte onları mutsuzluğa dâçar olacakları bir kadere terk etmek anlamına gelecektir (Kymlicka: 2004: 298).

Kendi başına bir siyasal düşünce akımı olmayan koruyuculuk düşüncesi, farklı düşüncelerden veya düşünce sistemlerinden beslenen bir siyasal tutum veya yaklaşım olarak görülebilir. Bu yaklaşımın nüvelerini Platon'da görmek mümkündür.

Platon'un ideal devletinde, devletin bütün işlerini düzenleyen bilgi, koruyuculuk bilgisidir. Bu bilgi, koruyucu olan devlet adamlarında, yani bir azınlıkta bulunmaktadır (Devlet: 428d; 429/a). Platon'un tasarladığı devlette ağır testlerden geçtikten sonra önderlik vasıfları onaylanarak seçilen önderler ve koruyucular, ömürleri boyunca şanlı kılınacak, öldüklerinde de kendileri için anıtlar dikilecektir (Devlet: 413/d, 414/a). Bundan dolayı, Platon'un ideal toplumunda halk, yönetenlere, "kurtarıcılar", "koruyucular" şeklinde hitap eder (Devlet: 463/b).

Koruyuculuk düşüncesinin beslendiği diğer bir kaynak, cemaatçilik (communitarianism) düşüncesidir. Bireyin tek başına eksik olduğu ve ancak içinde bulunduğu toplumla birlikte tamlığını kazanabileceği inancı, cemaatçi düşüncede önemli bir yer tutmaktadır. Kişilerin, bu tamlığa ulaşmasını sağlayan güç, toplumun ruhudur.

Bireylerin iyiliğinin ait oldukları topluma ve topluluk içerisinde sahip oldukları belli siyasal ve toplumsal rollere bağlı olduğunu savunan cemaatçi düşüncede Hegel, önemli bir ilham kaynağı olarak kabul edilmektedir (Kymlicka, 2004: 293). Hegel'in toplum ruhuna vurgu yapan düşünceleri, daha sonra, komüniter düşünce çizgisini izleyen bazı yazarlar tarafından da dile getirilmiştir. Örneğin önde gelen komüniter düşünürlerden Michael Walzer'in, cemaatleri, neyin iyi olduğu hususunda son karar mercii olarak kabul etmesinde (Walzer, 1983: 312-6), Hegel'in toplum ruhuna yaptığı vurgunun izlerini görmek mümkündür.

Bireylerin, içinde doğdukları şartlara göre şekillendiği iddiası, komüniter düşüncede yaygın bir inançtır (Kekes, 1997: 15). Bu inanç Alasdair McIntyre'nin eserlerinde, "... bizler, erdemleri hayata geçirmeyi her zaman,

kendine özgü kurumsal yapılara sahip belirli bir topluluk içinde öğreniriz ya da öğrenemeyiz” şeklinde ifadesini bulmaktadır (McIntyre, 2001: 288).

Bireyin kimliğinin tek başına bir anlamı olmadığı düşüncesini, *“kişisel kimlik, karakter birliğinin gerektirdiği kimlikten başka bir şey değildir”* sözleriyle dile getiren McIntyre, (MacIntyre, 1981: 140), kurumsal yapıları, değerli pratiklerin toplumsal taşıyıcıları olarak görmüş ve insan erdemlerinin sürdürülebilmesinin, kurumsal yapıların sürekliliğinin sağlanabilmesine bağlı olduğunu iddia etmiştir (McIntyre, 2001:289).

Benzer düşünceler, komüniter düşüncenin önde gelenlerinden biri olan Michael Sandel tarafından da tekrarlanmıştır. Bireyin, içinde yer aldığı toplulukta anlam kazandığını savunan Sandel, cemaati, tek başımıza iken bilemeyeceğimiz ortak iyileri içinde öğreneceğimiz yapı olarak görmektedir (Sandel, 1982: 183).

Cemaatin, bireyin hayatına anlam veren yapı olarak kabul edilmesi, bireyin cemaatin gereklerine göre şekillendirilebileceği düşüncesi için elverişli bir zemin hazırlar. Bu zemin aynı zamanda mükemmeliyetçi düşünce için de bir dayanak oluşturur. Ancak, Sandel’in mükemmeliyetçiliğe asıl kapı aralayan düşüncesi, kişisel varlıkla kişisel emelleri kapsayan benlik arasında kurduğu ilişkide yatmaktadır. Ona göre, *“bizler sahip olmanın kısır özneleriyiz ve sahip olabileceğimiz emelleri seçeriz. Bu yüzden kişinin kendisi, emellerine önceldir”* (Sandel, 1982: 133). Yani kişi, kendi amaçlarının ötesinde, daha önemli bir amaç için anlamlar yükletilmiş bir varlıktır. Sandel’in dilinde bu varlık; *“Kendimi, değerlerimden ve emellerimden farklı bir kişi taşıyıcısı olarak addetmeliyim”* (Sandel, 1982: 182) diye düşünmelidir.

Burada kilit sorun, benlikle amaç arasındaki ilişkide ortaya çıkmaktadır. Sandel, benliğin amaçlara öncel olmadığını, aksine, amaçlar tarafından inşa edildiğini iddia etmektedir (Sandel, 1982: 55-9, 152-4). Bu fikir bir kez kabul edildikten sonra, emellerinin esiri olup kendini ziyana uğratabilecek kişinin emellerinin elinden kurtarılması, onun adına daha doğru kararlar verebilecek olan kişilerin temel insani görevlerinden biri haline gelecektir. Platon’dan,

onun halen yaşamakta olan takipçilerine kadar, koruyucu düşünce geleneğini izleyenlerin bilge kişilere verdikleri görev budur.

Komüniter düşüncenin önde gelen diğer bir ismi olan Charles Taylor bireyciliği, modernliğin ortaya çıkardığı kaygılardan biri olarak görmektedir. Bunun nedeni olarak ise, bireycilikte seçme özgürlüğünün ön planda olmasını göstermektedir. Bu “tehlikeli” durumu şu şekilde dile getirmektedir:

“Modern özgürlük, önceki ahlaki ufuklardan kopmamız sayesinde kazanıldı. İnsanlar eskiden kendilerini büyük bir düzenin parçası hissederlerdi. Bu bazı durumlarda kozmik bir düzen, insanların melekler, öte dünyasal yaratıklar ve diğer dünyasal varlıklar arasında yerini aldığı ‘Büyük Varoluş Zinciri’ydi. Evrendeki bu hiyerarşik düzen, toplumun hiyerarşisine yansırı. İnsanlar çoğunlukla, kendilerine ait bir konum, rol ve sınıfa kısıtılmıştı ve bunun dışına çıkılması neredeyse imkansızdı. Modern özgürlük bu tür düzenlerin yitirilmesiyle oluştu.

Bu tür düzenler bizi sınırlarken aynı zamanda dünyaya ve toplumsal yaşamın etkinliklerine anlam kazandırıyordu. ... Bu düzenlerin itibarını yitirmesine, dünyanın ‘büyüsünün çözülmesi’ deniyor. Bu çözülmeye birlikte her şey büyüsünden bir şeyler yitirdi” (Taylor, 1995: 10-1).

Taylor, bu tür çözümlerin, günümüz kültüründe, hayatın tatsızlaşmasına ve daralmasına yol açtığını, bunun ise, esef verici şekilde, bir kendi benliğine gömülme duygusu ortaya çıkardığını düşünmektedir (Taylor, 1995: 12).

Taylor kusuru, bireyciliğin bir tür uzantısı olarak gördüğü ve büyük bir hata olarak kabul ettiği rölativizme yükler. Zira ona göre, rölativizmde *“herkesin gerçekten önemli ya da değerli bulduğu şeylere bağlı olarak kendi yaşam biçimini geliştirme hakkı vardır. İnsanlar kendilerini gerçekleştirmenin yollarını bulmaya çalışır. Kapsamını son kertede herkes kendisi belirler. Başka hiç kimse bunu belirlemeye çalışamaz ya da çalışmamalıdır”* (Taylor, 1995: 19).

Görüldüğü gibi, komüniter düşüncede, sürekli olarak, toplumun bireyin hayatına karışması arzusu vardır (aslında toplumun bir irade ve erk

kullanması diye bir şey söz konusu olmadığından, toplumun karışmasından, elitlerin karışması anlaşılmalıdır) ve bu karışmanın kanallarını geçersiz kılacak her anlayıştan yakınma söz konusudur. Bu tür bir yakınmayı dile getiren Taylor, bireyin kendini gerçekleştirme kültürünü büyük bir hata olarak gören düşünürlerin yanında yer alır. Çünkü ona göre, kendini gerçekleştirme kültürü, çoğu kişinin kendisini aşan meseleleri unutmasına yol açmış, kişilerin kendilerini ön planda tutan biçimler almış ve kendisi olmaya çalışan kişiler arasında yeni konformizm biçimleri ortaya çıkarmıştır (Taylor, 1995:20).

Taylor'un, kendini gerçekleştirme kültürünün saçma sonuçlara yol açtığı şeklindeki kaygıları, Batı toplumlarının, doğru ile yanlışın, iyi ile kötünün objektif standartlarını reddettiğini söyleyen ve tercihlerin tatmini uğruna sahici ahlâkın terk edilmesinden yakınan MacIntyre gibi düşünürler tarafından da paylaşılmıştır (Barry, 2003: 27). Komüniterlerin subjektivizme yönelttiği bu eleştiriler, Norman Barry'nin, *"toplumculuğun, subjektivizme itirazdan doğduğu"* şeklindeki tezini destekler mahiyettedir (Barry, 2003: 27).

Bireyselleşme düzeyindeki artış karşısında, birey ve toplum adına duyulan güvensizliğin derinleşmesi ile cemaate vurgunun artması arasında bir ilişki olduğu görülmektedir. Bireyciliğin artış göstermesi, toplumsal değerlerin kaybolacağı endişesi taşıyan kişilerin, bu değerlerin korunması gerektiğine yönelik taleplerinin yoğunluk kazanmasına yol açmıştır. Subjektivizmin onayladığı bireyselleşme ve değer çoğulculuğu (value pluralism), cemaatçi düşünce açısından bir değer erozyonu olarak görülür. Barry'nin, liberalizmle toplumculuk arasındaki gerçek çatışmanın, "çokkültürcülük"ün toplumculuğun gündemine girmesiyle ortaya çıktığını söylemesi bu duruma işaret etmektedir (Barry: 2003: 29).

Birey ile toplum arasındaki ilişkinin niteliğine dair algılama, bireylerin izleyecekleri hayat tarzının şeklini belirler. Bireyin, toplumun genel değer yapısından ayrı bir değer varlığının olamayacağı şeklindeki bir kabul, onun, ancak içinde anlam kazanabildiği toplumsal değerler birliğinin dışına çıkmasını hata olarak görür. Zira bireyin toplumdan ayrı bir değer taşıyıcısı olamayacağı düşüncesi, bu iki varlıktan, toplumun bireye göre

biçimlendirilmesi yerine, bireyin topluma uymasını talep edecektir. Devlete kutsiyet atfeden bu anlayışın, devleti, değer taşıyıcısı olarak bireyin üzerinde gören ve onunla uyumlu olmayan bireysel değerlere hayat hakkı tanımayan bir anlayış olduğu açıktır.

Bu yargıya bir kez ulaşıldıktan sonra, Francesco Biondo'nun belirttiği gibi, kendilerini seçkin kabul eden kişilerde, *“eğer değer kaynağı hem birey hem de toplum için tek ve aynı ise, insanları kendileri için yanlış bir şey yapmaktan neden yasaklamayalım ki?”* yargısı başat bir hale gelecektir (Biondo, 2005: 528-9). Bu şekilde bir yargının ardından, devlete biçilen rol artık kendiliğinden ortaya çıkmış olur. Mükemmeliyetçi düşüncede devletin rolüne ilişkin yargı, *“İnsanların yanlış yapma olasılığını kabullendiğimizde, hükümetin de kuşkusuz doğru yaşam biçimlerini desteklemesi ve yanlış olanları yasaklaması gerekir”* şeklinde ortaya konulur. Bundan sonra geriye sadece bu rolün detaylarının belirlenmesi kalacaktır.

Devletin görevi, “yanlış” davranışların yasaklanmasıyla sınırlı tutulmaz, aynı zamanda, yasaklanan eylemlerin yerinin doldurulması görevi de devlete verilir. Zaten yanlış tercihler yapmaları pek muhtemel olduğu için kısıtlanan bireylerden doğru tercihlerde bulunmaları beklenemeyeceğine göre, bu da devletin görev alanında yer almalıdır. Bu görev alanının kapsamının, insanların şahsî refahlarıyla ilgili tasarrufları da içine alacak şekilde genişletilmesinin de insanların yararına olacağı düşünülür. Türk siyasal hayatında, bu tür yaklaşımların birçok örneğine rastlamak mümkündür.

Turkuaz Hareketi lideri ve İstanbul belediyesi eski başkanı A. Müfit Gürtuna'nın, kurmaya çalıştığı parti ile ilgili görüşlerini anlattığı bir röportajda kullandığı * ifadeler, bu görev bilincini veciz bir şekilde dile getirmektedir. Gürtuna şöyle demektedir: *“Herkes zengin olacak. Biz insanlara fakir kalma hakkı tanımayacağız”*. Bunun gerekçesi ise basittir: *“Fakir kalmak isteyenler, toplumun genel refah seviyesini düşürürler”* (Gürtuna, 2006).

* Thomas More'un Ütopya'sındaki düşüncelerle benzerliği konusunda bkz. Böl. 2.1.2.1. Orada da tembelliğe izin yoktur.

Bir koruyucu düşünce türü olan paternalizmde de benzer eğilimleri görmek mümkündür. Amitai Etzioni paternalizmi, “*çocuklara çocuk gibi davranmak değil yetişkinlere çocuk gibi davranmak*” olarak tanımlamaktadır (Etzioni: 2004, 90). Paternalizmde, kişilerin hayatlarına, onların menfaatine olacağı gerekçesiyle bir karışma söz konusudur. Bireyler, hayatlarının her aşamasında korunmaya muhtaç varlıklar olarak görülür. Bu koruma ilişkisi, gerekli görülmesi halinde, korunanın özgürlüklerinin, koruyucu tarafından kısıtlanmasını da kapsar. Paternalizmin, “*kişinin özgürlüklerinin onun iyiliği adına kısıtlanması doktrini*” şeklindeki tanımında (Arneson, 2000: 250) bu yön vurgulanmaktadır.

Paternalist anlayışta altruistik eğilimlerin önemli bir faktör olduğu görülmektedir. Ronald Dworkin, paternalizmi, altruizmin özel bir durumu olarak göstermektedir. Kişinin genellikle kendi iyiliği için hareket ettiğini söyleyen Dworkin, birisinin yardımseverlik ya da özgecilikle (altruizm) hareket ettiğinde, çıkarlarının bir bölümünü başkalarına aktarmış olduğunu belirtir (Dworkin, 1989).

Altruizm; “*bireyin, kendisinden ziyade, (arkadaş, aile, sınıf, toplum, devlet gibi) diğer varlıkları(n) (menfaatlerini) gözetmesini isteyen görüş*” olarak tanımlanmaktadır (Yayla, 2003: 17). Gerek mitolojide gerekse tarihi eserlerde, sayılamayacak kadar çok altruizm örneğine rastlamak mümkündür. Platon’un “İdeal Devlet”inde çizilen insan tasvirleri, bir yönüyle iyi birer altruizm örneğidir. Zira orada, altruistik bir tavır olarak başkalarının çıkarlarını gözetme, vatandaşların temel bir karakter özelliği olarak gösterilmektedir. Platon’un ifadesiyle, orada “*yurttaşlar, her yerde olduğundan çok birbirlerinin çıkarını benimseyecekler, bu ortaklık da onları tam bir sevinç ve üzüntü birliğine götürecektir*” (Devlet: 464/a).

Altruizmi hem onaylayan hem de yadırgayan bir yaklaşım sergileyen Descartes, yalnız başına yaşayamayacak olan kişinin, evrenin, yeryüzünün, bir devletin, cemiyetin ve ailenin bir parçası olduğu ve dolayısıyla onlara bağlı olduğunu düşünmesi gerektiğini belirtir. Bundan dolayı Descartes, “*parçası*

bulunduğumuz bütünün menfaatlerini her zaman kendi menfaatlerimize tercih etmeliyiz” (Descartes, 1992: 49) der.

Altruistik düşünceyi bu şekilde onaylayan Descartes, bir yandan da altruistik davranışlarda dengeli olmayı, aile veya memlekete ufak bir iyilik yapmak adına kendini büyük bir felakete atmamayı salık vermiştir. Descartes şöyle demektedir. *“Kendimize halkın bir parçası gözüyle bakınca, herkese iyilik etmekten zevk alır, hatta bazen, başkasının iyiliği için hayatımızı tehlikeye atmadan sakınmayız. Başkalarını kurtarmak için ruhumuzu bile feda etmek isteriz”*. Bu düşünceyi, insanların yaptığı bütün kahramanlıkların kaynağı olarak gören Descartes, övülmeyi umdukları için gururla yahut da, tehlikeye aldırış etmedikleri için körü körüne ölümü göze alanları, beğenilmekten çok acınmaya lâyık kişiler olarak görür (Descartes, 1992: 50). *“Her erdem ahmaklığa doğru kayar”* diyen Nietzsche de (Nietzsche, 2001: 139) benzer bir yaklaşım sergilemiştir.

İnsanları, başkalarına karşı koruyucu eylemlerde bulunmaya sevk eden güdüler çok farklı sâiklere dayanabilir. Başkasının iyiliği adına yapıldığı ileri sürülen davranışların gerçek nedenini tespit edebilmek çok kolay değildir.

Altruistik davranış, tanım olarak başkasının iyiliği adına yapılan eylem olarak kabul edilir ancak, altruistik davranışın gerçekten başkasının iyiliği için mi yoksa kişisel arzuların tatmini için mi gerçekleştirildiği sorgulanan bir meseledir.

Altruistik eylemlere sevk eden güdülerini açıklamaya çalışan bazı teoriler söz konusudur. Bu konuda genel olarak üç yaklaşımdan bahsedilebilir.

Birinci yaklaşım, kişinin eylemlerinin tamamıyla başkaları için olabileceğini kabul eden yaklaşımdır. Kişinin başkalarının yararını gözetmesi gerektiğini, hatta başkaları için varolması gerektiğini savunan bu yaklaşım, kişinin başkasıyla neredeyse aynı kabul edildiği (başkası, kişinin bir başka

kendisidir) Emmanuel Levinas'ın düşüncelerinde zirveye ulaşmıştır (Levinas, 2005: 112).*

İkinci yaklaşım ise, başkalarının iyiliği adına yapılmış gösterilse de insan eyleminin temel olarak kişisel çığara dayandığını varsayar.** Diğerlerine göre daha radikal ve daha tartışmalı olan bu görüşün en bilinen öncülerinden biri Charles Batson'dur. Altruizm'i (özgecılık), *"başkasının iyiliğini arttırma amacına yönelik içgüdü"* olarak tanımlayan Batson (Batson, 1991: 6), altruistik eğilimlerle egoist amaçlar arasında bir ilişki kurar. Buna göre, kişi için başkasının refahını arttırma güdüsü tarafından harekete geçirilmek mümkün olsa bile, böyle bir amacı sürdüren kişi, bu işten bir kişisel mutluluk sağlayabilir. Dolayısıyla, kişinin tavırları, altruizm görüntüsü altında, egoizmin bir ürünü olabilir (Batson, 1991: 5).

Batson bu tartışmayı, psikolojik hedonizmin (psychological hedonism) ilkelerine dayandırmaktadır. Ona göre psikolojik hedonizmin güçlü (strong) ve zayıf (weak) olmak üzere iki türü vardır. Güçlü psikolojik hedonizm, insan davranışının amacının, her zaman, kişisel mutluluğu elde etmek olduğu iddiasını içerir. Zayıf hedonizm ise, amaçların elde edilmesinin, her zaman insana mutluluk getirdiğini kabul eder. Dolayısıyla, güçlü hedonizme kişinin eylemleri doğrudan mutluluğu elde etmeye yönelik iken, zayıf hedonizmde, eylem doğrudan mutlulğa değil amaca ulaşmaya yöneliktir. Ancak böyle de olsa, zayıf hedonizm de de amaca ulaşmak arkasından mutluluğ getirir. Zayıf hedonizmde, mutluluğun elde edilmesi kendi başına bir amaç olmaktan çok, nihai amacın sonunda elde edilen bir şeydir. Bundan dolayı Batson'a göre, zayıf hedonizm açısından kişiler, belli amaçları gerçekleştirirken başkalarına yarar sağlıyor olsalar bile, bu eylemlerinin nihai sonucu, kendi mutluluklarının gerçekleştirilmesidir. Güçlü psikolojik hedonizm ise, zaten

* Aynı yaklaşım, her insanı bütün insanlardan sorumlu tutan Sartre'de de görmekteyiz (Sartre, 2005: 41).

** Mandeville, Paskal, Vico, Smith gibi düşünürler, bireysel eylemlerin hırs ve lük tutkusu ya da öz çıkar tarafından nasıl motive edildiğine ilişkin görüşlerini dile getirmişlerdir (Hirschman, 1994: 26-7).

doğrudan kişisel mutluluk hedeflendiği için altruizme uygun değildir. O daha çok, evrensel egoizm gerçeğini tasvip eder (Batson, 1991: 5).

Batson'un, empati-altruizm tezi (empathy-altruism thesis) bu konuda geliştirilmiş en önemli teorilerden biridir. Batson, yaptığı bir dizi deneye dayanarak, kişileri empatiye dayalı altruistik güdülere sevk eden şeyin, çoğunlukla, gerçekten yardım etme arzusu değil, egoistik motivasyonlar olduğunu ileri sürmüştü. Batson'a göre, başkalarının yararına yönelik eylemlerde öngörülen cefa (anticipated punishment) empatiyle ilgili yardım için yüksek düzeyli bir motivasyonu ifade ediyorsa bu cefalar genel olamaz; empatiye hastır. Batson bunu, "empatiye has cefa hipotezi" (empathy-specific punishment hypotheses) olarak isimlendirmektedir. Bu teze göre empati, "empati-altruizm hipotezi" gereği, kişiyi, empati duyulan kişinin acısını hafifletme arzusu nedeniyle yardımda bulunmaya sevk etmez. O daha çok kişiyi, sosyal veya kişisel cefalardan kaçınmak için egoist bir arzuyla yardımda bulunmaya sevk eder (Batson, 1991: 98). Buradan hareketle Batson, empatiye has cefa hipotezinin, dramatik bir şekilde, sevgi-empati yardımlarını azalttığı sonucuna varır (Batson, 1991: 143).

Benzer bir değerlendirmede bulunan Dennis King Keenan'a göre de, iyi vicdan ahlakı olan kendini geliştirici (self-edifying) cefa, kendi kendini yeniden kurar ve böylece kişi, başkası için varolmaktan çok kendisi için varolmayı gözetir (Keenan, 2005: 85). Bu yaklaşım, insanların, rekabet halindeki bir dünyada, esas olarak kendi güvenliğini dert edinen çıkar sahibi varlıklar olduğu (Parens, 1998: 234) tezini destekler.

Üçüncü bir yaklaşım ise, öncüleri arasında Gary Stanley Becker'in yer aldığı ve insan davranışlarının kompartımanlara ayrılamayacağını (human behavior is not compartmentalized) ileri sürer (Backer, 1978).

Bu yaklaşım, insan eylemlerinin temelinde çok karmaşık sâiklerin yer aldığını ve bu karmaşıklığın (düzensizlik değil), insan eyleminin nedenleri hakkında tam bir değerlendirme yapmayı oldukça zorlaştırdığını varsayımına dayanır. Dışarıdan gözlemde bulunan birinin anlayabilmesi bir yana, bazen

eylemin sahibinin kendisinin bile, davranışının gerçek nedenini tam olarak tanımlamakta aciz kaldığı durumlar söz konusu olabilmektedir. Bir gözlemci, ancak bazı belirtilerden hareketle bir takım çıkarsamalar yapmak suretiyle, insan davranışlarının nedenleri üzerinde tahminlerde bulunabilir.

Altruistik kişilik üzerine yapılan değerlendirmeleri de bu kapsamda düşünmek mümkündür. Bu yüzden, başkalarının iyiliği adına yapılan koruyucu eylemler hakkında Levinas, Batson veya diğerleri tarafından yapılan değerlendirmelerin fazlasıyla şematik ve indirgemeci olduğu söylenebilir. İnsanların başkaları için cefaya katlanmalarının tamamen egoistik güdülere bağlanması, bir davranışın tamamıyla tek bir güdüye indirgenmesi olabileceği gibi, kişisel bir haz arayışının payının tamamen reddedilmesi de tersinden bir indirgemecilik sorununa işaret eder. Dolayısıyla, başkalarının iyiliği adına yapılan ve az veya çok eziyet içeren eylemlerin temelinde, ya saf bir yardım duygusu veya yardım duygusu ile kişisel haz birlikteliği veyahut da tamamıyla kişisel haz/çıkar arayışı olabilir. Bu güdüleri birbirinden ayıran çizginin bazen çok silikleştiği, bazen de yoğun biçimde birbirine karıştığı haller de olabilir.

Her ne olursa olsun bu konuda kesin bir yargıya varmak kolay değildir. Bu yüzden de, başkalarının iyiliği adına yapıldığı iddia edilen eylemlerin gerçekten böyle olup olmadığı sorgulanmaya açıktır. Bu sorgulama, başkalarının yararını arttırmak iddiasıyla siyasal otoriteye başvuruların samimiyeti konusunda da geçerlidir. Koruyucu eylemlerin sonradan despotizme dönüşmesinin örnekleri, bu samimiyete ilişkin şüpheleri haklılaştırmaktadır.

2.1.2.5. Kutsal Devlet Anlayışı

Devletin ne olarak anlaşıldığı ve nasıl tanımlandığının, ona, birey ve toplum hayatının düzenleniş ve işleyişiyle ilgili rol verilmesi talepleri üzerinde önemli bir belirleyiciliği vardır. Bu nedenle devletin, kişilerin hayatına

müdahale düzeyine ilişkin talep ve öneriler, devlet varlığına atfedilen anlamla doğrudan alakalıdır.

Devlet hakkında, her biri değişik unsurları esas alan değişik sınıflandırmalar yapılmıştır. Bunlardan biri, devleti, bireylerle arasındaki ilişki esasında ele alan sınıflandırmadır. Bu sınıflandırma, devletin varoluşuyla ilgili iki farklı yaklaşıma dayanmaktadır. Birinci yaklaşıma göre; devlet, bireylerden bağımsız bir varlığa sahiptir (organik devlet yaklaşımı). İkinci yaklaşıma göre ise devlet, onu oluşturan bireylerden bağımsız bir varlığa sahip olmayıp, bireyin fonksiyonlarının bir türevidir (Barry, 2003: 67).

Marks, Durkheim ve Hegel gibi düşünürler tarafından izlenen; toplumsal olguların, toplumu oluşturan bireylerden bağımsız olarak var oldukları düşüncesi, organik devlet teorisini temsil eder. Bu görüşe karşı çıkan ve devleti bireylerden bağımsız değil onların eylemlerinin bir türevi olarak ele alan yaklaşımlar ise bireylerin davranışlarını toplumdan hareketle açıklamak yerine, toplumu, bireysel ilişkilerden hareketle açıklamayı amaçlar.

Devletin, bireylerin yaşam alanlarına müdahalesinin koşulları ve sınırlarına ilişkin tartışmaların rengi, bu devlet tanımlamalarından ve sosyolojik analizlerden hangisinin kabul edildiğine göre farklılık arz etmektedir. Devleti, onu oluşturan bireylerden bağımsız bir varlık olarak kabul eden düşünceler, devlete kutsal bir nitelik yükleyen, Tanrı Devleti'nden, modern mutlakîyetçi devlet tartışmalarına kadar uzayan bir çizgi takip etmektedir.

Aristoteles, site ya da devletin, aileden de, bireyden de öncelikli olduğunu savunmuştur. Ona göre devlet, kendisini oluşturan bütün parçalardan önce gelmelidir (Aristoteles, 1983: 10).

Devlete kutsiyet atfetme geleneği, gerek Batıda, gerekse Batı dışı toplumlarda yaygın bir siyasal eğilim olagelmıştır. Eski Mısır, Mezopotamya ve Eski Roma'da egemen Tanrının kendisi iken Orta Çağ'da, Tanrının kendisi olmaktan temsilcisi olmaya dönüşmüş, aydınlanma ile birlikte kutsal devlet

anlayışı, modern siyasal düşünceye uygun olarak revize edilerek dünyevi bir kutsiyete dönüşmüştür.

Modern siyasal anlayışta, siyasal iktidarın meşruiyetinin, Max Weber'in gösterdiği anlamda, efsane, dini otorite, lider gibi geleneksel otoritelerden halkın rızasına kayması ve özgürlük taleplerinin siyasal kültürde etkinlik kazanması, Platon ve takipçilerinin, yönetilenlerin iradesini hesaba katmayan ideal devlet projelerini yok olmanın eşiğine getirmişti. İdeal devlet/toplum tasavvurunu yok olmaktan kurtarmak için, devletin üstün konumunda bir değişiklik yapmadan, ama bireyleri de hesaba katacak şekilde bir uyarlama gerekiyordu ki bunun formüle edilmesi görevini üstlenen Hegel olmuştur.

Hegel, bu uyarlama işini, devletin, onu oluşturan bireylerden bağımsız, onlardan üstün ve onların üzerinde bir zâtiyet olduğunu ispatlamaya çalışarak yapmak istemiştir. Hegel'e göre devlet;

“objektif ahlak idesinin fiil halindeki realitesidir – kendi kendisine açıkça görülen, kendi kendisini bilen ve düşünen, bildiğini bildiği için yapan, cevhersel irade olarak ahlâkî espridir. ... Bu cevhersel birlik, kendiliğinden mutlak ve hareketsiz bir gayedir ve özgürlük, bu gayede en yüksek değerini bulur. Öte yandan bu nihai gaye, en yüksek vazifeleri devletin üyesi olmak olan bireyler karşısında mutlak bir hakka sahiptir. ... Devlet objektif espri olduğuna göre, bireyin kendisi, ancak onun bir üyesi olduğu takdirde objektifliğe, hakiki bireyliğe ve ahlâklılığa sahip olabilir. Birlik içinde olma başlı başına, bireyin hakiki muhtevası ve hakiki gayesidir. Kolektif (evrensel) bir hayat sürmek birey için bir kaderdir. Onun başkaca özel tatminleri, faaliyetleri ve davranış tarzları, başlangıç noktası ve sonuç olarak hep bu cevhersel ve evrensel fiili alır” (Hegel, 1991: 199, 200).

Hegel'in devleti, dolaysız bir mevcudiyete sahiptir ve yalnız kendi kendisine bağımlı bir organizma olarak kişilik sahibi bir devlettir. Rousseau'nun devleti bireysel iradede türemiş bir genel irade olarak görmesine karşı çıkan Hegel'e göre bu, devletin, kendiliğinde ve kendisi için mevcut tanrısal kişiliğini, bütün haşmeti ve mutlak otoritesiyle birlikte yıkacak bazı sonuçların ortaya çıkmasına neden olacak yanlış bir düşüncedir (Hegel, 1991: 201-2)

Görüldüğü gibi Hegel, temelde evrensel bir düzenin varlığına inanmakta ve bireysel iradelerin, ancak bu düzenle uygunluğu ölçüsünde varlığını kabul etmektedir. Hegel'in bu tavrının nedeni, aksi durumu bir kötülük olarak görmesidir. Ona göre kendilik bilinci, diğer determinasyonları boşluğa, kendisini de iradenin saf içselliğine indirgediği zaman, ya kendisi için evrenseli, ya da bireysel keyfi iradeyi prensip edinme potansiyeli bulur. *“Bireysel keyfi iradeyi, yani özel'in evrensel üzerinde hâkimiyetini prensip edindiği ve eylemlerinde bunu gerçekleştirdiği takdirde o, potansiyel kötülük olur* (Hegel, 1991: 123-4). Hegel'in tasarladığı bu düzen içerisinde metaların kontrolü, ancak, yüksek makamda kolektif bir güç olan kamu gücü tarafından temsil edilebilir ve sağlanabilir. Bu yüzden Hegel, kişilerin özel menfaatlerinin idaresini, korporasyonlar, ticari ve mesleki kuruluşlar, komünler ve bunların yetkili kişilerinin eline verir, ancak, bu özel menfaat sferlerinin, devletin yüksek menfaatine tâbi olmasını şart koşar (Hegel, 1991: 189, 236).

Hegel'in devlet anlayışı, organik devlet tanımının kusursuz bir şekli olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlayış, bireysel yaşamların devlet tarafından şekillendirilmesinde herhangi bir sınır gözetilmesi gibi bir sorunla ilgilenmez. Birey ancak, üstün varlık olan devletin biçimlendirdiği alanda özgürlüklere sahip olabilir. Gerekirse bireyler buna uygun olarak yeniden üretilirler.

Organik devlet anlayışı, XIX ve XX. Yüzyıllardaki korporatis düşünce ve uygulamalardaki merkezi siyasal düşünceyi teşkil etmiştir.

Organik devlet anlayışına göre, toplum tıpkı isna vücuduna benzer. İndan vücudunda organların rolü, mahiyeti, fonksiyonları ve aralarındaki ilişkiler ne ise sosyal teşekküllerin de toplum hayatındaki rolü, mahiyeti, fonksiyon ve aralarındaki ilişkiler odur. Fertler ise bu organların içinde birer selül, organik birer hücre niteliğindedirler. “Korporatif” terimi de “corps”, yani vücut kökünden gelmektedir.

Ferdin, toplumun teşekkülünden önce ve onun dışında bir değere ve varlığa sahip olduğu, fertlerin kendi irade ve istekleri ile toplumu meydana

getirdikleri görüşünü reddeden korporatist devlet fikri, devleti fertlere değil sosyal teşekküllere dayandırır. Korporatist devlet anlayışında, ferdin değeri, kendi başına bir varlık olmasından değil, içinde yer aldığı sosyal teşekkülde ifa ettiği sosyal fonksiyonlara bağlı olarak ortaya çıkar. Ferde valik ve değer kazandıran, ferdin vicdan ve düşüncelerine şekil veren, ferdin ahlâki ve bilimsel doğrular hakkında bilgi sahibi olmasını sağlayan toplum olduğu gibi, ferdin hak ve görevlerinin kaynağı da yine toplumdur. Bu yapıda hürriyet fertlere değil sosyal teşekküllere aittir. Fert önce sosyal teşekkülün ve daha üstün olarak da devletin otorite ve disiplinine tabidir. Fert, toplum ve devletin amacı değil aracıdır (Göze, 1985: 5-13).

20. yüzyılda, devlet eliyle girilen modernleştirme projelerinin temelinde bu düşüncenin izlerini görmek mümkündür. Türkiye örneğinde, özellikle Cumhuriyetin ilk dönemlerindeki modernleştirme hareketlerinde, buna ilişkin çarpıcı örnekler bulunmaktadır. Onuncu yıl nutkundaki, *“On yılda on bin genç yaratma”* metaforunun temelinde bu anlayışın olduğu söylenebilir. Aynı anlayışı temsil eden gelenek çizgisinde yer alan Türkiye’nin 10. cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer’in sözlerinde benzer izleri görmek mümkündür. Sezer şöyle demektedir: *“Bir yabancı düşünür, ‘Gerçek devlet adamlığı, bir ulusu, olduğu biçimden olması gereken biçime dönüştürme sanatıdır’ demiştir. Yüce Atatürk, ümmetten ulus, kuldan birey, bağınaz bir toplumdaki çağdaş bir dünya devleti yaratırken üstün bir devlet adamlığı sergilemiştir”* (Sezer, 2005).

Kolektivitinin üstünlüğünü savunanlar, toplumu, tipik olarak bir organizma şeklinde resmederler. Organik bir toplumda bireyler kolektiviteyle, ancak organların vücutla ilişkisinde olduğu gibi bir ilişki içindedirler. Bu ilişkide organlar ancak, kendi varlıkları ölçüsünde bağımsızdırlar. Bu yüzden, kişisel mutluluk ya da kolektiviteye karşı bireysel haklardan bahsetmek, karaciğerin vücuda karşı haklarını varsaymak kadar aptalcadır (Tanenbaum-Schultz, 2005: 11-2).

Mutlak devlet düşüncesi taraftarları arasında da fikir ayrılıkları bulunmaktadır. Bu fikir ayrılığı, devletin dayanağının akılcılık mı yoksa

tanrısallık mı olduğu konusunda ortaya çıkmaktadır. Örneğin, devleti kutsal kökene dayandıran Frederich Julius Stahl, Hegel'in "negatif diyalektiğinin" karşısına, pozitif bir otorite felsefesini çıkararak Hegel'e itiraz etmiştir. Modern usalcılığı kınayan ve toplumsal ve politik düzeni Tanrının buyruğuna indirgeyen Stahl'e göre; toplumun kurumları 'Tanrının insanlık dünyasını düzenlemesi' üzerine temellendirilmişlerdir. Devleti, bireylerin özerkliği ile olan ilişkisinden koparan Stahl'e göre devlet ve toplum bireylerden kaynaklanamaz ve onlara bağımlı olamaz. Devlet bireylerin çıkarları ile bağlı değil onların önlerinde ve üzerlerinde bir güçtür. Hakkın son öznesi birey değil topluluktur. İnsan mutlak olarak özgür bir varlık değil, yaratılmış ve sınırlı bir varlıktır; bu yüzden ona varoluşunu vermiş olan güce bağımlıdır; verili yaşam düzenine ve bu gücün onu varoluşa salıvermesini sağlayan verili otoritelere altgüdümlüdür. Böylece Stahl, devlet otoritesinin kişiler üzerinde mutlak güce sahip olduğunu ve bireylerin onayı olmasa bile devletin bu otoritesini kullanabileceğini iddia eder (Aktaran; Marcuse, 2000: 289, 292-4).*

Kutsal devlet anlayışının pekişmesini destekleyen önemli bir etken mutlak devlet (absolutist state) anlayışıdır. Mutlak devlet anlayışının önemli ve etkili habercilerinden biri Thomas Hobbes'dur. Hobbeus'a göre, hiç kimse egemene karşı gelemmez. Egemenin eylemleri eleştirilemez. Uyruklara nelerin öğretileceğine egemen karar verir. Egemenin hakları bölünemez. Uyrukların gücü ve şerefi egemen gücü karşısında yok olur (Hobbes, 2001: 133-7).

Kutsal devlet anlayışı mutlakçı devlet düşüncene önemli bir dayanak oluşturur. Mutlakçı (absolutist) düşünceye göre, bizim değişik arzularımızdan, geleneklerimizden veya kamuoyundan bağımsız, ayrı bir hakikat vardır. Bizim yükümlülüğümüz onu aramak ve ona uygun olarak yaşamaktır (Tanenbaum, 2005: 45).

Mutlakçı devlet anlayışı, devleti bir bütünsel organizma olarak gören düşüncelerden beslenir. Devletin bir organizma olarak görülmesi, onun

* Toplumsal eşitsizlikleri Tanrının arzusu olarak gören Stahl, erkeğin hakkının kadın ve çocuğunkinden ayrı olması gerektiğini savunmuştur. Devleti bir tekerleğe benzeten Stahl, devletin ekonomide geniş kapsamlı bir düzenleme uygulamasını gerekli görmüştür (Aktaran; Marcuse, 2000: 292-4).

iyisinin, kendisini oluşturan parçaların iyisinden farklı ve daha fazla bir şey olarak görülmesi gereğini ortaya çıkarır. Buna göre genel iyi, nihai olarak onu meydana getiren bireylerin iyilerine indirgenemezdir (Dahl, 1993: 90).

Görüldüğü üzere, ‘mutlak devlet’ düşüncesini benimseyenler arasındaki farklılıklar, devletin üstün konumuna ilişkin olmayıp, devlet varlığının dayandırıldığı temel açısından ortaya çıkan farklılıklardır. Hegel gibi mutlakıyetçiler devleti akla dayandırırken, diğerleri onu tanrısal bir kaynağa dayandırmaktadırlar. Bunun ötesinde, her iki yaklaşım arasında, devletin kutsallığı konusunda bir farklılık yoktur.

Devletin, kendine ait bir ruha ve hikmete sahip olduğu faraziyesi, ona ait bir kutsallık düşüncesini de içerir. Devletin hikmet kodlarını içeren bu ruh, onun sadece kendisine has gerekliliklerinin olduğu ve bunlar için yeri geldiğinde, bireylerin özgürlüklerinin, hatta bazen hayatlarının ellerinden alınabileceği şeklinde bir ‘âmentü’ye sahiptir. Fransızca’da “Raison d’etat”, Türkçe’de ise “hikmet-i hükümet” olarak kavramlaştırılan bu âmentü, devletin yüksek menfaatleri neyi gerektiriyorsa bireylerin ona boyun eğmesini şart koşar. Devletin yüksek menfaatlerinin neyi gerektirdiğine karar verecek olan ise, bu âmentünün esaslarına, yani devletin ruhuna vakıf olan seçkin zümredir.

2.1.3. Mükemmeliyetçi Düşüncede Devletin Rolü

İnsânî değerlerin yükseltilmesi suretiyle iyilikleri geliştirmeyi hedefleyen düşünceleri, devlete rol vermeye ilgili olarak izledikleri iki farklı yöntem açısından ele almak mümkündür. Bunlardan birincisi, devlete, iyi değerlerin geliştirilmesinde doğrudan rol veren mükemmeliyetçi düşünce, diğeri ise, değerlerin geliştirilmesi işinin, devletin doğrudan görevinin olmadığını savunan anti-mükemmeliyetçi düşüncedir.

Salisbury’li John (1115-1180)’un, kralın görevini, “topluluğu göksel mutluluğa ulaştırmak” olarak görmesi (Tunçay, 2006: 35-6) devletin rolüne ilişkin, mükemmeliyetçi yaklaşımın tipik bir örneği sayılabilir. Mükemmeliyetçi

yaklaşım, temel olarak, insan hayatının daha iyi hale getirilmesi için siyasi otoritenin, yani devletin müdahalesinin gerekli olduğu ve iyileştirme yönünde devletin aktif olarak rol üstlenmesi gerektiği fikri üzerine kuruludur. Siyasal düzenin, toplumun ve bireyin mükemmelleştirilmesine vurgu dereceleri farklı olmakla birlikte mükemmeliyetçi projelerin hepsi, belli ölçülerde, bireyin hayatına şekil verilmesi taleplerini içerir. Bu şekil verme arzusu, bireylerin hayatına, devlet tarafından karışılmasını zorunlu kılar. Sert/otoriter bir uçtan ılımlı uca kadar geniş bir yelpazede gerçekleşebilecek müdahalenin skalanın neresinde yer alacağını, devlete biçilen rolün kapsamı belirleyecektir.

Devletin, iyilikleri geliştirme ve üstün insan yetiştirme rolü üstlenmesi, onun sahip olduğu zor kullanma fonksiyonunu daha önemli bir hale getirmektedir. Zira, devletin bu tür bir rol üstlenmesi, onun zaten sahip olduğu zor kullanma fonksiyonunda ciddî bir genişlemeyi kaçınılmaz hale getirecektir. Bu noktada, devletin temel özelliklerinden biri olan meşru zor kullanıma hakkı konusundaki tartışmalar önem kazanmaktadır.

Anarşistlerin devlete karşı olmalarının temelinde, devletin meşru olarak zor kullanma tekeline sahip olması yatmaktadır. Anarşist düşüncede, demokratik olanlar da dahil (kokmuş bir balık, üzerine hoş bir sos dökerek taze bir balık haline getirilemeyeceği gibi, demokratik yapmakla bir devlet iyi bir şey haline getirilemez), zora baş vurma mecburiyetinde olmalarından dolayı her türlü devletin kötü olduğu kabul edilmiştir (Dahl, 1993: 48).

Anarşistlerin görüşlerine karşı, zor kullanmanın gerekliliğine ilişkin olarak değişik meşrulaştırıcı görüşler ileri sürülmüştür. Bu görüşler kısaca şu şekilde özetlenebilir. Bir devletin olmadığı durumda bile zor kullanımı kaçınılmaz olarak vardır. Devletin olmadığı bir yerde, başkalarının haklarına zarar vermekte ısrar edenlerin zor kullanılarak engellenmesine veya cezalandırılmasına karşı olmak, hakkı ihlal edilenlere haksızlık yapmak demektir. Mademki her durumda zor kullanımı vardır ve bu kötü insanlar tarafından kullanılmaktadır, o zaman, her halükarda zora karşı olma düşüncesi kendisiyle çelişmektedir. Çünkü ya kötü insanların diğerlerine karşı

zor kullanmasına izin verilmiş olacak ya da onlara engel olmak için zor kullanımı onaylanmış olacaktır (Dahl, 1993: 52).

Hak ihlallerinin engellenmesi için zora başvurma'nın gerekli olmasının dışında, kendi varlığını devam ettirebilmesi ve temel görevlerini yerine getirebilmesi gibi nedenler de devletin zora başvurma nedenleri arasında sayılmaktadır. Bu bakış açısından, en basit haliyle devlet temel görevlerini yerine getirebilmek için vergi almak zorundadır; vergi ise zora dayalı bir eylemdir (Mulhall-Swift, 1992: 263).

Zora başvurma'nın bir meşrulaştırma şekli de, devleti kolektif hedeflerle ilişkilendirir. Bu anlayışta, karşılıklı bağımlılık içindeki bir toplumda oybirliğiyle benimsenmiş kolektif hedeflere ulaştıracak olan kolektif davranışların bir gereği olarak demokrasilerin zorlamaya ihtiyaç duyduğu kabul edilmektedir (Mansbridge, 1999: 74).

Anarşistlerin devletin zor kullanmasını reddetmelerine karşı, zoru meşrulaştırıcı düşüncelerin topyekün mükemmeliyetçi olduğu söylenemez. Anarşizmi benimsemeyen, daha doğrusu devletin varlığını zorunlu gören bütün düşünceler, zorun meşrulaştırılması tartışmalarına yer vermemiş olsalar bile, dolaylı olarak, en azından belli şartlarda, devletin zor kullanma hakkını kabul etmişlerdir. Zîra, en sınırlı devlet bile, yukarıda bahsedildiği üzere, vergi almak mecburiyetindedir ve vergi almak zora başvurmayı gerekli kılar. Bunun yanında, başkalarına zarar verici eylemleri engellemek için de (Mill'ci zarar prensibi) devletin zora başvurma'sı kaçınılmaz görünmektedir.

Devletin zora başvurma'sı konusundaki temel ayırım, zor kullanımı gerektiren şartların tanımı üzerinde ortaya çıkmaktadır. Mükemmeliyetçi düşüncede, devletin zor kullanma alanını genişletmesinden yana bir tavır sergilenirken, anti-mükemmeliyetçilikte, bu alanın olabildiğince daraltılması eğilimi hâkimdir.

İnsanları yüksek erdem sahibi kişiler haline getirmek için devletin aktif rol alması gerektiği düşüncesi, bu rol almanın muhtevası, yani devletin insan hayatına karışmasının sınırlarının ne olacağı konusunu önemli bir sorun

haline getirmektedir. Temel olarak, mükemmelleştirme rolüne sahip olan devlet, karışma yetkisine de sahiptir, ancak, bu karışmanın kapsamı hakkında, devlet müdahalesini gerekli gören düşünceler arasında farklılaşmalar ortaya çıkmaktadır.

Mükemmeliyetçi düşüncede, devletin birey ve toplum hayatına müdahalesinin boyutları ve derecesine ilişkin yaklaşımlar, esas olarak iki gruba ayrılabilir. Birinci grupta yer alanlar, devletin müdahalesinin sınırlandırılmasını gerekli görmez iken ikinci gruptakiler, bu müdahalenin sınırlı olması gerektiğini savunurlar. Dolayısıyla, insan hayatını düzenlemeyle ilgili olarak devletin rolü konusunda, ‘zorlayıcı’ ve ‘zorlayıcı olmayan’ şeklinde iki farklı yaklaşımdan bahsedilebilir.*

2.1.3.1. Zorlayıcı Devlet

Zorlayıcı mükemmeliyetçilikte, devletin, insanları değerli olan hayat şekillerine yönlendirme veya değersiz olanlardan geri tutma işini yasal güç kullanmak suretiyle yerine getirmesi zorunlu görülür.

Mutlak devlet düşüncesi açısından devletin zor kullanmasına bir sınırlama getirilmesi söz konusu değildir. Burada, devletin gerekli gördüğü yerde ve gerekli gördüğü miktarda güç kullanmasına karşı bir itiraza yer bırakılmamıştır.

Koruyuculuk düşüncesi açısından ise, kişiler, neyin kendi yararlarına olacağı konusunda ehliyetli olmadıklarından, kendilerini zarara uğratacak yanlış tercihlerden sakındırılmaları için devlet tarafından zora başvurulması kaçınılmaz bir durumdur. İnsanların, iyi hakkında yanlış kararlar vermelerine karşın, devlet, iyi hayatın ne olduğunu vatandaşlarına öğretme sorumluluğu taşımaktadır (Kymlicka, 2005: 305). Devlet bu sorumluluğunu, yani vatandaşlara doğru olanların yaptırılmasını ve onların yanlış olanlardan sakındırılmasını, gerekirse zora başvurmak suretiyle sağlayacaktır. Kymlicka,

* Bu ayrım, mükemmeliyetçilik sınıflandırmasında, Aşırı Mükemmeliyetçilik ve Ilımlı mükemmeliyetçilik tanımlamalarıyla ilişkilidir. Bkz. Böl: 1.2.2.

Marksist mükemmeliyetçiliğin, bu tür bir politika örneği olduğunu söyler. Bunun nedeni olarak, marksist mükemmeliyetçiliğin kötü bir tercih olarak gördüğü şeyi insanların yapmasını, örneğin yabancı bir işle uğraşmasını yasaklamasını gösterir (Kymlicka, 2004: 299).

2.1.3.2. Zorlayıcı Olmayan Devlet: Liberal Mükemmeliyetçilik

İnsanların yüksek erdemli kişiler haline gelmesi için devletin aktif olarak rol üstlenmesini gerekli görmekle beraber, liberal değerlerden de vazgeçmek istemeyen bazı düşünürler, “zorlayıcı olmayan mükemmeliyetçilik” yaklaşımı doğrultusunda devlete rol vermişlerdir.

Zorlayıcı olmayan mükemmeliyetçilikte devletin amacı, iyilerin ve değerli olan hayat şekillerinin daha rahat gelişebilmesi için sosyal koşulları oluşturmaktır. Devletin bu rolünü, zor kullanarak değil, mali yardım, vergi muafiyeti ve eğitim gibi, zora başvurmayı gerektirmeyen yollarla gerçekleştirmesi amaçlanır. Dolayısıyla, zorlayıcı olmayan mükemmeliyetçilikte, insanların hayatlarına müdahale etme veya onların tercihlerini sınırlandırma konusunda devlet, zorlayıcı yaklaşıma göre daha sınırlı bir belirleyiciliğe sahiptir (Chan, 2000: 14-5).

Devletin yansız olması gerektiğini savunan liberal siyasal düşünce geleneği, esas olarak mükemmeliyetçilik karşıtı bir nitelik taşımakla birlikte bazı liberaller, liberalizmin mükemmeliyetçiliği dışlamadığını, tersine, onun iyi kavramı üzerine kurulu olduğunu savunmaktadırlar (Crowder, 2002: 37). Bu anlayıştan hareket eden bazı liberaller, devlete, zora başvurmadan belli iyi anlayışlarını geliştirme görevi verirler.

Onlara göre devletin belli bir iyiyi geliştirmek için zora başvurmadan kaçınması, onun yansız olmasını gerektirmez. Devlet, zora başvurmadan da belli iyi anlayışlarını geliştirebilir. Bu yüzden devletin tarafsız kalması hatalı bir tutum olarak kabul edilmektedir. Bu düşüncüyü benimseyenlerden biri olan George Klosko'ya göre devlet, iyi kavramları arasında yansız kalmaya çaba

göstermemeli, doğru veya hayâti öneme sahip olan davranışları, yani “iyi”leri destekleyip geliştirmeli, iyi olmayanları ise engellemelidir (Klosko, 2003:1,13).

Belli iyi anlayışlarını zorlayıcı olmadan geliştirmekle görevli bir devlet mükemmeliyetçiliği anlayışlarını savunanların önde gelenlerinden olan Joseph Raz, zorlayıcı olmayan tarzda bir mükemmeliyetçilik geliştirme konusunda büyük çaba sarfetmiş fakat yine de, belli koşullarda devletin sınırlama hakkını onaylamak dışında bir çıkar yol bulamamıştır. Bu durum Raz’ın özerklik anlayışına da yansımıştır. Raz bireysel özerkliğe önem verir, ancak onun savunduğu özerklik, kendisinin belirlediği bir özerklik biçimidir. Özerkliğin özel bir biçimi olarak Raz’ın savunduğu özerklik, iyi tercihlerle sınırlıdır. Buna göre, bir özerk tercih eğer iyi ise değerlidir, değilse, devlet onu sınırlama hakkına sahiptir (Raz, 1986: 414).

Raz, paternalistik zorlamanın, birbirine bağlı şu iki durumu karşılaması halinde meşrulaştırılabileceğini savunmuştur. Birincisi; kişilerin özgürlüklerinde, kısmî bir kayba geçecek iyi bir nedenin olması halinde paternalistik zorlamaya cevaz verilebilir. İkincisi; zorun, zorlanan kişinin güven duyduğu biri tarafından kullanılması halinde paternalistik zorlama meşrulaştırılabilir (Raz, 2001: 122).

İkinci koşuldan da anlaşıldığı üzere Raz, zorlamanın olabilmesini yine de kişilerin onayına bağlama gereği duymuştur. Zira ona göre insanlar, güven duydukları kişiler eliyle uygulanması halinde zorlamaya razı olacaklardır. Bu yüzden Raz, “güven” (trust) ve “tam vatandaşlık” (full citizenship) kavramlarına özel bir önem vermektedir. Güven faktörünü, vatandaşlığın ön koşulu olarak gören Raz’a göre, devleti kendi devleti olarak görmeyen ve tam vatandaşlık duygusu olmayan kişi, devletin zorlayıcı paternalizmini kabul etmeyecektir. Dolayısıyla, zorlayıcı paternalizm, insanların güvenleri kazanılana kadar uygulanamaz. Buradan Raz’ın vardığı sonuç, tam vatandaşlığın başarılması için moral paternalizmin gerekli olduğudur (Raz, 2001: 127-8). Moral paternalizm, vatandaşların, devlet müdahalesine gönüllü olarak rıza göstermeleri halini ifade etmektedir.

Faydalarımızı geliştirmeye yönelik amaçlarımız için, tam vatandaşlığın, devletin zorlayıcı tedbirlerine izin vermesine olumlu bakabileceğimizi belirten Raz, bunun, herhangi bir zorlayıcı paternalizmin meşrulaştırıldığı anlamına gelmeyeceğini, sadece tam vatandaşlığın, güven koşullarında geçerli olduğunu ifade eder. Bu ise, ona göre, “moral paternalizm”dir. Raz’ın ifadesiyle; *“Eğer ben tam vatandaşlıktan memnunsam, devlet, haklı sebeplerle meşrulaştırılabilecek durumlarda bana karşı zorlayıcı paternalizm kullanabilecektir”* (Raz, 2001: 127-8).

Moral paternalizm vurgusunun önemi, devlet mükemmeliyetçiliği ile ilişkide ortaya çıkmaktadır. Raz, kişilerin hayatının, değerli uğraşlar ve ilişkiler için yürekten gelen (whole-hearted) davranışlarda bulunduklarında başarılı ve tatminkâr olacağına inanmaktadır (Raz, 2001: 113). Bu durum, özerkliğin önemini ortaya çıkarmaktadır. Raz için özerklik ilkesi mükemmeliyetçi bir ilkedir. Özerklik ilkesi, bir yandan devletin, ahlaken değerli fırsatlar üretmesine izin verir hatta bunu gerekli kılar, bir yandan da devletin kötü olan anlayış ve alışkanlıkları yok etmesini gerektirir (Raz, 1986: 417).

Raz’a göre özerkliği geliştirmek çift yanlı bir görevdir. Bir yandan devlet, kişilerin hayatına müdahale etmekten geri durmalı ve kendi hayatlarını nasıl sürdürecekleri ile ilgili tercihleri kişilere bırakmalıdır, diğer yandan ise, gerektiği zaman, kişilerin arzuladıkları şeyleri yapabilmeleri için onların temel kapasitelerini (fiziki ve zihni) geliştirici destekler sağlamalı ve seçenekleri ulaşılabilir kılmak için, kaynak kullanımını da içeren aktif adımlar atmalıdır. Raz’a göre bunları yapması devletin görevidir zira mükemmeliyetçi devlet, insanların iyiliğini geliştirme görevinin bilincinde olan devlettir (Raz, 2001: 113).

Raz, herkesin ulaşabileceği yeterli farklılık alanını ve değerli seçenekleri garanti etmeyi, devletin önemli görevi olarak görmektedir. Ona göre, devletin, bireylere yeterli bir seçenek düzeyi ve onları kullanma fırsatı sağlayan bir çevre oluşturma zorunluluğu bulunmaktadır (Raz, 1986: 417-8).

Raz ayrıca devlete, iyiye ve değerli olanı destekleyip, değersiz ve kötü olanı ise caydırma görev ve yetkisini de vermektedir (Raz, 1989: 785).

Görüldüğü gibi, Raz'ın mükemmeliyetçi devlet tezi, bir yandan devletin bireylerin tercihlerine müdahale etmemesi gerektiği, öbür yandan ise onların iyilikleri için gerekli paternalistik zorlamalarda bulunabileceğini söyleyerek, yani iki çelişik şeyi aynı anda savunarak bir açmazla karşı karşıya kalmaktadır. Raz bunun farkındadır ve bu açmazın, kişilerin, devlet kurumlarına ve görevlilerine duyduğu güven sayesinde, kısmî özgürlük kaybına neden olacak bu tür bir karışmaya onay verecekleri varsayımıyla aşılabileceğine inanmaktadır. Ancak burada da Raz, başkaları adına konuşma ve onlar adına kanaat belirtme konumuna düşmektedir.

Zorlamayla zarar ilkesi (harm principle) arasında ilişki kuran Raz, zarar ilkesini, devlet tarafından moral değerlerin izlenmesinin sınırlandırılması değil, ahlâkı güçlendirmek için gerekli bir ilke olarak kabul etmektedir (Raz, 1986: 415). Burada zarar prensibi, kişilerin iyi bir hayata sahip olma yeteneğini geliştirmek yerine onu zedeleyecek veya azaltacak şekilde davranması olarak anlaşılır. Bu durumda devletin bu zararlı davranışları engellemek için zorlama ve müdahaleye başvurması gerekir (Raz, 1986: 426). Raz'ın bu yaklaşımı, Mill'in 'zarar prensibinin' dönüşüme uğramış bir şeklinin savunusu olarak değerlendirilmektedir (Neal, 1994: 3).

Devletin yansızlığını bir sınırlama doktrini olarak gören Raz'a göre, mükemmeliyetçi siyasi eylemler, toplumda hemfikir (unanimous) olma halindeki kurumların, resmi olarak tanınması, onlara uygun yasal ve idari düzenlemelerin yapılması, toplum üyelerinin yapmak istedikleri işleri kolaylaştırmak ve inanç değerlerini gelecek kuşaklara aktarmak için bu kurumların desteklenmesi olarak anlaşılabilir (Raz, 1986: 161). Raz, her mükemmeliyetçi eylemin, bireylerin hayat biçimleri üzerinde zorlayıcı bir baskı olmadığı düşüncesindedir. Ona göre, mükemmeliyetçi eylemlerin çoğu, iyi eylemleri destekleyip kolaylaştırabilir veya kötü davranış biçimlerini köstekleyebilir (Raz, 1986: 161).

Mükemmeliyetçiliğin, birbirleriyle uyumlu olmayan farklı hayat biçimlerine izin veren ahlâki çoğulculukla uyumlu olduğunu da iddia eden Raz'ın (Raz, 1986: 161), "değer çoğulculuğu" (value pluralism) teorisini benimsemeye yakın durması, düşüncelerini, tekçi (monist) devlet görüntüsünden kurtarma çabası olarak yorumlanabilir. Zira Raz'ın kendisi, teorisinin paternalistik bir teori olarak görülebileceği endişesini dile getirmektedir (Raz, 1986: 412). Çünkü, hatalı olarak belirlenmiş amaçların tatmininin kişiye yarar sağlamayacağını söyleyen Raz'ın görüşleri (Raz, 1986: 301), zaman zaman paternalistik düşünceye yaklaşmaktadır.

Raz'ın paternalistik eğilimlerden yeterince arındırılmamış bu mükemmeliyetçi düşüncesine karşı çıkan liberaller, kişilerin, farklı seçenekler arasında bir tercihte bulunmaya zorlanamayacağını söylerler. Francesco Biondo, mükemmeliyetçiliğin Raz'inkinden daha iyi savunulabilecek bir türünü geliştirmeye çalışmaktadır. Ona göre mükemmeliyetçiliğin bu türü, tercih özerkliğini savunan, zorlayıcı olmayan bir mükemmeliyetçi teoridir. Paternalist olmayan bir mükemmeliyetçilik olarak sunduğu bu teori; devletin, vatandaşlara, özerklik şartlarını devam ettirmek için yardımcı olabileceğini fakat vatandaşları, seçenekler arasında tercihte bulunmaya zorlayamayacağı veya onların kendi tercihlerini engelleyemeyeceği anlayışına dayanmaktadır (Biondo, 2005: 533).

Biondo, birisine, kendi iyiliği için bir tavsiyede bulunmakla onu yine kendi iyiliği için bir şey yapmaya zorlamak arasında ayrım yapar. Biondo'nun ifadeleriyle, *"Birisine onun iyiliği için tavsiyede bulunma görevimiz olduğu gerçeği, onu, tavsiye ettiğimiz şeyi zorlama hakkımız olduğu anlamına gelmez"* (Biondo, 2005: 521).

Kişilerin, *"Sadece benim iyiliğimle ilgili olduğunu düşündüğüm bir konuda, senin, benim davranışımı değiştirme otoriteni neden kabul etmeliyim ki?"* diye düşünebileceklerini belirten Biondo, bireyleri belli davranışlarda bulunmaya özendirme konusunda, yetişkinlerle yetişkin olmayan veya muhakeme sorunu bulunanlar arasında bir ayrım yapmaktadır. Buna göre, eğer alıcılar (tavsiyede bulunulacak olanlar) yetişkinlerse, onların iyiliği için

yapılacak özendirmeler meşrulaştırılmaz. Bununla birlikte özendirmeler, muhakeme (akıl) gücü sınırlı olanlar veya eksik bilgi sahibi olanların durumlarında olduğu gibi, bazı şartlar altında meşrulaştırılabilir. Devletin, bahsedilen türden bir rol üstlenmesi durumunda, Biondo'ya göre, çatışan (conflicting) iyiler arasında kavga çıkmaz, fakat sadece, herhangi birisini tehdit etmeksizin çözülebilecek basit bir koordinasyon, etkililik veya bilgi problemi olabilir. Çünkü, Biondo'ya göre böyle bir yapıda her grup, kaynakların herkese eşit olarak dağıtılmasının, dürüst, adil ve yasal olduğunu düşünecektir (Biondo, 2005: 527).

Bireylerin, hayat biçimleri arasında tercih hakkına sahip olması liberalizmin önemli bir ilkesidir ama bazı liberaller bunun sınırlarının hesaba katılması gerektiğine inanırlar. Bu eğilimdeki liberaller, bütün yaşama biçimlerine tamamiyle açık bir devlet türünün olmadığını ileri sürerler. Buna göre, her siyasal toplum, bazı adalet ve iyi kavramlarının paylaşımıdır ve bu paylaşım kaçınılmaz olarak insan yeteneklerini (possibilities) sınırlar ve şekillendirir (Galston, 1995: 527).

Dolayısıyla devlet, sadece bireyleri belli eylemlerde bulunmaya mecbur etmek için değil bazen, belli eylemleri yapmalarını engellemek için de zor kullanma yoluna gidebilir. Örneğin kürtaj, bu kapsamda ele alınan bir konudur.

Paternalist olmayan bir mükemmeliyetçilik türü geliştirmeye çalışan diğer bir liberal Simon Clarke, yansızlık ile paternalistik mükemmeliyetçilik arasında alternatif bir stratejinin olabileceğini ispatlamaya çalışmıştır. Mükemmeliyetçiliğin, geniş düzeyli paternalistik bir politik motivasyon sağladığını düşünen Clarke, devletin sadece paternalistik eylemler konusunda tarafsız olması gerektiğini savunmuştur. Bu tür bir yansızlığı savunması onu, paternalistik olmayan bir devlet mükemmeliyetçiliğinin mümkün olabileceğini düşünmeye sevk etmiştir. Ona göre, yansızlık ile mükemmeliyetçilik modelleri arasında, orta bir yol mümkündür. Bu yol, paternalistik devlet eylemleri konusunda devlet yansızlığını gerektiren fakat, paternalistik olmayan mükemmeliyetçiliğe izin veren bir yoldur. Yani Clarke,

paternalist olmayan bir devlet mükemmeliyetçiliği savunmaktadır (Clarke, 2006: 112, 120-1).

Clarke'in yaklaşımında görüldüğü üzere mükemmeliyetçi liberaller, mükemmeliyetçiliği savunmakta zorlandıkları durumlarda, onun sakıncalı gördükleri yönlerini dışarıda tutacak bir mükemmeliyetçilik tanımı geliştirme yolunu tercih etmektedirler. Aynı eğilim, mümkün olması halinde elitist ve istilacı olmayan bir mükemmeliyetçilik şeklinin savunulabileceğini ifade eden Richard Arneson'da da görülmektedir (Arneson, 2000: 42). Bu tür arayışlar, mükemmeliyetçi düşünürleri, 'elitist olmayan mükemmeliyetçilik', 'paternalist olmayan mükemmeliyetçilik', 'zorlayıcı olmayan mükemmeliyetçilik' şeklinde farklı kavramlaştırmalar yapmaya sevketmiştir.

2.2. DEVLETİN MÜKEMMELLEŞTİRİCİLİK ROLÜNÜN REDDİ: ANTI-MÜKEMMELİYETÇİLİK

Mükemmeliyetçilik karşıtlığı (Anti-perfectionism), belli iyi anlayışlarının devlet tarafından benimsenmesi ve devlet kurumları ve politikaları aracılığıyla bu iyi anlayışlarının uygulanması suretiyle insan erdeminin yükseltilmesi düşüncesinin reddi üzerine kurulu bir siyasal düşünce geleneğidir. Mükemmeliyetçiliğin siyasete ve siyasetin de mükemmeliyetçiliğe dönüşmesi halinde, siyasal dogmatizm, kişisel özerkliğin kaybolması ve özgürlük düşüncesinin yok olması gibi durumlarla karşılaşılacağı endişesi anti-mükemmeliyetçi düşüncüyü doğuran ana nedenler olarak kabul edilmektedir (Scheers, 2005: 52).

Mükemmeliyetçi devletin, belli iyi anlayışlarını geliştirme amacına yönelik faaliyetleri, kaçınılmaz olarak, bütün vatandaşların hayatını etkileyecektir. Oysa, anti-mükemmeliyetçi düşünceye göre, hiç kimsenin, devlet aygıtını kullanarak, belli iyileri diğer yetişkinlere empoze etmeye hakkı yoktur. Anti-mükemmeliyetçi düşünce açısından, devletin belli “iyi”ler belirlemesi ve kurumlarını bu iyileri uygulama göreviyle donatması, amaçlananın tam tersine sonuçlar ortaya çıkaracaktır. Devletin totaliterleşmesi, özgürlüklerin kaybedilmesi, devletin “iyi” tercihinde hatalar, devletin bozucu etkilerinin neden olacağı değer çürümesi, istenilmeyen sonuçlardan bazılarıdır. Bu tür sakıncalarından dolayı devlet mükemmeliyetçiliğinden beklenen faydanın elde edilemeyeceğine, aksine, iyi bir ideal amacına yönelik bu tür uygulamaların, sonuçta insanlara zarar vereceğine inanılmaktadır.

Anti-mükemmeliyetçilerin, devletin bireysel hayatlar üzerindeki rolünü rettedetmelerinin nedeni, onların, devlet tanımı ve insan hayatına ilişkin yaklaşımlarındaki farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Onlar, devletin varlık nedeni, bireysel haklar ve özgürlükler, kişinin hayatının sahibi olması gibi konularda mükemmeliyetçilerle tamamiyle farklı düşüncelere sahiptirler.

Anti-mükemmeliyetçi düşünce kapsamında ortaya konan tartışmaları belli başlıklar altında ele alabiliriz.

2.2.1. Anti-Mükemmeliyetçiliğin Temel Tartışma Konuları

2.2.1.1. Özgürlüklerin Kaybedilmesi Endişesi

Temel hak ve hürriyetler, devletin faaliyet alanının sınırlanmasını amaçlayan siyasal düşünce geleneğinde merkezi bir öneme sahiptir. John Locke'un ısrarla üzerinde durduğu gibi, "hayat", "özgürlük" ve "mülkiyet" hakkı, kişilerin doğuştan sahip olduğu ve hiçbir şekilde vazgeçilemeyecek olan haklar olarak kabul edilmektedir (Locke, 2002: 74).

Özgürlük Üstüne isimli kitabında bireysel özgürlüklerin kapsamlı bir savunusunu yapmış olan John Stuart Mill, özgürlüklerin sınırlandırılabilmesini, "başkalarına zarar verme" şartına bağlamıştır (Mill, 2004: 40-1). Mill, kişilerin eylemlerinin sınırlandırılmasını, "zarar ilkesi" (harm principle) ile açıklamıştır. Zarar ilkesi; kişinin, başkalarına zarar vermediği sürece her türlü eylemi gerçekleştirme özgürlüğüne sahip olduğu esasına dayanır. Kişinin eylemlerine, onun arzusuna aykırı olarak sınırlama getirmenin tek haklı gerekçesi, eylemlerin sonuçlarından başkalarının olumsuz şekilde etkilenmesine mani olmaktır. Bunun dışında, kendi yararı için olsa bile, kişilerin özel tercihlerine ve eylemlerine müdahale edilmesi doğru değildir. Birisinin eylemlerine müdahalenin meşru olması için onun eylemlerinin mutlaka başkalarına zarar verecek nitelikte olması gerekir. Yani kişinin, eylemlerinden dolayı topluma karşı sorumlu olacağı alan, eylemin başkasını ilgilendiren kısmıyla alakalıdır (Mill, 2004: 40-1).

Görüleceği gibi Mill, kişilerin eylemlerini temel olarak iki boyutuyla ele almıştır. John C. Rees'in nitelendirmesine göre kişilerin; (1) "sırf kendilerini ilgilendiren" (mahrem) ve (2) "başkalarının menfaatlerini etkileyen" (kamusal) olmak üzere iki eylem biçimi vardır. Birinci tür eylemler, kişinin sadece

kendisini ilgilendiren ve sonuçlarından başkasının etkilenmediği eylemlerdir. İkinci tür eylemler ise, sonuçları başkalarının menfaatlerini etkileyen eylemlerdir. Mill'in zarar prensibine göre müdahale edilebilecek eylemler, bu ikinci grupta yer alan ve sonuçlarından başkalarının olumsuz şekilde etkilendiği eylemlerdir.

Zarar ilkesine göre birey, kendisinden başka hiçbir sahsın menfaatini ilgilendirmedeği sürece, eylemlerinden dolayı topluma karşı sorumlu değildir. Şayet eylemler başkalarının menfaatlerine zarar verici nitelikte ise birey ancak o zaman, topluma karşı sorumlu olur ve yasal cezaya çarptırılabilir (Rees, 1985: 139).

Mill'in zarar prensibi, ondan sonra da birçok düşünür tarafından takip edilen bir ilke olmuştur. Zarar prensibinin Thomas Paine'deki karşılığı, *“kişinin, başkalarına zarar vermeden arzularını gerçekleştirme peşinde koşma hakkı”* şeklindedir. Paine şöyle demektedir: *“Tabii haklar, insan varlığının hakkı olarak var olan haklardır. Başkalarının tabii haklarına zarar vermemek şartıyla bütün fikri veya zihni haklar ve keza insanın bir fert olarak kendi huzur ve saadeti için çalışmasına taalluk eden bütün haklar bu nevidendir”* (Paine, 1954: 62).

Mill'in yolunu izleyerek, *“diğer insanların hakları, sizin eylemlerinize gelecek sınırlamaları belirler”* diyen Robert Nozick de, başkalarının haklarını ihlal etmediği sürece bireylerin tercihlerine müdahale edilmemesi gerektiğini savunmuştur. *Anarşi, Devlet ve Ütopya* (Anarchy, State and Utopia) adlı kitabında, toplumsal hayatla ilgili düzenlemeler yapma rolünün asgari düzeyde olması gereken bir “minimal devlet” modeli öneren Nozick, devletin, kişilerin eylemlerine müdahale etme rolünün, sadece başkalarının haklarını ihlal edici eylemlerle sınırlı olması gerektiğini savunur. Kişilerin eylemlerinin, başkalarının haklarını ihlal etmeyecek sınırlar içerisinde kalması gerektiği üzerinde duran Nozick', “yan sınırlamalar” olarak nitelendirdiği bu tür sınırlamaları, insanların dokunulmazlığının bir gereği olarak görmektedir (Nozick, 2000: 62).

Kişisel hak ve özgürlükleri, devlet eylemlerine karşı koruma yollarını aramakla yoğun bir şekilde meşgul olan kişilerdein birisi John Rawls'dır. Hak ve özgürlüklerle sosyal refahın arttırılması arasında bir ayırım yapan ve birinciye öncelik veren Rawls'a göre, toplumun her üyesi, başkalarının yararı için yok edilemeyecek doğal haklara sahiptir. Adalet, başkalarının daha fazla iyiliği için birilerinin özgürlüklerinin yok edilmesini reddeder. Bu nedenle adil bir toplum, temel özgürlükler üzerine kurulan toplumdur. Haklar, hukuk tarafından koruma altına alınır ve hiçbir şekilde siyasi pazarlık konusu yapılamaz (Rawls, 1971: 28).

Komüniter düşüncedeki, "*Benlik amaçları öncelemez, amaçlar tarafından inşa edilir*" (Sandel, 1982: 55-9, 152-4) ilkesini Rawls, "*benlik, onun tarafından onaylanan amaçlardan önce gelir*" (Rawls, 1971: 560) şeklinde tersine çevirmiştir.

Temel hak ve özgürlükler ile devlet faaliyetleri ilişkisi üzerine geniş tartışmalar yürütmüş olan 19. yüzyıl İngiliz düşünürü Thomas H. Green (1836-1882), *yasal*, *moral* ve *gerçek/mükemmel* olmak üzere üç tip özgürlükten bahsetmiştir. *Yasal Özgürlük*; başkaları tarafından sınırlama veya zorlamanın olmamasıdır. *Moral Özgürlük*; hem övgüye değer hem de ayıplanacak davranış içinde ortaya konulan arzu özgürlüğüdür. *Gerçek veya mükemmel özgürlük* ise; kişinin kendi iyiliğini ve onun kamu yararına yönelik kurucu zorunluluğunu doğru bir şekilde takip ettiği sürece varolan özgürlüktür.

Green'e göre, gerçek özgürlük, yasal özgürlük olmaksızın başarılamaz ama yasal özgürlük tek başına yeterli değildir. Aynı şekilde, moral olarak iyi tercihleri yapmak iyi bir şey olabilir fakat kendi başına bir özgürlük biçimi değildir. Dolayısıyla, özgürlükleri geliştirme iddiasıyla bireysel özgürlükler üzerindeki sınırlamaları savunmak hatadır (Aktaran; Bring, 2003: 81-2).

Isaiah Berlin'in, "negatif özgürlük" ve "pozitif özgürlük" ayrımı, liberallerin özgürlük anlayışında kilit bir öneme sahiptir. Berlin, negatif özgürlük kavramı ile; öznenin, başkasının müdahalesine maruz kalmadan, serbestçe eylemde

bulunabilme, yani bir şeyden özgürlük (freedom from) halini ifade etmektedir. Pozitif özgürlük ise; bireyin, amaçlarını gerçekleştirme konusunda muktedir olmasını veya muktedir kılınmasını ifade eder (Berlin, 2007).

Kişiyi, hiçbir kişi veya grubun eylemlerine müdahale etmediği ölçüde özgür sayan negatif özgürlük anlayışına göre, siyasi özgürlük, kişinin, başkaları tarafından herhangi bir engellemeye maruz kalmadan içinde hareket edebileceği alandır. Kişi, yapabileceği şeyi yapmaktan başkaları tarafından engellendiği ölçüde özgür değildir. Bu engelleme belli bir düzeyin üstüne çıktığında ise kişi köleleştirilmiş olur (Berlin, 2007).

Berlin, ilk bakışta bu iki özgürlük şekli arasında fark yokmuş gibi gözükebileceğini, oysa, her iki özgürlük anlayışının tarihsel olarak, birbiriyle çatışmaya girecek kadar farklı istikametlerde geliştiklerini belirtir. Berlin'e göre bunun nedeni, iki farklı benlik algılamasıdır. Bunlardan “gerçek ben”, kişilerin “yüksek tabiatı”nı temsil eder. Bunun zıddı ise süfli arzuların etkisine kapılmış olan “emprik” veya “heterenom” benliktir. Gerçek ben bireyden daha geniş olarak, geçmiş ve gelecekteki bütün değerleriyle sosyal “bütün”ü kapsar. Bu ben, kendi iradesini, gönülsüz üyelerine dayatmak suretiyle kendisinin –dolayısıyla onların- özgürlüğünü gerçekleştiren hakiki ben olarak tanımlanabilir. Berlin bu algılamının, süfli arzuların köleliğinden kurtulduğuna inanan ve kendisini “gerçek ben” olarak gören bazı kişilerin, sosyal bütünlüğün geri kalan üyelerini, eğer daha fazla aydınlanmış olsalardı kendiliklerinden izleyecek oldukları, ama kör, cahil veya kötü niyetli oldukları için izleyemedikleri bir amaç adına zorlamanın mümkün ve meşru görmelerini kolaylaştıracağını söyler. Gerçek benliğe ulaşamamış kişilerin neye ihtiyaç duyduklarını onlardan daha iyi bildiğini iddia eden kişi, eğer onlar da kendisi kadar bilgili olsalar ve kendi çıkarlarını onun kadar iyi anlamış olsalardı kendisine direnmeyeceklerini düşünebilecektir. Bu görüşü bir kez benimseyen kişi, Berlin'e göre, insanların gerçek arzularını görmezden gelerek, onları kendi “gerçek” benleri adına bastırma, baskı altına alma, onlara eziyet etme konumunda olacaktır (Berlin, 2007). Bu anlamda pozitif özgürlük, paternalistik müdahaleler için iyi bir dayanak oluşturmaktadır.

Berlin, birisinin, kendi iyi saydığı bir şeye diğer kişileri zorlamasına izin verilmesinin neden olduğu kötülüğün, o kişinin tavsiyeye ve uyarıya rağmen yapması muhtemel bütün hatalardan daha büyük olduğuna inanmıştır (Berlin, 1969). Pozitif özgürlüğe doğru yönelişlerin, bireysel özgürlükleri tehdit etme istidadından dolayı Berlin, özgürlüğün, müdahalenin engellenmesi “negatif” amacına bağlı olduğunu öne sürmüştür (Berlin, 1969).

Mükemmeliyetçi düşünce yanlılarının, pozitif özgürlüğü benimsemeye özellikle eğilimli oldukları görülmektedir. Pozitif özgürlük anlayışının otoriterizme yol açabileceği endişesi duyan klasik liberalizm taraftarları ise, negatif özgürlükten yana tavır takınmaktadır (Bring, 2003: 81-2). Özgürlüklerin siyasal sistemin temel unsuru olarak görüldüğü liberal düşüncede, bireysel özgürlük hakkına dayanmayan her yasal/siyasal sistemin kötülüğünün, sonunda ahlâki yamyamlığı adet edinmeye kadar varabileceği endişesi dile getirilmektedir (Rasmussen ve Uyl, 2005: 95).

Devlet faaliyetlerinin, bireysel özgürlükler açısından doğurabileceği tehlikelere dikkat çeken De Jasey, özgürlük konusunda iki yaklaşım olduğunu söylemektedir. Biri, özgürlüğün nihai değer olduğunu kabul eden yaklaşım, diğeri ise özgürlüğün değerini, bize ne sağladığı açısından ele alan yaklaşımdır. De Jasey’e göre özgürlük, ikinci yaklaşımdaki şekliyle, yani, tercih ettiğimiz seçeneklerde bulunmamıza imkan sağlayan ve tercih etmediğimiz seçeneklere karşı da bizi koruyan, nihai değil araçsal bir değere sahiptir (de Jasey, 1997: 158-9).

Popper, özgürlük ile doğru(ya en yakın) bilgiye ulaşma arasında bir ilişki kurar. Buna göre, düşüncelerimizi sınamak için başkalarına ihtiyaç duyarız. Eleştirel tartışma, bireyin özgür düşüncesine bir zemin oluşturur. Ancak, siyasi özgürlük olmaksızın tam anlamıyla bir düşünce özgürlüğü imkânsızdır (Popper, 2001: 225).

Mükemmeliyetçi devletin, kişilerin yararını geliştirme adına kendi belirlediği “iyi” anlayışlarını desteklemesi ve bu “iyi”leri izlemesi, onun, kişisel tercihlere müdahale etmesini muhtemel hale getirmektedir. Bu nedenle,

temel hak ve hürriyetleri düşünce sisteminin merkezine yerleştiren siyasal düşüncenin taraftarları, devlete, belli değerleri üstün kılma ve belli iyi anlayışlarını geliştirme görevi verilmesinin, devletin faaliyetlerinin ve dolayısıyla müdahale alanlarının, bireysel tercihlere karışmaya varacak düzeyde genişlemesine yol açacağı kaygılarını sürekli olarak gündemlerinde tutarlar. Onlara göre, devlete bu tür görevler verilmesi, temel hak ve hürriyetlerin giderek zedelenmesi, hatta zamanla yok edilmesi riskini beraberinde getirmektedir. ‘Minimal devlet’ talebinin temelinde yatan budur. Bunu eleştirenler ise minimal devlet modelinin bazı sorunlar karşısında yetersiz kalacağını iddia ederler. Örneğin Benjamin Barber, anarşiye başvurmaksızın, insanların bitmeyen egemenlik arzuları ile nasıl baş edilebileceğini ve koruyucuların nasıl zapt edilebileceğini (kendi ifadesiyle kafese konulabileceğini) minimalizmin temel sorunu olarak göstermektedir (Barber, 2004: 15). Aslında minimal devletten yana olanlar tam da bu noktaya dikkat çekerler. Onlar, devletin görevinin, egemenlik hırsı taşıyan kişilere karşı vatandaşları korumak olduğunu söyler ama aynı zaman devletin de aynı hırsı taşıyanların aracı olarak işlev gören bir mekanizma haline gelmemesini arzu ederler.

2.2.1.2. Özerklik: Kendi Hayatının Sahibi Olma

Varlığının fark edilmesi ve önemsenie arzusu, insan doğasındaki en baskın duygularından birisidir. İnsan bu arzusunun gerçekleşmesini, kendi yapıp ettikleriyle ve ortaya koyduğu eserleriyle sağlamaya çalışır. Kendini gerçekleştirme ve kendi kaderini belirleyici olma, farkında olunmanın yollarını açar insana. Bu ise ancak, kendi eylemlerinin sahibi olan özerk kişinin yapabileceği bir şeydir.

“Kendi” anlamındaki *autos* ve “yönetmek” veya “hukuk” anlamındaki *nomos* kelimelerinden türetilmiş olan (Gaylin&Jennings, 2003: 28) ve Türkçe karşılığı *özerklik* olan *otonomi* kelimesi, insanın kendi uyacağı kuralları

kendisinin belirlemesini ve kendini yönetmesini, yani kendi hayatı üzerinde egemen olmasını ifade etmektedir.

Bireysel özerkliğin gelişmesi ve genişlemesinin, zihinsel ve toplumsal gelişmelerdeki önemli rolü üzerine yapılan bir değerlendirmede özerklik, Rönesans, Reform, kapitalizmin ortaya çıkışı ve liberal demokrasinin doğuşu gibi, modern dünyayı üreten dört büyük dönüşümü geliştirmiş bir kuram olarak kabul edilmektedir (Gaylin ve Jennings, 2003: 30).

Kendi hayatının sahibi olması (self-ownership), insanın özerk olmasını gerektirir. Başkalarının belirleyiciliğine tâbi olan kişi özerk değildir ve dolayısıyla da gerçek anlamda kendi hayatının sahibi değildir. Bu yüzden, kendi hayatının sahibi olma; *“kişinin kendi varlığının bütünü üzerinde hak sahibi olması ve başkasına ait olmaması”* olarak ifade edilmektedir (Rasmussen ve Uyl, 2005: 208).

Özerkliğin temel bir değer olduğu özgürlükçü düşüncede ahlâken özerk olmak, ahlâkla ilgili tercihler alanında kendi kendinin efendisi olmakla eşdeğer tutulmaktadır (Dahl, 1993: 114). İnsanların eylemlerine sınır getirmenin tek şartı, bu eylemlerin, başkalarına zarar vermesi olarak kabul edilmiştir (Mill’ci zarar prensibi).

Özellikle bireysel özgürlüklere merkezi bir yer veren düşünce sistemleri açısından özerklik, en temel siyasi kavramlardan biridir. Bu düşünce yapılarında birey (individual), kendi kaderini belirleyen varlık olarak ele alınmaktadır (Green, 1986: 108). T.H. Green, bütün özgürlük formlarının (önceki bölümde bahsedilen, Green’in üç tür özgürlüğü), tek bir fikrin, yani kendi kendini belirlemenin (self-determination) veçheleri olduğunu belirtmiştir. Kendini belirlemenin, yargısal (juridical) özgürlük gerektirdiğini söyleyen Green, şöyle demektedir; *“... Eğer baskı altında hareket ediyorsam veya başkaları tarafından sınırlandırılmışsam, o zaman ben, kendimi yönetiyor değilimdir”* (aktaran, Bring, 2003: 81-2).

İnsanın insan üzerinde mülkiyet sahibi olmadığı düşüncesinin Joel Feinberg’deki karşılığı şöyledir: *“Kendimi yönetiyorsam ve başka hiç kimse*

beni yönetmiyorsa özerkim” (I am outonomous if I rule me and no one else rules I) (Feinberg, 1984: 382/26 no’lu dipnot).

Liberal düşüncede, insanın kendi kaderini belirlemesine izin verilmesi, ona tümüyle ahlaki varlıklar olarak saygı göstermenin yegâne yolu olarak kabul edilir. Kendi kaderini belirlemenin esirgenmesi ise, kişiye toplumun tam bir üyesi gibi değil, bir çocuk ya da hayvan gibi davranmak olarak görülür (Kymlicka, 2004: 298). Kendini gerçekleştirmenin kişinin emeli olarak görüldüğü liberal düşüncede, kişinin kendi kararlarının, diğer bütün iyi kavramlarından daha üstün olduğu bir alana sahip olması gerektiği savunulmaktadır (Kymlicka, 2004: 304, Biondo, 2005: 529).

Özerklik ilkesinin önemli beslenme kaynaklarından biri Kant’dır. Aydınlanmayı, insanın kendi kendisini vesayete maruz bırakmaktan kurtulması olarak gören Kant’ta aydınlanmanın düsturu, *“Kendi aklını kullanma cesareti göster!”* dir. Vesayeti, birinin, başkasının nezareti olmaksızın kendi idrakini kullanamaması anlamında kullanan Kant’a göre, bu vesayetin sebebi, kişinin akıldan mahrum olması değil, akli bir başkasının nezareti olmadan kullanma karar ve cesaretini gösterememesidir. Kant, kişinin, etrafını çevreleyen düşünce kalıplarını ve etraftan gelen telkinleri sorgulamasını ve yanlış bulduğu anlayış ve telkinlere (dîni, mâli, idâri/askerî) karşı çıkmasını, insan hürriyetinin gereği olarak görür. Zira Kant’a göre hürriyet, *“kişinin aklını, her alanda/konuda, alenî olarak kullanabilmesi özgürlüğüdür”* (Kant, 2005). Kant’ın, insanı kendi aklını kullanmaya ve kendini mahkûm ettiği vesayetten kurtulmaya çağırmasını Popper, Kant’ın özerklik öğretisi olarak görmektedir (Popper, 2001: 143, 146).

Özerkliğin önemli koşullarından biri seçme özgürlüğüdür. Hayatta neyin değerli olduğunu bulabilmek için seçme özgürlüğü zorunlu bir ilke olarak kabul edilmiştir. Bir bakıma, seçme özgürlüğü, ‘en iyiyi izlememizi’ sağlayan yegâne prensiptir (Kymlicka, 2004: 304). Kişi, ancak özgür iradesiyle eylemde bulunabiliyorsa kendi eylemlerinin gerçek sahibidir. Özgür irade ise seçme özgürlüğüne bağlıdır. Sadece tercihlerini özgürce yapabilen kişinin kendisini gerçekleştirmesinden bahsedilebilir. Çünkü eğer kişi, başkalarının

sınırlaması veya zorlaması altında eylemde bulunuyorsa, kendi kendini belirleyici ve bu yüzden de kendini gerçekleştirmesine elverecek konumda değildir (Bring, 2003: 82).

Seçme özgürlüğü, insan özgürlüğünün birinci şartı olarak kabul edilmektedir. Eylem hürriyetinin, seçme hürriyetinden sonra geldiğini belirten Necati Öner, özgürlüğün, genellikle seçme özgürlüğü olarak kabul edilmesini buna bağlamaktadır (Öner, 1995: 15-6). Öner şöyle demektedir: *“Seçimsiz bir hürriyet bahis konusu olamayacağı gibi, hürriyetsiz bir seçme de olamaz. ... Bir insanın herhangi bir şey yapması için onu seçmesi gerekir. Eğer bir seçme yapmadan fiile geçiliyorsa tayin edilmiş sayılır. ... Eğer seçmede hürriyet yoksa o zaman seçme diye bir şey söz konusu olamaz”* (Öner, 1995: 19).

Öner, insanın seçme hürriyeti açısından sebep ile sonuç arasındaki bağın önemi üzerinde durur ve bu bağın zorunlu görülmesi halinde insan hürriyetinden bahsedilemeyeceğini belirtir. Seçme hürriyetine indeterminist bir yaklaşım olarak görülebilecek olan Önerin tezi özetle şöyledir: Bir çok imkân karşısında kalındığı zaman hiçbir tercih sebebi olmadan karar verme kudreti, kayıtsızlık hürriyetidir (Öner, 1995:20), tercih etme, bir akıl yürütme ve irade kullanma sonucu, amaca yönelik olarak ortaya çıkan bir durumdur. Aklilik, iradenin en belirgin özelliği, irade ise aklî bir iştaktır (Öner, 1995: 23). Seçme, sebeplerin bir sonucu, bir eseridir. Burada sebeple eser arasındaki bağın kipliği (modalite) önemlidir. Eğer bu bağ zorunluysa, yani sebep zorunlu olarak seçme fiilini tayin ediyorsa ve bu sebepler insan dışında ise, o zaman bir insan hürriyetinden bahsedilemez. İnsanın seçmesini sağlayan sebepler dışarıdan gelir. Oysa, sebeple sonuç arasındaki bağın kipliği zorunlu değildir. Bu bağı zorunlu gören, yani, bazı şartların tam olarak bilinmesi halinde, sonra ortaya çıkacak olayların bilinebileceğini, aynı sebeplerin her zaman aynı sonucu doğurduğunu iddia eden determinist düşünce hatalıdır (Öner, 1995: 27-8).

Laplace'nin mutlak determinist yaklaşımına karşı Heisenberg'in 'kesinsizlik ilkesi' ile geliştirdiği eleştirisini daha doğru bulan Öner, seçmede

sebeup ve sonuç arasındaki bağın kipliğinin (modalite) zorunlu değil muhtemel (contingent) olduğu dşnesini onaylar. Buna göre, seçim yapmada sebepler rol oynar fakat sonucu zorunlu olarak doğurmaz, belli bir ölçüde, bir ihtimaliyet içinde sonucu etkiler (ner, 1995: 27-8, 31).

zgrlk, kişinin, seçenekler arasında tercihlerde bulunabilmesi ile ilgilidir. Kişi, birini değil de öbürünü seebiliyorsa özgürdür. Başka birisinin belirlemiş olduğu bir şeyi yapan kişi (kendi zgr seçimiyle yapma hali hariç), özgürce seçim yapıyor değildir. Kişi bir şeyi, kendi arzusu hilafına ve dış müdahalelerle yapmak zorunda kalıyorsa veya kapasitesi olduğu halde yapmayı arzuladığı şeyi yapmaktan men ediliyorsa özgürce tercihte bulunamıyor demektir.

Kişinin eylemlerinin, kendisini ilgilendiren kısmında zgr olmasını, onun için mutlak bir hak olarak gören Mill, bireyin kendi vücudu ve beyni üzerinde ancak kendisinin söz sahibi olması gerektiğini savunmuştur (Mill, 2004: 40-1).^{*} Mill'in özerklik anlayışı, kişinin tercihini, kendisini köle olarak satma şeklinde kullanmasına izin vermez. Kişisel tercihinin sınırları hakkında bu Mill'ci şart, özerkliği zedelemey, aksine onu korur. Çünkü kişinin tercihinin, kendi iradesinin ortadan kaldırılması sonucunu doğuracak olan kölelik şeklinde kullanılması, özerkliğin konusu olan failin yok olması demektir ki kişinin özerk olma ihtimalini tamamıyla ortadan kaldıran bu durum, özerkliğin tersidir (Biondo, 2005: 532

zgrce seçme hakkına sahip olan kişinin yanlış tercihlerde bulunmasının muhtemel olduğunu kabul eden liberallere göre böyle olması, seçme hürriyetinin kötü bir şey olduğunu göstermez. Kendi hayatıyla ilgili tercihlerde bulunan kişi, yaptıklarının sonuçlarından bizzat sorumlu olacaktır. Yanlış seçimlerindeki hatalarını gören kişi, yanlıştan vazgeçerek doğruyu bulmaya yönelecek ve sürekli olarak daha doğruya yaklaşacaktır. Dolayısıyla, toplumun bütünü açısından bakıldığında, birbirine zıt birçok

^{*} Mill için bu kural, yetişkinler söz konusu olduğunda geçerlidir. Mill, reşit olmayan çocukların, başkalarının eylemlerine karşı olduğu gibi kendi zararlı eylemlerine karşı da korunmalarını gerekli görmüştür (Mill, 2004: 41).

değer arasında, bazen yanlış tercihler yapılsa da, sonuçta hep iyiye doğru bir gelişme olacağı kabul edilmektedir. Liberallerin, “Özgürlük olarak özerklik” (autonomy as freedom) kavramı ile kastettikleri şey budur. Bu anlayışa göre, bizler ancak, hatalar ve birbiriyle çatışan iyi kavramları aracılığıyla gelişiriz. Eğer insanları, kendi yararları için bile olsa, belli davranışlara zorlarsak, onların kapasitelerini, belli bir hayat planına göre şekillendirmek için kısıtlamış oluruz (Biondo, 2005: 523).

Francesco Biondo’nun ifadesiyle, *“Tercihlerim, mantıksız, yanlış ve benim için zararlı olsa bile değerlidirler. Çünkü onlar benimdi ve ben onlardan sorumluyum. Onlar, hatalarım aracılığıyla benim gelişmemi sağlarlar”* (Biondo, 2005: 524). Biondo’ya göre, başkaları tarafından bir takım eylemlerde bulunmaya zorlanan kişi, *“Sadece benim iyiliğimle ilgili olduğunu düşünüyorsam, senin, bana davranışlarımı değiştirten otoriteni neden kabul edeyim?”* sorusunu soracak ve bu tür bir otoriteyi reddedecektir (Biondo, 2005: 527).

Kişinin kendi eylemlerinin sahibi olması, dış baskı veya engellemelerin olmamasını gerektirir. Berlin’in (Bkz. böl: 2.2.1.1.) negatif özgürlük tanımlamasında ima edildiği üzere, kişinin bir şeyi yapmak için başkaları tarafından engellenmemesi hali, seçme özgürlüğünün temel koşuludur.

Anti-mükemmeliyetçiler, mükemmeliyetçiliğin kabul ettiği, devletin belli “iyi”leri desteklemesi zorunluluğunu, mükemmeliyetçiliğin kendi kendini bitirme nedeni olarak görmektedirler. Çünkü, onlara göre, devlet, insanları en değerli yaşam biçimlerini izlemeye özendirebilse, hatta zorlayabilse bile, insanların doğru gerekçelere sarılarak bunu yapmalarını sağlayamaz. Devletin cezalandırmasından korunmak veya onun yardımlarından yararlanmak için yaşam biçimini değiştiren biri, bu değişikliğin icab ettirdiği eylemleri gerçekten inanarak yapmış olmayacağı için, bu eylemlerin özüne uygun bir bilinçle hareket ediyor olmayacaktır (Lomasky, 1987: 253).

Kişinin, özgürce tercih etmesi koşuluyla, hayatını herhangi bir genel plana göre şekillendirmesi, özerkliğe aykırı bir durum olarak

değerlendirilmemektedir. Yani, kişinin, kendi özgür iradesiyle tercihte bulunmuş olmak şartıyla, kısmen veya tamamen kendisinin yer almadığı süreçler sonucunda oluşturulmuş bir plana göre hayatını yönlendirmesi, onun özerkliğine bir hanel getirmeyecektir. Nozick'e göre bu, kişinin kendi hayatına verdiği anlamdır. Sadece hayatına kendi iradesiyle şekil verebilme kapasitesine sahip olan birey anlamlı bir hayata sahip olabilir ya da anlamlı bir hayat için mücadele edebilir (Nozick, 2000: 87).

Kişilerin tercihlerinin engellenmesi veya daraltılması sonucunu doğuracak dış müdahalelerin onaylanıp onaylanmayacağı bir yana, anti-mükemmeliyetçiler, bunun pratik bir değerinin olabileceğine hiç ihtimal vermezler.

Bir davranışa anlamını veren şeyin, o davranışın içselleştirilmesi, onaylanması ve özgürce tercih edilmesi olduğuna inanan anti-mükemmeliyetçilere göre eğer kişinin hayatıyla ilgili bir sınırlama olacaksa bile bu, onun onayı ile olmalıdır. Diğer bir ifadeyle, tahdidin onayı (endorsement constraint), o tahdit ile amaçlanan sonucun elde edilmesi için zorunludur. Bir eylemin kişinin yararına olabilmesi için, o eylemin değerli olduğuna kişinin kendisinin inanması gerekir. Birini, istemediği halde, onun iyiliğine olsun diye bir şeye zorlamak, ona bir yarar sağlamayacaktır. Onaylama, ancak kişinin, kendiliğinden onu istemesiyle gerçekleşebilir; başkasının düşüncelerinin, onun beynine yerleştirilmesiyle değil (Dworkin, 2000: 248, 269).

Kaldı ki, birilerinin başkalarının tercihleri üzerinde söz sahibi olması hangi meşru ve geçerli gerekçeye dayandırılabilir? Platon'un "metaller mitosu"ndaki tanrısal ayrıcalıklar, elitist teoriler veya koruyuculuk düşüncesinde ileri sürülen, daha üstün zeka sahibi olma iddiası mı, yoksa toplumsal değerlerin veya "kutsal devlet ruhu"nın belli kişiler tarafından korunması iddiası mı? Anti-mükemmeliyetçiler, bunların hiç birisinin geçerliliğini kabul etmezler.

Nozick, bir varlığın daha zeki olmasının, diğerlerinin davranışlarını ona karşı sınırlaması veya onun kendi hareketlerini diğerlerine karşı sınırlaması için bir sebep olup olamayacağını sorgulamaktadır (Nozick, 2000: 85). Nozick'in kafasındaki cevap, trajik bir ihtimali mümkün kılan bir çıkarsamaya dayanır: Eğer organizmalar hiyerarşik bir düzen içerisindeyse ve alt statüde olanlar daha üst statüdekiler için vasıta olarak kullanılabilirlerse, o zaman, örneğin başka bir gezegenden gelen doğa üstü varlıklar için insanların feda edilmesini de söz konusu olabilecektir (Nozick, 2000: 82-4).

18-19. yüzyıl Alman düşünürü Humboldt, 1852'de yayınlanan, *Devlet Faaliyetlerinin Sınırları** (The Sphere and Duties of Government) adlı kitabında, özerkliğin, insanı insan yapan değer olduğunu, özerk olmaması halinde insanın bir makineden farksız hale geleceğini vurgulamıştır. Ona göre, kişinin yaptığı işi anlamlı kılan, onu, kendi iç iradesiyle yapmasıdır. Kişinin, kendi özgür tercihlerinden doğmayıp da dış etkenlerin sevk etmesiyle yaptığı şey, onun öz benliğiyle ve gerçek doğasıyla bağdaşmaz. Böyle yapan kişi, o şeyi kendi insani enerjisiyle değil, mekanik bir rutine göre yapan bir aygıt durumuna düşer (Humboldt, 1996: 29-30).

Bu durum, liberaller tarafından benimsenen “en iyi yargı ilkesi” (The Best Judge Principle) ile açıklanmaktadır. Bu ilkeye göre, kendi hayatıyla ilgili olarak “en iyi”nin ne olduğunu, yine en iyi bilecek olan bireyin kendisidir. Hiç kimse, bir kişi için neyin daha iyi olduğunu onun kadar iyi bilecek durumda değildir. Robert Goodin'in ifadesiyle, “*Hiç kimse benim kadar, benim iyiliğimi değerlendirecek konumda olmayabilir*” veya “*Her zaman haklı olmasam da büyük bir olasılıkla başka birinden daha haklıyım*” (Goodin, 1990). Goodin, en iyi yargı ilkesinin en katı halinin, sadece kişinin kendi iyilikleri hakkında en iyi yargı merciinin kendisi olduğunu değil, tek yargı merciini kendisi olduğunu (the only-judge principle) kabul ettiğini belirtir (Goodin, 1995: 120).

* Orijinal adı, *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen* olan kitap İngilizceye, ilk önce, *The Sphere and Duties of Governmetn* olarak çevrilmiştir. Humboldt, 1835'de ölmesine rağmen, sansür korkusu ile kitap ancak 1852'de yayınlanabilmiştir.

Kendi hayatının sahibi olma, en iyi yargı ilkesi ile ifade edilen savı, yani, kendi hayatı için neyin değerli olduğu ve hayatını değerli kılan şeyin ne olduğunun yegâne takdir merciinin (ultimate arbiter) bireyin kendisi olduğu savını gerekli kılmaktadır (Tomasi, 2001:3). En iyi yargı ilkesine göre bireyler, kendilerini istedikleri gibi yok etme hakları olduğundan değil, moral kapasitelerini, yeteneklerini sorumlu oldukları hayat planlarına göre geliştirmelerine izin verilmesi en iyi yol olduğundan dolayı kendi iyiliklerinin en iyi değerlendiricisi olarak kabul edilirler (Biondo, 2005: 525).

Anti-mükemmeliyetçiler, hiçbir hayatın dışarıdan, kişinin desteklemediği değerlere göre yönetilerek daha iyiye gidemeyeceği konusunda ısrarcıdırlar. Bu inanca göre; hayatım, ancak onu içerden, inandığım değerlere göre sürersem iyiye doğru gidebilir. Tanrıya dua etmek değerli bir eylem olabilir. Ancak, bunun değerli bir şey olduğuna inanmam gerekir. Birini kiliseye gitmeye veya doğru fiziksel hareketleri yapmaya ikna edebiliriz. Ama böylelikle onun hayatını daha iyi kılamayız. Zorlanan kişi, Tanrıya dua etmenin zaman kaybı olduğu inancında yanılıyor olsa bile, dış zorlamayla o eylemi gerçekleştirmesi işe yaramayacaktır; çünkü değerli bir hayatın içten yaşanması gerekir. Dolayısıyla, insanların değerleriyle ilgili inançlarını görmezden gelmeye ya da aşmaya çalışan mükemmeliyetçi bir politika öz yıkıcı olacaktır (Kymlicka, 2005: 303).

Anti-mükemmeliyetçilere göre, birinin baskı yoluyla bir eylemde bulunmasının tek olumsuz sonucu, o eylemin işe yaramayacak olması değildir. Bu, aynı zamanda, kişinin kendisine karşı öz-güvenini ve saygısını yitirmesinin de nedenidir. Bu durumu ahlaki çöküntü nedeni olarak gören Spinoza şöyle demektedir:

“Bu (düşünce ifade etme) özgürlüğünün bastırılabilceğini ve insanların hükümrânın buyruğu dışında tek laf ileri sürmeye cesaret edemeyecekleri bir bağımlılık içinde tutulmalarının mümkün olduğunu varsayalım; yine de, insanların sahip olmak istedikleri düşüncelerden başkasına asla sahip olmayacakları görülecektir ve böylece, bu durumun zorunlu bir sonucu olarak, insanların sözleriyle gerçek bakış açıları farklı olmaya devam edecektir ve iyi niyet -devletin bu ilk gerekliliği-

yozlaşacaktır; tiksinti verici dalkavukluğun ve ihanetin teşvikiyle sinsilik ve tüm toplumsal ilişkilerde yozlaşma hakim olacaktır” (Spinoza, 1989: 296-7).

Görüldüğü gibi en iyi yargı prensibi, kişinin kendi iradesi dışındaki her hangi bir erkin onun adına tercihlerde bulunmasının veya onu belli tercihlere zorlayıp diğerlerinden alıkoymasının, o kişiye bir yarar sağlamayacağını, aksine, zarar vereceğini varsaymaktadır.

Dolayısıyla, bu ilkeye göre, devlet, insanları en değerli yaşam biçimlerini izlemeye özendirebilse hatta zorlayabilse bile, insanların doğru gerekçelere sarılarak bunu yapmalarını sağlayamayacaktır. Devletin cezalandırmasından kaçmak veya yardımlarından yararlanmak için yaşam biçimini değiştiren biri, yeni eylemin gerçek değerine ilişkin bir kavrayışla hareket ediyor olmayacaktır. Bu durum, devlet mükemmeliyetçiliğinin kendi kendini bitirmesinin nedeni olarak görülmektedir (Waldron, 1989: 1145-6).

İnsanların, bir eylemi bilfiil gerçekleştirmeksizin, o eylemden elde edilecek hazzı temin edebileceği bir yolun mümkün olması halinde, bunun tercih edilebilirliğini sorgulayan Nozick, tezini, “tecrübe makinesi” örneği ile açıklamaya çalışmıştır. Bu örnek, tecrübe makinesine bağlanan kişinin, önceden belirlediği tercihlerine göre, büyük bir roman yazmak, iyi arkadaşlıklar kurmak, ilginç bir kitap okumak gibi işlerden alınabilecek bütün hazları alabileceği varsayımı üzerine kurulmuştur. Nozick, böyle bir makineye bağlanmanın tercih edilip edilemeyeceği tartışır. Açıklık getirmek istediği konu, “insan için önemli olan şeyin ne olduğu”dur. Nozick’in vardığı sonuç, makineye bağlanmanın bir intihar olacağıdır. Ona göre kişiler, birkaç nedenden dolayı makineye bağlanmayı tercih etmeyeceklerdir. Birincisi; biz eylemleri sadece tecrübe kazanmak için değil, onları yapmış olmanın tecrübelerini yaşamak için gerçekleştiririz. İkinci neden; bizlerin, fedakârlık, dürüstlük, akıllılık, zekilik, sevgi doluluk gibi belli özellikleri olan bir insan olmayı istememizdir. Oysa, makineye bağlanan kişinin, akıllı mı zeki mi, cesur mu, korkak mı, sevgi dolu mu nefret dolu mu olduğu hiçbir zaman belli olmayacaktır. Üçüncü olarak; tecrübe makinesi bizi insan yapısı olan ve

bireylerin kendilerinin kurabileceklerinden daha derin ve daha anlamlı olmayan bir dünya ile sınırlar. Oysa insan, bu gerçekliğin dışında varolan daha derin bir dünya ile temas kurmayı ve böyle bir dünyayı algılamayı arzular. Özet halindeki bu gerekçelerden sonra Nozick şu sonuca varır: *“Belki de arzuladığımız şey, gerçeklerle birlikte kendi hayatımızı yaşamaktır”* (Nozick, 2000, 78-81).

Anti-mükemmeliyetçi düşüncede, “kendini yönetme” ilkesine bu denli önem verilmesinin nedeni, eylemlerini özgürce seçemeyen ve bu sebeple tam olarak kendi hayatının sahibi olamayan kişinin, bir takım gelişim projeleri kapsamında, başkalarının menfaatlerine kurban edilmesinden endişe duyulmasıdır. Bundan hareketle, kendini yönetme (Self-direction) ilkesi, birinin tekâmülü için başkalarının kurban edilmesini geçersiz kılacak bir ilke olarak kabul edilmektedir (Rasmussen ve Den Uyl; 88,90)

Green, özerkliğin önemini şu şekilde dile getirmektedir: *“Benim iyiliğim kendimi belirlemenin gerekli şekli olan kendimi gerçekleştirmemde ise, başkaları tarafından benim iyiliğimin, benim devre dışı bırakılmam yoluyla geliştirilmeye kalkışılması, benim kişiliğimin hezimete uğramasıdır”* (Bring 2003: 83). Bireysel özerkliğe bu derece önem veren Green, birisinin, başkalarının mükemmelliğine katkı sağlamasının hangi şartlarda mümkün olabileceğini şu şekilde ifade eder.

“Eğer amacın bir yarış kazanmaksa senin için koşarak bu amacını başarmana yardım edemem. Fakat, antrenmanına yardım edebilirim ve yarışın dürüst olacağını güvence altına alırım. Aynı şekilde eğer amacın kendini gerçekleştirmekse, senin bütün bilgisel, profesyonel ve kişisel tercihlerini senin için yapmak yoluyla bu amacını gerçekleştirmene yardımcı olamam. Fakat senin önündeki engelleri yok edebilirim ve planını uygulaman için bilgisel ve maddi kaynakları sağlayabilirim” (Aktaran; Bring, 2003: 83).

Özerklik ilkesi komüniter düşüncede de inkâr edilmez ancak burada, özerkliğin gerçekleşebilme şartları farklıdır. Taylor’un “sosyal tez”i, bireylerin, kendi kaderini belirleme becerilerini, ancak belli bir toplumsal yapı içinde yerine getirebileceklerinin savunulduğu bir anlayışı içerir (Taylor, 1985: 198).

Anti-mükemmeliyetçilerin, “sosyal tez”in doğruluğuna ilişkin bir itirazları yoktur. Kendi kaderini belirleme becerisini toplum dışında da yerine getirebileceğimiz düşüncesini saçma bulan Kymlicka, cemaatin önemini dile getiren Rawls ve Dworkin gibi Amerikan liberallerinin, özerkliğin gelişiminde, ailenin, okulların ve daha geniş kültürel çevrenin rolünü kabul eden, “sosyal tez”i destekleyici görüşlerini hatırlatır (Kymlicka, 2004: 347, Rawls, 1971: 563-4, Dworkin, 1985: 230-3).

Devletin karışması ve bu karışmanın kapsamı ve sınırlarıyla ilgili tartışmalar, özerklik kapsamında savunulan “en iyi yargı ilkesi”ni kilit bir konuma yerleştirmektedir. Tartışma, ağırlıklı olarak, bu ilkenin, tehlikeli bir spor veya sağlığa zararlı maddelerin kullanımı örneklerinde olduğu gibi, kişinin kendisine zarar vermesini onaylayıp onaylamayacağı konusu üzerinde yoğunlaşmıştır (Husak, 1992: 97-9).

Özerklik ilkesi, kişilerin hayatları üzerinde, kendileri dışındaki belirleyicilikleri, onların hayatını, kendi iradelerine göre belirlemelerine aykırı bularak reddeder. Dolayısıyla o, bireyin, kendi hayatının sahibi olması ilkesini zayıflatacak olan, koruyuculuk ve elitizm gibi düşüncelere karşıdır. Çünkü koruyuculuk, yeri geldiğinde, bireyin arzusu hilafına, onun eylemlerine karışmayı gerektirir. Bu, özerklik şartını zedeler. Bu yüzden, özerkliğe önemli bir yer veren anti-mükemmeliyetçi düşünce, koruyuculuğa karşıdır.

Bununla birlikte, koruyucu eylemlerin şartlı olarak onaylandığı durumlar da söz konusudur. Örneğin çocuklar, deliler ya da geçici olarak yetilerini yitirmiş olanlara yönelik koruyucu davranışlarda bulunulması, kişinin kendi hayatını gerçekleştirme ilkesinin ihlâli olarak kabul edilmez. Yetişkinlere yönelik koruyucu eylemler konusu ise daha karmaşık bir nitelik arz etmektedir. Bu kapsamda belli koruyucu eylemlerin onaylanabileceğini kabul edenler vardır. Örneğin, kişinin onaylamasına rağmen zahmet veya başka nedenlerle irade zayıflığı göstererek yapmaktan imtina ettiği davranışlar konusunda, irade zayıflığının aşılması için ona destek olunabileceğini savunanlar olmuştur. Emniyet kemeri kullanımı bu kapsamda bir mesele olarak görülmektedir (Kymlicka, 2005: 298).

Bunun dışında bireysel özerkliğe önem verenler, faydalı olma düşüncesiyle olsa bile insanların hayatlarına karışılmasının, yarardan çok onlara zarar vereceğine inanırlar. Paternalizm için yapılan, “kadife eldivenli demir el” (iron hand in a velvet glove) tanımlaması, insanları kötülüklerden koruma iddiası taşıyan girişimlerin, aslında onların canını acıtan davranışlar olduğuna vurgu yapmaktadır (Toulmin, 2002: 177).

Özerklik tartışmalarında, insanları, onların iyiliğine olacağı düşüncesiyle bile olsa benimsemedikleri eylemlerde bulunmaya zorlamanın, insan tekâmülüne hizmet etmeyeceği tezi, Thomas Nagel tarafından şu şekilde dile getirilmiştir. *“Eğer birini, paylaştığı mantıklı bir neden olmadığı halde belli bir amaca hizmet etmeye zorlarsanız, bu amaç onun iyiliği için olsa bile, onun iyiliğine olmayacaktır”* (Nagel, 1991: 159).

2.2.1.3. Çoğulculuk/Çeşitlilik

Çoğulculuk, bütün menfaatlerin (interests) içinde örgütlenip serbestçe rekabet edebildiği ve hiçbir grubun diğerlerine, onları varlık alanından fiilen silecek kadar baskın olmadığı sistem olarak tanımlanmaktadır (Shively, 2003: 285).

Chandran Kukathas şöyle demektedir:

“İyi bir toplum, adalet kavramı tarafından yönetilen sabit (stable) bir birlik değil, ayrık (disparate) ve yarışan (conflicting) moral ve adalet standartlarının bir arada var olduğu tolerans rejimidir. Bu tür toplumda bireyler, diğerlerini yok saymadan ve bir ayrıcalık talep etmeden, istedikleri ahlâki ve adalet ilkelerini özgürce tercih edebilir, istedikleri grupların içinde yer alabilirler” (Kukathas, 2003: 75-6).

Hayatın sınırsız bir çeşitliliğe sahip olduğu fikri etrafında yürütülen tartışmalar, modern siyaset düşüncesinde gittikçe ağırlıklı bir yer işgal etmektedir. Hayatın içindeki çeşitliliklerin potansiyel bir zenginlik olarak görüldüğü özgürlükçü düşüncelerde, bu potansiyelin değerlendirilebilmesi ile, kişilerin, kendi hayatlarıyla ilgili tercih haklarına sahip olmaları arasında

doğrusal bir ilişki kurulmaktadır. Bu ilişki, bireysel tercihleri daraltmayacak bir siyasal model taleplerine önemli bir temel oluşturmaktadır.

Çoğulculuk anlayışı, 19. yüzyıl önemli ahlakçı düşünürü William James'in eserlerinde önemli bir yer tutmuştur. Tek tipçi (monistik) düşünceye şiddetli eleştiriler getiren James, hayattaki şeylerin belli formlar içinde tanımlanamayacak şekilde çeşitlilik arz ettiğini savunmuştur. James'e göre, evrendeki her parça, içinden çıkılmaz karşıtlıklara sahip olarak, diğer parçalar ile birlikte bir arada bulunmaktadır. Ancak bu birlik şekli (beraber oluş), monistik anlayıştaki, her şeyin evrensel bir birleşiminden farklı bir şeydir (James, 2005: 13).*

James, çok çeşitli formlarda mümkün olabileceğini belirttiği gerçeğin, tüm olarak aynı biçimde olmayabileceğini, gerçeğin parçalarının her birinin ayrı bir zatiyet olarak mevcut olabileceğini ifade etmiş ve bunu, mutlakçılık karşıtı bir hipotez olarak göstermiştir (James, 2005: 129). James, determinizm karşıtlığının (indeterminism), sabit bir evren fikrini reddetmesine ve bir çok ihtimalin varolabileceğini ve bunların gerçeğin bir parçasını oluşturabileceğini kabul etmesine karşın, determinizmin, bu ihtimallerin var olabileceğini reddettiğini belirtir (James, 1956: 151). Sürekli değişim olmasına karşın mutlakçılık kâinatı, sanki değişim yokmuş (unchanging), ebedei (eternal) ya da zaman dışı (out of time) gibi sunar (James, 1979: 72). Kendi yerine olabilecek her şeyi reddeden ve kainatı iflah olmaz bir kusurlar alemi olarak tanımlayan monistik akılcılığın sonucu olarak gördüğü determinizmi, bir şey yapmaya imkan vermediğinden dolayı, kainatta yeri olmaması gereken bir durum olarak kabul eder (James, 1956: 161-2).

“Monist bir kâinatta ahlâki yargılar, bizi olasılıkların (contingencies) olmadığı bir dünyayı varsaymaya götürür” diyen James (James, 1956: 294), nihâi bir biçime sahip donuk bir evren anlayışını benimseyen monist yaklaşım yerine, sürekli bir hareket ve oluşum/dönüşüm halindeki bir dünya tasavvuru

* Bu yaklaşımın Foucault'daki benzeri “heterotopia”dır. Foucault'un düşüncesinde *Heterotopia*, bir araya gelmesi imkansız çok sayıda dünyanın tek bir gerçek yeryüzünde, üst üste arada varolabilmesini ifade etmektedir (Foucault, 1988).

benimseyen çoğulcu düşüncüyü, hayatı zenginleştirici bir unsur olarak kabul eder.

James'e göre çoğulculuk, kontrol edilemeyen mümkünatlara (possibility) açılan kapı ve pencerelerle tamamlanmayan bir evrenin varlığını kabul eder (James, 1979: 73). Evren, durağan bir varlık olmaktan çok, "olan", "olmakta devam eden" bir yapıya sahiptir. (James, 1979: 221). Çoğulcu varsayımın ayrılmaz bir parçası olan evrenin 'olmakta devam ediş'i varsayımının, aynı zamanda olasılıklar evrenini de içerdği düşüncesini James şu ifadelerle dile getirmektedir. *"Çeşitli birleşme ve ayrılmalarıyla her bir şeklinde gerçeğin varlığı, bitirilmemiş bir kâinatın hikâyesini anlatır bize. Kâinatın genel karakteri, 'farazi ve kategorik olmayan' önermelerle ifade edilebilir; onun kaderi 'bir eğer'e veya 'birçok eğer'e tutunmuştur. Çünkü dünya henüz tamamlanmamıştır"* (James, 1979: 229).*

James'in vardığı sonuç, hayatın her boyutunda çoğulcu bir anlayışı izlemenin, hayatın zenginleşmesine katkı sağlayacağıdır. Ona göre, kâinatın içeriği ne olursa olsun, kişi, her yerde ve her zaman çeşitliliğe izin verirse, çevresinde olup bitenlerden hiçbir şeyi kaçırmamış olur ve böylece kişi, mutlakçının sahip olduğundan daha fazla akliliği pratik olarak kazanabilir. Oysa monizm, diğer ihtimalleri ve dolayısıyla diğer seçenekleri dışarıda bıraktığı için, yabancılık (*foreignness*) ve ucubelik (*monstrosity*) problemiyle yüz yüzedir (James, 2005: 78,82).

James'e benzer bir değerlendirme yapan Roberto Mangabeira Unger de, tek doğru yol projesi ve ona ilham veren dogmatik fikirlerin, insanları, ademimerkeziyetçilik ve birlikte üretmenin faydalarından alıkoyan düzenlemelerin içinde donduracağını belirtir (Unger, 2004: lxvii).

İnsanları belli bir kalıba sokma ve diğer seçenekleri yok etme mantığı üzerine kurulu olan tek tipçi yaklaşımlar, mitolojik örnekteki Procrustes'in Yatağı (Procrustes' Bed)'na benzetilebilir. Eski Grek'e ait Efsaneye göre,

* Sürekli oluşumla ilgili Kuran'ın anlatımı şöyledir: *"Göğü kendi ellerimizle biz kurduk ve biz (onu) elbette genişleticiyiz"* (Zariyat suresi; 47. ayet).

Attikalı bir haydut olan Procrustes'in demirden bir yatağı vardır ve yakaladığı kurbanlarını bu yatağa yatırır. Eğer kişinin boyu yataktan uzun gelirse, bacakları yatağın boyuna gelecek şekilde kesilir; bacaklarının yataktan kısa gelmesi halinde ise kişi, germe aletiyle, yatağın boyuna ulaşınca kadar gerdirilir.

Procrustes'in Yatağı, tek doğru yol olduğuna inanmanın, despotizme yol açan karakterine vurgu yapan bir örnektir. Bu eğilim, belli bir iyilik anlayışı ruhuyla, demokrasiyi tiranlığa doğru sürüklemeye benzetilmektedir (Nolla, 1992: 71).

Evrendeki çeşitliliğin, belli tanımlama veya formlara sığdırılamayacak kadar zengin bir yapıya sahip olduğu düşüncesi, değişik kişiler tarafından, farklı şekillerde dile getirilmiştir. Evrendeki çeşitliliği kök sistemi örneği ile anlatan Deleuze ve Guattari, dünyanın, tek bir kök sisteminden (root cosmos) çok, bir "kökçükler ağı sistemi"nden (radicle-cosmos) oluştuğunu ifade etmişlerdir. Bu sistem, her zaman $n-1$ ile ulaşılacak, çok sayıda boyutu bulunan, çok yönlü bir sistemdir. Deleuze ve Guattari bu sistemi, 'rizom' (rhizome) olarak isimlendirmişlerdir. Rizom, yeraltı kök sistemi olarak, tek bir kök veya kökçüklerden farklı bir sistemidir. Bu sistem, tek bir kök şeklinde değil de, soğan kökü şeklinde, yeraltını saran bir kökler ağından meydana gelmektedir. Bu şekilde karmaşık bir yapıya sahip olan ağ şeklindeki yapı *rizomatik* bir yapıdır.

Deleuze ve Guattari'ye göre evrendeki çeşitlilikler, rizomatik bir yapıya sahiptir. Rizomatik yapı, biyolojik, siyasi, ekonomik vs. gibi hayatın bütün alanlarında geçerlidir (Deleuze ve Guattari, 1993: 6-7).

John Gray, *Liberalizmin İki Yüzü* (Two Faces of Liberalism) adlı kitabında, çoğulculuk düşüncesini hoşgörü anlayışı ile irtibatlandırmaktadır. Liberalizmin her zaman iki yüzünün olduğunu söyleyen Gray, liberal hoşgörü, bir yanıla ideal bir yaşam biçimi arayışı, diğer yanıla ise çeşitli yaşam biçimleri arasında barış koşullarının aranması olarak göstermektedir. Gray'a göre, birinci bakış açısında liberal kuramlar evrensel ilkelerin

uygulamaları olarak görülürken, ikincisinde, barış içinde bir arada yaşamının araçlarıdır. Birincisinde liberalizm bir evrensel rejim reçetesi, ikincisinde ise, birçok rejimle sürdürülebilecek olan bir 'bir arada yaşayabilme' projesidir. Liberal hoşgörü, kötü ya da yanlış olarak yargılanan şeylere karşı gösterilen hoşgörüdür (Gray, 2003: 8).

Gray'a göre, mukayese edilemez değerler arasındaki rekabet hali, tam mükemmellik düşüncesini yıkar. Ancak bu, insan hayatının kusurlu (imperfect) olduğu anlamına gelmeyip mükemmellik fikrinin anlamsız olduğunu ifade eder. Gray, 'çatışan ve kıyaslanamaz değerler anlayışı'nın, Augustine'in, kutsal dünyanın kusursuzluğunu, insan dünyasının kusurluluğu zıtlığına dayandıran ve insanın her şeyiyle kusurlu olduğu kabulünü içeren düşüncesinden farklı bir şey olduğuna dikkat çeker (Gray, 2000: 10).

Gray, hoşgörü kavramı yerine "*modus vivendi*" kavramını benimsemektedir. Gray'a göre, modus vivendi kavramı, hoşgörüye dair daha eski fakat hoşgörüye yeni koşullarımıza daha iyi bir şekilde uygulayan liberal düşünce akımını içeren bir kavramdır. *Modus vivendi*, insanların refah içinde yaşayacakları pek çok yaşam biçimi olduğu fikrini dile getirir. Bunların arasında değerler bakımından birbirleriyle kıyaslanamaz olanlar vardır. Bunlar birbirlerine rakip olduklarında, aralarında en iyi olanı diye bir şey olmayacaktır. Ona göre modus vivendi, tarihsel çoğulculuk olgusuna uyarlanmış liberal görüştür. *Modus vivendi*yi destekleyen etik kuramı, değer çokluğudur (value multiplicity). En kökten değer-çoğulcu iddia, insanların refah içinde yaşamasının birçok çatışan türü olduğudur. Bunlardan bazıları değer açısından birbirleriyle kıyaslanamaz durumdadır. İnsanların sürdürebildikleri birçok iyi yaşam türü arasında ne daha iyisi ne daha kötüsü, ne de daha değersizidir. Bunlar ölçülemez bir biçimde, yani farklı şekillerde değerlidirler (Gray, 2003: 11-2).*

* Gray, hoşgörü kavramı yerine *modus vivendi* kavramının daha elverişli bir kavram olduğuna inanır. Ona göre, hoşgörü anlayışı, bütün insanlık için tek bir yaşam biçiminin en iyisi olduğunu koşul olarak varsaymasına karşın *modus vivendi*, insanların refah içinde yaşayabilecekleri bir çok yaşam biçimini mümkün kılar (Gray, 2003: 11) Ancak Gray, neden böyle olduğunu, yani hoşgörü ve *modus vivendi* kavramlarını bu şekilde farklı bir

Değer çoğulculuğu düşüncesi temelde subjektivist bir düşüncedir. Subjektivizm, tek bir mutlak hakikat arayışını reddeden ve aynı konuyla ilgili, aynı anda birden fazla hakikat olabileceği varsayımına dayanan bir düşünce yapısıdır. Bu düşünce açısından, tek bir hakikat olmadığına göre aslında tek bir özne de yoktur. Ne kadar hakikat varsa o kadar özne, ne kadar hakikat usulü varsa o kadar öznellik tipi vardır (Badiou, 2004: 41).

Değer çoğulcu bir yaklaşım, göreceliği hayatın zorunlu bir yönü olarak kabul etmeye eğilimlidir. Subjektivizmin, damarlarımızdaki kan, soluduğumuz hava gibi insana içsel olduğunu ve yargılarımızı belirlediğini söyleyen Gilbert Meilaender, birbirleriyle yarışma halinde çok sayıda değer yer aldığı bir yapıda, farklı fikirlerin, zihnimizde bir tür karşılıklı güç dengesi oluşturduğunu belirtmektedir (Meilaender, 2000: 40-1).

George Crowder, değer çoğulculuğunun temel iki iddiasını şu şekilde ifade etmektedir: (1) Yarışma halinde olan iyi anlayışları objektif olarak sıralanamaz ve (2) bu sıralama işi, bireylere bırakılmalıdır (Crowder, 2002: 228).

Değer çoğulculuğu fikri, insan tekâmülünün evrensel olarak en iyi şeklinin ne olduğunu bilemeyeceğimiz anlayışını temel alır. Bu yaklaşıma göre, herkesin sahip olması gereken sosyal iyiler için en uygun değerlendirme imkanı veren bir genel formül yoktur (Rasmussen ve Uyl, 2005: 79). İnsan tekamülü, tek bir iyiyi veya fazileti değil çok fazla iyiyi veya fazileti kapsayan değerler bütününe kendisinde barındırır (Rasmussen ve Uyl, 2005: 174-5).

Çoğulculuk yanlıları, beşerî ihtiyaçların ve önceliklerin, kişiden kişiye, gruptan gruba ve toplumdan topluma farklılıklar gösterdiğini ve bunların bir elden belirlenmesinin mümkün olmadığını, ihtiyacın ve iyyinin ne olduğunun koşullara bağlı olduğunu kabul ederler (Attfield, 1995: 73-5). Bir birey için iyi yaşamın, bir başkasının yaşamından farklı olabileceği ve bunların birbirleriyle

anlamlandırmaya tabi tutmayı neye dayandırıldığını ve kavramların hangi niteliklerinden hareketle bu ayrımı yaptığını açıklamamaktadır.

karşılaştırılmaz olduğu kabulünün esas alındığı çoğulcu düşüncede, iyi konusundaki farklılığın, ortak insanlık doğasındaki ihtiyaç farklılığından kaynaklandığı ve bu farklılığın, bazen birbiriyle çatışan değer farklılıklarını ortaya çıkardığı kabul edilmektedir (Gray, 2004: 285). Gray'e göre, kişilerin izledikleri farklı değerlerin birbirleriyle çatıştığını söylemek, insanın durumunun, her zaman, trajik bir kadere mahkum olduğunu kabul etmek anlamına gelmemektedir. Değerlerin çeşitliliği, insan varlığını zenginleştirici çok sayıda hayatın varlığını ifade eder. Gray, bu farklılıkların, hasım olarak algılanmaları yerine, zenginleştirici hayatları bize açan alternatifler olarak anlaşılmasını daha doğru bir yaklaşım olarak görmektedir (Gray, 2000: 10).

Gray'a göre liberal hoşgörü, bir yandan en iyi yaşam biçimi üzerine akılcı uzlaşmayı ifade ederken diğer yanıla da insanoğlunun birçok farklı yaşam biçimiyle refaha kavuşabileceği inancını taşır (Gray, 2003: 7).

Farklılıklar konusu, Rawls'ın adalet anlayışının da önemli dayanaklarından birisidir. "İyi" hakkında farklı inanışlara sahip olan vatandaşların, adalet anlayışı sayesinde uygar dostluk bağları kurabileceklerine inana Rawls, adalet ilkelerini çiğnemeyecek şekilde bir 'iyi hayat' seçimi yapabilme özgürlüğüne sahip yurttaşlardan oluşan çoğulcu bir toplumun, bölünmüş olsa bile, kamusal sorunlar üzerinde uzlaşma sağlayarak uygar dostluk bağlarının güçlendirilmesini başarabileceğine inanır (Rawls, 1980: 540).

Toplumların bazı bakımlardan birbirlerine benzemelerine karşın birçok açıdan da birbirlerine göre farklılıklar arz ettiğini belirten Isaiah Berlin, bu durumun bir çoğulcu yapı içerdiğini ve bu çoğulculuk içerisinde, insanların, farklı amaçlar izlemelerinin, birbirlerini anlamalarına, birbirlerine sempati duymalarına ve birbirlerinden faydalanabilmelerine engel olmayacağını söyler (Berlin, 1999: 486). Ortak bir noktada uzlaşma arayışı olabileceğini fakat buna rağmen yine de bir uzlaşmanın olmayabileceğini belirten Berlin, bunun normal bir durum olduğu inancındadır. Berlin, kişiler arasında tam bir uzlaşmanın olup olmayacağı bir yana, kişinin, kendi sahip olduğu değerlerin bile çatışma halinde olabileceğini hatırlatmaktadır (Berlin, 1999: 487).

Değerler arasında her zaman bir uzlaşma olmaması, insanlar arasında bir çatışmanın var olduğu anlamına gelmez. Farklı değerlerin karşı karşıya gelmesinin ve bir rekabet içinde olmasının, bir çatışma nedeni olarak görülmek yerine, çoğu zaman, birbirlerine olumlu katkılar sağlamak suretiyle, insan hayatını zenginleştiren bir durum olarak görülmesi gerektiği savunulmuştur.*

Kymlicka, liberallerin yurttaşlık özgürlüklerini desteklemelerini, bunun, farklı yaşam biçimlerinin değerini uygulamada kanıtlamayı mümkün kılmasına bağlamaktadır (Kymlicka, 2004: 352). İnsan hayatının büyük bir çeşitlilik arz ettiğine vurgu yapan düşünceler, bu çeşitliliklerin, belli tanımlamalarla ifade edilemeyeceği ve belli kalıp ve şekillere dökülemeyeceği üzerinde ısrarla durmaktadırlar. Toplumcu düşüncelerde tehlikeli bir çatışma unsuru olarak görülen bu çeşitlilikler, çoğulcu düşüncede, insan hayatı için zenginlik kaynağı olarak kabul edilmektedir. Bu durum, Fulke Greville'in (1554-1628) şiirinde, *“Birçok dadı tarafından emzirilmek” (Suckled on the milk of many nurses)* şeklinde ifade edilmiştir (Oakeshott, 1996: 325).

Belli doğru tanımlamalarının takip edilmesi esasına dayanan mükemmeliyetçilik düşüncesinin, insan hayatına zenginlik katabilecek unsurlara hayat hakkı tanımayarak hayatın giderek kısırlaşmasına ve donuklaşmasına neden olacağı eleştirileri, mükemmeliyetçiliğin, aynı zamanda, kendi sonunu da hazırladığını dile getirmektedirler. Farklı düşünce ve kültürlerden faydalanmayı “kaybolmuş hikmeti” bulmak olarak gören Süleyman Hayri Bolay, tek bir ideolojiye, düşünce geleneğine veya uygarlık eksenine saplanıp kalmanın kendi sonunu hazırlamak olduğunu şöyle ifade etmektedir: *“Felsefi düşünce farklı fikirlerin ortaya çıkmasına imkân veremiyorsa, o kendi hayatıyetine kendisi son veriyor demektir”* (Bolay, 1994: 5-6).

* Benzer düşünceler için bkz. Popper, 2001: 127.

2.2.1.4. Siyasal İktidarın Tiranlaşma Temayülü

Her canlı, kendi varlık alanını sürekli olarak genişletme eğilimindedir. Bu eğilim, bazen, yayılma alanındaki diğer varlıkların mevcudiyetini yok etme potansiyeli taşır. Üstelik bir de, en üstün fizîki güç sahibi ve meşru güç kullanma yetkisinin tek sahibi olan devlet söz konusu ise, bu tehdit potansiyelinin otoriter bir niteliğe bürünmüş haliyle kendini göstermesi ihtimali daha da yüksek demektir.

Devletin bir canlı organizmaya benzetilmesi eski bir teoridir.* İbn-i Haldun devleti, doğan, büyüyen ve ölen bir varlık olarak insana benzetmişti (İbn Haldun, 1988: 505-7). Farabi de devleti, canlılar gibi organlardan oluşan bir varlık olarak tasvir etmişti (Farabi: 1990: 70-1). Daha sonra, batılı düşünürler arasında da devleti insana benzetenler oldu. Bu organizmacı devlet teorilerinin en çok bilinenlerinden olan Chamberlain'in teorisine göre devlet, aynen insan gibi canlı bir organizmadır (Chamberlain, 2005: 25).

Doğası gereği sürekli olarak yayılma ve güç alanını genişletme istidadına sahip olan devletin, yetki ve faaliyet alanlarının hukukla sınırlanmaması halinde, insanların özgürlükleri için ciddi bir tehlide dönüşeceği endişelerinden kaynaklanan tartışmalar, siyaset teorisinde önemli bir yer işgal etmektedir.

Devlete insan iyiliğini geliştirme görevi verilmesinin, devleti, insanlara iyilik yapma görüntüsü altında bir tirana dönüştürebileceği kaygıları, anti-mükemmeliyetçilerin, devletin olması gereken sınırlar içerisinde kalması gerektiği ısrarlarına temel oluşturmuştur. Böyle bir kaygıdan hareket eden siyasal düşünce, uzunca bir tarihsel geçmişe sahiptir.

John Locke'u, devletin kendisini oluşturan bireylerin belirlediği sınırlar içinde hareket etmesini ısrarla talep etmeye sevk eden şey, devletin yetki

* Organizmacı devlet teorilerinin organik devlet (organic state) teorisiyle bir alakası yoktur. İlki devleti, doğan, beslenen, büyüyen ve ölen bir canlıya benzeten bir yaklaşım iken, ikincisi, devletin insanlardan bağımsız bir kişiliğinin olduğu iddiasına dayanır.

alanını giderek özgürlükleri ortadan kaldıracak şekilde genişletme çabalarından duyduğu endişedir. Döneminin İngiltere'sindeki siyasal iktidarın, Katolisizmi zorla kabul ettirme politikasının baskıcı sonuçlarından, sürgün edilmek şeklinde payını almış olan Locke (Bouillon, 1998: 6-7), bütün fikrî çabasını, devletin, temel hak ve özgürlükleri yok etme tehlikesinin nasıl en aza indirilebileceğinin yollarını aramaya hasretmiştir.

Locke'un, devlet otoritesinin zararlarından endişe duymasına neden neden olan tarihsel deneyim, onu izleyen birçok liberal düşünürün de, aynı endişelerle, devletin, onun için belirlenmiş sınırlar içinde kalması için çaba sarf etmelerine neden olmuştur. Bu düşünürlerden biri, kendisi de kamu görevlisi olarak çalışmış biri olması hasebiyle devlet yönetiminin iç işleyişini iyi tanımış ve devletin birey ve toplum hayatını bozucu doğası üzerinde analizlerde bulunmuş olan 18-19. yy. Alman düşünürü Wilhelm Von Humboldt'dur.

Humboldt, devletin, insanların pozitif refahını yani mutluluğunu arttırmaya yönelik bütün çabalarını ve bu amaçla oluşturduğu bütün kurumları zararlı bulmaktadır. Bunun birkaç nedeni vardır. İlk olarak, bu tür kurumlarda, bireysel kapasiteleri disiplin altına alan ve körelten bir egemen olma ruhu hâkimdir (21). İkincisi, bu kurumlar, halkın gücünü ve kapasitesini zayıflatma eğilimindedirler (23). Üçüncü bir neden ise, bu tür kurumların, üretkenliğin asıl kaynağı olan kişisel iç dürtüleri yok ederek, kişilerde karakter bozulmasına ve böylece onların üretkenliklerinin kaybolmasına neden olmalarıdır (27).

Humboldt'a göre, devlet iki amaçtan birine sahiptir; ya mutluluğu arttırmayı (to promote happiness) ya da sadece kötülüğü engellemeyi (to prevent evil) amaçlar. İkinci durumda kötülük ya doğal sebeplerden meydana gelir ya da kişinin, başkalarının haklarına riayet etmemesinden kaynaklanır. Eğer devlet kendini bu amaçların ikincisi ile sınırlandırır ise sadece güvenliği amaçlayacaktır (Humboldt, 1996: 19).

Önde gelen liberter düşünürlerden Rothbard, devletin tiranlaşmaya meyilli doğası üzerine yaptığı analizlerde, hukukun, devlet elinde nasıl bir ideolojik araca dönüştürüldüğünü dile getirmiştir. Devlete anayasa ile getirilen sınırlamaların, yargı tarafından yorumlanacak temel hukuk kuralları haline geldiğini belirten Rothbard, Charles Black'ı izleyerek, esasında bir devleti sınırlama aracı olan yargı denetiminin, zamanla, devlet faaliyetlerine ideolojik meşruluk kazandırmanın bir aracına dönüştüğünü vurgulamıştır.* Rothbard, yargının, “anayasaya aykırılık” kararı ile devlete karşı bir fren işlevine görmesine karşın, bir “anayasaya uygunluk” hükmüyle de, devlet yetkisinin giderek büyümesine zemin hazırladığını söyler (Rothbard, 2004).

Rothbard'a göre devlet, kitlenin görüşlerine karşı çıkan her fikri alaya almak suretiyle, onu daha başlangıçta engellemek zorundadır. Ona göre bu engelleme, “yalnızca kardeşlerinizi dinleyin” veya “topluma uyun” sloganlarıyla, bireysel muhalefeti bastırmanın ideolojik silahları haline gelir (Rothbard, 2006: 10).

Hukukun devlet görevlileri elinde bir otorite aracına dönmesi konusunda benzer bir değerlendirme yapan Hayek de, bir toplumun hukuk sisteminin, bireylerin kendi özel planlarını makul bir güvenlik ve öngörülebilirlik içinde izlemelerine imkân veren bir genel kurallar manzumesi olmak yerine refah hizmetlerinin (sağlık, eğitim, emeklilik, vb) kolektif olarak sağlanmasının aracı haline getirilmesinin, hukukun aşırı derecede genişlemesine neden olacağını belirtir. Hayek'e göre, bu günkü kamu hukukunun, memurları bireyler üzerinde geniş takdir yetkisiyle donatmış olmasının nedeni böyle bir genişlemedir (Hayek, 1960: 17).

Devletin toplum hayatını geniş kapsamlı olarak düzenlemeye kalkışmaması gerektiği düşüncesi liberal bir yaklaşımı temsil etmektedir ancak aynı düşünceler, liberalizme çok uzak olan bazı düşünürler tarafından da dile getirilmiştir. Örneğin, *hegemonya* kavramını, devletin, zihinsel ikna

* Türkiye örneğinde, yargıçların, özellikle kurumların kuruluş yıl dönümü konuşmalarında açığa çıkan şekliyle, kendilerini rejimi korumakla görevli addetme algısı, bu çerçevede izah edilebilir.

yollarıyla bireyler üzerinde baskı kurmasını izah etmek üzere kullanmış olan Gramsci, devletin belli bir iyi tasavvurunu politika haline getirmesi durumunda, onun bütün kurumlarının, her yolu meşru gören bir yapıya dönüşeceğini belirtmiştir.

Gramsci, hegemonya kavramını, kapitalist toplumda hâkim burjuva sınıfının egemenliğini kurmak ve sürdürmek amacıyla, işçi sınıfının devriminin engellemesi veya geciktirilmesine yönelik olarak toplumdaki değişik kesimlerle ittifaklar kurmak suretiyle, kendi kültürünü ve fikirlerini, toplumun geri kalanına kabul ettirmesi anlamında kullanmıştı. Marksizm’i, devleti sadece bir baskı aracına indirgemek tuzağına düşmekten kurtarmak için bu ideolojiye hegemonya kavramıyla yeni bir açılım kazandırmaya çalışmış olan Gramsci’nin bu yaklaşımı, başka bir Marksist yazar olan Althusser tarafından benimsenmiştir. Althusser bu yaklaşımı, biraz da ortodox Marksizmin devlet anlayışıyla Gramsci’nin anlayışını uzlaştırmayı amaçlayan, daha ayrıntılı bir formülasyona dönüştürmüştür. Althusser’in bu amaçla geliştirdiği kavramlar, “*devletin bastırıcı aygıtları*” ve “*devletin ideolojik aygıtları*”dır.

Althusser, Marksist devlet kuramındaki, devletin tek baskı aygıtı olduğu düşüncesinin yerine, devlet iktidarı ile devlet aygıtını birbirinden ayırmayı gerekli görmüştür. Althusser’in teorisine göre, Marksist kuramda devlet aygıtı; hükümet, idare, ordu, polis, mahkemeler, hapishaneler vb. yapıları kapsar. Bunlar devletin baskı aygıtlarıdır. Devletin ideolojik aygıtları ise; dinsel yapı (farklı Kiliselerin oluşturduğu sistem), eğitim sistemi (devlet ve özel okulların oluşturduğu sistem), aile, hukuki sistem, siyasal sistem, sendikal yapı, haberleşme ile ilgili yapılar ve kültürel yapılardan oluşur.* Althusser’e göre, devletin baskı aygıtı tek iken, ideolojik aygıtları çok sayıdadır. İlki kamusal,

* Füsün Üstel’in, “*Makbul Vatandaş*”ın Peşinde: II. Meşruiyet’ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi adlı kitabı, II. Meşruiyet ve Cumhuriyet dönemlerinde, okulların, tek tip bir vatandaş modeli inşa etme aracı olarak kullanılması hakkında geniş bilgiler içermektedir. Bu kapsamda, Maarif Vekili Esat Bey’in 1931 tarihli talimatı manidardır. Talimatta şu ifadeler yer almaktadır: “*Türk mektebi, eline teslim edilmiş her Türk çocuğunu, Cumhuriyet’in rejiminin psikolojisi ve ideolojisini tamamiyle kavramış, Türk milleti ve Türkiye Cumhuriyeti için âzâmi derecede fâideli bir Türk vatandaşı haline getirmeye mecburdur*” (Üstel, 2004: 137).

ikincisi, hem kamusal hem de özel alanlarla ilgilidir. İlki zor kullanarak, ikincisi ise İdeoloji kullanarak amacına ulaşır (Althusser, 2006: 63-5). Althusser, hiçbir sınıfın, devletin ideolojik aygıtları üzerinde kendi hegemonyasını kurmadan, devlet iktidarını kalıcı olarak elinde tutamayacağını iddia etmiştir (Althusser, 2006: 67).*

Hiçbir zaman Marxizmi reddetmeyen, Marksist teorinin izlerini sürekli taşımış olan fakat bununla birlikte, siyaset ve ekonominin bütün gelişmelerinin tamamen ekonomik yapıya bağlanmasını çocukluk olarak gören ve siyasal-ideolojik bilincin de ekonomik yapıyı ciddi şekilde etkilediğini savunmakla Ortodoks Marxizme sert eleştiriler getiren ve bu sayede neo-Marksistler üzerinde önemli etkisi olan Gramsci (Vergin, 2004: 74-5), her ne kadar hegemonya kavramını, kapitalist toplumları açıklamak için kullanmış olsa da, kendisinin ve takipçisi Althusser'in ifade ettiği anlamda bir hegemonyanın, kapitalist toplumlardan daha yoğun bir şekilde Marksist felsefe üzerine inşa edilmiş toplumlarda (eski Rusya, Doğu Bloku ülkeleri, Çin ve Latin Amerika ülkeleri) geçerli olduğunu söylemek mümkündür.

Liberal düşüncenin tam aksi istikamette yer alan Gramsci de, Berlin gibi, mükemmeliyetçi devletin alabileceği despotik şekilleri dile getirmektedir, ancak bir farkla ki, Berlin, mükemmeliyetçi model arayışlarının sakıncalarına dikkat çekerek bu anlayıştan uzak durulmasını salık verirken Gramsci, mükemmeliyetçi bir model arayışından geri durmaz.

Mükemmeliyetçi tezlerde arzulandığı gibi, iyilikleri geliştirme görev ve yetkisine sahip bir devletin, mükemmel bir nihai çözüm inancına sahip kişilerin elinde, toplumu tepeden tırnağa kadar, arzulanan bir şekle dönüştürmenin bir aracı haline geleceği endişesi, anti-mükemmeliyetçi düşüncenin temel hareket noktasıdır. Topluma bu tür bir şekil verme çabalarının, kolaylıkla totaliter bir niteliğe bürünebileceğini, birçok

* Aslında Althusser'in, "devletin ideolojik aygıtları" teorisi yeni bir teori değildir. Aynı kavramı kullanmamış olsa da, Platon'un, "metaller mitosunu" halka inandırma görevi üstlenmiş olan "aydın"ın (Devlet: 415/a,b,c) yerine getirdiği işlev, Althusser'in devletin ideolojik aygıtları olarak kastettiği ile aynıdır. Bu anlamda Platon, "devletin ideolojik aygıtları" teorisinin mimarı sayılabilir.

modernleşme projesi pratiği ortaya koymaktadır.* Bu tür projelerde, belli iyilikler ve ideallere ulaşmak adına, bireylerin özgürlüklerinin, hatta bazen hayatlarının yok edilmesi kaçınılmaz bir son olarak ortaya çıkmaktadır. Isaiah Berlin, Rus radikali Alexander Herzen'in *Karşı Sahilden* isimli romanında, insan kurban etmenin yeni bir şeklini dile getirdiği; “*yaşayan insanların millet, kilise, parti, sınıf, ilerleme ve tarihin güçleri gibi soyutlama sunaklarında kurban edilmeleri*” ifadesinde dile getirdiği durumun bugün de geçerli olduğunu belirterek bu anlatımı ironik bir dille şöyle devam ettirir: “*Bu soyut varlıklar, yaşayan insanların boğazlanmasını istiyorlarsa onları tatmin etmek gerekir*” (Berlin, 1999, 490).

İyi bir toplum kurma idealleri temelde iyi niyetli yaklaşımlar olsa da, tarihsel tecrübe, iyi niyetin, bu tür kalkışmaların otoritarizme kaymasına engel olamadığını göstermektedir. Norman Barry'nin belirttiği gibi, Marksist sistem denemelerinin gösterdiği üzere, yeni bir toplum yaratma ideallerinin yerlerini, olağan hale gelmiş otoriter uygulamalara bırakmasının örnekleri çoktur (Barry, 2003: 111).

David Harvey, George sorel'in savunduğu sendikalizmin, başlangıçta devlet iktidarına karşı bir hareket olarak ortaya çıkmışken 1930'lu yıllarda korporatist bir mahiyet kazanarak faşizmin güçlü bir örgütlenme aracına dönüştüğünü belirtmektedir (Harvey, 1999: 49). Alain Touraine ise Troçki örneğini hatırlatmaktadır: “*Yozlaşmış devrimden ne denli söz edersek edelim sonu totalitarizme varan siyasal örnekten uzaklaşmadığımızı Troçki'yle birlikte öğrendik artık*” (Touraine, 2002: 154).

Siyasal iktidarı elinde bulunduranlar tarafından belli iyi anlayışlarına göre toplumu tasarlama arzusu, siyasal iktidarın otoriter bir yapıya bürünmesini kolaylaştırır. Yeni ‘iyi’lerin yerleştirilmesi için eskilerinin ortadan kaldırılması gerekir. Bu ise, genellikle otoriter bir yöntemin uygulanması ile mümkün olabilir. Eskiye ortadan kaldırıp yeniyi yerleştirme işi bir seferlik bir iş olmayıp, yeninin muhafazası için, devamlılık gerektiren ve süresi belli olmayan bir otoriter uygulamayı gerekli kılar. Cumhuriyet Halk Fırkası enel sekreterliği ve 1946-47 yılları arasında da Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlığı yapmış olan

Recep Peker, yeni bir düzen kurmak için başvurulacak inkılâbı şöyle tanımlamaktadır:

“İnkilap; bir sosyal bünyede, geri, fena, eski, haksız ve zararlı ne varsa bunları birden yerinden söküp onların yerine, ileriye, doğruyu, iyiyi, yeniye ve faydalıyı koymaktır. Fakat arkadaşlar koymak yeterli değildir. Onları öylece koyduktan sonra, büyük bir sıcaklıkla davaya yapışıp sökülen şeylerin geri dönmemesini, konan şeylerin yaşamasını, yerleşmesini temin edecek bir sistem kurmak ve işletmek de inkılâbın değişmez şartıdır. Bu şart olmadıkça fenalıkların, geriliklerin ... yerine iyiliklerin ve ileriliklerin ... konması gelip geçici bir hadise değersizliğine iner ve eski fenalıklar daha geniş tahrib tesirleriyle geri döner” (Peker, 1936: 7).

Peker, inkılâp yapmak için zor kullanmanın şart olduğu ve eskinin geri gelmesine karşı teyakkuzda olunması gereği ile ilgili düşüncelerini ise şöyle dile getirmiştir:

“İnkılâbı yapmak için çok kere zor kullanmak lazımdır.” Eskiye ait kötüler değişik kılıklar altında geri gelebilirler. “Bunları vurup devirmedikçe inkılâbı yapmanın ve hatta uzun devirler korumanın imkanı yoktur” (Peker, 1936: 8).

Devletin tiranlaşması istidadından duyulan korku, siyasal koruyuculuk düşüncesinin sorgulanmasına neden olmuştur. Koruyucuların, kendi iyilerinin değil de genel iyinin peşinden gidecekleri endişesi, koruyuculuğun, sürekli bir şekilde sorgulanmaya tabi tutulmasına neden olmuştur (Dahl, 1993: 95).

Koruyucu tavırların, kişisel menfaatler için elverişli bir araç olduğunun anlaşılmasıyla kişiler üzerinde bir baskı mekanizmasına dönüşme tehlikesine dikkat çeken çarpıcı anlatımlardan biri İsabel Paterson’a aittir.

Paterson, *Makinenin Tanrısı (The God of The Machine)* adlı kitabının *Giyotinli İnsancıl (The Humanitarian With the Guillotine)* başlıklı bölümünde, insanlara en büyük zararların, iyi insanlar tarafından verildiğini söylemektedir. Bu zararlar, kaza, ihmal veya hatalar tarafından değil, iyi insanların, erdemli amaçlar ve büyük idealler uğruna, sebatla sürdürdükleri bilinçli eylemler tarafından verilen zararlardır (Peterson, 1972: 235-6).

Paterson şöyle demektedir: “*Hümaniter kendisini Tanrının yerine koyar fakat iki müşkül (awkward) durumla karşı karşıyadır. Biri; başkaları onun yardımına gerek duymaz, diğeri ise; çoğu kişi (eğer iradesi çarpıtılmamışsa) onun vasıtasıyla iyi olmak istemez*” (Peterson, 1972: 241). Birinin gerçekten de başkasının iyiliğini isteyebileceğini kabul etmekle birlikte, Paterson, birisi için neyin iyi olduğunu başka birinin bilebileceği düşüncesine karşı çıkar. Dolayısıyla, hümanistin, başka birinin iyiliğini gerçekleştirmek adına istediği şey, onun, başkaları için belirleyeceği kendi iyisi olacaktır. Paterson’a göre bu, ‘hümaniteryanın giyotini’dir (Paterson, 1972: 241).

Koruyucu tavırların daha sonra menfaat teminine, hatta korunan kişilerin katledilmesi dönüşmesinin çarpıcı örneklerinden biri engizisyon sistemidir. İnsanların iyiliği uğruna kurulan bir düzenin muhafızlarının, düzenin kendi adına kurulmuş olduğu Tanrıyı (Hz. İsa) bile ateşe atmaktan çekinmeyecek bir zihniyet dünyasına sahip olduğunu, *Karamazov Kardeşler* adlı romanında Dostoyevski, çarpıcı bir anlatımla dile getirmiştir.

Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*’in, -romanında zirve olarak ifade ettiği (Dostoyevski, 1992: C.I: s. III) ‘Büyük Engizisyoncu’ başlıklı bölümünde, engizisyonun felsefesini anlatmak için, roman kahramanına kurgulattığı bir hikâyeye başvurmuştur. Engizisyon sistemini tasvir eden hikâyeye özetle şöyledir.

16. yüzyıl İspanya’sında, engizisyonun en kızıışmış olduğu bir dönemde, Tanrı (İsa) evlatlarını tekrar görmek için yeryüzüne iner. Bir gün önce Tanrı adına yüze yakın din sapığı(!) yakılmıştır. İsa, halkın sevgi gösterisi ve yakarışları eşliğinde dolaşarak onlara şifa dağıtır. Bunu fark eden -doksanlık ama hala dinç olan- engizisyoncu kardinal, muhafızlarına, O’nu yakalama emri verir. Bu emir karşısında herkes geri çekilir. İsa’yı hesaba çeken kardinal, O’nun ilk gelişinde salık verdiği ‘hürriyet’in, insanlara pahalıya mal olduğunu, bu yüzden, insanların hürriyetlerini, karınlarını doyurma karşılığında kendilerine (kardinallere) terk ederek gerçek anlamda hürriyetlerine kavuştuklarını, kendilerinin ise, onları ürküten hürlükten

kurtarma gibi ağır bir yükü sırtladıkları için kendilerine Tanrı gözüyle baktıklarını söyler.

Kardinal, İsa'yı, insanların taşıyamayacakları ve altında ezilecekleri, onlara azap vermekten başka bir işe yaramayan hürlüğü insanlara vermekle suçlar ve bu hatayı kendilerinin düzelttiğini söyler. Kardinalin iddiasına göre, insanlar hürriyetlerini kendilerine teslim etmekle gerçek anlamda hür olacaklardır. Onlara, zayıf yapılarının kaldırabileceği küçük mutluluklar bahşedilecek, küçük günahlar işlemelerine izin verilecek, sonra da bu günahları bağışlanacak ve günahlarının cezasının kardinaller tarafından üstlenildiği onlara söylenecektir. Bu şekilde milyarlık mutlu bir kitlenin yanında, iyilikle kötülüğü bilmek bedbahtlığına uğramış yüz binlik bir kitle (engizisyon sisteminin yönetici kardinalleri) bulunacaktır.

Aslında Tanrıya inanmadığı satır aralarında vurgulanan kardinal, Tanrının öğütlerine dayalı olarak kurduklarını iddia ettiği düzeninin mantığını, zaten yok olmaya giden insanların, bu yolculukta, hiç olmazsa mutlu olduklarını sanarak hayatlarını geçirmelerini sağlamak gibi iyi bir niyete dayandırmaktadır (Dostoyevski, 1992, :C.II, 144-176).

Başkalarına yardım etme vaatlerinin çoğu zaman menfaat çatışmaları ve zulüm uygulamaları tarafından izlendiğine dair örnekler çoktur. Popper da, zamanımızda yaşanan en korkunç felaketlerin, diğerlerine yardım etme ve diğerleri için fedakârlıkta bulunma arzusundan kaynaklandığını belirterek Paterson'la aynı noktaya dikkat çekmiştir (Popper, 2001: 242).

Koruyuculuk düşüncesinin refah devleti tartışmalarında önemli bir payı olduğu söylenebilir. Refah devleti tezlerindeki iyi hayat vaatlerinin varabileceği boyutlar hakkındaki şu ifadeler Foucault'a aittir:

“Tüm tarihte, İkinci Dünya Savaşı'yla kıyaslanabilir kıyım pek zor bulunur ve toplumsal refah, kamu sağlığı ve tıbbi yardıma ilişkin büyük programlar da tam bu evrede, bu dönemde hazırlanmıştır. Beveridge planı da* bu dönemde tasarlanmamış olmakla birlikte en azından bu

* Beveridge Planı, İngiltere'de Sir William Beveridge'in ismi verilen halk sigortası modelidir. Sosyal Sigorta Sistemi ve Milli Yardım Sistemi şeklinde iki yapı içeren modelde

dönemde yayımlanmıştır. Bu çakışma bir sloganla özetlenebilir: ‘Siz kendinizi katlettirin, biz size uzun ve hoş bir yaşam vaat ediyoruz’. Hayat sigortası ölüm emriyle at başı gitmektedir” (Foucault, 2005: 108).

Koruyuculuk sisteminin anlaşılabilmesi için, koruyucu kişiliğin irdelenmesi yararlı olabilir, ancak, koruyucu kişiliğin psikolojik analizi ile ilgili çalışmalar, daha çok sosyal psikolojinin alanına girmektedir. Bu alanda, koruyucu kişilikle ilgili olarak; ‘pre-sosyal bir davranış’, ‘başkalarına karşılıksız olarak yardım etme arzusu, ‘ne yaptığını bilmeden yapılan şeyler’ gibi değerlendirmeler yapılmaktadır (Kottler, 200: 69-70). Daha önce kısmen değindiğimiz (Böl: 3.1.2.4) bu konu esas olarak çalışmamızın kapsamı dışındadır. Burada sadece, siyaset bilimini ilgilendiren bazı hususlara ilişkin olarak, koruyucu kişiliğin zihin dünyasına yönelik bazı değerlendirmelerden bahsedilebilir.

Koruyucu tavırlara sevk eden beğenilme arzusunu insanların kalkıştıkları kahramanlıkların kaynağı olarak gören Descartes, bu tür güdülerle kendilerini tehlikeye atanların acınacak kişiler olduklarını ifade etmiştir (Bkz. Koruyuculuk Bölümü; Descartes, 1992: 50).

Descartes’ın, kişinin, başkaları için kendini feda etmesinin arkasında bir beğenilme arzusunun varolduğu tespiti, altruistik kişiliğin psikolojik bir tahlili olarak görülebilir. Benzer tahliller, değişik koruyucu veya kahramanlık nitelikli eylemlere ilişkin olarak da yapılabilir. Örneğin, Cervantes’in Don Quijote karakterini, altruistik kişiliğin çarpıcı bir örneği olarak görmek mümkündür.

Don Quijote, onca dayağa ve çileye, kötülükleri yok etme ve iyilikleri hâkim kılma adına katlandığını iddia eder ancak, her olayın arkasından, kurtardığı(nı zannettiği) kişilerden, kahramanlığını La Mancha imparatoriçesi Senora Dulcinea del Toboso’ya iletmelerini istemesi, çabalarının altında, gizli bir aşk beslediği prensese kendini beğendirme arzusunun yer aldığını göstermektedir (Bkz. Böl: 2.2.1.7).

birinci yapıya göre, sigortalı için belirlenen miktarda zorunlu prim ödenmesi ve riskler gerçekleştiğinde ödenmiş olan prim miktarına bakılmaksızın iştirakçiye belli bir miktar yardım yapılması, ikinci yapıya göre ise, sosyal sigorta sistemi kapsamı dışında kalmış kişilere yardım yapılması amaçlanmıştır.

Altruistik kişiliğin diktatörlüğe sevkedici karakterine ilişkin bazı izleri, Güney Amerika bağımsızlık savaşı liderlerinden Simon Bolivar'ın kişiliğinde görmek mümkündür. Venezüella ve Kolombiya'nın bağımsızlık mücadelelerinde önemli bir rol oynamış olan Bolivar, ömrünün son zamanlarını Kolombiya diktatörü olarak geçirmiş ve ülkedeki iç karışıklıklar ve savaşlar esnasında canını zor kurtarmıştı. Bolivar, meslek hayatını şu sözlerle özetlemişti: *“Tarihte üç büyük budala vardır; İsa, Don Kişot ve ben”* (Parkinson, 1984: 230-2). Zira Bolivar, ömrünü (bir bölümü diktatörlük şeklinde de olsa) halkı için harcamıştı (Bkz. Böl:1.1.2.3).

İnsanlara iyilik yapma iddiasıyla kalkışılan bazı siyasi projeler tarafından devletin, “hikmet-i hükümet” ya da “devlet aklı” gibi perdelemeler altında bir menfaat temini aracına dönüştürülmesinin örnekleri çoktur. Arslan'ın da belirttiği gibi, “Kutsallık” ve “Hikmet-i Hükümet” zırhı, devlet aygıtını kullananların keyfiliğe ve ceberutluğa yönelmesini kolaylaştırır (Arslan, 2005: 65, 75).

Kutsal devlet anlayışının en fazla yüceltilmiş haline, ferdi devlete kurban etmeye hazır olan faşizmde rastlanır. William Ebenstein'in ifade ettiği, faşist anlayıştaki; “devlet amaç, fert ise araçtır” düsturu, Mussolini'nin; *“Her şey devlet içindir ve Devlet dışında insanî veya ruhî biç bir şey mevcut değildir”* sözlerinde bariz bir şekilde kendini göstermektedir (Ebenstein, 2001: 334). Kutsal devlet fikri, diktatörlüklerin arkasına saklanabileceği uygun bir perde vazifesi görmeye müsaittir. Diktatörlüğü ayakta tutan halk desteğinin devam etmesi, çoğu zaman, bu perde sayesinde mümkün olabilmektedir. Batıda kliseye bu tür bir perdeleme işlevi yükletilmesi Thomas Paine tarafından şöyle dile getirilmektedir: *“Kuvvet üzerine kurulan hükümetler ancak kendilerini destekleyen kuvvet devam ettiği sürece payidar olurlar; fakat bunlar lehlerindeki her vasıttan faydalanabilmek için, hileyi kuvvete kattılar, ortaya İlahi Hak dedikleri bir put çıkardılar ki ... buna da kilise ve devlet dediler”* (Paine, 1954: 65).

Anti-mükemmeliyetçilerin, ideal toplum tasarımı iddiası taşıyan toplumsal yapıcılık düşüncesine karşı olmalarının nedeni, mükemmeliyetçiliğin, devlet

organlarının otorite alanlarını, bireysel özgürlükler alanını daraltacak şekilde genişletme eğilimlerine zemin hazırlamasıdır.

2.2.1.5. Toplum Mühendisliğinin Eleştirisi

Akıl yoluyla insanlık için iyi bir siyasal düzen kurulabileceği inancı, mükemmel bir nihai çözüm fikrini bünyesinde barındırır. Oysa anti-mükemmeliyetçiler, bütün mükemmel nihai çözüm fikirlerini saçma bulurlar. Çünkü, nihai çözümün varolduğuna inanan biri için bu sonuca ulaşmak her türlü bedele değer görülecek (Berlin, 1999, 488-9) ve insanların özgürlüklerini ortadan kaldıran baskıcı uygulamalara gerekçe oluşturabilecektir. Lenin'in, *"Yumurtaları kırmadan omlet yapamazsınız"* (Popper, 2000/C.I: 156) sözü, bu zihniyetin bir yansıması olarak gösterilir.

Kant'ın, *"İnsanoğlunun eğri kaburgasından hiçbir zaman dosdoğru olan bir şey yaratılmamıştır"* sözünü hatırlatarak, mükemmel bir nihai çözüm aramanın beyhûde olduğunu ve bunun tek tip bir modeli kaçınılmaz kıldığını belirten Isaiah Berlin'e göre, *"İnsanları, dogmatik olarak inanılan tasarıların istediği tek tip elbiseleri giymeye zorlamak, hemen hemen her zaman insanlık dışılığı giden yoldur"* (Berlin, 1999, 492).

Rasyonalist düşüncenin akıl yoluyla evren hakkında kesin bilgiye ulaşılabilceği iddiası ve bunun siyasal alana taşınmış şekli olan toplumun akıl ve bilim yoluyla ideal bir şekilde tasarlanabileceği düşüncesi, özellikle özgürlükçü düşünce yanlılarının sert tepkisiyle karşılaşmıştır. Bu tepki, toplumun, akılcı tasarımlara dayalı olarak radikal bir şekilde kurulmak yerine, evrimci bir karaktere bağlı olarak gelişmesi ve değişmesinin daha sağlıklı olduğu gerekçesine dayanmaktadır. Böylesine sert tepki göstermek, söz konusu düşünürlerin akla önem vermedikleri düşüncesine yol açmamalıdır.

Bazı düşünürleri anti-rasyonalist olarak nitelendirmenin, onların akla önem vermedikleri şeklinde bir yanlış anlamaya yol açabileceğini belirten Atilla Yayla, bu düşünürlerin akla yeterince önem vermekle birlikte, onun sınırlarının farkında olunmasını önemsediklerini belirtir. Rasyonalizm

açısından, aynı düşünce çizgisinde yer alan düşünürler arasında da farklılıklar bulunduğunu belirten Yayla, liberalizmin ilk sistematik savunucusu olarak kabul edilen John Locke'un, bilgi teorisinde emprist, sosyal teorisinde ise rasyonalist, David Hume'un ise, hem bilgi teorisi hem de sosyal teoride anti-rasyonalist olmasını buna örnek göstermektedir (Yayla, 2000: 66-7).

Rasyonalizm-anti rasyonalizm şeklindeki bir sınıflandırmanın, aklın önemini kabul etmekle beraber, onun kapsamına ilişkin farklı düşüncede olan anlayışların, aynı kategori içinde anlaşılmasına neden olabileceği kaygısını taşıyan Hayek, *kurucu rasyonalizm* ve *evrimci rasyonalizm* ayrımıyla bu sorunun çözülebileceğini düşünmüştür (Hayek, 1996: 45). Hayek'in sınıflandırmasının Popper'deki karşılığı, *saf rasyonalizm* ve *tenkitçi rasyonalizm* ayrımıdır. Burada saf rasyonalizm kurucu rasyonalizme, tenkitçi rasyonalizm ise evrimci rasyonalizme denk düşmektedir.

Hayek, rasyonalizmle kastedilen şey, akli olabildiğince etkili kılmak ise, kendisinin bir rasyonalist olduğunu, ancak, eğer terim, müdrik aklın tek tek her eylemi tayin etmesi anlamına geliyorsa, kendisinin bir rasyonalist olmadığını söylemiş ve bu tür bir rasyonalizmi gayri mâkul görmüştür. Hayek'e göre, aklın görevlerinden biri, kendi kontrolünü nereye kadar uzatacağını veya büsbütün kontrol edemediği diğer güçlere nereye kadar dayanmak mecburiyetinde olduğunu belirlemektir (Hayek, 1996: 45).

Akla önem vermekle, aklın her şeyin kesin bilgisine ulaşabileceği iddiası arasındaki ayrımı vurgulamak için, "kurucu rasyonalizm" kavramına başvuran Hayek, kurucu rasyonalistlerin, bütün gerçeklerin bir tek akıl tarafından bilinebileceği ve bu bilgiden hareketle arzuya şayan bir sosyal düzen inşa edilebileceği iddialarını reddetmiştir. Ona göre, bilimsel tekniklerin ilerleyişinin, bizi isteyebileceğimiz bütün gerçekleri öğrenmeye ve onları yönlendirmeye muktedir kılacağı kanaati hatalıdır. Aksine, ne bilim ne de bilinen herhangi bir metot, bizi tam anlamıyla muktedir kılabilir (Hayek, 1996: 24-6).

Hayek'e göre akıl, insanın içinde yaşadığı tabii ve sosyal çevreye bir intibaktır ve toplumun yapısını belirleyen müesseselerle daimî bir etkileşim içindedir; onları etkilediği gibi, onların bir mahsulüdür de aynı zamanda (Hayek, 1996: 28).*

Hayek, kurucu rasyonalistlerin, akıl yoluyla iyi bir düzen kurma iddiaları yerine, uygulandıkça başarılı oldukları anlaşılan ve bu sayede geçerlilik kazanan belli pratiklere riayet edilmesi, bunların yaygınlaşması, nakledilmesi ve gelişmesi sürecine dayanan, tecrübe ile oluşacak bir sosyal düzeni yeğlemiştir (Hayek, 1996: 29). Bundan dolayı o, beşeri ilişkilerde, insan davranışlarının bilinçli amacı olmayan düzenli kalıpların zaman içinde oluşumunu önemseyen evrimci yaklaşımı esas alan bir sosyal teorinin geliştirilmesini gerekli görmüştür (Hayek, 1996: 35).

Atilla Yayla, Hayek'in bilginin mahiyeti ve sınırlarına ilişkin görüşlerini şöyle özetlemektedir: Hayek'in, bilginin mahiyetine ilişkin düşüncelerinin temelinde, dış dünya hakkındaki bilginizin mükemmellikten uzak olduğu ve duyuların zihni düzenini belirleyen bütün ilişkilerin analiz edilerek gösterilemeyebileceği tezi yer alır. Akıllı, belirli eylemleri belirleyen kurallar sistemi olarak kabul eden ve kendi işleyişinin dayandığı kuralları ifade etmede yetersiz gören Hayek'e göre, bilginizin çoğu zımnî bilgidir; yani, ne olduğunu bilmek (knowing that) değil, nasıl olduğunu bilmek (knowing how) tarzındaki bilgidir. Bu yaklaşım Hayek'i, aklın, kendi işleyişini ifade etmede yetersiz oluşu gibi, insanın da toplumun işleyişinin dayandığı kuralları ifade etmede yetersiz olduğu inancına sevk etmiştir (Yayla, 2000: 60, 63-4).

Hayek, doğa bilimlerinin metotları olduğu zannedilen yöntemlerin sosyal fenomenlere de uygulanmak istenmesi olarak ifade ettiği bilimsiciliğin (scientism), sosyal bilimcilerin, doğa bilimlerindeki gelişmelerden etkilenmesi sonucunu doğurduğunu, oysa bu iki disiplinin nesnelerinin birbirinden çok farklı olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, doğa bilimlerinin nesnesi şeyler

* Hayek'in bu düşüncesi, İbn Haldun'un, iklim, bitki yapısı, coğrafya gibi fiziki şartların, insanın hem fiziki yapısı hem de karakteri üzerinde etkilerinin olduğuna dair tezleriyle (İbn Haldun, 1998: 331-43) örtüşmektedir.

iken, sosyal bilimlerin nesnesi insandır. Şeyler (insanın fiziksel yapısı ve bilinçsiz refleksleri de dâhil), mekanik bir tarzda objektif olarak gözlemlenebilirler. Beşeri bilimlerde ise araştırmacının elde ettiği bilgiler, onun fikirlerinden bağımsız, “objektif gerçekler” değildir (Aktaran; Yayla, 2000: 79-81). Hayek’in değer ve insan zihni arasında kurduğu ilişkiyi Yayla şu ifadelerle aktarmaktadır: *“Bir ‘objektif’ değer teorisi geliştirmeye çalışmak demek, değer, insan zihninden bağımsız, objektif bazı realitelere dayandığını sanmak demektir. Oysa değer, fiziksel değil zihinsel bir fenomendir ve herhangi bir nesnenin, herhangi bir bireyin o nesneye attığı kıymetten bağımsız bir değeri yoktur”* (Yayla, 2000: 85).

Hayek’in, kurucu rasyonalistlerin, akıl tarafından mutlak bilgiye ulaşılabilceği ve bu bilgiyle “iyi” bir sosyal düzen kurulabilceği iddialarını, “şumûllü yanlış” olarak nitelendirmesinin nedeni budur. Hayek, bu yanlışın temelini, *bilimsicilik** düşüncesinde yer aldığına inanmıştır (Yayla, 2000: 79).

Görüldüğü gibi, Hayek, beşeri gelişmelerin, bilinçli olarak yapılmış rasyonel bir plana göre değil, kendiliğinden ve evrimci bir süreç dâhilinde gerçekleştiği inancındadır.

Hayekle aynı dönemlerde yazan Karl Popper’in rasyonalistler hakkındaki düşünceleri de Hayek’inkilerle paralellik arz etmektedir. Bilimcinin, bilimin otoritesine dogmatik olarak inandığını belirten Popper (kendisinin bilimci olmadığını söylemiştir) (Popper, 2001: 17), kendisinin, doğruya ve akla inanan bir rasyonalist olduğunu ancak bunun, insan aklının her şeye kadir olduğunu kabul etmek anlamına gelmeyeceğini belirtmiştir. Aklın önemi ve sınırlarına ilişki şu ifadeler Popper’e aittir. *“Akılla hareket eden her insan ve bu nedenle de bir rasyonalist, aklın insan yaşamında yalnızca çok sade bir işlevinin olabileceğini gayet iyi bilir. Aklın işlevi, eleştirel düşünceye ve eleştirel tartışmaya yön vermektir”* (Popper, 2001: 222).

* Bilimsicilik (scientism); “Tabii bilimlerde kullanılan metotların, iktisat, sosyoloji, psikoloji gibi insan davranışlarının her alanıyla ilgili çalışmalarda kullanılmasının uygun ve yararlı olduğu inancı (Yayla, 2003: 42).

Kendini rasyonalist olarak kabul eden Popper, rasyonalizmin, yani kendi ifadesiyle akıl dininin yarattığı terörün, dinlerin estirdiği terörden çok daha vahim sonuçlar doğurduğuna dikkat çekme gereği duymuş ve gerçek anlamda akılcı bir toplum düzeni kurmanın imkânsız olduğunu söylemiştir (Popper, 2001: 230).

“Bilginin en son kaynağı yoktur. Her kaynağa kapımız açıktır” diyen Popper, bilginin en önemli kaynağını gelenek olarak görmüştür (Popper, 2001: 63). Popper’in, geleneği bilginin en önemli kaynağı olarak kabul etmiş olması, onun evrimci düşüncüyü savunmasında bir etken olarak görülebilir. Zira o, liberalizmin, devrimci bir anlayıştan çok evrimci bir anlayış olduğunu (yalnızca despotizme karşı devrimcidir) söylemiştir (Popper, 2001: 166).

Popper’in çalışmalarında, aklın ve akıl yoluyla elde edilebilecek bilginin sınırları hakkında geniş çözümlemelere rastlamaktayız. Bilgiyi, kesinliğin değil, doğru arayışının eseri olarak gören Popper şöyle söylemektedir:

“Bilim insanı olarak amacımız, nesnel doğruya ulaşmaktır; daha doğruya, daha ilginç doğruya, daha iyi anlaşılır doğruya. Mantıken amacımız kesinliğe varmak olamaz. İnsansal bilginin yanlış olabileceğini kabul edersek, doğru konusunda hiçbir zaman emin olamayacağımızı da anlamış oluruz. Bilimsel bilgi her zaman varsayımsal bilgidir. Tahmini bilgidir. Bilimsel bilginin yöntemi de eleştirel yöntemdir. Yanlışın aranması yöntemi ve doğru arayışıdır, yani doğruyu bulmak için hataların ayıklanmasıdır” (Popper, 2001: 14-5).

Popper’in konu hakkındaki görüşleri şu şekilde toparlanabilir. “Bilgi gözlemlerden hareket etmez. Daha önceki bilgilerde yapılan düzeltmelerle sağlanır. ... Ne gözlem ne de akıl yetkindir. ... Mutlak kesinliğe ulaşmak asla mümkün değildir. ... Her çözüm, başka çözümsüz problemler yaratır (Popper, 2001: 64). Dolayısıyla, bilimsel kuramlarımızın mutlak doğruluğunu hiçbir zaman savunamayız, çünkü belki de ileride onların yanlış olduğu ortaya çıkacaktır. Yapabileceğimiz şey, ancak, onları eleştirel sınamalardan geçirmektir (Popper, 2001: 68). Bilimsel yöntem, en katı eleştirilerle sınanan, geçici çözüm önerileri girişimidir; eleştirilerle yürütülen deneme ve yanılma (trail and error) yöntemidir (Popper, 2001: 82). İşe yaramayan kuramları saf

dışı bırakmak, kuramlar arası rekabet sağlar. ... (Popper, 2001: 41). İki kuramdan birinin doğru kabul edilmesi imkânsızdır. Doğa bilimlerinde bile bu böyledir. Bilim, doğru arayışıdır. Kuramlarımızdan bazılarının gerçekten de doğru olma olasılığı elbette vardır. Ancak, doğru olsalar da, bunu hiçbir zaman kesin olarak bilemeyiz (Popper, 2001: 52). Doğruyu bulmak ve hatalardan kurtulmak için yapmamız gereken tek şey, karşısında olduğumuz görüşler gibi, kendi görüşlerimizi de aynı eleştirel yaklaşımla yargılamayı öğrenmektir.* Bu da ancak, hatalarımızı ve başka birçok hatayı hoş gören açık bir toplumda gerçekleşebilir” (Popper, 2001: 159).

Bu bakımdan Popper, yanılabilirlik varsayımından hareket eden eleştirel akılcılığı, salt akılcılıktan ayırmıştır (Popper, 2001: 61-3).

Popper, tarihin belirli tarihsel ya da evrimsel yasalar tarafından yönetildiğini ve bunları keşfetmekle insanın kaderi hakkında kehanette bulunabileceğini düşündüğü tarihsiciliğe (historisizm) kuvvetli eleştirilerle karşı çıkmıştır (Popper, 2000: C.I. 25). Popper’in, tarihsiciliğe karşı çıkmasının ana nedeni, onun, tarihsicilikle toplum mühendisliği arasında kurduğu ilişkidir. Değişmez ve sarsılmaz bir ‘kader yasası’na ısrarla bağlanmış olan Herakleitosçu felsefenin, her şeyin değiştiği şeklindeki aşırı vurgusunu, tarihsici bir yaklaşım olarak kabul eden Popper (Popper, 2000: C.I. 30), Herakleitos’taki, “her şeyin” akış halinde olduğu duygusunu, Platon’un felsefesinin de itici gücü olarak görmüştür. Ona göre bu anlayış, her ikisini de, bütün toplumsal değişimi çürüme, bozulma ya da soysuzlaşma olarak görmeye sevk etmiştir (Popper, 2000: C.I. 35-7). **

Popper’e göre Platon, biri; bozulmaya doğru genel bir tarihsel eğilim olduğu, diğeri ise; siyaset alanında, bütün siyasal değişimi durdurmak suretiyle bozulmanın durdurulabileceği şeklindeki iki fikre birden inanmıştır. Platon’un *Altın Çağın*, yani yeni bir yeryüzü cennetinin geri geleceği kehanetinin altında yatan inanç budur. Dolayısıyla Platon, değişmediği için

* Nietzsche’nin; “Büyük bir hakikat, tapılmak değil, eleştirilmek ister” sözleri (Aktaran; Horkheimer, 2005: 204), Popper’in bilimsel gerçekliğe yaklaşımıyla benzerlik arz etmektedir.

** Platon’a göre, değişim kötüdür, durulma ise tanrısalıdır (Popper, 2000:CI. 35-7).

soysuzlaşmayan, soysuzlaşmadığı için de başka bütün devletlerin kötülüklerinden arınmış bir devlet kurmakla bunu gerçekleştirmeyi arzulamıştır. Değişimin kötülüğünden ve bozulmadan arınmış olan devlet, Platon'a göre en iyi devlettir. Bu, durdurulmuş/dondurulmuş olan “Altın Çağın” devletidir. Platon'un, felsefesinin merkezini oluşturan, ‘Formlar’ ya da ‘İdealar Teorisi’nin altında, bu, yetkin ve değişmeyen şeylere olan inanç yatmaktadır. Platon'un, değişimi durdurarak kaderi değiştirebileceğimize ve böylece çürümekten kurtulabileceğimize inanması, onun tarihsici yönelimlerinin sınırlılıkları olduğunu gösterir.

Popper, Platon'un bu anlayışını, Roscoe Pound'un 1922'de yayınlanan, *Intoroduction to the Philosophy of Law* adlı kitabındaki, “Toplum Mühendisliği” (social engineering) terimini ödünç alarak isimlendirdiği, *toplumsal mühendislik* kavramı ile izah etmiştir. Ona göre toplum mühendisi, insanın kendi kaderinin hâkimi olduğuna inanır ve amaçlarımıza uygun olarak, tıpkı yerin yüzünü değiştirdiğimiz gibi, insanın tarihini de değiştirebileceğimizi söyler (Popper, 2000: C.I.s.37 ve Böl:3'e ait 9 no'lu dipnot, s.203). Toplum mühendisi, siyasetin bilimsel tabanına, *sosyal teknoloji* gibi bir şey diye bakar.

Bununla birlikte Popper, toplum mühendisliğinin bazı formlarını birbirinden ayırmıştır. Kendi tanımlamasıyla, “parçalı toplumsal mühendislik” ile “ütopyacı toplumsal mühendislik” arasındaki ayrım, birinciyi savunurken ikinciye karşı çıkmıştır (Popper, 2000: C.I, s.38).

Hayek ve Popper'den sonra da, bilime duyulan kuşkunun gittikçe yaygınlık kazanan bir eğilim olduğu görülmektedir. Stanley J. Tambiah'ın, akıl ve mantığı, bir gerçekliğin kendine özgü ve bağımsız sistemi olarak ele almayı gaflete düşmek olarak kabul eden yaklaşımı bu eğilimi yansıtmaktadır. Tambiah, akılcılığın da göreceli olduğunu iddia etmiştir (Tambiah, 2002: 125). Aynı yaklaşım, bazı düşünürleri, büyü yapan kişiyle laboratuarda fizik veya kimya deneyi yapan bir bilim adamı arasında, prensip olarak, bir fak görmemeye kadar götürmüştür (Cassier, 2005: 233).

Abraham Moles, *Belirsizin Bilimleri* (Les Sciences de l'Imprécis) isimli kitabında, kesin bilgi arayışının anlamsızlığı üzerinde durmaktadır. İnsanın rasyonel bir varlık (belki şimdilik, belki de asla) olmadığını belirten Moles, aklın, hayatımızdaki olay ve eylemlerin bütünü anlamaya yeterli olmadığını ileri sürmüş ve insan davranışını, rasyonel düşünce ile irrasyonel tepilerin (impulsion) bir karışımı olarak görmüştür (Moles, 2001: 26). Moles, ne kadar rasyonel temellere dayanırsa dayansın, tüm bilimlerin başlangıç anında, aklın erdeminin fazla yararlı olmadığı bir döneminin bulunduğu inancındadır (Moles, 2001: 40). Moles, *“Burada ve şimdi, ‘oluşmuş bilim’ dediğimiz bilim, ‘bugün için tamamlanmış, yarın değişecek’ düşüncesinin somutlaşmasından başka bir şey değildir”* sözleriyle Popper’in bilimsel teorilerin sürekli bir çürütölme sürecine tabi olduğu düşüncesini onayla gibi gözükmektedir (Moles, 2001: 48).

Henri Poincare, birden fazla bilimsel gerçekliğin olabileceği düşüncesinde, bilimsel devrimlerin önemli etkisi olduğuna işaret etmektedir. Ona göre bu etkide, düz bir yeryüzü inancının yerini küresel bir yeryüzü inancına bırakması ile, iki noktadan tek bir doğrunun geçebileceği kabulünün kenara atılmış ve artık, iki noktadan sonsuz sayıda doğru geçebildiğinin anlaşılmış olmasının önemli bir rolü vardır (Poincare, 2001: 46-7).

Moles de, bu tür gelişmeler sonucunda, dünyayı, zihnimizin daha kolay işleyebildiği geniş bir doğrusal denklemler sistemi olarak görme eğiliminin, yerini, çok yakın bir zamandan bu yana –bilgisayar kullanımı sayesinde– daha karmaşık ve ince algoritmalara bıraktığını belirtmektedir (Moles, 2001: 36).

Kesin bilgi peşinde koşma konusunda, *“bir an gelecek insan duraklayacaktır”* diyen Poincare, *“daima ispat edilemeyen bir aksiyoma varılacaktır; bu aksiyom ise, aslında ispatı istenen önermenin değişik bir dille ifadesinden başka bir şey değildir”* şeklinde bir gelecek tahmininde bulunmaktadır (Poincare, 2001: 16-7). Montaigne’nin, *“kesinlik, görece bir niteliktir”* şeklindeki değerlendirmesini de aynı yaklaşımın bir ifadesi olarak görmek mümkündür (Aktaran; Comte-Sponville, 2004: 218).

Steve Woolgar, kesin bilgiye ulaşmanın imkânsızlığını, “metodolojik korkular” kavramıyla açıklamaya çalışmıştır. Woolgar, *indeksellik*, *belirli bir sonuca ulaştıramazlık* ve *refleksivite* olmak üzere üç tür metodolojik korkudan bahsetmektedir.

Bu kavramlar, kısaca şu anlamlara gelmektedir:

1. *İndeksellik*: bir temsile temel sağlayan gerçeklik asla sabit değildir ve kullanım durumuna göre değişmeye daima açıktır.

2. *Belirli bir sonuca ulaştıramazlık*: Her açıklama, açıklanmayı bekleyen anlamlar içerdiği için, bir temsilin anlamının sona ermiş bir yorumunu vermek imkânsızdır.

3. *Refleksivite*: Temsil ile temsil edilen nesne arasındaki bağımlılık, temsilin anlamı, temsil edilen nesnenin ‘bilgi’sinden yararlanılarak ve temsil edilen nesnenin bilgisi, temsil hakkında bilinen şey kullanılarak açıklanır. Bundan dolayı da, aktör tarafından algılandığı şekliyle temsilin karakteri değişikliğe uğrar (Woolgor, 1999: 44-6).

Bilimselliği, toplum mühendisliğinin temeline oturtan kurucu rasyonalizme karşı diğer bir meydan okuma da bilimin sınırlılığı konusunda ortaya çıkmaktadır.

Bilimin sınırlı bir uğraş olmasına, buna karşın insanın sınırsız bir dünyaya sahip olduğu, dolayısıyla da bilimin sınırlı alanının, insanın sınırsız yönlerini izah etmede yetersiz kalacağı düşüncesi giderek yaygınlık kazanmaktadır. Bilimin sınırlılığının sorgulanması, onun sosyal alana ilişkin düzenlemelerde temel alınmasının sorgulanmasını da beraberinde getirmiştir.

Popper, Mantıksal olarak çok sayıda -hatta beklide sınırsız- dünya olmasına rağmen, deneysel bilimin (empirical science) bunlardan sadece birini, yani “gerçek dünyayı” veya “deneylerimizin dünyasını” açıkladığını ifade eder” (Popper, 2002: 16).

Aynı yaklaşım, bilimi sınırlı bir uğraş olarak gören Alfred Schutz'da da karşımıza çıkmaktadır. Schutz, bilimsel pratiğin tüm zihinsel hayatımızı ve bütün alanlarımızı kapsayamayacağını, zaten buna gerek de olmadığını, aynı kişinin farklı anlama alanlarına dahil olabileceğini savunmuştur (Aktaran, Tambiah, 2002: 141-2). Schutz'un bu yaklaşımı, bilincin ihtiyaçlarının çeşitliliği nedeniyle, birden çok gerçeğin ortaya çıkmasının mümkün olduğunu ortaya koymaktadır (Tambiah, 2002: 140).

Aynı noktaya işaret eden Gellner ise şöyle demektedir. *“Bilim tek bir dünyayı gerektirir. O dünya üzerinde tek tür insanı gerektirmez. Ama tek dünyayı gerçek bir tür insan oluşturmuştur. Söz konusu insanın tarihsel konumu biricik olabilir, oluşturduğuysa böyle değildir”* (Aktaran, Tambiah, 2002: 157).

Benzer yaklaşımları, başka düşünürlerde de görmekteyiz. Örneğin, *“Kendimiz için bazı evren kuramları biçimlendirme girişimi sık sık yinelenmelidir”* diyen Carlyle, bununla birlikte tüm bu girişimlerin başarısızlığa mahkûm olduğu inancını dile getirmektedir. Carlyle, *“Nasıl olur da sınırlı olan, sınırsız olana ilişkin tam bir bilgi verebilir?”* diye sorar. İnsanın, evrenin bütün bilinmeyenlerini çözmek üzere doğmamış olduğunu söyleyen Carlyle, bir felsefenin salt varlığı ve zorunluluğunu bir kötülük olarak kabul eder (Carlyle'den aktaran; Cassier, 2005: 384).

George Berkeley, insan aklının, olguları anlamada çaresiz kalmasını, sonsuz olanın sonlu olan tarafından kavranamamasına bağlamaktadır. Zira, sonlu insan tını, sonsuzluktan pay alan şeyleri ele aldığıında içinden çıkamayacağı saçmalıklara ve çelişkilere düşer, çünkü sonsuz olanın sonlu olan tarafından kavranamaması onun doğasındandır (Berkeley, 1998: 14).

Woolgor'a göre, dünya hakkında tam ve kesin bilgi elde etmeye ne kadar uğraşırsak uğraşalım, dünya, kendisi hakkında üretilen bilgiden bağımsızdır ve ona önceldir (Woolgor, 1999: 72).

Le Roy'un, *“kesinlik kaygısı, herhangi bir yöntem eksikliğinden daha fazla oranda kısırlaşmaya yol açar”*, ve Lord Kelvin'in, *“kendini sadece*

ölçülerle ifade edebilen bir bilim, fakir bir bilimdir” sözleri de aynı anlayışı yansıtmaktadır (Aktaran; Moles, 2001: 37, 45).

Tolstoy, “Bir meslek olarak bilim” konulu konuşmasında, evreni anlamada bilimsel faaliyetlerin yetersizliğinden şöyle yakınmaktadır; *“Bilim anlamsızdır, çünkü sorumuza, bizim için anlamlı olan yegâne soruya cevap vermiyor: Ne yapmalıyız ve nasıl yapmalıyız?”* (Wallerstein, 2005: 26-7).

Enrico Cantore, bilimsel mutlaklık arayışının acziyetini ironik bir dille anlatmaktadır:

“Bilim doğaseverlerin hayallerini - düşlerini karşılayamamaktadır çünkü bilim doğayı basit bir mekanizmaya (basit bir düzeneğe) indirgemıştır. Açıkçası bu mekanizma hiç kimseyi cezbetmemektedir. Zira gerçek “tıkırdayan kemiklerden oluşan bir iskelet, soğuk ve dehşet verici, belki sadece bir ölünün hayaleti şeklinde ortaya çıkmaktadır” (Cantore, 1977: 167).

Bütün bu açıklamalar, bilimsel kesinliğin imkânsızlığı ve bilimsel doğruların sınırlılığını ifade etmek amacını taşımaktadır. Ne var ki bilimsellikle ilgili sorunlar sadece kesinlik ve sınırlılık konularından ibaret değildir. Başka sorunlar da söz konusudur. Bunlardan biri, bilimin manipüle edilmesiyle ilgilidir. Tambiah, “bilimsel” bilginin, onu elde etmeye çalışanların isteklerine ve bilim adamlarının çıkar gruplarıyla, güç ve zenginlik sahipleriyle kurdukları anlaşmalara göre değişebileceğini belirtmiştir (Tambiah, 2002: 177).*

Tambiah, bilimin, sosyo-politik-ekonomik-moral hayatı düzenleme iddiası taşıdığı veya bu iddiayı meşrulaştırdığı ölçüde bir “ideoloji” olduğunu söyler. Ona göre, böyle bir bilim iki açıdan ideolojidir: Hem arkasında yatan

* Nükleer bir tesisle ilgili komisyonda üye olarak yer almış bir bilim adamının, komisyon çalışmaları ile ilgili olarak aktardığı aşağıdaki tecrübeleri, bilimsel manipülasyon konusunda çarpıcı bir örnektir. *“Komisyonumuzun çalışmaları sırasında, tekrar tekrar, duyguların çok değerli bilim adamlarının bile yargılarını etkilediği durumlarla karşılaştım. ... İnançları, dinî hatta bazen fanatik çizgilerde duran bilim adamlarıyla karşılaştım. ... Bu insanlar, aslında derinlemesine sadece küçük olasılıklar atfedilebilecek şeyleri kesin bir güvenle ortaya koyarak bilimsel yargılarını tahrif etmekte ve saygınlıklarına zarar vermektedirler. Tarafsız tavsiyeciler yerine, avukat olmaktadır. ...”* (Aktaran, Dahl, 1993: Bölüm 5’e ait 6 nolu dipnot, s.443).

menfaatleri maskeler, hem de, aynı zamanda, bu menfaatleri meşrulaştırır (Tambiah, 1990: 147).

Oakeshott'un, 'formüle edilmiş kurallar' veya ilkelerden oluşan teknik bilgi ve düşünsel veya formüle edilmiş olmayıp sadece kullanımdaki bilgiyi kapsayan 'deneysel/pratik veya geleneksel bilgi' ayrımına atıfta bulunan Paul Franco, rasyonalizmin özünün, pratik bilgiyi, epistemik bir bilgi olarak kabul etmemek ve tekniğin egemenliğini esas almak olduğunu söylemektedir (Franco, 2003: 491). Franco, bu durumun politikayla ilişkisini şu şekilde kurmaktadır:

"Tekniğin egemenliğindeki rasyonalist düşünce, geleneksel davranışın üzerinde ideolojinin üstünlüğüne dönüşür. Bu bir ilüzyondur. ... Siyasi ideoloji, bir davranış geleneğinin varlığına dayanır. Böyle olunca da siyasi davranış tam olarak anlaşılmalıdır".

Oysa, Frankoya göre, gelenek, kesin ve sabit değil, esnektir. Bu yüzden siyasi davranış, mutlak doğrular tespit etme görevi yüklenmek yerine, bir gelenekteki üstü kapalı olarak ifade edilenlerin ortaya çıkarılması çabalarını kapsamalıdır (Franco, 2003: 492).

İnsanların, Hegel'den ve Spengler'den beri, bilim adamlarından, gelecekle ilgili kestirimlerde bulunma beklentisi içinde olduklarını fakat bunun vahim sonuçlar doğurduğunu belirten Popper, geleceğin ne getireceğini kendisinin bilmediğini, bu konuda bir şey bildiklerini iddia edenlere de inanmadığını ifade etmektedir (Popper, 2001: 152-3).

Bilimsel bilgiye göre toplumları tasarlama girişimleri, bilimin sınırlılığı ve yanılgıları hakkında kuşku sahibi olan düşünürleri, insanlığın geleceği konusunda endişeye sevk etmiştir. Anti-mükemmeliyetçi liberallerin, akıl yoluyla kesin bilgiye ulaşılabileceği iddialarına karşı çıkmalarının nedeni, bu iddiaların, toplumsal yapıya ilişkin kesin bilimsel kanunların elde edilebileceği ve rasyonel bir temele dayalı olarak toplumun yeniden inşa edilebileceği noktasına vardırılması, yani, total toplumsal mühendisliğe kalkışılmasıdır. Onlar bu kalkışmanın, insanlara yarar getirmek bir yana, insanlığı felakete sürükleyeceğine inanırlar.

“İyi ancak, dünyayı iyi kılmaya heves etmediği sürece İyi’dir” (Badiou, 2004: 87) diyen Badiou, kendi hakikatini mutlak hakikat olarak görme ve bunu topluma dayatmaya kalkışmanın tehlikelerini şu sözlerle ifade etmektedir:

“Hakikatin bütüncül gücünü dayatmaya yönelik her girişim söz konusu hakikatin temelini harap eder. ... Bir hakikatin gücünün her mutlaklaştırılması, bir kötülük örgütler. ... Kötülük figürü, hakikatin gücünün mutlaklaştırılmasının sonucunda ortaya çıkan bir hakikat felaketidir” (Badiou, 2004: 87).

Comte’un, pozitif felsefeye, ‘tüm politik eylemin genel sınırlarını’ saptamanın güvenilir bir aracı olma görevi yüklemesine Marcuse, “*Toplumda değişmez yasaların bulunduğu ilkesini kabul etmek, insanları sıkıdüzen için ve varolan düzene boyun eğiş için hazırlayacak ve insanların bu düzene ‘teslim oluşlarını’ çabuklaştıracaktır*” şeklinde karşı çıkmaktadır (Marcuse, 2000: 273).

Pozitif felsefeye dayalı rasyonalizmin, insanların iktidarlara boyun eğiş ve teslimiyetlerine teorik zemin hazırlama kapasitesi, özgürlükçülük üzerine kurulu fikirleri endişelendirmiştir. Bu endişelerini dile getirenlerden birisi olan Mustafa Erdoğan’ın, kurucu rasyonalizme ilişkin eleştirileri özetle şöyledir.

“Bu tür bir rasyonalizmin, toplumsal teori alanındaki yansıması, kaçınılmaz olarak, “inşacı” bir zihniyettir. ... Toplumun, salt akıl yoluyla yeni baştan tasarlanarak kurulabileceğini, bir insan tipi yaratılabileceğini vehmederler. Bu teşhisten şu sonuç türetilir. Madem ki toplumsal gerçeklik akıl tarafından tümüyle bilinebilir ve toplum geleceğe dönük olarak kurulabilir, öyleyse, ‘iyi’ ve ‘adil’ ilkeler doğrultusunda rasyonel bir tasarıma uygun olarak toplumu yeniden kurmalı veya tanzim etmeliyiz. ... Bu düşünceye uygun hukuk teorisi de, *hukuki pozitivizmdir*. Toplumun yeniden tanzim edilmesi için hukuk bir araç olarak kullanılabilecektir. Bu durumda hukuk, egemenin iradesinin eseri olarak görülür” (Erdoğan, 2000: 23).

Bilimsel mutlaklık arayışlarının, insanlığın başına getireceği felaketler konusunun çarpıcı bir şekilde ele alındığı eserlerden birisi, *Frankenstein*’dir. Anarşist kuramın en önemli öncülerinden William Godwin’in kızı olan Mary

Shelley'nin (1797-1851) meşhur *Frankenstein* romanı, bir yönüyle, sosyal rollerden, dolayısıyla ilgi ve sevgiden mahrum kalmanın, kişiyi sürüklediği yıkım ve intikam duygularının bir vahşete dönüşmesinin irdelendiği bir eserdir.

Bilim kurgu türünün ilk örneği sayılabilecek romanın konusunu, evrenin ve hayatın sırlarını elde etmeyi arzulayan tıp öğrencisi Frankenstein'in uzun uğraşlar sonucunda hayat verdiği bir yaratığın, onun hiç de hesaba katmadığı bir biçimde, sevdiklerini öldürmek suretiyle kendi dünyasına ölüm saçan bir canavara dönüşmesi oluşturmaktadır. İnsanlarda gözlemlediği dostluk, sevgi ve şefkate imrenen ve imrendiği şeylere kendisinin de sahip olma arzusunu gerçekleştirmek üzere insanlarla yakınlık kurmayı deneyen yaratık, görüntüsünün ürkütücülüğünden dolayı bunu başaramaz, aksine insanlar tarafından saldırıya uğrar. Dışlanmışlık nedeniyle şefkat duyguları öfkeye dönüşen yaratık, kendisinin sahip olma ümidini yitirdiği mutluluklardan insanları da mahrum ederek onlardan öç almak ister. Kendisini yaratan Frankenstein'in dünyasını mahvetmek üzerine kurduğu intikam planını onun yakınlarını, en çok sevdiği kişilerden başlayarak (küçük yaştaki kardeşi, en yakın arkadaşı, sevgilisi) öldürmek suretiyle gerçekleştirir ve kendini yaratan kişinin hayatını zindana çevirir.

Aydınlanma düşüncesinin ortaya çıkardığı doğa-insan karşıtlığında, insanın doğaya egeme olma mücadelesinde içine düştüğü yabancılaşmanın dramatize edilişi olarak değerlendirilebilecek olan romanda, bir yandan aydınlanmacı insan tipinin varoluşun sırrını çözecek bilgiye ulaşma çabaları sonucunda uğradığı hayal kırıklığı ve endişe vurgulanırken, bir yandan da sosyal rollerden mahrum kalmak yüzünden elde edilemeyen ilgi ve sevgi arayışındaki başarısızlık sonucunda içine düşülen bunalımın bireysel ve toplumsal bir felakete dönüşmesi konu edilmektedir.*

* Mary Shelley'nin, evli olan şair Percy Bysshe Shelley'e kaçtığı için babası tarafından dışlanmış olmasının, böyle bir konuyu ele almasında etkili olduğu düşünülebilir. Ancak, özel hayatıyla ilgili durumu entelektüel yönünün dışında tutulduğunda, onun fikrî gelişiminde, devleti insan tarafından üretilmiş en büyük kötülük olarak gören babasının payının oldukça büyük olduğu söylenebilecektir. Aydınlanma düşüncesi sonucunda ortaya çıkan yeni sosyal ve siyasal

Frankenstein, akıl ve bilim yoluyla, eşyanın sırrını çözmüş ve bu bilgi sayesinde bir eser yaratmıştı. Ama, bu eser, kendisine ürkütücü gelmişti. Bu, onun kendi yarattığı eserden tiksinti duymasına sebep olmuştu. Bu tiksinti, yarattığın sevgi ihtiyacına karşılık bulamamasını ve onun bir canavara dönüşerek, önce yaratıcısı olan insanın hayatını cehenneme çevirmesine sonra da hayatına son vermesine neden olmuştu.

Eşyanın hakikatini keşfetme ve bu hakikate dayanarak dünyaya şekil vermeye cüret etme sonucunda insanoğlunun karşılaştığı benzer bir hüsranda, Goethe'nin *Faust*'unda dile getirilmiştir. *Faust*, iyi bir dünya kurma girişiminin, sonuçta faciaya dönüşmesinin bir başka çarpıcı tasviridir.

Bir modernizm eleştirisi olarak değerlendirilecek olan Faust tasvirinde; evrenin sırrına ulaşmayı arzulayan birisinin, bu gerçeğe ulaştığı zannıyla, yaşadığı dünyayı biçimlendirme yetisini kendisinde görmesi ve bu felsefeyle giriştiği doğayı mükemmelleştirme teşebbüslerinin neden olduğu felaketler konu edilmiştir.

Mevcut durumdan hoşnutsuzluk duyan ve tabiatı ele geçirmeyle tatmin olacağını düşünen Doktor Faust, -Şeytanla yaptığı anlaşmadan da sağladığı destekle- emellerini birer birer gerçekleştirir. Fakat, bu başarısı, başka hayatların felaketine mal olur (sevgilisinin hayatını mahvetmiştir). Bir süre sonra bu kötülüklerden duyduğu pişmanlık nedeniyle Faust, ömrünün geri kalan kısmını insanlığın hizmetine adamaya karar verir. Fakat bu iyi niyetle giriştiği, dünyaya nizam verme projesi, bu sefer de yine, birilerinin felaketi ile sonuçlanacaktır. İçinde yaşayan insanların mutlu bir hayat sürmeleri için mükemmel bir düzen vermek istediği çiftliğini, daha da çok insanın mutlu olmasını mümkün kılmak niyetiyle büyütme isteği, arazinin genişleme sınırları içinde yer alan ve projeye dahil olmayı reddeden yaşlı bir çiftin evlerinin de yıkılması gerekmektedir. Yaşlı çiftin arazilerinin terk etmemekte direnmesi,

yapıda, geleneksel bağlarından koparak yalnızlaşan ve sosyal dünyada bir rol edinmekte zorluklar yaşayan bireyin içine düştüğü bunalımın ele alınması, romanın yazıldığı dönem dikkate alındığında anlaşılabilir bir durumdur. Ama Shelley'in, bunlara da neden olan asıl kötülük olarak, insanın, kendi eseri altında ezilmekten kendisini kurtaramadığı yapı (Frankenstein) ile devleti kast etmiş olması da muhtemel gözükmektedir.

Faust'a onları öldürmekten başka bir seçenek bırakmaz. Faust, mükemmel bir çiftlik kurma hayalini gerçekleştirmiştir fakat, ölümüne neden olduğu kişiler yüzünden, aradığı huzura kavuşamamıştır. Sonunda, sebep olduğu felaketin pişmanlığıyla, ıstırap içinde hayata gözlerini yumar (Goethe, 1941).

Her iki örnekte de, akıl yoluyla eşyanın sırrına vakıf olma iddiasıyla girilen ve doğal düzenin akışına müdahale etmek suretiyle eşyaya ve çevreye yeni bir biçim verme çabalarına dayanan teşebbüslerin, insanları, hiç de umulmayan sonuçlarla karşı karşıya getirmesi ve hüsrana uğratması konu edilmektedir.

Bu tartışmalarda, hakikat arayışının küçümsenmesi amaçlanmamaktadır. Hakikat peşinde olmakla, ulaşıldığı zannedilen mutlak hakikate göre insanlara ve toplum hayatına şekil verme hakkını kendinde görmek ve bunu gerçekleştirmeye kalkışmak farklı farklı şeylerdir.

Foucault, bu durumu şöyle izah etmektedir.

“Bir siyasi rejimin hakikate duyarsız kalmasından daha tutarsız bir şey gösteremezsiniz bana; ama, hakikati kendi tekeline bulundurduğunu iddia eden bir siyasi sistemden daha tehlikeli de hiçbir şey yoktur. Nasıl hakikatin iletişimin kendiliğinden oyunlarında doğal olarak bulunacağına inanmanın en ufak bir yararı yoksa, ‘doğruyu söyleme’ işlevi de kesinlikle bir yasaya dönüşmemelidir. Doğruyu söyleme görevi sonu gelmeyen bir çalışmadır: bütün karmaşık yönleriyle bu göreve saygıyla yaklaşmak, hiçbir iktidarın –köle suskunluğunu dayatmak istediği zaman hariç- vazgeçemeyeceği yükümlülüktür” (Foucault, 2005: 97).

Mutlak hakikat ile ilgilenmeyle veya onun peşinde olmayla ilgili temel sorun, bunun mümkün olup olmadığı veya birinin mutlak hakikate ulaştığını iddia edip etmediği değildir. Asıl sorun, hakikat iddialarının, bu hakikatlere göre başka insanların hayatını kapsayacak şekilde, toplumsal düzen kurma iddialarına dayanak yapılmasıdır. Mükemmeliyetçi düşünce, az veya çok, sert veya ılımlı, ne şekilde olursa olsun, böyle bir iddiayı barındırır. Bu iddia, kendi öznel doğruları dışında kalan seçenekleri geçersiz kılar. Anti-mükemmeliyetçiliğin, kurucu rasyonalizm olarak isimlendirilen, akıl yoluyla

belli bilimsel doğrulara göre toplumu inşa etme iddia veya projelerine karşı çıkmasının nedeni budur.

Akıl yoluyla yeni bir toplum kurma girişimleri ve bu tür girişimlerin sakıncaları hakkındaki geniş kapsamlı çalışmasında James C. Scott, devletin, dilden eğitime, coğrafi haritalamadan demokrafik haritalamaya kadar birçok konuda katı bir standartlaştırma yoluyla insanları kontrol etmesinin amaçlandığı modern uygulama örneklerini ele alır. On dokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyıldaki gelişiminin en trajik kısımlarından birçoğunun, özellikle üç unsurun öldürücü bir bileşiminden kaynaklandığına ilişkin inancını dile getiren Scott'a göre, bu unsurlardan birincisi, doğa ve toplumun idari düzenlenişine duyulan  zlem; ikincisi, modern devletin bu tasarıları gerçekleştirmek için aşırı g   kullanması; üçüncüsü ise, bu planlara direnme kapasitesi olmayan zayıflamış ya da takatten düşmüş bir sivil toplumun varlığıdır. Kendi ifadesiyle; *“Yüksek modernizm ideolojisi arzuyu temin eder; modern devlet bu arzuya göre hareket etme araçlarını temin eder ve kısıtlanmış sivil toplum da ütopyaların üzerinde kurulacağı düzleştirilmiş zemini sağlar.”* (Scott, 2008: 145-7).

İnsanların hayatının daha iyi hale getirmeye yönelik bilinçli ve planlı müdahalelere karşı çıkan Albert O. Hirschman, *Gericiliğin Retoriği* isimli kitabunda, bu tür müdahalelerin zararlı sonuçlarına ilişkin fikirlerini    tez halinde dile getirmektedir. Bunlar; ‘aksi tesir’ ya da ‘ters etki’ tezi, ‘boşunalık’ tezi ve ‘tehlikeye atma’ tezleridir.

Aksi tesir tezine göre, siyasal, toplumsal ya da ekonomik düzenin bir özelliğini iyileştirmek için yapılan her amaçlı eylem, sadece  are aranan durumun şiddetlenmesine hizmet eder. Boşunalık tezi, toplumsal dönüşüm amacıyla yapılan girişimlerin sonuçsuz kalacağını, bunların sadece “bir çentik” yaratacağını savunur. Tehlikeye atma tezi ise, önerilen değişimin ya da reformun maliyetinin, daha önce gerçekleştirilen değerli uygulamaları tehlikeye sokacak kadar yüksek olduğunu öne sürer (Hirschman, 1994: 19).

Nietzsche'nin, hakikat iddialarını başkalarına uygulamaya kalkışanlara karşı kullandığı küçümseyici ifadeleri etkileyicidir: *“Öyleyse yürüsünler kibirlerinin üstüne, beğenilerinin de, hakikatlerinin de herkesin hakikati olmasını istiyorlarsa* (Nietzsche, 2001: 46).

Bilimsel gerçekliğin sınırlı alanına karşın hayatın sınırsız formlar içeriyor olduğunu savunan çoğulculuk yanlısı düşünceler, hayat formlarını daralttığı için monistik düşünceye dayanan yaklaşımları reddetmektedirler. Çoğulcu düşüncede, sadece doğru olduğu iddia edilen bilimsel gerçekliğin izlenmesi halinde, bu gerçekliğin dışında kalan bütün gerçeklikler seçenek dışı bırakılacağından, onların, hayatın zenginleştirilmesine sağlayacağı katkılardan yararlanma imkânının yok edilmiş olacağına inanılmaktadır (Bkz. Böl: 2.2.1.3).

Böyle iken, bir de, belli gerçeklikler ve doğru/iyi anlayışlarına göre toplumun tasarlanması görevinin, her türlü zorlama gücünü ve aracını elinde bulunduran devlete verilmesi düşüncesi, özgürlükler ve insan iyiliğinin gelişimi açısından tehlikelidir. Çünkü, bu düşünceye göre, en demokratik şekliyle bile devlet, kurallardan oluşan bir hukuk sistemi üzerinde yürümek zorunda iken, insan hayatının bütün çeşitlilikleri kurallara sığdırılamayacak bir genişliğe sahiptir. Dolayısıyla, devlete birey ve toplum hayatını tasarlama görevi verilmesi, insan hayatını tek tipleştirme sonucunu ortaya çıkaracak ve böylece, amaçlananın tam tersine, insanın mutsuzluğundan başka bir işe yaramayacaktır. Bunun iyi niyetle yapılıyor olması da bu kötü sonucu değiştirmeyecektir.

2.2.1.6. Anti-Ütopizm

Dystopia* terimi yerine Türkçe’de, ‘ters ütopya’, ‘ütopya karşıtlığı’, ‘karşı-ütopya’ gibi kavramlar kullanılmaktadır. Dystopianizm ise, ütopyacılığın (ütopianism) zıddı olarak kullanılan bir kavramdır.

Karşı ütopyacılık, ütopyacılığın, tektipleştirme ve iradesizleştirme gibi totaliter ve otoriter eğilimlerinin eleştirisi üzerine kurulmuştur.

Ütopyacılığın, başka seçenekleri göz ardı eden, bireysel irade ve özgürlüklere yer vermeyen ve insanı makine işlevi gören bir aygıtı indirgeyen tek tipçi yaklaşımına karşı çıkan bazı düşünürler, eleştirilerini, yine ütopyacıların kullandıkları yöntemlerle dile getirmişlerdir. Dystopianizm kavramıyla ifade edilen bu yaklaşım kapsamında, çoğu bilim kurgu roman türünde yazılmış birçok eserden bahsedilebilir. Burada, en çok bilinen bazı ütopya örneklerinden kısaca bahsedilecektir.

Karşıt ütopyaların en çok bilinenlerinden biri, George Orwell’in *Bindokuzyüzseksendört (Nineteen Eighty-Four)* isimli romanıdır. 1949’da yayınlanan *Bindokuzyüzseksendört*’te devlet yönetimi, Parti denilen bir örgütün elindedir. Bir devrimle iktidara gelmiş olan Parti, devrimi asıl gerçekleştirenleri saf dışı etmiş, bunlardan geriye kalan Goldstein isimli kişiyi ise düşman ilan etmiştir. Teleekranlarda, “İki Dakikalık Nefret Duruşu” programlarıyla lanetlenen Goldstein’e aitmiş gibi parti tarafından gizlice yayımlanan, yasak ama objektif bilgiler içeren bir kitapta, 1984 yılında dünyanın durumu ve düzenler konusunda şu bilgilere yer verilmektedir:

Dünyada Okyanusya, Avrasya ve Doğu Asya şeklinde, farklı isimlerde olmakla birlikte benzer işleyiş ilkeleri ve yaşam koşullarına sahip olan üç devlet vardır. Yirminci yüzyılın ortalarında gelişmeye başlayan ve ilerlemeyi durdurmak ve tarihi belli bir noktada dondurmak amacıyla birleşen bu üç devlet birbirleriyle sürekli savaş halindedirler. Savaşın amacı, üç büyük devletin sınırları dışında kalan kaynakları ele geçirmek; üretileni, yaşam

* Dystopia, İngilizcede olumsuzluk/karşıtlık/zıtlık bildiren “dis” ön ekiyle “ütopya” kelimelerinin birleştirilmesi ile üretilmiş bir terimdir. Terimin anlamını tam olarak verecek bir kelime Türkçe’de bulunmamaktadır.

standartlarını yükseltmeden tüketmek, toplum yaşamını değişimin dışında tutabilmektir.

Bindokuzyüzseksendört'teki olaylar, bu üç devletten biri olan Okyanusya'da ve İngiliz Sosyalizmi, kısaca İnosos denilen düzende geçer. Düzeni yürüten 'Parti', halka Büyük Birader denilen sîma ile görünür ve teleekranlardan izlediği halkın yüreğine sevgi, korku ve saygı salar. Onun altında 'İç Parti' vardır. Sonra 'Dış Parti' gelir. Partinin dışında kalanlara proleterler, kısaca 'proller' denir. Bunlar nüfusun yüzde seksen beşini oluşturur. İç Partiye üyelik soya ve ırka bağlı değildir. Üyeler Dış partiden seçilerek gelirler. Proller arasından düzeni tehdit edecek yetenekte bireyler çıkarsa, bunlar ayıklanıp yok edilirler. 1984'te, yöneticilerin halkın iyiliği gibi bir iddiası yoktur. Onlar iktidarı, sadece iktidar hırsı için arzularlar. Partiyi elinde tutanların iktidar hırsı, romanın önemli kişilerinden ve düşünce polisinin üst yöneticilerinden olan O'Brien'in ifadelerinde gözükür. *"Parti, iktidarı yalnız iktidar olmak için ister. Başkalarının iyiliği bizi ilgilendirmez. Bizi ilgilendiren yalnızca iktidardır; zenginlik, lüks, uzun ömür ya da mutluluk değil, yalnız iktidardır, güçtür"* (Orwell, 1985).

Diğer bir karşı ütopya örneği, Owen Gregory'nin, *Maccani: Üstün Devlet*'idir.

1918'de yayınlanan kitapta, insan yaşamının tüm alanlarını denetim altında tutan kurumlardan oluşan, 1970'lerin hayal edildiği bir düzen anlatılmaktadır. Bu düzende, örgüt ve kurumlar dışında kişilerin yaşamlarının özel bir yanı yoktur. Kendine özgü bir değeri olmayan insan varlığı, örgüt ve kurumların varlığını ve işlevlerini sürdürmesi için kullanılan araçtan başka bir şey değildir.

Maccani: Üstün Devlet'te bütün nüfus, değişik renklerde üniformalar giyen yedi sınıfa ayrılmıştır. Her sınıf içindeki kıdem ve dereceler yine belli işaretlerle gösterilir. Çocuklar da aynı düzene tabidirler. Davranış ve oyunlarında, kesin ve değişmez bir kalıplaşma vardır. İnsanların boş sayılan zamanlarını nasıl geçirdikleri belgelenir, bu belgeler sürekli olarak incelenir,

denetlenir. Düzene herhangi bir nedenle uymayanlar, bir tür akıl hastanesine kapatılır.

Diğer bir anti-ütopya örneği, önceleri uğrunda mücadele ettiği Rus devriminden daha sonra tedirginlik duyan Yevgeni Zamyatin (1884-1937)'in, *Biz* (1920) adlı kitabıdır. Biz'de, makine gibi mekanikçi bir anlayışın insana uygulanmış olduğu bir düzen anlatılmaktadır. Düzen 'İki Yüz Yıl Savaşı' adı verilen, 'toprak' ile 'kent' arasındaki bir savaş sonrasında kurulmuştur. Toprak, doğal ve bireysel insan özelliklerini ve eğilimlerini, doğayı, doğaya bağlı ve doğa ile etkileşim içinde bir insan yaşamını simgeler. Kent ise, insanın doğadan ve öz benliğinden koparıldığı, kesin bir teknoloji ve bürokrasi denetimine alındığı ortamdır. Bu savaş sırasında kent, petrolden besin maddesi yapmayı öğrenmiş ve büyük bir 'yeşil duvar'la kendini ayırmıştır. Duvar dışında, doğal ve ilkel ama benlik anlayışı ve duygu açısından yoğun bir insan yaşamı vardır.

Duvar içinde 'Birleşik Devlet' ve onun düzeni yürürlüktedir. Adı 'İyilik-Yapar' olan düzenin başkanı, düzenin aracı ve simgesidir. 'Ben'in olmadığı düzende, yalnız birey değil insan bile yoktur. Birleşik devletlerde yaşayanlara insan ya da yurttaş değil 'Numara' denir. Her kişiye bir isim değil numara verilmiştir. Erkeklerin numarası sessiz, dişilerinki ise sesli harfle başlar. Uyku dışında insanların yaşamlarının her anı Birleşik Devletlerce belirlenir. 'Kişisel saatler' denilen saatlerde, önceden alınan belgelere ya da biletlere göre erkek ve dişi Numaralar birbirlerini saydam cam odalarında ziyaret edebilir, belirlenen saatlerde perdeyi indirebilirler.

İnsan yaşamı mekanik anlayışa göre belirlenmiş olan devlette, anlatıcı D-530'u rahatsız eden tek sorun, eksi birin kareköküdür, çünkü bu sayı matematikte "irrational", yani akla uymayan diye geçer. Uzay gemisinin yapımında çalışan işçiler, aynı anda eğilip, aynı anda doğrularak büyük bir makinenin kolları gibi hızlı ve ritmik olarak hareket ederler. İşçiler, insanlaşmış makineler ve makineleşmiş insanlar şeklinde bir bütün görüntüsü oluştururlar.

Anlatıcı D-530 ve düzen bir bunalımdan geçer. Başkaldırı olmuştur ve anlatıcı da bu başkaldırının içindedir. Ayrıca anlatıcının bunalımının bir nedeni de yeşil duvar ötesi ilişkisi bulunan bir dişi-Numaraya, i-330'a tutulmasıdır.

O sırada yeni bulunan bilimsel gelişme ile insanlar, bir beyin ameliyatı sayesinde duygu-düşünce sorumluluğundan kurtarılabilmekte, makineler kadar kusursuz olabilmektedirler. Bu ameliyat kitlelere zorla uygulanmaktadır. D-503 de ameliyat edilir ve bunalımdan kurtulur. Sonrasında, aşık olduğu dişi-Numaranın infazını izleyenler arasında kendisi de yer alır (Bezel, 2001: 31-3).

E. M. Forster'in, *Makinenin Sonu (Sonsuz An ve Öbür Öyküler içinde, 1928)* adlı kitabında, insanların doğa, yeryüzü ve birbirleri ile yüz yüze ilişki ve etkileşimlerinin yok olduğu, yerin altına çekilmiş ve bir makine düzenine bağımlı kalmış bir toplum ve yaşam biçimi anlatılır. Her şeye kadir olduğu düşünülen bir genel kapsamlı makine, insanların ihtiyacı olan her şeyi sağlamaktadır. Eski uygarlıklar, insanları ihtiyaçları giderecek şeylerin bulunduğu yere götürürken, bu makine tüm ihtiyaçları insanın ayağına getirir. Böylece hiçbir eyleme gerek duymayan insanoğlu, arı peteğindeki gibi altıgen hücrelerde yaşamakta, sadece duvarları kaplayan düğmelere basmaktadır. Kas gücü gereksiz kılındığı için, güçlü bebeklere hayat hakkı tanınmaz ve onlar seçilerek sistemden ayıklanırlar.

Bu ortama uygun olarak geliştirilen felsefe yaşamaya değil, yaşam ve evren üzerine uzaktan fikirler edinmeye dayanır. Böylece insanlar gökyüzüne bakmak, denize gitmek ve müzik dinlemek gibi yaşamı oluşturması beklenen etkinliklere girmek yerine, bu konularda makine aracılığıyla konferanslar dinlerler.

Düzene uymayan genç adam yeryüzüne çıkar, yeri ve göğü ataları gibi kendi gözleriyle görür ve dışarıdaki dünyanın varlığından haberdar olur.

Düzen, gelişiminin sonundadır. Makine giderek bozulur ve durur. Yeraltında bütün insanlar ölüme giderler. Genç, dış dünyadaki gözlemlerini

anlattığı annesi ile birlikte, insan benliğine uygun bir yaşam biçiminin nasıl olması gerektiğinin bilincine varmış olarak ölür (Bezel, 2001: 63-4). (Makinenin Sonu'ndaki düzenin, Nozick'in, "tecrübe makinesi"ne benzerliği konusunda bkz. Böl: 2.2.1.2).

Diğer bir anti-ütopya örneği olan Kurt Vonnegut (1922-2007)'un, *Otomatik Piyano* (1952)'sunda, ekonomik verimliliğin artırılması üzerine kurulu bir düzen konu edilmiştir. Kitapta, savaş sırasında endüstrinin değişik kesimlerinin aynı şeyi üretmesinden ortaya çıkan kaynak ve üretim savurganlığını önlemek amacıyla, üretim araçları ve süreci belli kurulların denetimine verilmiştir. Her alanın başındaki tek bir kişiye bağlı bir tekelden oluşan idarî yöntem başarılı olduğu için, uygulama savaştan sonra da sürdürülmüştür. Üretim sürecinde, insanın yerini makinelerin aldığı bir düzeni anlatan romanda, "Kendi çalar" sözü, kurulduktan sonra insan emeğine, duygusuna ve katılımına yer bırakmadan kendi kendine çalan bir tür kurmalı piyanoyu niteler.

Romanın baş kişisi Paul Proteus, bu düzenin kurulmasında birinci derecede etkili olan kişinin oğludur. Paul Proteus, Endüstrileşme sürecini ve varılmış olan evreyi, insana tanınan veya tanınmayan yer açısından şöyle çözümler: Birinci sanayi devrimi, kas gücüne dayalı işin değerini yok etmiştir. İkinci sanayi devrimi, yaratıcı olmayan sıradan beynin değerini yok etmiştir. Yaşanılan süreç, üçüncü sanayi devrimidir ve bu süreçte gerçek beyin gücünün değeri de yok olmaktadır. Artık sadece, makinelerin işlemlerini sağlayan çok küçük oranda seçkin kişinin emeğine gerek vardır. Bir birimde toplanmış bir kentin fabrikalarını işletmek için, birkaç mühendisle birkaç emniyet görevlisi yeterli olmaktadır. Önceki endüstri devrelerinde katılma duyguları ve kişisel önemleri yok olan insanların, bu evrede varlıkları tümüyle işlevsiz hale gelmiştir. Yazarın sözleriyle "*Teknik bilgi ve dünya yasası, yeryüzünü, sıkıntı içinde oturup, kıyamet gününü beklemekten başka yapılacak şey kalmayan hoş ve rahat bir hale getirmiştir.*"

Tüm planlama ve üretim süreçleri EPİCAC XIV adlı bilgisayara bağlanmıştır. Bu bilgisayar, neyin, hangi sayıda üretileceğini, ne kadar iş

yöneticisi, mühendis, araştırmacı ve kamu görevlisi gerekeceğini saptar. Bilgisayarın bu saptamalarında şaşma olmaz çünkü insanların değişik isteklerine yer yoktur artık. İnsanlar, önceden saptanan tüketim koşullarına göre davranmak mecburiyetindedir. Mühendislik ve iş yönetimi gibi, üst düzeyde az sayıda uzman zekânın işlevi dışında, makinelerin yapamayacağı iş yoktur. İnsanlara kalan tek işlev, askerlik ile “onarım ve kurtarma” denilen işlerdir. Bu son işleri yapanlar, kendilerine “pis koku ve yıkıntı işçileri” derler.

Romanın baş kahramanı olan yetenekli ve başarılı genç bir mühendis, yalnızca çok az sayıdaki seçkinlere açık parlak bir geleceğe adım atmışken, önce rastlantı sonucu, daha sonra ise bilerek, ‘Hayalet Derneği’ adlı, düzen karşıtı gizli bir örgüte katılır; düzenin kendine sağlayacağı cazip geleceği bir yana iter ve tüm insanlara, makinelerden daha fazla ve insanca değer veren bir yaşama anlayışını seçer. Paul gizli örgütün başkaldırısına katılır. Ülke çapındaki bu başkaldırı başarısız olur. Başkaldırının önderleri zaten bir sonuç alınamayacağını bilmektedirler. Tarihsel belgelere geçsin gibi bir anlayışla ve insancıl bir sorumluluk ile girmişlerdir bu eyleme.

Başkaldırının Paul’un katıldığı bölümü, bir bakıma düzensiz ve plansızdır. Önderlerin denetiminden çıkan kitleler, fırın ve kanalizasyon gibi temel ihtiyaçlara cevap verenler dâhil, beğenmedikleri bütün tesisleri yakıp yıkarlar, fakat bunların yerine yenilerini kurma yeteneğinden yoksundurlar. Eylemciler, sonunda, önderleri Paul ile birlikte, yapabileceklerini yapmış olarak teslim olurlar (Bezel, 2001: 165).

Ray Bradbury’nin, *Fahrenheit 451* (1953) adlı kitabında, gelecekteki bir baskı toplumu anlatılmıştır. Bu gelecek çağıdaki bütün evler yanmaz bir plastik kılıfla kaplanmış ve yangın tehlikesi diye bir şey yoktur. Yine de düzenin parçası olarak işleyen bir itfaiye örgütü vardır. Bu örgüt insanoğlunun gerçeklik algısının bir aracı ve insanlık mirasının hazineleri olan tüm kitapları yakmakla görevlidir. Televizyonun iyice yozlaştırdığı bir algı ve kültür ortamında zaten ortalıkta kitap kalmamıştır. İtfaiye örgütü gelen ihbarlara göre baskın yapar ve kitaplarla birlikte evleri de yakar. *Fahrenheit 451* derecesi, kibrit kullanmadan kitap kâğıdının kendiliğinden ateş aldığı ısı

derecesi, dolayısıyla düzenin simgesidir. Kitap, ABD de McCarthy akımlarının etkili olduğu bir zamanda, bu anlayışa karşı bir tepki olarak yazılmıştır.

Teknolojinin kültüre etkisi sonucunda yaşam temposu hızlanmış, insanlar bu tempoya ayak uydurmak için yüzeysel ve gösterişçi bir tavra girmişler ve böylece yoz ve hoşgörüsüz bir kültür yaygınlaşmıştır. Televizyon ve otomobil de insanları doğadan ve insanlığın mirasından soyutlayan olumsuz etkenler olarak işlemiştir. Baskının büyük örgütü olan hükümet ise kitlelerin geliştirdiği bu eğilime sonradan sahip çıkmış, halkın kendi kendine uygulamaya hazır olduğu denetimi ele almıştır. Bu nedenle, diğer ütopyaların aksine, olumsuz koşulların yaratılmasında kitlenin ve bireylerin seçimlerinin de önemi vardır.

Bu genel yapıya karşın kentin uzağındaki ırmağın kıyısında, ormanlar içinde artık kullanılmayan demiryolu kıyılarında yaşayan bilge kişilerin, bir bakıma düşsel, bir bakıma insandaki tükenmez direnme ve insanlık mirasını sürdürme özünü yansıtan bir çözümleri vardır. Demiryolu boylarında yaşayanlar ülke çapında, pek sıkı olmayan bir biçimde örgütlenmişlerdir ve her kişi insanlık tarihinin önemli bir kitabını kafasında ezberde tutmaktadır. Ülke çapındaki örgütün amacı, her kitabın kim ve nerede olduğunu bilmek, kitapların yaşamasını kollamaktır. Böylece, yeniden kitaplara değer verileceği ve ihtiyaç duyulacağı gün beklenir.

Guy Montag, görevini içten benimseyen ve düşünmeden yerine getiren bir itfaiyecidir. Karısı da televizyonun sentetik dünyasına kapılmış olduğundan, evlilik yaşamı anlamsızlaşmıştır. Guy, komşu kızı Clarisse McClellan ve eski bir edebiyat profesörü olan Faber'le tanışır. Clarisse, insanlara ve doğaya karşı duyarlılığın canlı bir örneği ve simgesidir. Profesör Faber, kitaplardaki insanlık mirası bilgisine sahiptir. Bu kişilerle ilişkisi Montag'ın algısında yeni dünyalar açar. Kitaplarını yaktıkları bir kadının da kitaplarıyla birlikte yanmayı yeğlemesi, Montag'ın, kitaplarda ne olduğu merakını tetikler. Yakacakları kitaplardan çalar ve evine götürür. Ancak, karısı evdeki kitapları ihbar eder. Montag ve diğer itfaiyeciler, Montagın evini yakmaya gelirler ve yakarlar. Bu esnada, itfaiye şefinin bir tür kışkırtmasına kapılarak şefi de yakan Montag, kovalamacadan kurtulur ve ırmağı takip

ederek demiryolu boyundaki ‘kitap-adamları’nın bulunduğu bölgeye ulaşır. Montag okuyup bildiği bir kitapla onlara katılır. O sırada savaş çıkar. Birkaç saat süren savaşta kitap yakan baskı düzeni kendi kendini yok eder ve böylece ormandaki kitap-adamlar yeni bir başlangıç imkânı bulurlar (Bezel, 2001: 194-).

Anthony Burges (1917-1993)’in, *Mekanik Portakal* (1962) adlı kitabında, düzenli bir toplum içinde bireylerin davranışlarının yönlendirilmesi ve gereğinde denetlenmesi zorunluluğu ile bunun insancılık, bireysel sorumluluk ve ahlak anlayışı açılarından olumsuz sonuçları bir ikilem olarak sunulmaktadır.

Romanın başkişisi Alex, olgunluk çağında bir çete lideridir. Yetersiz eğitim almış olan Alex, adam dövmek, ev basıp soygun yapmak, ırza geçmek gibi birçok suç işler. Bununla birlikte klasik müziğe düşkündür. Bach, Handel, Mozart ve Beethoven gibi ustaları kendinden geçerek dinler. Bu müzikler onda, seks ve şiddet duygularını yoğunlaştırır. Alex, işlediği suçlar yüzünden hapse girer. O sıralar, suç işlemeyi önlemenin yeni bir yöntemi geliştirilmiştir. Alex hapisten çıkabilmek için gönüllü olarak yöntemin kendi üzerinde uygulanmasına razı olur. Yöntem, midesi bulanıncaya kadar kişiye seks filmlerinin izlettirilmesine dayalıdır. Bu filmler aynı zamanda müziklidir. Tedavi sonucunda Aleks ne zaman seks ve şiddet eğilimi duysa ve müzik dinlese midesi bulanır ve hastalanır. Hapishaneden çıktıktan sonra tüm yaşam hassasiyetlerini yitirmiş haldedir ve varlığını sürdürebilecek gücü kalmamıştır. Bu durum bir seçim kampanyasına konu edildiği için tersine bir tedaviyle Aleks eski haline döndürülür.

Hapishanede iken kendisine İncil verilen Aleks, İncili okurken, İsa’nın çarmıha gerilişinin acısına ortak olarak, o anda dinlediği müziğin de esinlemesiyle yine şiddet duygusuna kapılır. Kendini, İsa’yı çarmıha geren Romalı askerlerin üniformaları içinde görür. İşkenceye maruz kalanla, işkence yapanın acılarının aynı anda hissedilmesi ikilemini yaşayan Alex, çarmıha gerilenin acısının yanında bir de çarmıha gerenlerin konumlarının sorumluluklarından söz eder ve kendisini bu konumda görür. İsa’nın acısını

paylaşmak Hristiyanca bir duyarlılık ise, çarmıha gerenlerin konumunu anlamak, insanlık madalyonunun öteki yüzüne bakmak, iktidarın katı olma gereğini görmektir (Bezel, 2001: 223-4).

Aldous Huxley (1894-1963)'in *Cesur Yeni Dünya'sı* da (1932) anti-ütopyacılığın önemli örneklerinden biridir. *Cesur Yeni Dünya'da*, insanların üretilmesi, eğitilmesi ve yaşamasının, merkezi bir kontrolle sağlandığı bir yapı anlatılmaktadır. Sunî döllenme yoluyla, istenilen cinsiyette ve farklı karakter gruplarının mensubu olacak şekilde üretilen bebekler, içlerinden geldiği şekilde davranma yeteneğini kaybetmelerini sağlayan işkence düzenekleri arasında yetiştirilirler ve bundan sonraki yaşamları da sistemin kontrolünü elinde bulunduranların tasarladığı şekle uygun olarak devam eder. Bir '*sosyal denge*' oluşturmak adına böyle bir yöntemle başvurulmuş sistemde, yönetici sınıfın dışında kalanların bireysellikleri yok edilmiştir.

Sunî döllenme odalarında Bakonovski süreci ile döllenmiş yumurtalar ile istenilen sayı ve cinsiyette üretilen bebeklerin 'Toplumsal Yazgı Odası'nda ait olacağı grup (Alfa, Beta gibi) belirlenir ve bu bebekler, bireysel tercihlerine göre hareket edememek üzere yetiştirilirler. Eğitim yöntemlerinden birisinde, bebeklerin önüne kitap ve çiçek konulur. Bebekler, mutlu bir şekilde kitap ve çiçeklerle oynarken birden elektrik verilir ve bu acıyı tecrübe etmiş olan bebeklere tekrar çiçek ve kitap verildiğinde korku ile geri çekilirler. Böylece bebekler, refleksleri değişmeyecek biçimde, kurulu sistemin dışına çıkacak bireysel tercihlerde bulunmamaya koşullanmış olurlar.* Tercihlerde bulunabilenler sadece yönetici sınıfa dahil olanlardır (Huxley, 1989).

Ayn Rand (1905-1982)'in 1938'de yayınlanan *Ben* adlı romanında da benzer bir tema ele alınmıştır. Romanda, yerin altında kurulmuş olan ve bütün insanlığın ortak arzularından başka arzu kabul etmeyen bir "Büyük

* Bu durum sosyal psikoloji ve eğitim psikolojisi çalışmalarında, "öğretilmiş çaresizlik" veya "öğrenilmiş korku" kavramları ile izah edilen, kişinin önceki acı deneyimleri yüzünden, artık aynı şartlar geçerli olmasa bile, normalde arzuladığı bir şeyi gerçekleştirmek üzere potansiyelini harekete geçirmeye teşebbüs edemediği bir yılgınlık ve korku halidir..

Hakikat” adına, bireyselliklerin (Ben’lerin), ‘Biz’ kavramı içinde yok edildiği bir sistem konu edilmiştir.

Beş yaşına kadar ‘Bebekler Evi’nde toplu odalarda yetiştirilen çocuklar, bundan sonra getirildikleri ‘Talebeler Evi’nde 15 yaşına kadar öğrenim görürler ve ardından Meslekler Meclisi’nin kendileri için seçtiği işlerde (Liderler Evi, Şehir Meclisi, Devlet Meclisi, Sokak süpürücüsü gibi) çalışırlar. Bundan sonra hiç kimse kendi işinden başka iş yapamaz. Örneğin sadece Artistler Evi’ndekiler resim çizebilirler. Büyük icatlar Alimler Evi’nde yapılır (Platon’un, herkesin sadece kendi işiyle uğraşmasının zorunlu olması düşüncesiyle benzerliği açısından bkz. Böl: 1.1.2.1). Sosyal toplantılar dışında başka meslek mensupları ile konuşmak suçtur. Birleşme zamanı dışında erkekler kadınları düşünemez. Herkes herkesle hemfikir olmak zorundadır. Bütün insanlar tarafından kabul edilmeyen şeyler doğru değildir.

Bebekliğinden itibaren belirli bir plan dâhilinde eğitilen insanların, çalışma çağına geldiklerinde, herkes adına tercihlerde bulunan ‘Meslekler Meclisi’nin seçiminin dışında tercihlerde bulunması yasaktır. Farklı düşünmenin günah sayıldığı bu sistemde, kendi tercihlerine göre hareket etmek arzusuyla sistem dışına kaçış mücadelesi veren iki genç sevgilinin gözünden sistemin eleştirisi romanın konusunu teşkil eder. Bu kaçış esnasında, gençlerin, kendi ihtiyacını kendi elleriyle karşılamamanın verdiği hazzın farkına varmalarına vurgu yapılmakta ve kimsenin bir başkasının kutsalına/özel alanına karışma hakkının bulunmadığı vurgulanmaktadır (Rand, 1999).

Karşı ütopyalarda, mükemmel bir düzen kurma adına kalkışılan, fakat sonuçta, insanların başına felaket getirebilecek anlayışlara dikkat çekilerek, bu tür eğilimlerin tehlikelerine karşı insanların uyarılması amaçlanmıştır. Başvurulan ironik ve dramatik tasvirleri içeren abartılı anlatım, bu uyarının dikkate alınmasını sağlamak içindir.

Özellikle son iki yüz yılda yaşanan bazı siyasi olaylardaki insanlık dışı yönler, karşı-ütopyalardaki uyarının haklılığını ortaya koymaktadır. Örneğin, Huxley’in Yeni Cesur Dünya’sında, bebeklerin dokundukları kitaplara elektrik

verilmiş olması, bireylerin, iradelerini kullanarak öğrenme ve böylece sistemin mantığını anlama yeteneklerinin yok edilmesine yapılan bir vurgudur.

Karşı-ütopyalarda, ütopyalardaki çarpıtmaların ortaya serilmesi hedeflenmiştir. Ütopyalarda tek çırpıda düzenlenmiş bir sistemden herkesin gayet mutlu olduğu gösterilmişken karşı-ütopyalarda, durumun hiç de böyle olmadığı, ütopya düzenin baskısı altında çaresizlikten dolayı düzene uyum gösteren insanların, fırsatını bulduğu anda düzen dışına kaçmaya hazır olduğu gösterilmeye çalışılmıştır.

Ütopyaları, toplumsal koşullar ve ütopya yazarının kendi zihinsel dünyası arasındaki ortaklaşa bir etkileşimin ürünü olarak düşünmek mümkündür. Bu bakış, ütopyaları, ruhun sınırsız dünyası ile bedenin (fizik dünya) sınırlı dünyası arasındaki gerilimin ürünü olarak görmeye eğilimli bir bakıştır.

Fizik dünyada, birçok sınırlamalar içinde bulunan insan, varoluşunu, sürekli olarak hayal dünyasının sınırsız uçlarına doğru açma duygusu içerisinde. İnsan varlığı, hissettiği (sadece karşılaştığı değil) her sınırlama karşısında yaşadığı hoşnutsuzluğu, hayal dünyasındaki açılımlarla gidermeye çalışır. Bu, insanoğlunun, yetenekleriyle elde edebildikleri arasında bir tatmin dengesi kurma arayışıdır. Dolayısıyla, ütopyaların ortaya çıkış nedenlerini sadece dışsal faktörlere bağlamak yerine, -onları da göz ardı etmeden- ütopya yazarının iç dünyasındaki etkenlerle de ilişkilendirmek daha açıklayıcı bir yaklaşım olarak gözükmektedir. Bu bakış açısından ütopyalar, yazarlarının kendilerini ifade etme aracı olarak başvurdukları bir yol olarak görülebilir.

Fark edilme arzusu, insanın en büyük arzularından biridir. Ütopyaların, bir anlamda, insanın, kendi varlığını fark ettirme teşebbüsleri olarak görülmesi mümkündür. Yazılmamış ta olsa, her insanın kendisine ait bir ütopyasının olduğu söylenebilir. İnsanın ütopyacı yanı, hayallerdeki sıkışmalar veya ifade yetersizliği anlarında daha da su yüzüne çıkar. Arzularla fiili durum arasındaki uzaklık, arzulanan şeyin hayal dünyasında kurgulanmasına sevk eder insanı. Zihin dünyasındaki ideal durum, hayal

âleminde gerçekleştirilerek sanal bir haz sağlamaya yönelir kişi. Zihinde kurulan ideal durum ise, ulaşılabilecek en mükemmel olandır; yani ilgi duyulan alanda kurulur mükemmel durum. Özellikle çocukluk döneminde daha yoğun olarak ortaya çıkan duygusal yoğunlaşma anlarında, kişinin kendisini büyük bir kahraman, futbol yıldızı, savaşçı, kurtarıcı vs. olarak hayal etmesi, yazılmamış ta olsa aslında birer ütopya örneğidir. Bu örneklerde kişi, ana aktörü kendisi olan ‘mükemmel’ durumu kendi zihin dünyasında inşa etmiş olur. Yazılı ütopyalar, normal hayatta kişi adedince var olabilen bu mükemmel durum tasvirlerinden çok azıdır.

İnsanın iç dünyasına ilişkin olan ütopyaların bizâtihi kendilerinin siyasal bir sorun olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu nedenle, ütopya ile ütopyacılık (utopianism) arasında bir ayrım yapma gereği vardır.

Bir kişi, içinde bulunduğu (iç ve/veya dış) koşulların sevk ettiği ruh haline göre, kendi iç dünyasında değişik ütopyalar geliştirebilir ve bunları ifade edebilir. Burada bir sorun yoktur. Sorun, bu şekilde üretilen ütopyaların, siyasal güç aracılığıyla bütün topluma uygulanmasının talep edilmesidir. Bu tür ütopyaların, hayalden eyleme geçirilme teşebbüslerinin yıkıcı sonuçlarına dair zengin bir tarihsel bilgiye sahibiz. Ütopyaların, insanın potansiyel güçlerinin hayal edilebilen ufuklarını genişletme konusundaki takdirlerini ifade eden Isaiah Berlin, buna karşın, onları eylemlerimize kılavuz edinmenin oldürücü sonuçlar doğurabileceğine dikkat çeker (Berlin, 1999: 489).

Ütopyacılığı, şeytandan arınık mükemmel bir dünya kurmak” olarak ifade eden Michael Sullivan, ütopyacıları; aktivist ve pasifist olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Sullivan’a göre, pasifist ütopyacıların, teorik ilgilerini açıklamalarına karşın, aktivist ütopyacılar, gerçekten yeni bir dünya kurmaya teşebbüs ederler (Sullivan, 2005: 5). Ütopyacılık karşıtlarının ideal bir yeryüzü devleti tasarılarından kuşku duymalarının nedeni, ütopyacılığın, Sullivan’ın bahsettiği, ikinci türdeki (aktivist) şekliyle ortaya çıkma ihtimalidir.

Anti-ütopyalar, birer mükemmeliyetçi proje olan ve yeryüzünü cennete dönüştürmeyi amaçlayan ütopyacı kalkışmaların, yeryüzünü insanlar için bir

cehenneme dönüştürdüğüünün ve ütopyaların iyi amaçlar taşımasının sonucu değıştirmediğinin farklı şekillerde ifade edilmiştir.

Siyasi bir ütopyaya duyulan inancı, en büyük tehlike olarak gösteren Karl Popper şunları söylemektedir. *“Haklı olarak, dünyamızın iyileştirilmesine katkı getirmemiz gerektiğine inanırız. Fakat planlarımızın ve eylemlerimizin sonuçlarını önceden kestirebiliriz düşüncesiyle kendimizi kandırmamalıyız”* (Popper, 2001: 40).

Anti-ütopyalar, iyi niyetle kalkışılan bir “ideal dünya” yaratma girişiminin, sonuçta faciaya dönüşmesinin birer tasviridir. Goethe’nin *Faust*’u, Sehly’nin *Frankenstein*’ini, bu tür bir sona dikkat çeken tasvirler arasında gösterebiliriz. Faust, insanların mutlu bir şekilde yaşamaları için kurmaya çalıştığı çiftliğin genişleme alanında yer alan evlerinin projeye dâhil olmasını kabul etmeyen yaşlı bir çifti öldürmekle ideal çiftliğini kurabilmişti (Bkz. Böl: 2.2.1.6). Frankeştayn ve Foust’takine benzer bir hüsrân hikâyesi de Cervantes’in Don Quijote’unda karşımıza çıkmaktadır.

Kötülükleri yok etmeye kendini adanmış biri olan Don Quijote, mücadelesini daha iyi yürütebilmesi için şövalyelik ünvanına sahip olması gerektiğine inanmıştır. Şövalyelik ünvanı elde etme arzusu saflığıyla birleşince, sahte bir şekilde kendisine şövalyelik ünvanı veren kişilerin elinde düştüğü maskaralığın farkında olmadan, bu ünvana kavuştuğunu zannederek (Cervantes, 1995: 63-4), kafasındaki düzene aykırı gördüğü her şeyle savaşmayı ve bütün kötülük tohumlarını yeryüzünden silip atmayı Tanrı’ya büyük bir hizmet olarak görür. Bu amaçla, zorbalığa karşı savaşmak ve zavallılara yardım etmek üzere başlattığı mücadelesinde (hepsi hüsrânla biter), karşılaştığı yel değirmenleriyle savaşmak (Cervantes, 1995: 84), kürek mahkûmlarını (onların başına dert açacak şekilde) kurtarmaya kalkışmak gibi bir çok kahramanca eyleme girişir (Cervantes, 1995: 180).

Sonunda Don Quijote, toplum için neyin daha yararlı olduğu tartışmalarını bırakır ve ölüm döşeginde, başucunda ağlayan Sancho

Panza'nın çobanvâri bir hayata, bir ütopya'ya kaçma yakarışlarına da kulaklarını tıkar ve İyi İnsan Alonso Quijano olarak ölür.

Cervantes, Don Quijote'un giriştiği eylemlerin hemen hepsinde, onun bilinçaltına ilişkin bir takım belirtileri okuyucuya göstermeyi arzular gibidir. Örneğin, Don Quijote'un zengin olma hevesi, yel değirmenlerine karşı verdiği savaşıla ilgili konuşmalarının satır aralarından (zihninden geçenleri sürekli olarak, uşağı Sancho Panza'ya anlatmaktadır) dışarı sızar (Cervantes, 1995: 84).

Don Quijote'un, âşık olduğu kadına kendini beğendirme arzusu, hemen her olayda kendisini gösteren bir diğer bilinçaltı eğilimdir. Don Quijote, kurtardığı(nı zannettiği) kişilerden, bu kahramanlık hikâyesini, El Toboso kentine giderek, La Mancha imparatoriçesi Senora Dulcinea del Toboso'ya anlatmalarını ister (Cervantes, 1995: 88, 187). Bu tavır, imparatoriçeye duyduğu aşkın, onu bu tür kahramanlıklarla kendisini ispatlayarak sevdiği kadının hayranlığını kazanmaya sevk etmesinin sonucudur.*

Don Quijote'un tavırlarında göze çarpan bir karakteristik özellik de, uğradığı her yenilgiyi, kendi saçma girişimleri sonucu düştüğü hata olarak görmek yerine, düşman(olarak tanımladık)ları tarafından oluşturulmuş hileler olarak yorumlamasıdır. Örneğin, onun kafasında, yel değirmenleri, büyücü Freston'un değirmene dönüştürdüğü devlerdir aslında (Cervantes, 1995: 85).

Don Quijote'un bu tür bilinçaltı eğilimlerinde, aslında altruistik kişiliğin temel karakteristik özelliklerine dair ipuçları görmek de mümkündür. Bu eğilimler aynı zamanda ütopyacı kişiliğe ait özellikleri de barındırmaktadır. Diğer ütopyacı kişiliklerde de benzer yönler görülebilir. Örneğin, Platon'un siyasal etkinliğe katılma hevesini gerçek dünyada gerçekleştirememesi (Popper, 2000/C.I: 35), Campanella'nın tutsaklığı**, Bacon'un, rüşvet

* Elbette ki Don Quijote'un tek okuma şekli bu değildir. Buradaki yorum, bu güne kadar yapılmış birçok farklı okuma biçiminin reddi olmayıp, Don Quijote'un bu tür bir okumayı da içerdiğini ifade eder

** Ülkesi Kalabriya'yı İspanyol egemenliğinden kurtarmak amacıyla bir ayaklanma planı hazırladığı gerekçesi ile 1599'da tutuklanmış ve 27 yıl hapis yatmıştı. Güneş Ülkesi'ni hapiste iken yazmıştır.

yüzünden kamu görevinden atılması gibi örnekler, ütopya yazarlarının, gerçek dünyada gerçekleştiremedikleri arzularını, hayal dünyasına taşıma çabası olarak açıklanabilir.

Bütün bunlar, aynı zamanda, ütopyaların ortaya çıkmasında dışsal faktörler kadar, psikolojik faktörlerin de etkili olduğunu göstermektedir.

Ütopyacılık düşünceleri, 'ütopyacılık mühendislik' olarak nitelendiren Popper, ütopyacılık hakkındaki düşüncelerini şöyle dile getirmiştir.

"Bütün olarak bir toplum projesi kullanarak ideal bir devleti gerçekleştirmek isteyen Ütopyacılık girişim, bir azınlığın merkezleşmiş güçlü yönetimini gerektiren ve onun için de diktatörlüğe yol açması olası bir yöntemdir." ... "Toplumun yeniden kurulması, birçoklarına, bir hayli zaman için bir hayli uzun gelecek büyük bir girişimdir. Ütopyacılık mühendis, bir çok yakınmalara kulak tıkayacaktır. ... Lenin gibi, 'Yumurtaları kırmadan omlet yapamazsınız' diyecektir" (Popper, 2000/C.I: 156).

Ütopya, "olanaksız bir gerçek" hayal ederek onu gerçekleştirme amacı güden çelişik bir istek olarak nitelendirilmiştir (Sartori, 1993: 69). Ütopyalarda ortaya konan bir yeryüzü cenneti kurma girişimlerine karşı çıkan ve mükemmel toplum diye bir şeyin mümkün olmadığına inanan Popper, bunun yerine daha iyi ve daha kötü olan toplum düzenlerinden söz edilebileceğini belirtir (Popper, 2001: 129).

Kişinin kendi zihin dünyasında inşa ettiği ütopyası kendisinin mükemmel düzenidir. Bu mükemmel düzen içinde diğer bireylere biçilen rol de kişinin kendi doğrularına göre belirlenen roldür. Herkes, kendisine biçilen role yerleştirilmiştir ve bu rolün dışına çıkılması halinde mükemmel düzen kurgusu bozulur. Bu yapı, ütopyaların totaliter karakterini gösterir. Ütopyalar, kişilere başka seçenek tanımazlar ve bu yüzden de totaliterdirler.

Ütopyalar, yazarlarının, zihin dünyalarında tasarladıkları mükemmel siyasal/toplumsal düzen örnekleridir. Bu nedenle ütopyalar, mükemmel kelimesinin anlamına uygun olarak, insan iyiliğinin gerçekleştirilebileceği ulaşılabilecek en son durumu gösteren modellerdir. Mükemmel birer sistem

olarak ütopyalar, değişime ihtiyaç duymazlar. Bilakis, değişme kötüleşme anlamına gelir. Tek bir seçeneği mutlak iyi olarak kabul etmelerinden dolayı ütopyaları totaliter modeller olarak görmek mümkündür. Bu noktaya işaret eden George Woecock, ütopyaların mükemmel toplum tasarımları olduğunu belirtir ve mükemmel olan her şeyin otomatik olarak gelişmeye kapandığını söyler (Woodcock, 1998: 28).

Ütopyadaki düzen bir kez kurulduktan sonra artık bir daha herhangi bir değişikliğe ihtiyaç duyulmaz. Çünkü, kurulan düzen zaten mümkün olabilecek en iyisidir ve bundan sonra meydana gelebilecek bir değişiklik ancak mevcudu kötüleştirme yönünde bir değişiklik olabilecektir. Ütopyaların başka seçenekleri yok saymalarının sebebi budur. Bu yüzden, hayat, artık değişmesi teklif dahi edilemeyecek kesinlikte kural ve müesseselerden oluşan bir yapıya kavuşmuştur. Bu yapıda bireyden beklenen, bireysel iradesini, duygularını, tercihlerini bir kenara bırakarak, sadece kurulu düzene tabi olmaktır.

Ütopyaların totaliter karakterini J.C. Davis, “*Ütopya her zaman totaliterdir ve totalitarizm her zaman ütopyadır*” ifadesiyle dile getirmiştir (Davis, 1981: 374). Isaiah Berlin de totalitarizmin ütopyizm üzerine kurulu olduğunu ifade etmiştir (Berlin, 1969).

Siyasal iktidara sahip olmanın her türlü gücü kontrol etmek olarak görülmesi, tarihin her döneminde iktidar gruplarını, dönemin karakteristiğine uygun mitoslar kullanmaya sevk etmiştir. Bunun en çarpıcı örneklerinden biri, Orta çağ Avrupa’sının engizisyon sisteminde karşımıza çıkmaktadır.

Sosyal düzenin bozulmasının insanlara mutsuzluk getireceğinden endişe duyma ve/veya “insanların daha mutlu olacakları iyi bir dünyaya katkıda bulunma arzusu” gibi herkes tarafında paylaşabilecek insâni duyguların, bir toplum inşası projesine dönüştürülmeye kalkışılmasının trajik sonuçlara yol açabileceğinin çok sayıda örneği vardır. Çoğu durumda devrimci bir hareket şeklinde kendini gösteren insan hayatını iyileştirme girişimlerinin, çıkış noktası itibariyle iyi amaçlar taşısa da sonuçları itibariyle insanlık için bir

felakete dönüştüğünü gösteren tarihsel deneyim, bu tür girişimlerin tehlikelerine dikkat çeken ve bu tehlikelere meydan vermeyecek çözümler öneren fikir hareketlerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Anti-mükemmeliyetçi düşünce temel olarak bu soruna odaklanmaktadır. Anti-mükemmeliyetçiler, siyasal güç mekanizmaları aracılığıyla, bütün toplum katmanlarını belli bir hayat formuna dönüştürmeyi amaçlayan “ideal toplum” modellerinin insanlık adına kötü sonuçlar doğuracağı konusunda ısrarcıdır. Tarihsel deneyim, bu ısrarın yersiz olmadığını göstermektedir.

2.2.2. Anti-Mükemmeliyetçi Düşüncede Devletin Rolü

Devletin, insan hayatındaki rolüne ilişkin tartışmalar, siyaset bilimi yazınında önemli bir yer işgal etmektedir. Özellikle modern merkezîyetçi devletin, toplumun bütün alanlarına nüfuz etme eğilimi bu tartışmaları daha da önemli bir hale getirmektedir.

Devletin rolüne ilişkin tartışmaların kökleri hayli eskiye dayanmaktadır. Bu tartışmalarda, devletin rolünü ele alan görüşler, devletin, bireylerin hayatlarını, kapsamlı bir şekilde düzenlemesinden, hiç karışmamasına kadar uzanan geniş bir yelpazedeki birçok talep ve öneriyi kapsamaktadır.

Daha önce, insanların hayatlarını iyileştirmek için devletin aktif rol üstlenmesinin gerekli olduğunu savunan düşünceler ele alınmıştı (böl: 3.1). Mükemmeliyetçilik tanımı içinde yer alan bu düşüncelerin karşısında, devletin rolünün, insanların erdemlilik seviyelerinin yükseltilmesi meselelerine teşmil edilmemesi gerektiğini savunan anti-mükemmeliyetçi düşünceler yer almaktadır. Anti-mükemmeliyetçi düşünceler, insan iyiliğini geliştirme konusunda devlete, ya hiç rol vermezler ya da çok sınırlı bir rol verirler.

Mükemmeliyetçi düşüncede (liberal mükemmeliyetçilikte biraz daha az olmak üzere), toplum hayatını şekillendirmede, devlete öncü bir rol verme eğilimi hâkimdir. Bu eğilimin temelinde, *organik devlet** anlayışı yatmaktadır.

* “Organik devlet” ve “bireylerin faaliyetlerinin türevi olarak devlet” ayrımı konusunda bkz. Böl. 2.1.2.5.

Anti-mükemmeliyetçi düşünce ise, organik devlet düşüncesi yerine, devleti, bireylerin bir türevi olarak kabul eden anlayışı esas alır. Bu anlayış, insanların, devletten önce var olduğu ve devletin, insanlar tarafından, kendilerine hizmet etmek üzere üretilen bir mekanizma olduğu inancına dayanır. Yani bu yaklaşıma göre devlet, bireylerin karar ve eylemlerinin bir türevidir. Bu anlayış, insan topluluğu olmaması halinde devletin de olmayacağı varsayımına dayandırılmaktadır (Doehring, 2002: 28).

Devlete insan iyiliklerini geliştirme rolü vermeyen düşünceler, anarşizm, liberterizmin devleti reddeden kolu ve anti-mükemmeliyetçi liberalizmdir.

Anarşizmi, mükemmeliyetçilik tartışmaları kapsamında ele almak, konunun dışına çıkmak anlamına gelir. Çünkü, mükemmeliyetçilik düşüncesi, devletin rolünün içeriğine ilişkin bir tartışmadır. Bununla birlikte, prensip olarak anti-mükemmeliyetçi öğeler içerdiğinden dolayı, anarşist düşünceden kısaca bahsetmek faydalı olabilir.

Anarşizmin kökleri, M.Ö. 6. yüzyıllarda ortaya çıkan Taoizm'e dayandırılmaktadır. Taoizm felsefesi, M.Ö. 604 yılında doğmuş olan, Lao Tzu'ya (Büyük Filozof) atfedilen, ve M.Ö. 3. yüzyılda yazılan, *Tao te ching* (Yol ve Yolun Gücü) isimli kitapta yer alan düşünceler çerçevesinde şekillenmiştir (Marshall, 2002: 96).

Taoist doğa anlayışı, *yin* ve *yang* olarak ifade edilen kadim Çin ilkelerine dayanmaktadır. Kozmostaki bütün varlık ve fenomenleri biçimlendiren *ch'ı*yi (madde-enerji) oluşturan bu ilkeler, zıt ancak birbirini tamamlayan iki gücü ifade eder. *Yin*, karanlık ve soğuk olarak nitelendirilen yüksek güçtür ve ayla ifade edilir; *yang* ise, onun parlaklık, sıcaklık ve etkinlikten oluşan eril tamamlayıcısıdır ve güneşle özdeşleştirilir. Her iki gücün, bütün nesnelerin içinde bulunduğu kabul edilir (Marshall, 2000: 97).

Mutlak taoist değerler yoktur. İyi ve kötü, tıpkı ying ve yang gibi, birbiriyle ilişkilidir. Taoist öğretinin temelinde yer alan *wu-wei* kavramı genellikle, "hareket etmeme" olarak çevrilir. Wu-wei, "doğal ve kendiliğinden gelişme

müdahale eden, yapay, uydurulmuş hareket”ten arınık olma anlamına gelir; anarşizmdeki ‘hükümdardan arınıklık’ gibi (Marshall, 2000: 98).*

Görüldüğü gibi taoizm saf bir doğa anlayışını savunmaktadır. Bu öğretilde, bitkilerin en iyi şekilde kendi doğalarını gerçekleştirmelerine izin verildiği zaman büyümeleri gibi, insanların da, kendilerine en az müdahale edildiği zaman gelişeceklerine inanılır. Bu inanç, bazı şiirsel anlatımlarda kendisini göstermektedir.

“insan toprağı izler

toprak göğü izler

gök tao’yu izler

tao doğal olanı izler” (Marshall, 2000: 100).

Taoizmin devlete (siyasal erk) bakışının temelinde, Tao te-ching’in, zorun doğasına ilişkin fikirleri yer alır. Buna göre, kendimizi ya da dünyayı iyileştirmek için, ister fiziksel ister manevi olsun, zor kullanırsak, sadece enerjimizi tüketmiş ve kendimizi zayıflatmış oluruz. Bu anlayış, Tao te-ching’te yer alan şu ifadelerde kendini açıkça gösterir. *“Zoru güç kaybı izler”. ... “Şiddet kullanan bir insan, kendisine karşı kullanılan şiddetle ölecektir”. ... “Taoya ters düşen her ne olursa olsun uzun süreli olmayacaktır.”. ... “Dünya, her şeyi kendi haline bırakarak yönetilir, müdahale ederek yönetilemez.”* (Marshall, 2000: 99).

“Ne kadar çok yasa ve kısıtlama olursa,

O kadar yoksullaşır insanlar.

Ne kadar keskinse silahlar,

O kadar sorunlu olur ülke” (Marshall, 2000: 101).

Taoizm, yönetimin giderek merkezileştiği ve hiyerarşik bir yapıya dönüştüğü, hukukun da buna göre uyarlandığı siyasal koşullarda ortaya çıkmıştır. Merkezileşme ve hiyerarşik düzen fikrine öncülük eden

* Bu eylemsizliği salık vermesinden dolayı Taoizmin, köylülerin umutlarını yok etmek, onların pasifliklerini pekiştirmek ve tercih kullanma kabiliyetlerini köreltmek için kullanıldığı yorumları yapılmıştır (Marshall, 2000: 100).

Konfüçyüs'e karşı Taoistler, hiyerarşik bir hükümeti reddederek herkesin doğal ve kendiliğinden bir uyum içinde yaşayabileceğine inanmışlardı (Marshall, 2000: 95). Konfüçyüzcü, doğayı fethetmek ve kullanmak isterken, Taoist onu anlamaya ve tamamlamaya çalışır (Marshall, 2000: 98). Dolayısıyla Taoizm, bütün hükümet formlarını reddeden ve bireylerin kendi hallerine bırakılacakları, hükümeteşiz toplumu savunan bir felsefe olmuştur (Marshall, 2000: 102-3).

Taoizme benzer görüşler, MÖ 500 yıllarında yaşayan Herakleitor, Epikürcüler (kurucusu, Aristippos – d. MÖ 430), Kinikler (kurucusu Antistenes – MÖ 444-370) ve Stoacılar (kurucusu, Zenon – MÖ 336-264) tarafından da savunulmuştur. Bunların hepsi, devleti pek hesaba katmayıp, doğaya uygun yaşamaya önem vermişlerdir (Marshall, 2000: 114, 116).

Daha sonraki dönemlerde de, siyasal otoriteye karşı çıkan ve bir kısmı isyana dönüşen bir çok hareket ortaya çıkmıştır. İran'da, 487 civarında ortaya çıkan 'Mazdak Hareketi', on ikinci yüzyılın sonlarında İspanya'da ortaya çıkan, hem kilise hem de devlete karşı olan 'Özgür Ruh Heresisi', on dördüncü yüzyılda, Alman mistik Meister Eckhart önderliğinde ortaya çıkan ve sınırsız özgürlüğü savunan 'Özgür Ruh Hareketi', bunlardan bazılarıdır (Marshall, 2000: 1140-1).

Aydınlanma dönemi ile birlikte Batıda, hem kilise otoritesine hem de siyasal otoriteye karşı eleştirilerde büyük bir artış oldu. Bu durum, siyasal iktidarın, giderek daha fazla merkezileşmesinin ve bireyin yaşama alanına daha fazla karışmasının bir sonucu olarak ortaya çıktı. 1648'deki Westfalya Antlaşmasıyla ortaya çıkan, sınırları kesinleşmiş, merkezi bir devletin, gideren toplum ve birey hayatını kontrol edici ve şekillendirici bir güç kullanması, devlete karşı duyulan kaygıların, siyasal bir düşünce kalıbında ortaya konmasına neden oldu. Sonuçta, otoriteye karşı olma düşüncesi, 19. yüzyılda, anarşizm kavramı altında sistematik bir siyasal düşünce formuna dönüştü.

Devletin ortadan kaldırılmasını isteyen ve anarşist ilkeleri ilk kez açıkça ifade eden kişi, İngiliz anarşist William Godwin oldu. Alman filozof Max Stirner, anarşizmin bireyci bir formunu geliştirdi. Kendisini anarşist olarak tanımlayan ilk kişi ise, Fransız Pierre-Joseph Prodon oldu. Rus devrimci Michael Bakunin ve onun yurttaşı Peter Kropotkin, anarşist düşüncede önemli yer eden kişiler oldular. Tolstoy, devlete ve mülkiyete karşı, Hz. İsa'nın öğretileri doğrultusunda, anarşist bir eleştiri getirdi. Emma Gutman, Yirminci yüzyılda anarşist düşünceye feminist bir bakış yerleştirdi (Marshall, 2000: 27-8).

Devlete karşı olma konusunda anarşizmle aynı çizgide yer almakla birlikte, 'piyasa' ve 'mülkiyeti' düşünce sisteminin merkezine yerleştirmekle ondan farklılaşan liberterizm de, esas olarak devleti reddeden, nispeten daha yeni bir düşünce geleneğidir. Bu nedenle liberterizmin de mükemmeliyetçilik tartışmaları kapsamı dışında tutulması doğru olur. Ancak, Robert Nozick'inki gibi minimal düzeyde de olsa devleti onaylayan belli formları içermesinden dolayı, liberterizme de (en azından bu formuna) değinmekte fayda vardır.

Liberter sözcüğünün ilk kez, New York'ta 1858'de yayımlan Le Liberaire, Jornal du Mouvement Social'in başlığı olarak, Joseph Dejacque tarafından kullanıldığı kabul edilmektedir (Marshall, 2000: 874).

Liberter düşüncenin devlet anlayışı, temel olarak iki farklı form içerir. Biri, Robert Nozick gibi, asgari bir devleti savunan laissez-faireci liberal düşünce, diğeri ise, Murray Rothbard ve David Friedman gibi anarko-kapitalistlerin savunduğu, piyasayı, düzeni sağlayan bir araç olarak gören ve devletin rolünü tamamen reddeden düşüncedir (Marshall, 2000: 874).

Devletin rolü konusunda klasik liberalizmin yaklaşımı ise, devletin sınırlılığı ve yansızlığı esasına dayanmaktadır.

2.2.2.1. Tarafsız Devlet

Açık bir şekilde ilk kez, 1970'lerde, Ronald Dworkin, Bruce Ackerman ve diğer bazı Amerikan liberallerinin çalışmalarında dile getirildiği kabul edilen

tarafsızlık (neutrality) kavramı, Dworkin tarafından, “liberalizmin sinir sistemi”, Ackerman tarafından ise, “liberal düşüncenin, düzenleyici prensibi” olarak görülmüştür (Klosko, 2003: 1).

Tarafsızlık, genel anlamıyla devletin, toplumda varolan fikirler, inançlar ve değerler arasında yansız kalması, değerlerden birine, olumlu veya olumsuz anlamda, diğerlerine göre daha farklı bir muamelede bulunmaması olarak tanımlanmaktadır.

Kymlicka devlet yansızlığını, “*farklı (adaletle saygılı) yaşam biçimlerinin değerine ilişkin kamusal bir sıralamanın bulunmadığı düşünce*” olarak tanımlamaktadır (Kymlicka, 2004: 306). Modern liberal teorinin ayırt edici özelliği olarak kabul ettiği yansızlığı, devletin belli bir iyi anlayışını ödüllendirmesi veya cezalandırması yerine, birbirinden farklı ve potansiyel olarak çatışma halinde olan iyi anlayışlarının izlenmesini mümkün kılacak şekilde oluşturması gereken doğal yapı olarak ifade etmektedir (Kymlicka, 1989: 883).

Charles Larmore, modern liberal devlet ve toplumlarda, siyasal düzenin öncelikli değerinin devlet yansızlığı olması gerektiğini ifade etmiştir (Larmore, 1987: 69).

Zühtü Arslan, siyasal tarafsızlığı, hukukun üstünlüğüne dayanan ve insan haklarını korumayı amaçlayan anayasal devletin sahip olması gereken niteliklerden biri olarak görmektedir. Arslan’a göre tarafsızlık ilkesi, devletin bireylerle ilişkilerinde takınacağı tavrı belirler. “*Siyasal tarafsızlık, devletin, ülkede yaşayan kişilerin dünya görüşleri, dinleri, inançları, inançsızlıkları, kısacası onların “iyi” anlayışları karşısında eşit mesafede durmasını gerektirmektedir*” diyen Arslan, bu tavrın, anayasanın herhangi bir “iyi” anlayışını ya da ona dayanan bir söylemi, doktrini veya ideolojiyi resmi olarak tanımasını kabul etmeyeceğini ifade eder (Arslan, 2005: 26).

Devletin tarafsızlığını savunanlara göre devlet, belli bir iyi kavramını tercih ederek onu geliştirmeye çalışmamalı, herhangi bir doktrin lehine, diğerlerine olduğundan daha fazla bir şey yapmamalı ve kendisini iyi

kavramları arasında yansız bir şekilde konumlandırmalı, kendisini, vatandaşların kendi hayatlarını nasıl sürdürecekları konusundaki yargılardan uzak tutarak sadece vatandaşların kendi tercihlerini gerçekleştirebilecekleri yansız bir yapının varlığını korumayı amaç edinmelidir (Sher, 1997:35; Tomasi, 2001: 10, Mulhall-Swift, 1992: 26).

John Rawls, devletin, belli bir doktrini diğerlerine karşı desteklemeye veya yükseltmeye çalışmaması gerektiğini savunmuştur (Rawls, 1988: 262). Dworkin de, siyasi kararların, belli iyi anlayışlarından bağımsız olması gerektiği inancındadır (Dworkin, 1985: 191).

Rawls, çok farklı şekillerde tanımlanabileceğini belirttiği yansızlığın bu farklı tanımlarından, ‘prosedürel yansızlık’ (neutrality of prosedür) ve ‘amaç yansızlığı’ (neutrality of aim) üzerinde durmuştur. Bunlardan prosedürel yansızlık usule dairdir ve her hangi bir ahâki değere başvurmaksızın yasalaştırılabilecek veya meşrulaştırılabilecek usullerin esas alınmamasını ifade eder. Bunun karşıtı olan amaç yansızlığı ise, kurumların ve kamusal politikaların sonuçlarını kapsamlı doktrinler ve ilgili iyi anlayışları çerçevesinde oluşturmaktır. Burada prosedürel tarafsızlıktan farklı olan, kamusal kurum ve politikaların vatandaşlar tarafından, kamu politikası olarak onaylanabilmesi bakımından tarafsız olmasıdır. Buradan hareketle Rawls tarafsızlığın şu anlamlara gelebileceğini ifade eder: Devlet;

a) vatandaşlara, özgürce benimsedikleri iyi anlayışlarını gerçekleştirebilmeleri için eşit fırsatlar sağlar,

b) belli bir kapsamlı doktrini diğerlerinden üstün tutacak veya teşvik edecek hiçbir şey yapmaz veya bir doktrinin müntesiplerine daha fazla imkân sağlamaz,

c) bireylerin belli bir anlayışı daha fazla benimsemesine sebep olacak bir politika gütmmez (Rawls, 1993: 191-2).

Simon Caney de, üç tip yansızlıktan bahsetmektedir.

1. *Haklılaştırıcı yansızlık (justificatory neutrality)*: Bu tür yansızlık, devletin iyi hayata ilişkin karar almaması durumu ile ilgilidir. Buna göre devlet

sadece, iyi hayatla ilgili düşünceler temelinde kararlar almaması halinde yansızdır.

2. *Sonuçsal yansızlık (consequential neutrality)*: Sonuçsal yansızlığın iki türü vardır. Birinci türü, *eşit etki yansızlığıdır (equally effects neutrality)*. Buna göre, eğer devlet sadece, iyi kavramı ile ilgili eşit etkiye sahipse yansızdır.

3. Sonuçsal yansızlığının ikinci türü olan, *eşit kolaylık yansızlığı (equally easy neutrality)* ise, devletin, iyi kavramlarına ilişkin etki düzeyi ile ilgilidir. Buna göre devlet sadece, bütün iyi kavramlarının eşit şekilde iyi olmasını sağlıyorsa yansızdır (Caney, 1991: 458).

Siyasi teorinin etik inançlara karşı *yansız* veya *hoşgörülü* olması gerektiği şeklindeki iki yol arasında ayrım yapan Dworkin'e göre, birinci yol (yani yansızlık kavramı), siyaset teorisinin evrensel iddialarında yansız olabileceğini ifade ederken ikinci yol (yani hoşgörü kavramı), devlet yönetiminde bu yansızlığın uygulanmasını, yani inanç ve değerlere müsamaha gösterilmesini ifade eder (Dworkin, 2000: 281).

Kymlicka'ya göre, yansız bir devlette iyi kavramları yarışma halindedir. Liberal yansızlık, ifade ve dernek kurma özgürlüğü gibi yollarla, her grubun kendi hayat biçimini izlemesini ve bunun reklamını yapmasını mümkün kılar. Rakip görüşler arasında seçim yapma serbestisi sayesinde oluşan bir 'düşünceler piyasası'nda (marketplace of ideas), değerli olan yaşam biçimleri daha başarılı olacak ve değersiz olan yaşam biçimleri dışarıda bırakılacaktır. Buna göre, yansız bir devlette, iyi anlayışları yarışır ve bunun sonucu olarak iyi kötüye galip gelir; öreğin ekonomide olduğu gibi. Dolayısıyla, liberal yansızlık, en iyi hayat şeklinin gelişmesi için bir çerçeve sağlar (Kymlicka, 2004: 352). Bu yaklaşım, 'yarışmacı-gelişmeci yaklaşım' olarak nitelendirilmektedir (Caney, 1991: 459).

Kymlicka'nın yansızlığa ilişkin görüşleri, Hayek'inkilerle paralellik arz etmektedir. Hayek de benzer şekilde, kültür piyasasındaki yarışmada, değersiz olan kültür unsurlarını takip eden grupların zamanla azalacağını ileri sürmüştür (Hayek, 1960: 36).

Anti-mükemmeliyetçiler, devlet desteği olmaksızın kendi varlığını devam ettiremeyecek olan değerlerin, zaten varolmaları için bir neden olmadığı, bu yüzden, onları ayakta tutmak için enerji harcamanın boş bir iş olduğu görüşünü benimserler.

Kültür himayeciliğini eleştiren Gray şunları söylemektedir.

“Modern toplumu oluşturan güçlü geleneklerin güçlü mozağinde yönetimin barındırdığı geleneklerin hiçbirinin bekçi ya da koruyucu gibi iş görmeye uygun olmadığını ileri sürüyorum. Böyle bir topluluk olmadığından, yönetim, toplumda herhangi bir köklü destek görmüş geleneksel topluluğun ifadesi olamaz. Bu koşullarda devletin görevi, Oakeshott’un sivil toplum dediği olguyu -ortak amaçları olmayan çeşitli gelenek mensuplarının barış içinde bir arada bulunabildiği hukuk yapısını- iyi durumda tutmaktır” (Gray, 2004: 287-8).

Bu yaklaşımın bir uzantısı olarak Gray, eğitimde, devlet müdahalesi yerine aile tercihlerinin belirleyici olması gerektiğini savunmaktadır (Gray, 2004: 289).

Yansızlık düşüncesinde iyiliklerin hayatta kalabilmesinin, onların kendi özündeki iyilik potansiyellerinin gücüne dayandırılması yaygın bir eğilimdir. Kendiliğinden hayatta kalamayan yaşama biçimlerinin devlet tarafından desteklenmesi beyhude bir çaba olarak görülmüştür. Zira, bir değer kendi niteliklerinden dolayı hayatta kalamıyorsa, zaten devletin desteği bir işe yaramayacaktır (Mulhall&Swift, 1992: 31). Bu durumu Wittgenstein şöyle ifade etmektedir: *“Etkisini yitirmiş bir geleneği muhafaza etmeye kalkışmak, yırtılmış bir örümcek ağını çıplak elle onarmaya çalışmak gibidir”** (Aktaran; Sandoz, 1999: 138).

İmam Gazâli, siyaseti, siyaset uygulayıcıların statülerine göre dört gruba ayırmış ve bu dört gruptan biri olan devlet yöneticilerin siyasetinin, insanların sadece dış halleri üzerinde etkili olabileceğini, iç halleri üzerinde ise etkili olamayacağını belirtmişti. Ona göre, insanların iç halleri üzerinde etkili olacak

* “An attempt to prop up a faltering tradition is like trying to repair a cobweb with your bare hands.”

siyaset, dereceleri farklı olmakla birlikte, diğer üç grupta yer alan, Peygamberlerin, alimlerin ve vâizlerin siyasetidir (Gazâli, 1994: C.1, 42). Aynı şeyi Gazâli'den yüzyıllar sonra John Locke, söylemiştir. Locke, insanların ruhlarının kurtuluşunun siyasi yönetime ait olamayacağını, siyasi iktidar gücüyle insanların fikirleri değiştirilse bile bunun, onların kurtuluşuna yardımcı olamayacağını söylemişti (Locke, 1998: 19). Thomas H. Green'e göre de devletin işi direkt olarak ahlâki iyiliği geliştirmek değil, bunun yerine, insanların kendi iyiliklerini geliştirmek için kendi kapasiteleri ile oluşturamayacakları şartları oluşturmaktır (Aktaran; Bring, 2003: 83).

Liberal düşüncede devletin tarafsızlığı fikri özel bir öneme sahiptir. Belli 'iyi' anlayışlarını izleyen devlet, diğer 'iyi' anlayışlarına hayat hakkı tanımaz (Erdoğan, 2006: 93). Bu yüzden liberal gelenekte, devletin, bir 'iyi' anlayışını diğerlerine tercihe etmesi kabul edilmezdir. Devlet, birbiriyle yarışan hatta çatışan 'iyi' anlayışları sahiplerini ya eşit şekilde desteklemeli (pozitif tarafsızlık) ya da onları eşit şekilde bu destekten mahrum bırakma (negatif tarafsızlık) yoluna gitmelidir (Arslan, 2005: 26).

Devletin, belli iyi değerleri geliştirmek için aktif rol alması, liberaller tarafından toplumsal düzeni bozucu bir müdahale olarak görülmektedir. Bu yaklaşım, Humboldt'un düşüncelerinde geniş bir yer tutmaktadır. Humboldt'un, 'karakter bozulması (deterioration) argümanı' olarak nitelendirilen yaklaşımına göre, devletin toplum hayatına geniş ölçüde karışması, insanların bütün aktif enerjilerinin bastırılması ve ahlâki yapılarının bozulması gibi zararlar ortaya çıkartacaktır. Çünkü, normal şartlarda, kişiler, kendi iradeleriyle iyiliği takip edecekken, devletin karışması halinde bu işi devlete bırakacaklar, hatta yasalardan kaçmayı bir kazanç sayacaklardır (Humboldt, 1996: 25).

Dolayısıyla birey, bir şeyi yapma konusunda kötü bir yargıda bulunacak olsa bile devletin, bir işi yapmaktan kaçınmaları için kişilere rehberlik etmekten geri durması gerekir. Eğer devlet bir alanda kişinin bir işi yapmasına rehberlik ederse, kişi başka alanlarda iş yapmada da devlete bağımlı kalacaktır. Böylece kişi, kendi yargısını kullanmayacak ve

seçeneklerini geliştirip yenilemeyecektir; çünkü, devletin zaten ona yardım edeceğini bilmektedir. Dolayısıyla, hangi şekli olursa olsun mükemmeliyetçilik, kişinin karakterinin bozulmasına sebep olacak ve onun kötü yargıda bulunma eğilimini destekleyecektir (Humboldt, 1996: 21-7).

Kymlicka'ya göre, cemaatin yaşama biçiminin bilinçli olarak geliştirilmesinin amaçlanmadığı durumlarda bile devlet mükemmeliyetçiliği, yaşam biçimlerinin özgürce değerlendirilmesi sürecini bozma, baskın yaşama biçimlerini olumlu niteliklere sahip olsalar da olmasalar da yerleştirme ve toplumdaki marjinalleşmiş ya da dezavantajlı grupların değerlerini ya da isteklerini adaletsizce dışlama eğiliminde olacaktır (Kymlicka: 2004: 371-Dipnot).

Diğer bir yaklaşım, Ackerman'ın 'yanılsama/yanılabilirlik argümanı'dır. Yanılabilirlik (fallibility) argümanı, devletin iyi seçiminde yanılabilirleği varsayımına dayanmaktadır. Buna göre, yanlış olanı seçme olasılığından dolayı devletin belli bir iyi kavramını tercih etmesi ve desteklemesi sakıncalıdır (Ackerman, 1980: 11, 386, 369).

Ackerman'a göre, devletin yanlış seçimler yapmasının birkaç nedeni vardır. İlk olarak; politikacılar da diğer kişiler gibi hata yapabilirler. İkincisi; tecrübenin de gösterdiği üzere, g yolsuzluğa sevk eder ve politikacılar, toplumsal iyilikleri geliştirmeye, kendi menfaatlerini büyütmekten daha az ilgi duyabilirler. Üçüncüsü; politikacılar iyi konusunda doğru tercih yapmış ve bu iyiye geliştirmeyi gerçekten arzuluyor olsalar bile bürokratlar, kendi menfaatleri doğrultusunda politikacıları etkileme eğilimindedirler (Ackerman, 1980: 12, 362-3). Dolayısıyla, devlet organlarının, iyi seçiminde hata yapması muhtemeldir ve böyle yapması halinde devletten, iyilikleri geliştirmesi beklenemeyecektir. O halde devlet, belli iyi anlayışlarını sahiplenip geliştirmeye kalkışmak yerine, rekabet halindeki bütün iyi yaşam kavramları arasında yansız kalmalıdır (Ackerman, 1980: 362, 369).

Devlet mkemmeliyetiliğine karşı kullanılan bir argüman da, 'en iyi yargı argümanı' (The Best Judge Argument)'dır. Birçok liberal düşünür tarafından

dile getirilen bu argümana göre; kendileriyle ilgili en iyinin ne olduğunu belirleme konusunda en iyi yargıya, bireylerin kendileri sahiptirler. Neyin kendisi için daha iyi olduğunu en iyi değerlendirecek olan bireyin kendisidir (Rawls, 1993). Dolayısıyla, devlet, kişilerin iyi hayat değerlendirmelerini etkilemeye kalkışmamalıdır. Devlet, ne bireyleri iyi hayat için davranışlarda bulunmaya zorlamalı ne de iyi hayatı geliştirmek için -zorlayıcı olmayan şekilde bile olsa- iyi hayatı geliştirmeye kalkışmalıdır. Bunu yapmaya, bireyler devletten daha ehliyetlidirler (Caney, 1991: 462-3).

Devletin hata yapabilirliliğini sakıncalı bir durum olarak kabul eden görüşler, bireylerin de hata yapabileceğini kabul ederler, ancak, onlara göre, bu kötü bir şey değildir. Aksine, bireylerin hata yapma imkânına sahip olması, iyiyi bulabilmenin bir gereğidir. Hayat ancak, kişinin hata yapma imkanı olması halinde iyiye gidebilir ve bu da devletin, değerli olmadığı varsayılan hayat şekillerini yasaklamamasını veya dezavantajlı konuma itmemesini gerektirir (Ackerman, 1980: 365-7).

İnsanların yaşadıkları hata ve zorlukları, insanların kendi gelişimlerinin bir aracı olarak gören Humboldt, insanların tamamıyla kendi hallerine bırakılmaları halinde, kendi hatalarıyla olsun veya olmasın, bir takım sıkıntılı durumlara düşebileceklerini, ancak bu durumun, onların aleyhine olmak bir yana, zekalarını keskinleştirip, karakterlerinin gelişmesine katkı sağlayan bir faktör olacağı inancı dile getirmiştir (Humboldt, 1996: 26-7). Bu yaklaşım, Biondo tarafından; *“Bizler ancak, hatalar aracılığıyla gelişiriz”* şeklinde ifade edilmektedir (Biondo, 2005: 523, bkz. Özerklik konusu; Böl: 2.2.1.2).

‘Deneyci-sonuççu argüman’ olarak nitelendirilen diğer bir yaklaşıma göre kişiler, felsefi temelden çok pragmatik nedenlerle yansızlığı savunabilirler. İstikrar arzulanan bir şeydir, fakat, iyi hayatın ilkeleri tartışmalı (controversial) olduğu için, istikrar, ancak, devletin, yarışan iyi anlayışları arasında yansız olması halinde sağlanabilecektir (Caney, 1991: 471).

Tartışma aşağıdaki savları içermektedir:

1) İyi anlayışı ile ilgili esaslı anlaşmazlıklar varsa, dengeyi (stability) ve barışı sağlamanın yolu devletin iyi anlayışları arasında yansız olmasıdır.

2) İyi anlayışları arasında esaslı anlaşmazlıklar vardır ve modern toplumlar, Rawls'ın "çoğulculuk gerçeği" olarak ifade ettiği ilke ile karakterize edilir.

3) Dolayısıyla devlet, sivil barışı, ancak iyi anlayışları arasında yansız kalarak sağlayabilir. Devlet, belli bir iyi anlayışını geliştirmiş olsaydı, her biri farklı moral amaçlar etrafında toplanmış olan toplumlar arasında bir iç savaş çıkardı.

4) Devlet sivil barışı sağlamalıdır.

5) Bundan dolayı devlet, yarışan iyi kavramları arasında yansız olmalıdır. Yansızlık, azami denge sağlamak üzere tasarlanmış pragmatik bir araçtır (Caney, 1991: 472).

Yansızlığı subjektivizm açısından ele alan bir yaklaşıma göre de, devletin iyi anlayışları arasında taraf tutması yanlıştır. Belli iyilerin diğerlerinden daha üstün olduğunun objektif ya da rasyonel olarak bilinebileceğini reddeden subjektivizm açısından, devlet politikalarının, belli bir iyi yargısına göre oluşturulması hatalıdır. Birisinin hayatını ne şekilde yaşamasının onun için daha iyi olacağını veya kimin doğru olduğunu bilmeyi mümkün kılacak bir yol yoksa o zaman devlete düşen her düşünceye eşit şekilde davranmaktır. Buna göre, eğer tiyatrunun video oyununa göre daha değerli olduğuna dair bir objektif gerekçe (ground) yoksa, o zaman, devletin Ulusal Shakespeare Şirketine mali destekte bulunmasını meşrulaştıracak bir durum da söz konusu değildir (Mulhall&Swift, 1992: 28).

Konuya güç kullanma kriteri açısından yaklaşan George Sher, sorunu, yansızlığın iyiyi geliştirme metotlarından hangilerini geçersiz sayacağına görmüş ve genel cevabın, güç kullanımı ve tehditler olduğunu söylemiştir. Sher, devletin, vatandaşlarını, iyi bir hayat yaşamaları için dört şekilde sevk edebileceğini belirtir: (1) Devlet, en iyi olduğunu düşündüğü şekilde iyi yaşamamaları durumunda vatandaşlarını ceza ile tehdit eder, (2) Arzulanan

hayat biçimlerinde yaşamak için onlara mükâfatlar önerir. (3) Rasyonel olmayan şekilde, bu hayat şekillerine uygun yaşamayı tercih etmelerine neden olabilir ve (4) Onların bu hayat şekillerini yaşayabilecekleri şartları oluşturur. Sher, yansızlığın en şumûllü şeklinin bile, iyiliği geliştiren bu dört yolun hepsini yasaklaması gerektiğini belirtir fakat ardından, yansızlığın en şumûllü şeklinin en mantıklı yol olmayabileceğini söyler (Sher, 1997: 35-7).

Mükemmeliyetçilerle mükemmeliyetçilik karşıtları arasındaki tartışmanın en yoğun olduğu alanlardan biri, devletin belli alanlara kaynak tahsis etmesi konusudur. Mükemmeliyetçiler kaynakların belli iyi yaşam biçimlerinin gelişimini özendirecek biçimde dağıtılmasını gerekli görürken (Kymlicka, 2004: 305) anti-mükemmeliyetçiler buna karşı çıkarlar.

Bu tartışma, kamu kaynaklarının hangi alanlara tahsis edilmesi gerektiğine ilişkin olarak devletin dağıtımçı rolünün sorgulanmasını da kapsayan bir tartışmadır. Mükemmeliyetçiler açısından, devletin belli iyi anlayışlarını geliştirmekle görevli olması, varsayımsal olarak, kaynakların, seçilmiş alanlar için harcanmasının gerekli olduğu anlamına gelir. Anti-mükemmeliyetçi liberaller ise, devletin, kendi belirlediği iyi anlayışları lehine kaynak kullanmasına karşı çıkarlar.

David Johnston, kaynakların tahsisi konusunda insanlar arasında ortaya çıkabilecek anlaşmazlıkların iki yolla çözülebileceğini belirtir. İlkinde insanlar, tam olarak kendi iddialarını karşılamada başarısız oldukları durumda tahsisleri kabul etmeyi seçebilirler. Bu durumda her birimiz, kaynakların tam istediğimiz gibi dağıtılmasını sağlamaya yetmeyeceğini bildiğimiz için kendi iddiamızdan geri adım atarız. İkinci yol ise, anlaşmazlıkların zor yoluyla çözülmesidir. Kaynakların tahsisi konusunda kendi iddiamızda ısrar ediyorsak, sorun ya kendi aramızda kavga yoluyla ya da üçüncü bir kişinin zor uygulaması ile çözülecektir. Bu durumda Johnston, çözümün adresi olara devleti gösterir. Zira modern devlet, insanların kendi aralarında çözemedikleri anlaşmazlıkları, vatandaşlar üzerinde güç kullanmak suretiyle çözen bir kurumdur (Johnston, 1994: 84-5).

Devletin ‘iyi’ tercihinin olması gereği beraberinde bu tercihin kamu otoritesi vasıtasıyla uygulanmasını da gerektireceğinden, devletin yansızlığı tartışması oldukça karmaşık ve değişik implikasyonlara gebe bir muhtevaya sahiptir. Raz, belli iyileri geliştirmeyi devletin birincil amacı olarak kabul eden teokratik, komünist, faşist ya da bunlara benzer devletlerle karşılaştırıldığında, liberal devletin bu tür eylemlerden kaçındığını belirtir ve devletin vatandaşlarına belli bir iyiyi empoze etme hakkı olduğunu reddeder (Raz, 1986: 79).

Kymlicka, iyiye ilişkin farklı inanışlara sahip vatandaşların devlete, yalnızca ortak bir yaşam biçimini desteklediği için değil, herkesin eşit muamele görme talebini desteklediği için saygı göstereceklerini belirtir. Bunu, devletin meşruluğunun temelinin, ortak bir iyi kavrayışı değil ortak bir adalet duygusu olduğunun kanıtı olarak gösterir (Kymlicka, 1004: 359). Ona göre, mükemmeliyetçi devlet, daha değerli hayat biçimlerini, daha az değerli olanların yerine koyarak insanların seçeneklerinin kalitesini geliştirmeyi hedeflerken, liberal yansızlık, seçenekler yelpazesini zenginleştirmeyi ve piyasa kültürünü geliştirmeyi hedefler. Kymlicka, iyi hayat şekillerinin kötülerin yerini almasını sağlayacak olan yolun, liberal yansızlık olduğuna inanır (Kymlicka, 1989: 895).

2.2.2.2. Sınırlı Devlet

Organizmacı devlet anlayışından farklı olarak, devleti, bireylerin eylemlerinin bir türevi olarak gören birey-merkezli düşünceler, devletin iyisini, bireylerin iyisinden farklı olarak görmezler. Robert Dahl’in ifade ettiği üzere, *“Genel iyi, kolektif varlığı meydana getiren veya ondan etkilenen kişilerin iyilerinden veya çıkarlarından farklı bir şey değildir”* (Dahl, 1993: 90-1). Bu anlayış, liberal düşüncede devlete verilen rolün belirlenmesinde önemli bir etken olmuştur.

John Locke, *Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme* (The Second Treatise of Civil Government) adlı kitabında, devletin sınırlarıyla ilgili geniş

değerlendirmelere yer vermiştir. Locke'un, devletin faaliyet alanının bireyin özgürlükleri lehine sınırlandırılması talepleri, siyasal otoritenin dini zorla kabul ettirme aracı olarak kullanıldığı batı toplumlarında geniş yankı bulmuştur. Devlet faaliyetlerinin, sadece onu oluşturan bireyler tarafından verilen görevlerle sınırlı tutulması, devletin, onu oluşturan bireylerin eylemlerinin bir türevi olarak kabul edildiği düşünce geleneği tarafından ısrarla talep edilmiştir.

İlk sistematik savunusunu Locke'da bulan bu anlayışa göre, hakların taşıyıcısı devlet değil bireylerdir. Dolayısıyla, devlet, kendisini oluşturan bireylerin karar ve eylemlerinin bir türevi olduğuna göre, devletin yetki alanı da, bireyler tarafından kendisine verildiği kadardır. Devletin, yetki kullanımını bu şekilde belirlenmiş olan alanın dışına taşırmaya teşebbüs etmesi halinde bireyler, özgürlüklerini korumak için, ona verdikleri hakları, gerekirse baş kaldırmak suretiyle geri alma hakkına sahiptirler (Locke, 2002: 82,85,92,105).

Devletin yetki alanının belirlenmesinde, birey ve devlet arasındaki önceliklendirme önemli bir rol oynamaktadır. Liberal düşüncede, devlet ve birey sıralamasında öncelik bireye verilmiştir. Böyle olması bireylerin, hayat, özgürlük ve mülkiyete, devletin icadından önce, doğal olarak sahip olmaları gerçeğinin mantıksal bir sonucu olarak görülmüştür (Boaz, 1997: 2).

Hakların taşıyıcıları olan özgür ve eşit bireylerin, doğal olarak, geçmişin, bu günün ve geleceğin devletlerinden önce geldiğini söyleyen Thomas Paine, devletlerin, ancak bireylerin açık rızaları ile oluşturulduğunu belirtmiş ve devlet iktidarının, sivil toplum lehine sınırlandırılması gerektiğini savunmuştur. Çünkü Paine, devletin ancak, iktidarının asgariye indirilmesi halinde bireylerin amaçlarına hizmet eden bir mekanizma işlevi yerine getirmesini mümkün görmüştür (Paine, 1985: 147,191-2). Paine'ye göre, bu, sadece, sivil özgürlüklerin korunması açısından değil, devletin işlevlerini gerektiği şekilde yerine getirebilmesi açısından da zorunludur. Çünkü, sınırlandırılmamış bir devlet, kaçınılmaz bir şekilde, çok karmaşık bir yapıya sahip olacağından, hem işleyişi zorlaşacak (güncel tartışmalardaki ifadesiyle, hantallaşacak), hem de onu oluşturan bireylerin çoğunluğunun, onun işleyiş sürecine

katılmasını imkansız hale getirecektir. Ancak sınırlı oluşu sayesinde bu karmaşıklıktan uzak kalabilen bir devlette vatandaşlar siyasal sistemin mantığını anlayabilecek ve onun içinde aktif rol alabileceklerdir.

Liberaller, devletin sınırlandırılmasının, hukukun üstünlüğü doktrininin bir gereği olduğuna inanırlar. Hukukun üstünlüğü doktrinde, hukukla devlet arasında bir ayırımın saklı olduğunu ifade eden Norman Barry'ye göre;

“Hukuk sistemleri, bireyler arasındaki serbest mübadelelerin korunması için gerekli olan kuralları kendiliğinden geliştirirler ve bunu geçerli kılmak için devletin cebir gücüne ihtiyaç yoktur. Common law geleneği bunun bir örneğidir ve bu, geçerliliği özel olarak egemenin iradesine bağlayan emir teorisiyle taban tabana zıttır” (Barry, 2003: 56).

Devletin sınırlandırılması doktrini, “hukuk devleti” ilkesini, yani, devletin keyfi olarak zor kullanmasının engellenmesini gerektirir (Erdoğan, 2006: 68-70). Bütün insan ilişkilerinin gönüllülük esasına göre olmasını devletin sınırlandırması ilkesinin bir gereği olarak gören Thomas Paine'ye göre, hukukla yasaklanması gereken eylemlerin yalnızca öldürme, tecavüz, hırsızlık, adam kaçırma ve yolsuzluk gibi, kişinin kendi gücüyle engel olamayacağı eylemlerdir (Boaz, 1997: 2).

Boaz'a göre devlet, hakları garanti altına almak ve bizi, bize güç kullanacaklara karşı korumak için var olmalıdır. Eğer devlet, başkalarının haklarına zarar vermeyen insanlara karşı güç kullanırsa, o zaman, kendisi hak ihlalcisi durumuna düşmüş olur. Bu düşüncüyü daha ileri götüren liberterler, devletin, sansür, zorunlu askerlik, fiyat kontrolü, müsadere (confiscation of property) gibi tek taraflı müdahalelerine ve bireylerin kişisel ve ekonomik hayatını düzenlemesine de karşı çıkarlar (Boaz, 1997: 3). Yukarıda bahsedildiği üzere Locke, devletin sınırlarını bu şekilde aşması halinde, insanların ona baş kaldırma ve yetkilerini geri alma haklarının olduğunu belirtmiştir.

Devletin sınırlandırılması doktrini savunan liberaller, devletin yeniden dağıtımcı rolüne de itiraz eder ve devletin dağıtım konusunda hâkim konumda olmasını, bireyciliği büyük ölçüde zayıflatıcı bir durum olarak

görürler (Barry, 2003: 143). Bu yüzden liberaller, kişilerin iyiliği için bile olsa, devletin, kişilerin yaşamlarına müdahale etmesini sakıncalı bulmaktadırlar. Liberallere göre devletin, kişilerin hayatlarına karışabileceği durumlar çok sınırlıdır.

Dworkin, özgürlüklerin sınırlandırılmasıyla ilgili iki durumun söz konusu olabileceğinden bahsetmektedir. Birinci durum, kanunun verdiği haklara uygun olmayan davranışların, ikincisi ise, devletin, hayat kalitesini düşürdüğünü varsaydığı davranışların yasaklanması ile ilgilidir. Bu durumlardan sadece birincisini hukûki kabul eden Dworkin, bir grubun veya çoğunluğun, bazı kişilerin ahlaki inanışlarını yanlış bulmasını, özgürlüklerin kısıtlanması için yeterli bir sebep olarak görmez (Dworkin, 2006: 303).

Paternalistik müdahalenin bireysel özerkliğe zarar vereceği düşüncesiyle, kişilerin hayatlarına devlet tarafından karışılmasına karşı çıkan liberallere göre, devlet, bireylerin hayatına geniş olarak karışmak yerine, bireylere birçok toplumsal meseleyi, kendi aralarında, farklı sivil yapılar içinde çözme fırsat tanımalıdır. Böyle olması halinde birçok sosyal problemin kendiliğinden çözüleceğine inanırlar. Örneğin, bu çerçevede cemaatler, birçok sorunu, henüz devletin siyasal faaliyet alanına taşınmadan çözme potansiyeline sahip yapılanmalar olarak kabul edilir. Cemaatlerin devletin rolünü minimize ettiğini söyleyen Etzioni, hukuki uyuşmazlıklar konusunda da, gönüllü kuruluşların, yargının yükünü azaltıcı rollerinden bahsetmektedir (Etzioni, 2004: 25).

Toplumdaki güçlü sevgi bağlarının insanların ahlâki bakımdan gelişmelerine olumlu katkı sağladığı düşüncesi, sosyal bilimler alanında, özellikle liberaller arasında kabul gören bir yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre, aile ve diğer sosyal müesseseler, hem kişilerin iyi bireyler olarak yetişmesine katkı sağlar hem de gönüllü sosyal düzenin (voluntary social order) gelişmesine yardımcı olur. Etzioni, cemaatlerin sosyal kurallara sadakati arttırması sayesinde polisin ve mahkemelerin rollerinin azalacağını ve böylece sosyal düzenin sürdürülmesi için devlete ve dolayısıyla onun zor kullanımına duyulan ihtiyacın azalacağını söyler (Etzioni, 2004: 25).

Devletin, insanları erdemli olmaya yönlendirme veya zorlama görevini üstlenmesine karşı çıkan ve devletin görevinin, haksız fiillerin önlenmesi ve temel hak ve hürriyetleri korumakla sınırlandırılmasını talep eden Anti-mükemmeliyetçi liberaller, devletin görevinin, belli iyi anlayışlarını geliştirmek değil adalet sağlamak olduğu üzerinde ısrarla dururlar. Kymlicka, iyiye ilişkin farklı inanışlara sahip kişilerin devlete, yalnızca ortak bir yaşam biçimini desteklediği için değil, herkesin eşit muamele görme talebini desteklediği için saygı göstereceklerini belirtir ve bunun da devletin meşruluğunun temelini ortak bir iyi kavrayışı değil ortak bir adalet duygusu olduğunu gösterdiğini ifade eder (Kymlicka, 2004: 359).

Anti-mükemmeliyetçi liberallerin, devletin koruyucu müdahalesine karşı olmalarının sebebi, bu yolun, devlet otoritesini keyfi baskıya dönüştürmesi ihtimalinden duydukları endişedir. Bu yüzden onlar, devletin birey ve toplum hayatına mümkün olduğunca karışmamasını ve insanların hayatına şekil vermek gibi bir görev yüklenmekten uzak durmasını isterler. Bununla birlikte, devletin bazı müdahalelerini keyfi baskı kapsamı dışında tutarlar. Örneğin, emniyet kemeri kullanımının zorunlu tutulması ve uyuşturucu kullanımının yasaklanması gibi uygulamalar, devletin haklı ve meşru müdahale alanı kapsamında görülür. Devlete bu tür roller vermenin, mükemmeliyetçilik sınıflandırmalarında, ılımlı mükemmeliyetçilik kapsamında yer aldığı düşünülebilir.

2.2.3. Anti-mükemmeliyetçilerin Mükemmeliyetçiliği

Anti mükemmeliyetçiler, devlet eliyle insanları daha erdemli kişiler haline getirmenin ve akıl yoluyla mükemmel bir toplum tasarlamının mümkün olamayacağına, aksine, bu tür girişimlerin, hem insâni değerlerin yozlaşmasına hem de özgürlüklerin ortadan kalkmasına neden olacağına inanırlar. Bu yüzden de insanların iyi fertler haline getirilmesi için devlete rol verilmesine karşı çıkarlar.

Anti-mükemmeliyetçilik kavramının, anti-mükemmeliyetçilerin fikirlerini ifade etme kapasitesi, mükemmeliyetçiliğin tanımına göre değişir. Rawls'ın, mükemmeliyetçilikle ilgili olarak belirttiği iki durumdan birinciye göre, yani, mükemmeliyetçiliğin, insanların devlet eliyle mükemmelleştirilmesi olarak tanımlanması halinde, anti-mükemmeliyetçilik doğru bir tanımlamadır. Ancak, Rawls'ın belirttiği ikinci durum açısından, yani mükemmeliyetçiliğin, gıpta edilen insanî nitelikler ve örnek şahsiyetlerin vasıflarına sahip olma yönündeki bireysel arzu ve çabaları ifade etmesi halinde anti-mükemmeliyetçilik doğru bir kavram olmaz. Zira, anti-mükemmeliyetçilerin, insan erdeminin yükseltilmesine yönelik arzu ve çabalara karşı bir tavırları yoktur. Kavramın kendisinden hareketle ilk bakışta, anti-mükemmeliyetçiliğin, insan yararı ve mükemmelliği konusuna ilgi duymadığı düşünülebilir. Oysa, anti-mükemmeliyetçi düşüncede de amaç insan iyiliğidir, ancak, bu amaca ulaşmada izlenen yol farklıdır. İki düşünce arasındaki fark, benimsenen siyasal yapı ve yöntemlerden kaynaklanmaktadır. Onların karşı çıktığı, insan mükemmelliğinin geliştirilmesi değil, bu işin devlet eliyle yapılmaya kalkışılmasıdır. Çünkü, insan mükemmelleşmesinin serbestçe ve özüne uygun olarak gelişimine asıl darbe vuran şeyin devlet mükemmeliyetçiliği olduğuna inanırlar (Kymlicka, 1989: 900). Kısacası, anti-mükemmeliyetçiler, insanların mükemmelleşme çalışmalarının devletin faaliyet alanı dışında yer almasını isterler. Bu pozisyonu Kymlicka şu şekilde ifade etmektedir:

“Liberaller de cemaatçiler de bireylerin özerk tercihler yapacakları seçenekler dizisini güvence altına alma amacını güderler. Üzerinde uzlaşmadıkları nokta, mükemmeliçi ideallerin nerede harekete geçirileceğidir. İyi yaşam biçimlerinin değeri, sivil toplumun kültürel piyasasında değerlendirildiğinde mi yerleşecektir yoksa farklı yaşam biçimlerinin tercih edilebilirliği siyasi savunu ya da devlet eylemi sorunu durumuna getirildiğinde mi? Dolayısıyla buradaki uzlaşmazlık devletin mükemmeliçiliği ya da tarafsızlığı arasında değil, ama toplumsal mükemmeliçilik ve devletin mükemmeliçiliği arasında bir tercih olarak görülebilir” (Kymlicka, 2004: 352).

Görüldüğü gibi, anti-mükemmeliyetçiler, insan yararının geliştirilmesine değil, bu işin devlet eliyle yapılmasına karşı çıkarlar ve devletin bu alanda

aktif rol üstlenmesinin insani gelişim açısından daha faydalı olduğu düşüncesini reddederler. Yani sorun, iyiliklerin geliştirilmesine taraf olunup olunmamasına değil, devletin bu işteki rolüne ilişkindir. Dolayısıyla, yaklaşım farklılıkları, daha iyi arayışında olanlar ve olmayanlar değil, daha iyiye ulaşma arayışında izlenen yöntem farklılıkları üzerine kuruludur.

Mükemmeliyetçilik tartışmaları devletin iyi hayat anlayışları karşısındaki rolüne ilişkin olduğu için anarşizm ve liberterizmin devleti reddeden kolu mükemmeliyetçilik tartışmalarının dışında tutulmuştur. Anti-mükemmeliyetçi düşünce, devleti reddetmek yerine, devletin belli iyi anlayışlarını esas almasına ve belli hayat biçimlerini insanların tamamına uygulamasına karşı çıkar. Anti-mükemmeliyetçilerin, devletin belli değerleri diğerlerine göre daha avantajlı hale getirmesine karşı çıkarak değerler arasında yansız kalmasını talep etmeleri, belli davranış biçimleri karşısında devlete hiçbir rol vermedikleri anlamına gelmez. Onlar, insanların başkalarına zarar verecek veya kendileri için telafisi imkânsız veya çok zor sonuçlara yol açacak eylemlerine engel olması gerektiğini kabul ederler. Emniyet kemeri kullanmama ve uyuşturucu kullanımı, bu kapsamda ele alınan eylem ve tavır biçimleridir. Bununla birlikte, devlet tarafsızlığını mutlak bir anlamda kullanan bazı anti-mükemmeliyetçiler, devletin, uyuşturucu kullanımı ve kürtaj gibi konular da dâhil her konuda tarafsız olmasını talep ederler. Anti-mükemmeliyetçilikle, çalışmanın başında ele alınan tanımlamalardan *ılımlı mükemmeliyetçilik* arasında bir yakınlık olduğu görülmektedir ancak yine de, birincinin devletin bütün iyi anlayışları karşısında tarafsız kalmasını isterken ikincinin, devletin, belli iyi anlayışlarının daha rahat geliştirilebilmesi için elverişli koşulları sağlamasını istemesi, iki yaklaşım arasındaki mesafenin devamlılığını sağlamaktadır.

2.2.4. Anti-Mükemmeliyetçiliğe Getirilen Temel Eleştiriler

Rawls'ın, devletin belli iyi anlayışlarını geliştirme görevi üstlenmesi ve buna göre yapılandırılması olarak tanımladığı mükemmeliyetçiliğe karşı bir

tavır sergilemesi, siyaset bilim alanında, uzun soluklu bir tartışmanın fitilini ateşlemişti. Rawls'ın anti-mükemmeliyetçi (anti-perfectionist) yaklaşımı, başta toplumcu düşünce taraftarları olmak üzere, değişik kesimlerden bir çok tepki ve eleştirilerle karşılaştı. Bir kısım liberallerin de karşı taraftan tartışmaya dahil olması ile, anti-mükemmeliyetçiliğe karşı yoğun eleştiriler içeren bir karşı görüş (anti anti-mükemmeliyetçilik) ortaya çıkmış oldu.

Devletin, belli iyi kavramlarını benimseyip izlemesi, toplumcu düşünce açısından arzulanan ve talep edilen bir siyasal modeldir. Zira, toplumcu düşüncede, toplumsal bağların zayıfladığı bir yapı içerisinde yalnızlaşacağı varsayılan bireyi bekleyen tehlikelere karşı, toplumsal bağları canlı tutacak değerlerin muhafaza edilmesi ve geliştirilmesi, önemli bir zorunluluk olarak kabul edilmektedir. Değerleri muhafaza etme ve geliştirme görevi ise devlete verilmiştir. Çünkü, bu görevi, ancak, sağlam bir toplumsal yapıyı kurmayı ve sürdürmeyi politik bir gaye haline getirmiş ve bütün kurumlarını bu gayeye göre oluşturmuş bir devlet yerine getirebilecektir. Halbuki devletin bu rolünü yadsıyan anti-mükemmeliyetçilik, devleti, iyi değerleri koruma ve geliştirme rolünün dışında tutarak, bireyi ve toplumu, bozulma ve yıkılmaya karşı korumasız bırakmaktadır ki bu durum, toplumcu düşünce açısından kabul edilebilecek bir şey değildir.

Mükemmeliyetçi liberallerin anti-mükemmeliyetçiliğe karşı çıkmaları ise daha farklı sâiklere dayanmaktadır. Onlar, toplumsal yapının güçlendirilmesinden daha çok, bireyin erdeminin yükseltilmesi açısından konuya yaklaşmaktadırlar. Erdemlerin yükseltilmesi için olumlu katkılarda bulunulması veya erdemleri geriletecek zararlı işlerin önlenmesi açısından devletin tamamen rolsüz bırakılması, mükemmeliyetçi liberallerce sorunlu bir durum olarak görülmektedir.

Her iki mükemmeliyetçi yaklaşım da, Rawls'ın mükemmeliyetçilik tanımında yerini bulmaktadır.

Rawls, mükemmeliyetçilikle ilgili iki durumdan bahsetmişti. Birinci durum, devletin, belli iyi anlayışlarını izleme rolü üstlendiği durumdu. İkinci durum

ise, belli iyilikleri uygulamada devletin rolünü konu etmeksizin, Aristoteles, Nietzsche gibi filozofların düşüncelerinde görülen, insan iyiliğinin yükseltilmesi ve üstün erdem sahibi insan olmayla ilgili durumdu. Mükemmeliyetçilikle ilgili birinci duruma karşı çıkmış olan Rawls, ikinci durumla ilgili bir tartışmaya girişmemişti, ancak, mükemmeliyetçiliğin bu yönünü de dile getirmekle, daha sonraki, anti-mükemmeliyetçiliğe karşı (anti anti-perfectionism) geliştirilecek eleştirilere de bir bakıma adres göstermişti.

Özetle, her ikisi de insan hayatının daha yüksek bir iyilik düzeyine ulaşmasında, devletin rolünü tartışma konusu yapan bu yaklaşımlardan anti-mükemmeliyetçi düşüncede devlet, belli iyileri gerçekleştirme görevinin dışında tutulurken, mükemmeliyetçi düşüncede bu görevle yükümlü kılınmaktadır. Mükemmeliyetçi düşünce devlete belli iyilikleri geliştirme rolü verilmesinin yadsınmasını hatalı bir düşünce olarak kabul etmektedir.

Mükemmeliyetçilikle mükemmeliyetçilik karşıtlığı arasındaki temel meseleyi, hangisinin daha iyi bir siyasi ahlak açıklaması sunduğu noktasında gören Steven Wall, liberal mükemmeliyetçiliği, mükemmeliyetçilik karşıtlığına göre daha haklılaştırıcı bulmaktadır (Wall, 1998: 1-2). Liberalizm ile mükemmeliyetçiliğin birbiriyle uyumlu olduğunu savunan Wall ve onunla aynı görüşü paylaşan liberallere göre, en iyi mükemmeliyetçi teori liberal olanıdır (Wall, 1998: 5).

Kendisini liberal olarak etiketlendiren Joseph Raz, mükemmeliyetçilik karşıtlığının bir “sınırlama doktrini” olduğu görüşünü dile getirmiştir. Raz’a göre, devletin, iyi fikirleri arasında yansız olması gerektiği doktrini, bir sınırlama doktrinidir.

Sınırlama doktrinleri, devletin belli değer amaçları gözetme (pursue) hakkı olduğunu inkâr eden ya da, denemesi halinde gerçekleştirebilecek olsa bile, devletin erdem geliştirici sorunlara müdahale etmeme yolunu izlemesini gerekli gören düşünceleri ifade etmektedir. Raz, hepsi olmasa bile, liberal teorilerin çoğunun sınırlama politikasına dayandığını iddia etmektedir. Örneğin, Raz’a göre, liberallerin savunduğu siyasi yansızlık bu sınırlama

doktrinlerinden biridir. Çünkü, siyasi yansızlık doktrini, doğru/meşru olan ve olmayan iyi fikirleri arasında yansızlığı savunan doktrindir (Raz, 1986: 110.). Bu şekilde bir sınırlama doktrinine karşı çıkan Raz, mükemmeliyetçiliği, toplumun inanç değerlerinin bir uyum içinde gelecek kuşaklara aktarılmasını sağlayan kurumların desteklenmesi olarak görür (Raz, 1986: 161).

Raz'a göre sınırlama doktrini, devletin, kabul edilemez düşüncelerden kaçınmasını talep etmez. O daha çok devlete, kabul edilebilir gördüğü fikirlere, kabul edilemeyenler karşısında yardım etmemesini emreder (Raz, 1986: 111).

Raz'ın sınırlama doktrini tezinin Steven Wall'deki karşılığı, "parantezleme stratejisi"dir. Wall, mükemmeliyetçilik karşıtı politikaları, "parantezleme stratejisi" (bracketing strategy) olarak nitelendirmektedir. Wall'e göre parantezleme stratejisinin ayırt edici özelliği, başta özellikle modern batı toplumunda olmak üzere, belirli sınırlandırmaların esas alınması için, zorlayıcı ahlaki nedenlerin bulunduğu iddiasıdır (Wall, 1998: 27).

Parantezleme stratejisi ile anlatılmak istenen şudur. İnsanlar genellikle kendi ideallerini ve değerlerini geliştirmek için politik güç kullanmak isterler. Bu ideal ve değerlerin doğruluğuna ve desteklenmeleri gerektiğine inanmakla, doğal olarak, onların politik alanda ifade edilmesini arzularlar. İşte, parantezleme stratejisinde izin verilmeyen şey budur. Çünkü parantezleme stratejisi, kendi fikirlerini politik yollarla gerçekleştirme amacı güden insanların, bir takım sınırlamaları esas almalarını gerekli görür. Parantezleme stratejisi, vatandaşların, yapılmasının doğru olduğuna inandıkları bazı şeyleri yapmaktan geri durmalarını gerekli görerek onların bu tür eylemlerinin sınırlandırılmasını talep eder. Yani, vatandaşlar, doğru olduğuna inandıkları bazı fikirlerini, politik mekanizmaları kullanmak suretiyle, diğer insanları da kapsayacak şekilde uygulamaya koymak yerine, kendilerine saklamalı, bir bakıma paranteze almalıdırlar. Bu şekilde, parantezleme stratejisi, vatandaşların çekişme halindeki fikirlerini, politik güç kullanarak diğer vatandaşlara empoze etmeleri düşüncesine karşı çıkar (Wall, 1998: 30).

Wall'e göre bu sınırlamalar, parantezleme stratejisinin üç savını içerir. Bu savlar şunlardır: (1) Siyasi otoritenin alanı sınırlanmalıdır, (2) vatandaşlar, tartışmalı (controversial) ideallerini ve değerlerini, siyasi eylem aracılığıyla gerçekleştirmeye kalkışmamalıdır ve (3) vatandaşlar, kendi doğrularını ve düşüncelerini, siyasi eylemler yoluyla meşrulaştırmaktan geri durmalıdırlar (Wall, 1998: 31-2).

Parantezleme stratejisi olarak tanımladığı bu duruma itiraz eden Wall, anti-mükemmeliyetçi liberallerin “çok sayıda çatışan değer argümanı”nın, bir bakıma, parantezleme stratejisine temel teşkil ederek, farklılıkları ortadan kaldırma sonucuna yol açacağını iddia eder. Zira, eğer bir toplumun vatandaşları olan bizler, birbiriyle uyuşmayan çok sayıda, ahlaki, felsefi ve dini görüşlere sahipsek, doğal olarak, siyasi meşruluğun, ortak inançlar, idealler ve değerler setinden doğduğu talebine yönlendiriliyoruz demektir. Bu talebin karşılanması için, vatandaşların farklılıklarını bir kenara bırakmaları, yani paranteze almaları (bracket) ve ortak bir zemin aramaları gerekecektir (Wall, 1998: 44).

Parantezleme stratejilerinin talep ettiği sınırlandırmalar, Wall'in idealindeki “model vatandaş” için talep edilemeyecek sınırlandırmalardır. Wall'in model vatandaşı, sahip olduğu değerlerin mantıklı olduğuna inanan ve ideallerini ve değerlerini politik eylem aracılığıyla geliştirme konusunda güçlü bir arzuya sahip olan kişidir. Wall'in iddiasına göre model vatandaş, bu ideallerin başkalarına empoze edilmesinin maliyetini hesaba katacak ve sorgulamaları sonucunda, bu empoze etme çabasının zararının iyiliğinden fazla olduğuna inanırsa bu idealleri empoze etmeye kalkışmayacaktır (Wall, 1998: 30).

Görüldüğü gibi Wall, başkalarına empozede bulunup bulunmama inisiyatifini, model vatandaşın kendisine vermiş ve bu kararda keyfiliği önleyecek yolun ne olduğu sorusunu cevapsız bırakmıştır. Ayrıca, model vatandaşın, en doğru kararı vereceğinin garantisinin ne olduğu konusuna da bir açıklık getirmemiştir. Dolayısıyla, model vatandaş argümanında, empoze

etme kararlarının despotizme kaymasını engelleyecek bir mekanizmadan bahsedilmemiş ve bu sorun göz ardı edilmiştir.

Wall, anti-mükemmeliyetçilerin, vatandaşlar arasında ortak bir zemin arayışını gerekli görmeleri yüzünden, herkesin bireysel doğrularını, politik kanallarla uygulamasına karşı oldukları yolunda bir iddiada bulunmakta ve bunun parantezleme stratejisi argümanının diğer bir kusurlu tarafı olduğunu ileri sürmektedir. Ne var ki neye dayandırıldığı Wall tarafından izah edilmemiş olan bu iddia pek tutarlı gözükmemektedir. Çünkü anti-mükemmeliyetçilerin, vatandaşlar arasında ortak bir zemini gerekli görme şeklinde bir düşünceleri yoktur.

Bunların dışında, mükemmeliyetçilerin, anti-mükemmeliyetçilere yönelttikleri birçok eleştiri daha söz konusudur. Bu eleştiriler bazı başlıklar altında özetlenebilir.

Eleştirilerden biri, özellikle Humboldt gibi bazı liberallerin, devletin, iyi olarak tanımlanan belli değerleri koruma ve geliştirme görevini üstlenmesinin karakter bozulmasına yol açacağı fikri (Bkz. Özerklik konusu, Böl: 2.2.1.2) ile ilgilidir. Oysa, mükemmeliyetçiler bunun tam tersini iddia ederler. Onlara göre, karakter bozulmasının asıl nedeni, devletin yansızlığıdır. Özellikle, Charles Taylor, McIntyre ve John Kekes'in değerlendirmelerinde bu eleştiriler karşımıza çıkmaktadır.

Diğer bir eleştiri, 'yanılabilirlik argümanı' ile alakalıdır. Mükemmeliyetçiler, devletin, iyiyi belirleme konusunda yanılabilceği ve bu nedenle, belli bir iyiyi topluma empoze etmesinin zararlı olacağı tezini hatalı bulmaktadırlar. Bu iddia iki varsayıma dayanmaktadır. Birinci iddiaya göre devlet, iyi hakkında doğru karar alabilme yeteneğine sahiptir. İkinci iddiaya göre ise, iyiyi geliştirmek için en yetkin güç devlettir. O halde, devletin, iyiliği gerçekleştirme çabası içinde olmayıp yansız kalması, toplum ve bireyler açısından bir kayıptır (Caney, 1991: 462).

Eleştirilerden biri de, "en iyi yargı argümanı" (best judge principle)na karşı ortaya konulmuştur. Mükemmeliyetçilik karşıtı liberaller tarafından

savunulan; kişinin, kendisiyle ilgili en doğru kararı verebilecek yegâne merci olduğu şeklindeki “en iyi yargı argümanı” (Böl: 2.2.1.2), mükemmeliyetçiler tarafından kabul görmemektedir. Onlara göre kişiler, birçok durumda, kendileri hakkında neyin en iyi olduğunu belirleme yetkisine sahip değildirler. Bireylerin, kendileri için neyin daha iyi olduğunu bilememelerine neden olan bazı sorunlar vardır. Caney’e göre bu sorunların başlıcaları şunlardır.

1) *Epistemolojik sorunlar*: Bireyler genellikle, iyyinin ne olduğu konusunda mükemmel bilgiye ve iyyinin önemi ve değeri hakkında yeterli kavrayışa sahip değildirler. Örneğin, kendilerinin, Zola’nın romanının değerini kavrayamamaları durumunda mükemmeliyetçi devletin, bu kavrayışı kazanması amacıyla halkı yönlendirmesi gerekecektir. Kişi en doğru seçeneği tercih etme kavrayışına sahip olsa bile, devletin yardımı olmadan ondan haberdar olamayacağı durumlar vardır. Örneğin, kişiler belki Zola’nın romanının değerini kavrayabileceklerdir fakat ondan haberdar olma imkânına sahip olmayabilirler. İşte bu durumda devlet, Zola’nın romanlarından haberdar olmaları konusunda onlara destek olmalıdır. Öte yandan, kişiler, haberdar oldukları ve okumayı tercih ettikleri halde bu romanları temin etme imkânına sahip olamayabilecektir. Bu durumda da mükemmeliyetçi devlet, bu kişilerin romanları temin etmesini sağlayacaktır (Caney, 1991: 463).*

2) *Değerlendirmeye dair (evaluative) sorunlar*: Cemaatçilerin, “bireylerin kendi toplumları tarafından şekillendirildiği” tezi (Böl: 2.1.2.3), birisinin, başkasının menfaatleri hakkında değerlendirmede bulunabilmesini mümkün görür. Öte yandan kişiler, zamansal sorunlarla mâlûldürler ve bundan dolayı, daha az değerli olan şeyleri tercih edebilirler. Örneğin bireyler hayatlarını, nekrofilya (ölülere sevgi duyma), eroin bağımlılığı, Rus Ruleti, tüm gün televizyon seyretme gibi zararlı alışkanlıklara hasredebilirler. Dolayısıyla bireylerin, kendileriyle ilgili olarak, devletin yapacağından daha az değerli tercihlerde bulunabilmeleri mümkündür. Birisinin, başkasının iyiliği hakkında

* Caney’e göre, kişilerin, iyiyi bilseler bile onu hayatlarında pratiğe geçirmelerine engel olan iki temel sorun vardır. Bunlar; (1) akrazya (acrasia), yani, kişinin kötü alışkanlıklardan kendini alıkoyamaması, ve (2) ortak eylem sorunlarıdır (Caney, 1991: 465).

değerlendirmede bulunması mümkün olduğuna göre, kişilerin kendileri için değerli olmayan tercihlerde bulunmaları yerine, devletin onlar adına tercihlerde bulunması, onların daha çok yararına olacaktır (Caney, 1991: 465).

Bu durumda, devlet bazı hayat şekillerini iyi oldukları gerekçesiyle desteklediğinde, bireyler adına yargıda bulunmuş olmayacak, daha ziyade başka seçenekleri de onlar için ulaşılabilir kılmış olacaktır. Dolayısıyla, zorlayıcı olmayacak şekilde, hayatı geliştirici eylemlerde bulunan devlet (bkz. Zorlayıcı Olmayan Mükemmeliyetçilik, Böl. 2.1.3.2), bireyin rolünü gasbetmiş olmaz ve onun ahlakının bozulmasına sebep olmuş olmaz (Caney, 1991: 466).

Konuyu kuşkuculuk düşüncesi açısından ele alan Kymlicka, kişilerin kendi kaderini belirleme hakkını desteklemeyen kuşkuculuğun, devletin yanlış tercihte bulunma ihtimalinden dolayı iyilikleri geliştirmeden uzak tutulmasını yadsıdığını belirtir. Kuşkuculuğa göre, eğer insanların, kararlarında yanlış yapmayacakları kabul edilirse devletlerin de yanlış yapmayacakları kabul edilmelidir. Eğer bütün yaşam biçimleri eşit ölçüde değerliyse, o zaman hiç kimse, devletin, toplum için belli bir yaşam biçimini seçmesinden yakınmamalıdır (Kymlicka, 2004: 300).

“Devletin yansızlığı” düşüncesi açısından da mükemmeliyetçiler, anti-mükemmeliyetçi düşüncüyü yanlış bulmaktadırlar. Belli iyi değerleri koruma ve geliştirme görevini devlete veren mükemmeliyetçilere göre anti mükemmeliyetçiliğin savunduğu “devletin yansızlığı” ilkesi zararlı bir düşüncedir.

Taylor’a göre liberal devlet, devletin yansızlığını destekleyerek iyiye ilişkin ilkelerin kamusal düzeyde benimsenmesini dışlar. Böylece yansız devlet düşüncesi, gerekli ortak yarar duygusunu baltalamış olur (Aktaran, Kymlicka, 2004: 358, 360).

Cemaatçi düşüncenin önde gelen diğer bir temsilcisi olan McIntyre, ortaçağ erdem geleneğini, yansızlığı desteklemediği için, liberal erdem anlayışından daha değerli bulmaktadır (McIntyre, 2001: 288-9).

Bazı değerli hayat şekillerini desteklemeyi, bireysel bir mesele olmaktan çok sosyal bir mesele olarak kabul eden Raz, bu düşüncesini, evlilik konusunda verdiği örnekle desteklemeye çalışır. Buna göre, eğer en değerli evlilik şekli tek eşli evlilikse, fakat bu hiç kimse tarafından uygulanmıyorsa, bunun böyle olduğunu kabul eden ve kamusal davranışlar ve resmi kurumlar tarafından desteklenen bir kültürün varlığı gereklidir. Oysa, anti mükemmeliyetçilik, devlet politikası aracılığıyla, belli iyi anlayışlarının uygulanmasına karşıdır. Dolayısıyla o, kültürümüze ait, birçok aziz ve muteber değerın ayakta kalma şansının altını oyar (Raz, 1986: 162). Raz, yansız devletle, rekabet halindeki hayat formlarından birini (veya bazılarını) zorlayan devlet arasında zıtlık olduğu düşüncesini yanlış bulur. Ona göre, mükemmeliyetçi devletin iyilikleri geliştirmesi, onun, iyi yaşamın kapsayıcı bir birlik anlayışını zorunlu kıldığı düşüncesine dayandırılmasını istediği anlamına gelmez (Raz, 1986: 246).

Hem liberallerin “yansız devlet” anlayışını hem de mükemmeliyetçiliğin yansızlık karşıtı tutumunu, kültürle ilgili konuları iki seçeneğe indirgemelerinden dolayı yanlış bir ikilem olarak gören Andrey Kernohan, kendi geliştirdiği savunma (advocacy) stratejisinin, diğer ikisinin sakıncalarını giderdiğini savunur. Ona göre, bu iki proje de bütün ihtimalleri denememiştir. Eğer denemiş olsalardı, bunların alternatifinin olduğu görülmüş olacaktı. Kernohan, kendi geliştirdiği, ‘savunma/taraftarlık (advocacy) stratejisi’nin, ehliyetsiz (unqualified) yansız devletten daha iyi bir eşitlikçi liberalizm müdahalesi olduğunu iddia etmektedir (Kernohan, 1998: 100).

Kernohan’ın savunma/taraftarlık stratejisi, vatandaşların, iyiyi anlamada üst düzey bir ilgiye sahip oldukları ve bu ilgileri sayesinde, yanıltıcı (deceptive) kültürel uygulamalara karşı kendi kültürel değerlerini koruyacakları ve ekonomik ve eğitsel devlet aygıtlarını eşitsizlikçi kültürel baskılara karşı kullanacakları iddiasına dayanır. Kernohan savunmacı devleti

yansız devletin karşısına koyar ve ekonomi ve eğitim alanlarında ona müdahaleci bir rol verir. Oysa, eşitsizlik inancının toplumda yaygın olması halinde bunun toplumdaki iyi anlayışına zarar vereceğinden, taraf (advocacy) devletin bu zararı önlemesi gerekir. Dolayısıyla, Kernohan'a göre, toplumdaki yaygın eşitsizlik inancını sakıncalı olarak görmelerinden dolayı liberallerin de, aktif taraflılığın, kültürel baskının zararlarına karşı, yansızlık tutumundan daha iyi bir karşılık olduğunu kabul etmeleri gerekir (Kernohan, 1998).

Mükemmeliyetçilik karşıtı liberal görüşe getirilen eleştirilerden biri de özerklik konusuyla ilgilidir. Burada iki durum söz konusudur. Biri, özerkliğe tamamen karşı olmak, diğeri ise, özerkliği savunmakla beraber, anti-mükemmeliyetçi özerklik anlayışını reddetmek.

Özerklik ilkesinin kötü eylemleri desteklemesinden kuşku duyan John Kekes'e göre, özerkliğin desteklenmesi halinde, insan fıtratındaki iyi ve kötü yönlerin her ikisi de desteklenmiş olacaktır. Özerklikle iyi eylemin birlikte olduğu veya kötü eylemin özerklik eksikliğinden kaynaklandığı düşüncesinin mantıklı bir gerekçesinin olmadığını belirten Kekes (Kekes, 1997: 38), aksine, özerklik ilkesi gereği, her iki davranışa da eşit davranmakla, kötü olan davranışa prim verilmiş olacağını iddia eder. Çünkü, iyi ve kötü huylar insan fıtratında bir arada bulunur (human potentialities are mixed). İnsan iyiliğini istemek, insan fıtratındaki ahlâken iyi huyların geliştirilmesini, kötü huyların ise bastırılmasını (supression) istemektir. Eğer insan fıtratındaki bu iyi ve kötü yanlar bir ayırım yapılmaksızın eşit şekilde desteklenirse, insan iyiliğine zarar verilmiş olacaktır (Kekes, 1997: 114).

Bununla birlikte, mükemmeliyetçilerin hepsi özerkliğe (en azından tamamıyla) karşı değildir. Özerklik, -mükemmeliyetçiliğe uyumlulaştırılmış haliyle- bazı mükemmeliyetçiler tarafından benimsenmektedir. Örneğin Raz, iyi hayatın kurucu unsuru olarak gördüğü özerkliği (Raz, 1986: 408), evrenselleştirilebilir kural haline getirmeyi arzulamaktadır. Raz, kişinin kendi hayatını seçme özgürlüğü için özerkliğin önemli olduğuna inanır (Raz, 1986: 370), ancak ona göre, özerklik, sadece iyiye yönelik ise, yani bir özerk tercih iyi ise değerlidir, iyi değilse değersizdir. Raz, devletin, değerli olmayan bir

özerk tercihi sınırlama hakkının olduğunu kabul eder (Raz, 1986: 411, 414). Çünkü ona göre devlet, ahlaka kayıtsız kalmak yerine, bireyleri iyiye yöneltip kötülüklerden sakındırmakla görevlidir (Raz, 1986: 133).

Raz'ın özerklik anlayışı, mükemmeliyetçilikle uyumlulaştırılmış bir özerkliktir (Mulhall-Swift, 1992: 253). Bu şekliyle özerklik, diğer bazı mükemmeliyetçiler tarafından da benimsenmiştir. Bunlardan biri Steven Wall'dir. Wall, özerkliğin, anti mükemmeliyetçilik olarak anlaşılmasını yanlış bulur (Wall, 1998: 183). Özerklik temelli (outonomy-based) mükemmeliyetçiliğin, diğer bütün uygulamaları geçersiz kıldığı şeklindeki düşünceleri hatalı bulan Wall'e göre, özerklik temelli siyasi eylem, mükemmeliyetçi bir siyasi eylemdir fakat mükemmeliyetçi siyasi eylemin tek tipi bu değildir. Diğer türleri bununla çatışabilir veya bunu destekleyebilir. Bununla birlikte Wall, özerkliğe değer vermenin, mükemmeliyetçiliğe sınırlar koyabileceğini kabul eder. Fakat bunun, özerklik temelli olmayan (non-outonomy-based) bütün mükemmeliyetçi siyasi eylemleri dışlamadığını savunur (Wall, 1998: 213).

Anti-mükemmeliyetçiliğe getirilen diğer bir eleştiri de, *devletin tarafsızlığı* hakkındadır. Bazı liberallerin, devletin yansızlığını, siyasal düzenin öncelikli değeri olarak görmelerine karşın (Larmore, 1987: 69), özellikle cemaatçiler, devlet yansızlığına karşı çıkarlar ve bunu asla gerçekleştiremeyecek bir ilke olarak görürler (Sandel, 1986: 11).

Liberaller ile liberalizm karşıtlarının bazı noktalarda birbirlerine yaklaştıkları görülmektedir. Devletin tarafsızlığı konusu bu noktalardan bir tanesidir. Anti-mükemmeliyetçiliğin, devletin bütün değerler karşısında tarafsız olmasını talep etmesine karşın, bunun mümkün olmadığı ifade edilmektedir. Örneğin Stephen Macedo, liberalizmin, özerklik, eşitlik, çoğulculuk gibi değerler karşısında tarafsız olamayacağını belirtmektedir (Macedo, 1990: 258-9). George Sher'in de belirttiği gibi, bazı liberaller, esas olarak yansızlıktan yana olmakla beraber, devletin, çeşitli yollarla iyilikleri

geliştirebileceğini savunurlar (Sher, 1997: 35). Liberal düşüncede bunun birçok örneğini görmek mümkündür.*

Bazı liberaller ve komüniterler tarafından devletin tarafsızlığına getirilen eleştir, temel olarak iki noktada toplanabilir. Bunlar; (1) Tam bir tarafsızlığın imkânsız olduğu (liberal teorinin bile bazı değerler karşısında tarafsız olmadığı tezleri de bunu desteklemektedir) ve (2) Devlet tarafsızlığının, kötü olan değerleri de erişilir kıldığından, kötülükleri ödüllendirdiği (Kekes'in öncülük ettiği yaklaşım, bkz. Kekes, 1997: 114).

Görüldüğü gibi, devletin yansızlığı konusunda, birbirinden oldukça farklı düşünceler olmasının yanında, devletin yansızlığı kavramı konusunda da bir yeknesaklık bulunmamaktadır. Yansızlık terimi üzerindeki bu tür anlaşmazlıklara dikkat çeken Kymlicka, "devletin yansızlığı"ndan çok "devletin mükemmeliyetçilik karşıtlığı"ndan söz etmeyi daha yerinde bulmaktadır (Kymlicka, 2004: 307).

Esasında, başta Rawls olmak üzere anti-mükemmeliyetçiler mutlak bir yansızlık iddiasında değildirler. Rawls, hakkaniyet olarak adalet olarak nitelendirdiği teorisinin, medenîlik ve hoşgörü, makûliyet ve hakkaniyet, adil toplumsal işbirliği değerlerini içinde barındırdığını söyler. Zira ona göre, hiçbir siyasal adalet anlayışı, bazı doktrinleri diğerlerine tercih eden toplumsal eğilimlerden kaçamaz ve hiçbir toplum, bütün hayat biçimlerini içinde barındıramaz (Rawls, 1993: 194, 197).

Anti-mükemmeliyetçilere yöneltilen bir diğer eleştir, onların cemaatin önemini küçümsedikleridir. İnsan erdemini geliştirme görevini devlet yerine sivil toplumdaki gönüllü inisiyatiflere veren anti-mükemmeliyetçiler, cemaatçilerin kendilerine yönelttikleri, cemaatin önemini küçümsedikleri şeklindeki eleştirileri reddederler. Kendilerinin özel bir cemaat savunusu olmamasını, cemaatleri göz ardı ettikleri veya önemsiz gördükleri anlamına

* Gencay Şaylan bu zorunluluğu, devletin varlık nedenine dayandırmaktadır. Şaylan'a göre, modern devletin varlık sebebi, sosyo-ekonomik düzeni, temel esasları ile yeniden üretmektir. Liberal teorinin yaygın kabul gördüğü dönemlerde bile devlet, az veya çok, sosyo-ekonomik işlevler yüklenmek zorunda kalmıştır. Bu bakımdan, ideolojik söylem ile yaşanan gerçeklik hiçbir zaman özdeş değildir (Şaylan, 1995: 43).

gelmediğini ifade ederler. Kymlicka, bireylerin eşit ve özgür olduğu bir toplumda cemaat idealinin gerçekleşmiş olacağının varsayılmasından ötürü, liberalizmin ayrıca bir ortak cemaat değerlerine vurgu politikası olmadığını belirtir (Kymlicka, 2004: 292). Liberal düşüncede cemaatin değerini küçümseme anlayışının olmadığını söyleyen Dahl, bu düşünce geleneğinde, cemaatin, onu oluşturan bireylerden bağımsız bir değer olarak ele alınmadığını belirtir. Dahl şöyle demektedir: *“İnsan-merkezli düşüncede cemaat üyeliğinin değeri, bir cemaati meydana getiren kişilerle yükselir; kendi içindeki insanlardan bağımsız olarak zarar veya fayda getiren hayalet benzeri bir organik varlıkla değil”* (Dahl, 1993: 92). Dworkin daha da ileri giderek, cemaat kavramının en iyi şekilde liberalizm tarafından yorumladığını ve bu kavramın önemini en iyi kavrayan teorinin liberal teori olduğunu iddia eder (Dworkin, 1989: 480).

Görüldüğü üzere anti-mükemmeliyetçi liberaller, önemini göz ardı etmek bir yana cemaatleri, devletin siyasal eylemlerinin alanı dışında yer alan ve bireylerin özerk bir şekilde ahlaki gelişimlerini gerçekleştirebilecekleri yapılar olarak kabul ederler. Bireylerin, kendi ahlâkî gelişmelerini, bireysel özerkliklerini muhafaza ederek, cemaat içinde geliştirebileceklerine inanan anti-mükemmeliyetçilere göre devletin ahlâkî geliştirici bir rol üstlenmesi, bireysel özerkliklerin ve buna bağlı olarak ahlâkî değerlerin yok olmasına yol açar.

Kymlicka'ya göre, cemaatin yaşama biçiminin bilinçli olarak geliştirilmesinin amaçlanmadığı durumlarda bile devlet mükemmeliyetçiliği, yaşama biçimlerinin özgürce değerlendirilmesini bozma, baskın yaşama biçimlerini olumlu niteliklere sahip olsalar da olmasalar da yerleştirme ve toplumumuzdaki marjinalleşmiş ya da dezavantajlı grupların değerlerini ya da isteklerini adaletsizce dışlama eğiliminde olacaktır (Kymlicka: 2004: 371 / Dipnot). Kymlicka, devlet yansızlığı düşüncesinin, devlet mükemmeliyetçiliği ile sosyal mükemmeliyetçilik arasında, mükemmeliyetçi idealler ve argümanların sivil toplum alanında cereyan etmesini hedefleyen sosyal mükemmeliyetçiliği desteklediğini belirtir (Kymlicka, 1989: 895).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MÜKEMMELİYETÇİ VE ANTİ-MÜKEMMELİYETÇİ YAKLAŞIMDA TEMEL SORUNLAR

3.1. ANTİ-MÜKEMMELİYETÇİLİĞİN SORUNLARI

Anti-mükemmeliyetçilerin, insanların daha üstün niteliklere sahip olması için devletin aktif olarak rol üstlenmesine karşı çıkmalarının nedeni, böyle bir şeyin hem mümkün olmadığı hem de bunun, amaçlananın tersine, bir taraftan erdemli değerlere bir taraftan da özgürlüklere zarar vereceği inancıdır. Bu yüzden, anti-mükemmeliyetçiler, insan erdemlerini geliştirme rolünün devlet yerine sivil toplumdaki gönüllü inisiyatiflere verilmesi gerektiğini inanırlar. Daha önce de gördüğümüz gibi anti-mükemmeliyetçiler, kendilerinin ayrıca özel bir cemaat savunusu olmamasını buna bağlarlar. Ancak, devletin bireylerin hayatlarına karışıp karışmayacağı, özerklikle ilgili sorunun bir tarafıdır. Sorunun diğer tarafında ise, cemaatin, kendi üyelerinin özgürlüklerini sınırlandırıcı bir işlev üstlenmesi ihtimali yer almaktadır.

Bireysel özgürlükler ve özerkliklere, bizzat cemaatler tarafından gelebilecek tehditlerin nasıl bertaraf edileceği anti-mükemmeliyetçi liberallerin yüzleştikleri önemli bir sorundur. Cemaatler, kendi değerlerini başka birey veya gruplara zorla kabul ettirmiyor olsalar bile, kendi üyelerini, belli yaşama şekillerine uymaya zorlamaları halinde ne yapılacaktır? Onların, kendi üyelerinin özgürlüklerini sınırlandıracak şekilde örgütlenmelerine izin verilip verilmeyeceği önemli bir sorundur (Kymlicka, 2004: 323).

Will Kymlicka, cemaatlerin bireysel özerklikleri tehdit etmesi şeklinde bir sorunun varlığını kabul eder. Bazı cemaatçi grupların, cemaatin amaçlarına zarar verdiği düşüncesiyle üyelerinin dinden çıkma ve dini sorgulama gibi bazı eylemlerini yasaklayabileceklerine dikkat çeken Kymlicka, cemaatin

özgürlükleri kısıtlaması halinde ne olacağı sorununu, Kanada'daki Hutteriteler davası örneği ile izah etmeye çalışır.

Davanın konusu özetle şöyledir. Büyük tarımsal gruplar halinde özel mülkiyete izin verilmeyen kolonilerde yaşayan Hutteriteler cemaatinden din değiştirmeleri nedeniyle atılan iki üye, yıllarca çalışarak katkıda bulundukları kolonideki mal varlığından pay isterler fakat bu istekleri cemaat tarafından reddedilir. Bunun üzerine eski üyelerin açtıkları davada, Kanada Anayasa Mahkemesi, *“din özgürlüğü kavramının, kişilerin dinlerini kendi iradeleriyle değiştirmesini de kapsadığı”* gerekçesiyle, kilisenin, üyelerini bu özgürlükten yoksun kılacak kurallar koyamayacağına, bu yüzden de, Hutterite Kilisesinin, din değiştirenlere belli bir tazminat vermesi gerektiğine hükmeder (Kymlicka, 334-5).

Bu örnekte de görüldüğü gibi anti-mükemmeliyetçilerin bu tür sorunlara yaklaşımı, “pratik çözüm modeli” olarak isimlendirilebilecek liberal bir yaklaşımdır. Bu model, her soruna teleolojik bir yaklaşımla önceden çözümler aramak yerine, bir sorunun, ortaya çıktığında, öncelikli olarak kendi doğal seyri içinde çözüleceğine duyulan inanca dayanır. İnsan hayatının her ayrıntısını kurallara dökmenin ve yasalarla belirlemenin toplumsal hayatı içinden çıkılmaz bir karmaşıklığa iteceği anlayışını içeren bu yaklaşım, aslında yeni değildir. 17. yüzyıl özgürlükçü düşünürü Spinoza bu sorunu, *“Her şeyi kanunla düzenlemeye kalkışan, kötülükleri düzeltmekten daha çok onları arttırır”* sözleriyle dile getirmişti (Spinoza, 1989: 295).

Bazı sorunlar, gerçekten de, örneklerin ortaya çıkmasını beklemeyi gerektirecek kadar karmaşıktır. Kişilerin serbestçe seçtikleri hayat tarzlarının veya eylemlerin başkalarını ilgilendiren sonuçlarıyla ilgili sorun bazen çok karmaşık bir hâl alabilmektedir.

Mill'in zarar ilkesi, bazı sorunların çözümü için kullanışlı olabilir, ancak zararın mahiyetinin her zaman yeterince açık olmaması, bu ilkeyi bazı olaylar karşısında tavrı almakta yetersiz bırakabilir. Aynı durum, “mağdursuz suçlar” (victimless crimes) olarak nitelendirilen (Hunter-Dantzker, 2005: 13)

pornografi, fahişelik, zina, uyuşturucu kullanımı, kumar, kürtaj gibi eylemler için de geçerlidir. Joel Feinberg gibi liberaller tarafından savunulan, karşılıklı rıza ile veya kişinin kendi rızasıyla gerçekleştirildiğinden dolayı, ahlakdışı kabul edilse bile, başkasına zarar vermediği için mağdursuz olan suçların yasa konusu yapılmaması gerektiği şeklindeki tezin (Feinberg, 2003: 82) kilit kavramı olan “mağdursuz” kavramı tartışmaya açıktır.

Farzedelim ki A şahsı, kendisi başkalarına faydalı olma potansiyelini yok edecek davranışlardan kaçınırken (bunu başkasına iyilik olsun diye yapıp yapmamasının önemi yoktur) B’nin aynı şeyi gözetmeyerek kendisi (veya başkaları) için faydalı olma potansiyelini ortadan kaldıracak davranışlarda bulunmasının, B dışındakilerin zararına olduğunu iddia ederse, bu ne şekilde karşılık bulacaktır? Örneğin, uyuşturucu kullanma veya homoseksüelliğin sonuçlarından başkalarının olumsuz şekilde etkilendiği ya da bunların, başkalarının muhtemel yararını ortadan kaldırdığı iddiasıyla yasaklanmaları talebi nasıl ele alınacaktır? Çünkü A, gerekli olması halinde B’ye kan verebilecekken, uyuşturucu kullanan veya homoseksüel bir hayat tarzı seçmiş olan B’den kan alamayacağı iddiasıyla B’nin bu eylemlerinin yasaklanmasını talep edebilecektir. A’nın zararına olan bu durumla ilgili olarak, B dışında birinden kan temin edilebileceği, dolayısıyla bu talebin yersiz olduğu söylenebilir. Ancak bu, yeterli bir cevap değildir. Toplumun iki kişiden oluştuğunu varsaydığımızda ya da, çoğunluğun B’nin durumunda olduğunu düşündüğümüzde (ki tam özerklik halinde buna bir engel olmayacaktır), A’nın iddiasının önemi daha iyi anlaşılacaktır.

Aynı şey, mağdursuz suçlar kapsamındaki bütün eylemler için de geçerlidir. Pornografi, fahişelik, zina, kumar gibi eylemlerin sadece bunlarla bilfiil ilişkili olan bireylerle sınırlı olarak değerlendirilmesi, sosyo-psikolojik faktörlerin göz ardı edilmesi anlamına gelir. Örneğin pornografi, uyuşturucu kullanımı gibi fiillere karşı çocukların nasıl korunabileceği yönündeki çabalar, bazı fiillerin sadece bireysel özgürlükler alanıyla sınırlı olarak düşünölemeyeceğini göstermektedir. Sadece kendimizden ibaret bir dünyada yaşıyor olsaydık ve bir kişinin hayatının sadece kendi dünyasıyla sınırlı

olduğunu söylemek mümkün olsaydı, mağdursuz suçlar yaklaşımı belki makul karşılanabilirdi ama insan hayatının çok yönlü bir şekilde karşılıklı bağımlılıklara dayanması, bunu pek de mümkün kılmamaktadır.

3.2. MÜKEMMELİYETÇİLİĞİN SORUNLARI

Devletin bütün kurum ve politikalarının, insan erdeminin yükseltilmesini sağlayacak şekilde oluşturulması gerektiğini savunan siyasal mükemmeliyetçiliğin, devleti iyilikleri geliştirmekle görevli kılma isteği, bu görevin devlet tarafından yerine getirilmemesi halinde insanların üstün vasıflara sahip olmalarını sağlayacak iyi değerlerde gerilemelerin meydana geleceği ve buna bağlı olarak toplumsal bağlılık ve dayanışmanın zayıflayacağı, toplumun giderek kötüleşeceği endişelerinden kaynaklanmaktadır. Bu sakıncaların, ancak, devletin, vatandaşlarını üstün erdem sahibi insanlar haline getirmek için aktif rol üstlenmesi ve toplumu bu ideale uygun olarak biçimlendirmesi yoluyla giderilebileceğine inanılmaktadır.

Ancak, devleti erdemli hayatı geliştirmenin aracı olarak gören mükemmeliyetçi düşüncede, böyle bir görevin devlete verilmesinin neden olacağı muhtemel sorunlar görmezden gelinmiştir. Oysa, mükemmeliyetçi düşüncenin cevap bulması gereken bir çok soru mevcuttur. Örneğin; “Devletin benimsediği “iyi”nin diğerlerine göre daha iyi olduğunun garantisi nedir?”, “Devlet aygıtı da insanlar tarafından kullanıldığına göre, toplumu iyileştirme rolünü yerine getirecek en doğru kişilerin kamu görevlileri olduğunun güvencesi nedir?”, “Tarihi tecrübe, bunu doğruluyor mu?”, “Değilse, ahlâki alanın siyasi çekişmeler ve menfaat kavgaları alanlarının konusu haline getirilmesi, ahlâkî değerler için bir takım sakıncalara sebep olmaz mı?”, “Devletin insanları erdemlileştirme aracı olarak görülmesi, özgürlükleri tehdit eden bir totaliterizme dönüşmez mi?”. Bu gibi soruların, mükemmeliyetçi düşünce tarafından cevaplandırılması gerekmektedir.

İnsânî değerleri muhafaza ve geliştirme görevinin devlete ait olmasının, birey ve toplum hayatı açısından ortaya çıkarabileceği bir çok menfi sonuçtan

bahsedilebilir. Bu sonuçlar, ekonomik, sosyal, kültürel ve siyasal alanlara ilişkin sorunlardır. Bunların belli başlıları; *toplumsal refah kaybı*, *rol çatışması*, *rol daralması*, *değer erozyonu*, *ahâkın politikleştirilmesi*, *devletin totaliterleşmesi* gibi başlıklar altında ele alınabilir.

3.2.1. Toplumsal Refah Kaybı

Mükemmeliyetçi devlet uygulamasının bir takım tercih sorunlarına yol açması muhtemeldir. Bu “tercih” sorunları, toplumsal refah kayıplarının ortaya çıkmasına neden olabilecektir.

Tercih sorununun, “tercihlerin doğruluğu” ve “hatalı tercihten vazgeçme” şeklinde ik yönü vardır. Tercihlerin doğruluğu konusunda mükemmeliyetçiler, devletin bireylere göre daha doğru tercihlerde bulunacağı iyimserliğine sığınır. Oysa, bu şüphelidir.

İyilikleri geliştirme işini devlete bırakmak, kamu otoritesini kullanan kişilerin, tercihlerinde daha isabetli kararlar verebilecekleri, dolayısıyla daha erdemli (seçkin) oldukları varsayımına dayanmaktadır. Ancak, bireyden siyasal yapının merkezine doğru ilerleyen eylemler zemininde her ileriki aşama, erdemli kişiliğin muhafazasını zorlaştıracak sorunlar ağını giderek genişletici bir niteliğe bürünür.

Böyle olmasının temel nedeni, siyasal erkin ve politik ilişkiler örgüsünün, insan karakteri üzerindeki etkisidir. Bu etkinin, insan karakterini bozucu niteliğine ilişkin argümanlara, mükemmeliyetçi düşünce tarafından cevap getirilmemiştir.

Humboldt gibi düşünürlerin açıklamalarında vurgulandığı ve ‘Kamu Tercih Teorisi’nde ele alındığı üzere, kamu görevlileri de, diğer rasyonel bireyler gibi, öncelikle kendi çıkarlarını azamileştirmek güdüsüyle hareket eden bireylerdir (Erdoğan, 2006: 62). Dolayısıyla, onların daha erdemli kişiler olduğunu garanti eden her hangi bir mekanizma olmaması bir yana, kamu görevlileri, içinde bulundukları koşullar gereği, erdem değerlerini muhafaza

etme bakımından diğer kişilere göre daha dezavantajlı durumdadırlar. Bunun nedeni, kamusal aktörlerin otorite alanlarının, ekonomik veya gayri ekonomik, birçok menfaat konularını içine alıyor olmasıdır. Siyasal alan, menfaat ilişkilerinin yoğun olarak yaşandığı alandır. Siyasal erk kullanımının da ie dâhil olması, bu alandaki faaliyetlerde, menfaat ilişkilerini önemli bir etken haline getirir. Bu ise, dürüstlüklerin muhafaza edilebilmesi bakımından kişilere daha kaygan bir zemin sunar.*

Kamu tercihi teorisinde de dile getirildiği gibi, bütün bireyler gibi kamu görevlileri de, karşılaştıkları her durumda, öncelikli olarak kendi menfaatlerini azamileştirmeye çalışacaktır (Heywood, 2007: 397). Dolayısıyla, menfaat takibi, iyi değerlerin korunmasının önüne geçecek, hatta, değerlerin kendisi bile menfaat konusu edilebilecektir. Buna rağmen erdemleri geliştirme işinin de bu ilişkiler ağı içine dâhil edilmesi ve bu alandaki aktörlerin inisiyatifine terk edilmesi, iyi değerlerin korunması ve geliştirilmesinde güvenilir bir yol olarak gözükmemektedir.

Sivil toplumda da böyledir, ancak, siyasal güç gibi bir dayanağı olmayan birey veya grupların, değerler üzerinden menfaat temin etmeye kalkışmalarında, devletin koruyucu zırhını kullanma gibi bir imkânları bulunmamaktadır. Kaldı ki, toplumdaki bireylerin, çeşitli tepkilerle (uyarma, ayıplama, kınama, dışlama, vs) birbirlerine mâni olmak suretiyle bir oto kontrol mekanizması sağlamaları mümkün olabilecektir. Bunların yetersiz kalması halinde ve/veya buna ilave olarak, meşru güç tekeli sahibi olan devlet, adalet mekanizması aracılığıyla, haksız menfaat girişimlerini önleyebilecektir. Oysa, kendisi bizzat taraf olan yani iyilikleri geliştirmekle görevli mükemmeliyetçi devletin bunu yapması mümkün değildir. Anti-mükemmeliyetçi düşünce geleneğinde, değerlerin korunması işinin devlete ait olması durumunun bizzat kendisinin değerlerin bozulma nedeni olarak görülmesinin nedeni budur.

* Kamu görevlilerinde ahlâkî sapmaya neden olan faktörler konusunda bkz; Sheldon S. Steinberg ve David T. Austern'in *Government, Ethics and Managers: A Guide to Solving Ethical Dilemmas in the Public Sector* adlı kitabı (Türkçeye, *Hükümet, Ahlak ve Yöneticiler: Kamu Kesiminde Ahlak İnkilemlerini Çözmek İçin Bir Kılavuz* olarak çevrilmiştir).

Bu tür sorunları göz ardı etsek bile, mükemmeliyetçi devletin iyi tercihiyle ilgili daha başka sorunlar da varlığını devam ettirecektir. Bunlardan biri ve belki de en mühimi “iyi”nin ne olduğuna ilişkindir.

“İyi nedir?” ve “Bir ‘iyi’ belirlemek mümkün müdür?” soruları, bizi çok daha karmaşık bir sorunla yüz yüze getirmektedir. İlk bakışta, bir “iyi” belirlemenin kolay olacağına ilişkin iyimser olunabilir. Oysa bunun o kadar kolay bir iş olmadığını, hayatın içinden birçok örnek bize göstermektedir.

“İyi” ile ilgili karar vermenin nispeten kolay olabileceği bir örnek üzerinde konuyu irdelleyebiliriz. Seçeceğimiz örnek, öğrencilerin derslerine çalışmasının mı yoksa çalışmamasının mı daha iyi olduğuna ilişkin olsun.

Çok ders çalışmanın öğrenci için daha iyi olduğu konusunda şüphe yok gibidir. Gerekçe çok açıktır. *“Çok ders çalışan öğrenciler, verili şartlarda (ceteris paribus), okullarında başarılı olacaklarından, mühendislik, hukuk, tıp, yönetim gibi birçok alanda yüksek öğrenim görme şansı kazanabilecekken, ders çalışmak yerine, vakitlerini daha eğlenceli işlere harcayan öğrencilerin, öğrenimlerini ilerletme ve dolayısıyla bu cazip mesleklere sahip olma ihtimalleri düşük olacaktır. Gerçi, çok ders çalışan öğrenciler, gezip eğlenme gibi iyilerden mahrum kalacaklardır fakat bunlardan feragat etmeleri sayesinde daha uzak (ve daha büyük) iyileri elde edecekleri için, sonuçta daha kazançlı olacaklardır. Oysa, gezip eğlenme gibi yakın iyiler yüzünden ders çalışmayarak daha büyük uzak iyileri kaybedecek öğrenciler, sonuç itibarıyla zararlı çıkacaklardır. Dolayısıyla, çok ders çalışmak, öğrenciler için daha iyidir ve ders çalışan öğrenciler çalışmayanlara göre daha avantajlıdır.”* Acaba gerçekten öyle midir?

Biri çok ders çalışan, diğeri ise ders çalışmak yerine daha eğlenceli bulduğu işlere vaktini harcayan iki arkadaşı ele alalım. Çalışkan öğrenci, üniversite okuyup iyi bir mühendis olur. Diğeri ise, ders çalışma dışındaki ilgileri yüzünden üniversite okumak bir yana, orta öğrenimi bile bitiremez. İlk bakışta, çalışkan öğrenci diğeri göre çok daha iyi durumdadır. Ama,

hayatın içinden bir çok örnek, her durum için aynı şeyin söylenemeyeceğini bize göstermektedir. Örneği ilerlettiğimizde bu daha açık hale gelecektir.

Çalışkan öğrenci, üniversiteden sonra, büyük bir şirkette veya önemli bir kamu kurumunda, cazip şartlarda işe başlamıştır. Diğer ise, okumadığı için küçük yaşta çırak olarak başladığı işinde, hep zahmetlerle karşılaşmıştır. Ancak, çıraklıkla başladığı çalışma hayatına, ihracat yapan ve mühendis, hukukçu, doktor gibi birçok yüksek tahsilli kişinin de çalıştığı bir iş yeri sahibi olarak devam etmektedir. Bu örneğe uyan, yüksek tahsil görmediği halde işletmesinde onlarca üniversite mezunu istihdam etmiş olan çok sayıda iş adamı gösterilebilir.

Burada mesleki tatmin açısından olayı ele alan bir yaklaşım, örneğin mühendisin daha muteber bir iş yaptığından dolayı daha fazla manevi tatmin sağladığını ileri sürebilir. Ancak, bu da kesin bir iyilik nedeni olarak gösterilemez. Zira, iki arkadaştan iş adamı olanın, bir çok kişiye iş imkanı sağlayarak onların geçimine vesile olduğu, dolayısıyla üretimin refah artırıcı işlevinin manevi tatmin düzeyinin daha yüksek olduğu da iddia edilebilir.

Meslek sahibi olma açısından değil de, salt olarak eğitimin yararlılığı açısından konuya bakılabilir. Bu durumda da çok ders çalışmanın, kişinin daha fazla hayrına olduğu iddiası pek geçerli olmayacaktır. Yunus Emre'nin ümmî, Einstein'ın derslerinde başarısız bir öğrenci olduğunu biliyoruz.* Bilim, sanat ve edebiyat alanlarında iz bırakmış birçok benzeri örnek bunlara eklenebilir.

Yaratıcılığın, önceleri sadece kuramcılar, sanatçılar, bilim adamları, mucitler ve yazarlara has olduğunu zannederken, belli tecrübelerden sonra, eğitim almamış kişilerin de yaratıcı olabileceklerini anladığını itiraf eden Abraham Maslow, birinci sınıf bir çobanın bile ikinci sınıf bir ressamdan daha yaratıcı olabileceğini ifade etmiştir (Maslow, 2001: 145).

* Bir keresinde Yunanca öğretmeni Einstein'e; *"Asla bir baltaya sap olamazsın"* demişti (Hoffman, 1995: 26).

Örnekteki ders çalışmayla ilgili iki durumdan, birinin, diğerine göre daha iyi olduğu gibi bir iddia söz konusu değildir; sadece, insanlar için neyin daha iyi olduğu şeklinde bir genellemenin peşinen yapılmasının çok mümkün olmadığı vurgulanmaktadır. Aynı tartışma, başka birçok örnek için de yapılabilir.

Bireylerin veya diğer sivil aktörlerin de hata yapabilecekleri gerçeği, erdemli hayat konusunda, bireysel tercih hataları ile siyasal otoritenin yapacağı hataların eşit şekilde değerlendirilmesi için bir dayanak olamaz. Siyasal otoritenin hatalı tercihlerinin bedeli, sivil aktörlerinkilerle mukayese edilemeyecek kadar ağır olacaktır.

Kişiler de ‘iyi’ seçimi konusunda hata yapabilirler, ancak, kişilerin hata yapmasında temel sorun (müşkûlat) bilgisizliktir. Devletin iyi seçimiyle alakalı da aynı sorun söz konusudur, çünkü, devlet aygıtını kullananlar da bireylerdir ancak, devletin hata yapmasının tek nedeni bilgisizlik değildir. Buna ilaveten, devletin seçim yapmasında hata ihtimalini asıl arttıracak şey, egemenlik ilişkilerinin işin içine dâhil olmasıdır. Bu faktör, siyasal karar alıcılar için bazen, toplumun geneli için en iyi olmayan seçeneklerin, “özellikle” tercih edilmesini gerekli hale getirebilir. Kymlicka’nın belirttiği gibi çoğunluk, devlet mükemmeliyetçiliğini kullanarak, faydalı fakat kendi tercihleriyle uyuşmayan sosyal değişimleri engelleyebilecektir (Kymlicka, 1989: 901).

Seçimle ilgili sorunun ikinci yönü, ‘hatalı tercihlerden vazgeçme’ ile ilgilidir. Hatalı ve dolayısıyla zararlı seçimlerin terk edilmesi sivil aktörler ve devlet aktörleri açısından farklı süreçlere tabidir. Hatalı olduğu tecrübe sonucunda anlaşılan bireysel tercihlerden vazgeçmek, bireylerin menfaatleri gereğidir. Bu yüzden, mantıklı olarak hareket eden bireylerin, kendilerinin zararına veya mümkün olandan daha az menfaatine olan hatalı tercihleri ivedilikle terk etmeleri beklenir. Oysa, aynı şeyi devlet aktörleri için söylemek mümkün değildir. Devlet kurumlarında yanlış uygulamaların neden olacağı kayıplar, kurum yöneticilerinin kendi kişisel kayıpları olmayacaktır.

Tercih hakkının devletin elinde olması halinde, yanlış olduğu anlaşıldığında bile belli politikaların daha doğru olduğu düşünülenlerle değiştirilmesi zor ve zaman alıcıdır. Bunun, bir kısmı yapısal, bir kısmı ise insâni faktörlere dayalı bazı nedenleri vardır. Öncelikle, uygulamanın yanlış olduğunun anlaşılması uzun, tartışmalı ve yanıltıcı müdahalelerin (menfaatleri etkilenenler tarafından) geçerli olduğu bir süreci gerektirir.* Yanlışlık kabul edilse bile bundan dönülmesinde bir takım zorluklar söz konusudur.

Bir kere, mevcut uygulamanın sonuçlarından kazançlı çıkan, siyasal/bürokratik kesimler ve onlarla irtibatlı olan menfaat grupları, oldukça profesyonel biçimde örgütlenmiş örneklerine pratik hayatta rastladığımız üzere, uygulamanın devamını sağlamak için her türlü yola başvuracaklardır. Böyle bir sorun olmayacağını var saysak bile, gerekli karar alma süreçleri ve geri besleme mekanizmalarının yavaş işlemesi nedeni ile yanlış uygulamanın kaldırılması veya değiştirilmesi uzun zaman alacaktır. Günümüzde, kaynakların gereksiz yere heba edilme nedeni olarak görülerek “bürokratik hantallık” olarak tanımlanan ve devletlerin kurtulmak için değişik çareler aradığı kamusal örgütlenme modelinin arkasındaki neden budur.

Bazı uygulamaların, çoğunluğun aleyhine sonuçlar doğurduğu halde, iktidarı elinde bulunduran ve onlarla menfaat birliği içinde olanların çıkarlarına uygun düştüğü için, uzun yıllar devlet politikası olarak yürütüldüğüne dair pek çok örnek vardır. Daha otoriter olanlar daha ileri düzeyde olmak üzere, geçmişin ve bu günün devletleri bu bakımdan zengin bir pratiğe sahiptir. Bir takım egemenlik ilişkilerine dayalı olarak yürütülen ve hak edilmemiş kazançların elde edilmesinin aracı olan bu tür uygulamaların sonuçlarının birey ve toplum hayatına yansması ise, gereksiz refah kayıpları şeklinde ortaya çıkmaktadır. Kadir Cangızbay’ın, “ölü-toplumsallık” olarak ifade ettiği bu kayıp, mevcut potansiyelle elde edilebilecek refahın, egemenlik ilişkileri

* Bertrand Russel, politikacılar doğru politika belirleme konusunda arzulu olsalar bile, memurların kendilerine yanıltıcı bilgi verdiklerini belirtmektedir (Russel, 2004: 49-50). Bu eğilimin, kamu görevlilerinde yaygın olduğu, değişik şekillerde dile getirilmiştir.

yüzünden gerçekleşmemesi ve daha düşük düzeyde kalması şeklinde tezahür eden bir kayıptır (Cangizbay, 2003: 108-9). Mümkün olandan daha az refah üretimi, mümkün olandan daha az hayat üretimi anlamına geleceğinden, toplumsal düzeyde, bu aradaki eksik üretim kadar bir hayat kaybı söz konusu olacaktır ki “ölü toplumsallık” kavramının ifade ettiği kayıp budur.

Siyasal mükemmeliyetçiliğin bir sonucu da kolay kumanda edilebilir bir toplum modeline kapı aralamasıdır. Çünkü, bu tür projelerle yapılandırılan toplumlarda bireyler iradesizleştirildiğinden, proje yöneticileri üzerinden bütün toplumun kolayca kumanda edilebildiği bir yapı kurulur. Dolayısıyla toplumun tepeden şekillendirilmesine dayanan tekelci projeler, baskıcı egemenlik ilişkilerini kolaylaştırarak toplumları, bireysel, kurumsal veya uluslar arası her türlü gücün müdahalesine açık hale getirir. Kumanda edilebilir bir toplum sömürüye açık bir toplumdur. Geri kalmış ülkelerde uygulanan modernleşme projelerinin temelinde genel olarak bu tür ilişkileri görmek mümkündür.

3.2.2. Rol Daralması

İnsanların üstün erdem sahibi kişiler haline getirilmesi için devletin aktif olarak rol üstlenmesinin talep edildiği mükemmeliyetçi devlet modelinde, rol paylaşımıyla ilgili iki ihtimal söz konusudur: Ya (1) devlet kurumları dışında kalan kişi veya kurumlar, erdemli hayatın geliştirilmesi uğraşlarının dışında tutulacaktır ya da (2) devlet dışı faillerin de aynı işlerle uğraşmasına engel olunmayacaktır.

Bu ihtimallerden birincisinin ‘rol alanı daralması’, ikincisinin ise ‘rol çatışması’ şeklinde iki türlü sosyal sorununa sebep olması kaçınılmaz gibi gözükmektedir.

İyi seçimi konusunda tek yetkili merciin devlet olmasının, vatandaşların hayatında bir rol alanı daralmasına yol açması kaçınılmazdır. Bireylerde rol alanı daralması iki şekilde ortaya çıkabilir. Mükemmeliyetçi bir siyasal modelde devletin, aşırı (extreme) mükemmeliyetçiliğe yaklaştığı ölçüde daha

fazla olacak şeklide birçok konuda bireyler adına tercihlerde bulunması, sivil toplumda bireylerin gönüllü olarak yapacakları birçok şeyin devlet organları tarafından yerine getirilmesi, sivil inisiyatiflere çok fazla faaliyet alanı bırakmayacaktır. Bu şekilde bir siyasal yapının bireylerin hayatlarında yol açacağı rol daralmasının, bir takım sosyal patolojik (social pathological) sorunlara yol açması muhtemeldir.

Daha önce de bahsedildiği gibi, birey ancak, fiillerini özgür iradesiyle tercih etmesi halinde kendi hayatının sahibi olabilir. Kişinin, kendi hayatı üzerinde söz sahibi olabilmesine imkân sağlayan kanalların kapalı olması halinde ortaya çıkabilecek psikolojik sorunların bir takım menfi sosyal/siyasal yansımalarının olması kaçınılmazdır. Kendisine, belirlenmiş sınırlar içinde düşünme ve eylemde bulunmaktan başka seçenek bırakılmayan kişilerin, içinde tutulmak istendikleri kalıpların dışına normal yollarla çıkamamaları sonucu yaşadıkları psikolojik bunalımları konu alan değişik sanat ve edebiyat eserleri mevcuttur.

N. H. Kleinbaum, 1989 yılında Peter Weir tarafından aynı adla sinema filmi olarak da çekilen, *Ölü Ozanlar Derneği* (Dead Poets Society) isimli kitabında bu tür bir sorunu irdemiştir. *Ölü Ozanlar Derneği*'nde, bir okulda aşırı disiplin altında eğitim gören öğrencilerin, bir öğretmen tarafından iradelerini kullanma becerilerini geliştirmeye teşvik edilmesine öğrenci ailelerince gösterilen sert tepki karşısında öğrencilerin yaşadığı bireyselleşme mücadelesi konu edilmiştir. Katı kuralcılığı ve disiplini sorgulayan öğretmenin çabaları sonucu kendi bireyselliğini yaşamamanın değerini kavramış olan öğrencilerden birisinin, bu durumu kabul ettiremediği katı disiplin yanlısı ailesine tepkisini intihar ederek göstermesi, romanın önemli temalarından birisini oluşturur.

Bir eser meydana getirme ve eseri ile bilinme arzusu, temel insânî güdülerden biridir. Gerçekleştirilebildiği oranda kişiye haz sağlayan bu arzu, gerçekleştirilememsi ölçüsünde de kişide ruhsal çöküntüye neden olabilir. Kişi, projesini gerçekleştirebilme seçeneklerine sahip ise, bu yönde fiilen bir girişimi olmasa bile, potansiyelini her zaman harekete geçirebilecek

olmasının rahatlığıyla hareket edebilir. Ancak seçeneklerinin sınırlandırılması ve projelerini gerçekleştirmesinin önüne engeller konulması, kendisini ifade etme kanallarını daralmış olacağından, bu durumdaki bireyin bir takım ruhsal sıkıntılar yaşaması muhtemeldir. Normal yollardan kendisini ifade etmesi engellenen kişiden ise, potansiyelini normal olmayan şekillerde kullanma yollarını seçmesi beklenebilir. Bu durumda, şiddet, uyuşturucu, cinsel sapkınlık gibi yollar, kişinin karşısında bulabileceği seçeneklerdendir. Kişisel iradelerin daraltılma düzeyi yüksek olan toplumlarda, rol daralmasının can sıkıcı sonuçlarıyla ilgili ilginç örneklerle rastlamak şaşırtıcı değildir. Rus şair Yevgeni Yevtuşenko'nun, *Zima Kavşağı* adlı şiir kitabındaki bir şiirinin dizelerinde bu durum veciz bir şekilde şöyle dile getirilmektedir.

“...
 Tek rol yok!
 Pusulasız kalmak gibi bir şey bu.
 Bilirsin ne korkunçtur dünya
 çöreklenince içine,
 ve durmaksızın büyüdükçe,
 hiçbir kurtuluş yolu yoktur.
 Ah, evet,
 yol yapan şirketler var.
 TV dizileri var
 bu konuda.
 Ama roller çıkartılmış.
 Ufak tefek rollerle geçiştiriyorlar insanı.
 İçiyorum. Ah, biliyorum, benim zayıf yanımda bu,
 ama ne yapabilirim ki, hiç kimse kalmadı başka,
 başka rol kalmadı!
 Bir çiftçi de içiyor
 katır gibi böğürüyor iktidarsız oluşuna:
 Hiç rolü kalmamış!
 On altı yaşında bir çocuğu
 bir sustalıyla bıçakladı arkadaşları
 çünkü başka hiçbir şeyleri yoktu yapacakları...
 Hiç rolleri kalmamıştı!
 Hayat çürüyüp gidiyor işte
 bir rol olmadan.
 Hepimiz birer dehayız döl yatağında anamızın.
 Ama geri zekâlı oluyor bütün dahiler
 oynayacak rolleri kalmayınca.
 Kimsenin kanını istediğim yok,
 Bir
 rol
 istiyorum
 kendime
 oynayacak!” (1967)
 (Yevtuşenko, 1985: 74-5).

Mükemmeliyetçi devletin bireysel hayatlarda yol açacağı rol daralmasının, vatandaşlarda ‘nemelazımcılık’ anlayışının gelişmesi gibi sonuçlara yol açması da muhtemeldir.

Humboldt, iyilikleri geliştirme görevinin devlete ait olduğu bir sistemde bireylerin, iyiliklerin geliştirilmesi işini devletten bekleyecekleri için, bu yönde bizzat bir çaba sarf etmekten uzak durma eğiliminde olacaklarından bahsetmişti. Böyle bir eğilimin, “nemelazımcı” (unconcerned) bir kültürün yaygınlık kazanmasına, dolayısıyla, kültürel bozulmaya katkı sağlayacağı açıktır.

Birisinin iradesinin zayıflatılması, onun insani yönlerini kullanabileceği alanların azaltılması demektir. Kişi ancak kendi iradesini kullanabildiği sınırlar içerisinde yardım, fedâkarlık vs. gibi yönleri ile varolabilir. Seçenekler daraltıldığı ölçüde kişinin iradesini gerçekleştirebileceği alanlar da daraltılmış olur. Bu ise kişinin ancak *sıkıştırılmış kimlikler* içinde hareket edebilmesi demektir. Bu bakımdan, koruyuculuk ve paternalizm gibi siyasal uygulamalar, farklılıkları yok ederek kimlikleri daraltan ve otoriterizmle totalitarizm arasında salınan uygulamalardır.

3.2.3. Rol Çatışması

Mükemmeliyetçi devlet modelinde, iyiliklerin geliştirilmesi faaliyetlerinde rol alacak aktörler açısından geçerli olabilecek ikinci ihtimal; devlet dışındaki faillerin de iyilikleri geliştirme faaliyetlerinden men edilmemeleri durumudur. Bu ihtimalin geçerli olması halinde ortaya çıkabilecek en önemli sorun, devletle, devlet dışı aktörler arasında yaşanması muhtemel rol çatışmasıdır.

Bu ihtimalde, yani, erdemleri geliştirme işinin devletin yanında devlet dışı aktörlere de açık olması halinde, devlet kurumlarıyla devlet dışı kurumlar (birey veya sivil yapılar) arasında rol çatışmalarının yaşanması kaçınılmaz olacaktır. Zira, bir siyasal birlik içinde, birbiriyle yarışma halinde olan birden fazla iyi anlayışının aynı anda ve farklı bireyler tarafından izlenmesi mümkündür (Bkz. Böl. 2.2.1.3). Sivil bireylerin farklı iyi anlayışlarını izlemeleri

esnasında, rekabetin çatışmaya dönüşmesi halinde devlet, yasal mekanizmalar aracılığıyla bu tür çatışmaları önleyebilecektir (anti-mükemmeliyetçi liberallerin devlete verdikleri görev budur). Oysa, çatışan iyi anlayışlarından birinin taraftarının devlet (aktörleri) olması halinde, geriye, böyle bir çatışmayı önleyebilecek başka bir mekanizma kalmamaktadır.

Mükemmeliyetçi devlet modelinde devlet aktörleriyle arasında rol çatışması yaşanan sadece sivil bireyler değil aynı zamanda Tanrı'dır da. Tanrı, yarattığı insana akıl vermiş ve ondan aklını ve iradesini kullanmasını istemiştir fakat mükemmeliyetçi modelde insanın kendi iradesini kullanmasına izin verilmez. Tanrının tanıdığı, farklı yollar edinme, farklı görüşlere sahip olma ve hata yapma hakkı* mükemmeliyetçi düşünce tarafından insanlara tanınmaz. Bu tavır zımnen, Tanrının, insanı yanlış yapabilecek şekilde yaratmakla hata yapmış olduğu iddiasını içerir. Mükemmeliyetçi düşünce, bu hatayı düzeltme işini devlete vermektedir. Böylece, Tanrının kendisinin yapmadığı bir şey yapılmak istenir. Bu bir bakıma, Tanrının işini, O'nun elinden almaya kalkışmaktır. Dostoyevski'nin anlattığı gibi, Tanrı adına kurulduğu iddia edilen siyasal düzenlerde bile aslında Tanrı'nın iradesi sistemden uzak tutulur. Çünkü Tanrı adına olsa bile

* Kuran, Hz. Muhammed'in, mesajının insanlar tarafından kabul edilmemesi karşısında içine düştüğü sıkıntıların gereksiz ve yersiz olduğunu, görevinin insanları inanmaya zorlamak değil sadece onlara mesajı tebliğ etmek olduğunu bildiren uyarılarla doludur. Bu uyarılardan bazıları şöyledir: *"Kuşkusuz Allah, isteyen saptırmağa izin verir, isteyen de aydınlığa ulaştırır"* (Fâtır Suresi/35: 8), *"Eğer dileseydik her insanı doğru yola ulaştırırdık"* (Secde/32: 13), *"Allah dilemeseydi, bütün bunları yapamazlardı"* (Enam Suresi/6: 137), *"Sen sadece bir uyarıcısın"* (Fâtır Suresi/35:23), *"Sen sağıra işittirebilir misin, ya da köre veya sapıklığa dalmış olana doğru yolu gösterebilir misin?"* (Zuhruf Suresi/43: 40), *"Sen ölümlere ve sırtlarını dönüp uzaklaşan sağırlara asla duyuramazsın. Kör olanları sapıklıklarından döndürüp doğru yola iletemezsin. Sen ancak mesajlarımıza inananlara ve teslim olanlara duyurabilirsin"* (Rûm/30: 52,53 ve Neml Suresi/27: 80-81), *"... Sen onları hiç bir şekilde zorlayamazsın. Sen, uyarımdan korkabileceklere bu Kuran aracılığıyla hatırlatmada bulun"* (Kâf Suresi/50: 45), *"... Seni insanların yazgılarına karar verme yetkiyle göndermedik"* (İsrâ Suresi/17: 53), *"Sana karşı çıkarlarsa de ki: Ben sizin yaptıklarınızdan sorumlu değilim"* (Şuara/26: 216), *"Onlar bu mesaja inanmıyorlarsa kendini mi parçalayacaksınız?"* (Kehf Suresi/18: 6), *"İnanmıyorlar diye neredeyse kendini tüketeceksin. Eğer dileseydik, onlara gökten öyle bir işaret indirirdik ki onun karşısında boyunları bükülür, hemen baş eğerlerdi"* (Şuarâ Suresi/26: 3-4), *"... Onlar için yapabileceğin bir şey yoktur"* (Enam/6: 159), *"Dünya hayatının rahatına dalarak eğlenceyi ve geçici zevkleri dinleri haline getirenleri kendi haline bırak, ama şunu hatırlat ki..."* (Enam/6: 70), *"... Kendi hallerine bırak onları, öğüt ver onlara..."* (Nisâ Suresi/4: 63), *"... Yüz çevirenlere gelince; biz seni onlara bekçilik yapman için göndermedik"* (Nisa/4: 80).

geçerli olan tek irade, siyasal düzenin kontrolünü elinde bulunduranların iradesidir. Bu irade, Tanrıyı taklit eden ama gerçekte O'nu asla temsil etmeyen bir iradedir. Temsil etmesi mümkün değildir çünkü, Tanrının buyrukları, orijinal halini koruyor olsa bile, birçok unsurdan dolayı bunların yorumu kişilere göre farklı olabilmektedir. Bir dinin kendi içinde, bazen aralarında çok büyük çatışmalara sebep olan, çok sayıda yorum farklılığı olabilmektedir; hatta aynı dinin içindeki bir mezhebin mensupları arasında bile, dinin ilkeleri konusunda birbirinden farklı anlayışlar sözkonusudur. Bu yüzden, 'dinin ilkesi' diye uygulanmaya kalkışılan şey aslında dinin değil, uygulayıcıların kendi ilkeleri olacaktır. Tanrısal kökene dayandırılan ve birer devlet mükemmeliyetçiliği türü olan siyasal rejimler bu tür bir sorunla yüz yüzedirler. Dolayısıyla, Tanrıya dayandırılan siyasal düzenlerin pratiğinde, Tanrıyı taklit eden ancak hiçbir zaman Onunla örtüşmeyen, O'nun ilkelerinin, kişilerin kendilerine göre uyarladıkları, belli ölçülerde sapmaya uğramış şekilleri geçerli olacaktır. Dünyadaki ve insanlardaki yanlışlıkları düzeltme iddiası taşıyan ve kendisini tanrısal görevlerle yükümlü görenler hakkında Cicero'nun değerlendirmesi şöyledir: “... *onlara Tanrıyı taklit ettiren, sapık fikirlerdir*” (Tunçay, 2006: 377).

Mükemmeliyetçi devlet modelinin yol açacağı rol çatışmasının muhtemel sonucu, devletin otoriterizme veya totalitarizme kaymasını kolaylaştırması hatta bazen kaçınılmaz hale getirmesidir.

Mükemmeliyetçi devlet modelinde, kamu otoritesini kullananlar, iyi olarak vasıflandırdıkları değerleri toplumun geri kalanına empoze etme hakkını kendilerinde görürler. Kamu aktörlerine bir takım ayrıcalık ve menfaatler sağlaması faktörü de işe dâhil olacağından, kamu görevlilerinin bu tavrının gittikçe otoriter bir hal alması neticesinde mükemmeliyetçi modelin totaliter bir yapıya dönüşmesi adeta kaçınılmaz bir kaderdir. Ortaçağda Engizisyon sistemi, modern dönemde ise faşizm uygulamaları ve Sovyetler Birliği modeli bunun örnekleridir.

Devlet mükemmeliyetçiliğinin diğer bir sakıncası, toplumsal gerilimlere zemin hazırlamasıdır. Her ideoloji, kendi fikrine hayatiyet kazandırma ve

kendi fikrini geri kalanlara da kabul ettirmeye eğilimlidir. Mükemmeliyetçi devlet modelinde siyasal mekanizma bunun bir aracı haline gelecek ve devlet yetkilileri kendi doğru anlayışlarını, devlet otoritesi aracılığıyla diğer insanlara benimsetmeye çalışacaklardır. Bu, siyasal erk sahipleriyle diğerlerinin karşı karşıya gelmesine ve sürekli bir çatışma halinin doğmasına sebep olur. Oysa devlet, bir ideoloji empoze etmek yerine, bu tür girişimlerden kaynaklanan tecavüzleri önlemekle yükümlüdür. Bir ideolojinin tarafı olan devlet, tecavüzleri önleme yükümlülüğünü yerine getirmek bir yana, mükemmeliyetçi projeleriyle bizzat kendisi tecavüzlerin faili durumuna düdüğü gibi, aynı zamanda, tecavüzleri öneleyecek en üst otoritenin bu işlevini geçersiz kılmış ve artık, hakların iyadesini sağlayacak nihai mercii de ihtimal dışı bırakmış olur.

3.2.4. Değer Bozulması ve Adaletin Yozlaşması

Mükemmeliyetçi siyasal düşüncede, kimi doğruların resmen benimsenip diğerlerinin hor görülmesi, doğal olarak, toplumdaki değerler arasında bir ayrımcılığa yol açar. Devletin belli değerleri savunmasının, savunulmayan değerler aleyhine bir sonuç ortaya çıkarması kaçınılmazdır. Bu dezavantaj iki yönlüdür. Böyle bir siyasi tutum sonucunda, hem belli iyi anlayışları devlet desteğinden mahrum kalmış olacak, hem de bu anlayışların sahipleri, devletin desteklediği iyi anlayışlarının kendilerine empoze edilmesi riskiyle karşı karşıya kalmış olacaklardır.

Devletin, belli iyilerden yana olmasının, ondan farklı olan diğer iyi anlayışlarına karşı olumsuz tavır sergilemesine neden olabileceğine, geçmişin ve günümüzün, sert ideoloji sahibi devletleri iyi birer örnektir.

Türkiye pratiğine baktığımıza, bunu doğrulayan çok sayıda örnek görmemiz mümkündür. Bu örneklerden biri başörtüsü sorunu olarak bilinen ve uzun zamandır devletle vatandaşlar arasında gerilim nedeni olan bir konudur. Başörtüsü yasağının kaldırılmasını kabul eden anayasa değişikliği hükmünün, 2008 yılının başlarında, parlamentoda kabul edilmesinin

ardından, dönemin İstanbul Üniversitesi rektörü, başörtülü öğrencilerin, çağdaş ilke ve inkılâplara göre giyinmedikleri için kendilerinden hak ettikleri notu alamayacaklarını, eksik not alacaklarını söylemişti (Parlak, 2008).

Mükemmeliyetçi bir devlette bütün kurumlar belli iyi anlayışlarını geliştirmekle görevli olduğundan, bütün kamu kurumlarındaki kamu görevlilerinden aynı tavrı göstermeleri beklenecektir. İyiliğin ve kötülüğün kriterinin devlet tarafından belirlendiği her durumda, konu ne olursa olsun, benzer örneklerin görülmesi kaçınılmazdır. Çünkü devlet, kendi tanımladığı iyiden yana taraf olmak zorundadır ve bu taraflılığının gereklerini bütün kurumları ile yerine getirecektir. Bunlara, adalet dağıtmakla görevli yargı kurumları da dâhildir. Nitekim, yakın tarihimizde, ‘yargı aktivizmi’, ‘sosyalist yasallık’ ilkesi, ‘gösteri duruşmaları’ gibi kavramlarla ifade edildiği şekillerde, yargı kurumlarının, devlet yönetimini elinde bulunduranların ideolojilerine göre nasıl hareket edebildiğinin örnekleri canlılığını korumaktadır. Geleneksel komünist rejimlerdeki ‘sosyalist yasallık’ ilkesi, yargıçların yasayı devletin komünist partisinin ideolojisi olan marksizm-leninizme uygun olarak yorumlamak zorunda olmaları onları rejimin ideolojik amaçlarını gerçekleştiren memurlar haline getirmişti. Bunun örnekleri, 1930’larda Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği’ndeki ‘gösteri duruşmaları’nda sergilenmişti. Nazi dönemindeki Alman mahkemeleri de aynı şekilde devletin ideolojik aracı olarak kullanılmıştı (Heywood, 2007: 437). Zaman zaman değişik ülkelerde görülen ve ‘yargı aktivizmi’ olarak isimlendirilen, yargıçların, yasaların söyledikleri ile sınırlı kalmayı reddederek siyasi meselelerde taraf olmaya istekli olmaları da, yargı kurumlarının adaleti tesis etmek yerine belli ideolojilerin aracı haline getirilmesi çabaları olarak ortaya çıkmaktadır (Heywood, 2007: 441-3).

Ülkemizde de yargı kurumlarının kararlarını devletin ideolojisine göre tesis etme eğiliminde olduğunu, özellikle dini içerikli davalarda görmekteyiz. Yargıçlar, önlerine gelen davalarda, hak ekseninde değil de, devletin ideolojisi yönünde kararlar vermektedirler. Değişik mahkemeler tarafından bu doğrultuda verilmiş çok sayıda karar mevcuttur. Bunların en ilginç

olanlarından birinde, 2001 yılında müdürlük sınavını kazanan bir öğretmenin, -üstelik okul dışında- başörtülü olduğu gerekçesiyle, görevden uzaklaştırılmasını Danıştay, alt mahkememin kararını bozarak, onaylamıştı. Gerekçelerinden biri, öğretmenin dışarıda bile olsa başörtüsü takarak “kötü örnek olduğu” idi.*

Devletin sert bir ideolojisi varsa, hangi ideolojiyi benimsemiş olursa olsun, bunun dışında kalan ideolojilerin taraftarı olan vatandaşların aynı muamelelere maruz kalmaması kaçınılmazdır. Örneğin, başörtüsü örneğini tersinden düşündüğümüzde, sert bir dini ideolojiye sahip bir mükemmeliyetçi devletin mahkemesi, bu kez başörtülü olmayanlara karşı aynı tavrı gösterecek ve başlarının açık olmasından dolayı onları mahkûm edecektir.

Bu tavrın, sadece türban değil, her meselede aynı şekilde tezahür edebileceğini düşünmek mümkündür. Nitekim, batılı değerlerin üstünlüğüne inanan “Türk modernleşmesi” projesinin uygulayıcıları, aynı mantıkla, evrensel olmadığı gerekçesiyle uzun bir süre Türk musikisini yasaklamışlardı (Hanioğlu, 2008).

Bundan dolayı, anti-mükemmeliyetçi düşüncede, belli yaşam tarzlarının devlet tarafından insanlara empoze edilmesi yerine, herkesin kendi yaşam tarzına kendisinin karar vermesinin ve eğer gerekli görüyorsa kendisi ile ortak yaşam anlayışını benimseyen kişilerden kurulu bir topluluk içinde, özel yaşamını kendi belirleyecekleri ilkelere göre sürdürmesinin daha doğru olduğuna inanılmaktadır.

Mükemmeliyetçi modelde, belli değerlerin devlet eliyle korunması, diğerlerinin ise engellenmesi veya dezavantajlı hale getirilmesi şeklindeki uygulamalar, değer bozulmasının asıl nedeni olarak ortaya çıkabilirler. Çünkü, ‘değerli’ ve ‘değersiz’ tanımlamaları, devlet iktidarını kullananlara

* İlgili mahkeme kararlarının tarih ve sayıları:

İdare mahkemesi kararı: 6. İdare Mahkemesi; Tarih: 22.03.2002, Esas: 2001/1604, Karar no: 2002/329.

Danıştay 2. Dairesinin kararı: Tarih: 26.10.2005, Esas: 2004/4051, Karar no: 2005/3366

kendi kriterlerine göre yapılacağından, iddia edilenin tam aksine, değersiz olan hayat biçimlerinin devlet eliyle ayakta tutulması, değerli olanların ise ortaya çıkmasının engellenmesi gibi durumlar olabilir.

Devletin vatandaşlar adına ve onlar için iyi tercihi yapma yetkisiyle donatılmasının varabileceği bu tür muhtemel sonuçlardan dolayı anti-mükemmeliyetçiler, devletin, insanlar adına iyi tercihlerde bulunması yerine, adaleti sağlamasını talep ederler. Rawls'ın, devletin birinci görevinin adalet dağıtmak olduğunda ısrar etmesinin nedeni budur. Çünkü, belli iyi anlayışlarını destekleyen mükemmeliyetçi devlet, iyi anlayışları arasında taraf olmak zorundadır. Bu ise, onun adalet dağıtma rolünü zedeler.

Farklılıkların, sürekli katkılarla hayatı donukluktan kurtaran unsurlar olarak kabul edildiği çoğulcu yaklaşımın aksine siyasal mükemmeliyetçilik, izlenen iyiler dışındaki iyi anlayışlarını seçenek dışı bırakması nedeniyle, monist bir anlayışa sahiptir. Katkıda bulunacak farklı bir unsurun olmaması bir donma ve nihayet toplumsal ölüm demektir. Mutlak doğruya sahip olma ve mutlak iyiye ulaşma iddiası, farklılıklara yer bırakmaz. Tektipleştirici bir anlayışı besleyen böyle bir iddiada bulunan biri, kendi ölümünü ilan etmiş demektir. Zira, başka seçenek yoksa, artık hayat donmuş demektir. Bu durum, mükemmeliyetçilikle ilgili en baştaki tanımlamalara uygundur. Zira mükemmellik, nihai bir iyilik halini, yani artık ondan daha ilerisi olmayan bir iyilik halini ifade eder.

Tektipçi yaklaşım, insanlar arasındaki eşitsizliklerin ortadan kaldırıldığı bir sosyal düzen kurma idealini hayata geçirmeyi hedefler. Eşitsizlikleri azaltma arzusundan farklı olan bu yaklaşım, yeryüzünde bir mutlak eşitlik sağlama iddiası taşır. İnsanlar arasında tam bir eşitlik düşüncesinin gerçekleşebilirliği bir yana bunun insan hayatı için ne derece olumlu olduğu tartışmaya açıktır. Herkes için her bakımdan tam eşitlik diye bir şeyin olması, "erdem" olarak tanımladığımız insani yönlerin anlamsız hale gelmesi demektir. İnsanların birbirine ihtiyaç duymaları söz konusu olmasaydı, insanlar arasında yardımlaşma olgusuna da yer olmazdı. Erdem, başkalarına kötülük etmekten geri durmak değil (bu zaten insâni bir zorunluluktur) zorunlu

olmadığımız halde, sahip olduklarımızdan, başkaları için feragat etmektir. İnsanların birbirlerine ihtiyaç duymadıkları bir dünya, ihtiyaç karşısında insanların tavırlarının belli olmadığı, duygudan yoksun, mekanik bir dünyadan farksız olurdu. Herkesin, her bakımdan eşit olduğu dünyada, zaten benim sahip olduğum her şeye sahip olan birisine yardımcı olmam için bir neden yoktur. Üstelik, birisine yardım etmekle, onun benden daha avantajlı hale gelmesine katkı sağlayacağım için, ona yardım etmekten imtina etmeyi haklı bir tavır olarak görürüm. Dolayısıyla, eğer gerçekleştirebilseydik, tam eşitliğin olduğu bir dünyada, yardımlaşma kavramının ortadan kalkması kaçınılmaz bir hale gelirdi. Yardımlaşma, dayanışma, fedakârlık duygularının olmadığı bir dünya ise ölü bir dünya olurdu ve insanların makineden farkı kalmazdı (Nozick'in tecrübe makinesi örneği için bkz. Böl: 2.2.1.2).

Seçenekler tamamen bizim dışımızda belirleniyorsa, onur veya aşağılanma, övülme veya yerilme, kıvanç veya utanç da bize ait olmayacaktır. İradesi geçersiz kılınmış birisinin, eylemlerinden doğan yükümlülüğünden de bahsetmek mümkün değildir. Bu aynı zamanda, bu durumdaki kişinin ahlâkından da bahsedilemeyeceği anlamına gelir. İradeden, yükümlülüklerden ve ahlaktan arındırılmış bir kişiden geriye kalan ise, makineden farksız bir biyolojik varlıktan başka bir şey olmayacaktır.

Mükemmeliyetçiliğin amaç edindiği insâni değerlerle ilgili bir noktanın daha belirtilmesi gerekir. Siyasal mükemmeliyetçiliği savunanlar, büyük ölçüde Aristo'nun ahlak anlayışını izlemektedirler. Bu kişilerin görüşlerini ifade ettiği metinlerde, Aristo'nun ahlak öğretilerine göndermelere sıklıkla başvurulmaktadır. Ancak, bu başvurularda tek yanlı bir alıntılama olduğu görülmektedir. Aristo'nun erdeme dair görüşlerine yer verilirken, onun köleliği savunan ve kadını hayvan ve köle mesabesine indirmek suretiyle aşağılayan görüşlerine hiç değinilmemektedir. Zira Aristoteles, köleliğin ve kadının erkeğe göre daha aşağı olduğunu doğuştan gelen bir zorunluluk olarak görmüş ve bunların, tıpkı hayvanlarda olduğu gibi, doğuştan yönetici olan erkekler tarafından yönetilmelerinin, kendileri için daha hayırlı olduğunu ileri sürmüştür (Bkz. Böl: 2.1.2.4).

3.2.5. Ahlâkın Politikleştirilmesi

Son ekmeğini komşusuyla paylaşan, azgın dalgaların arasında kalmış birisini kurtarmak için denize atlayan veya gözlerinden birini, iki gözü de görmeyen birine bağışlayan kişinin yüksek bir ahlâki davranış örneği sergilemiş olduğunu söyleyebiliriz ancak, takdir ettiğimiz bu davranışın, her benzer olay için bağlayıcı bir hukuk normu haline getirilmesini talep edebilir miyiz? Davranışların ahlaki ilkelere dayanması gereği, bütün ahlâki anlayış ve ilkelerin hukuk kuralı haline getirilmesini zorunlu kılar mı? Aynı şekilde, politik ilkelerin ahlaki ilkelere dayanması gereği, bütün ahlâki düşünce ve tavırların politik kural haline getirilmesi için yeterli şart mıdır? Bu soru(n)lara düşünce tarihinin seyri içerisinde geliştirilen cevaplar, düşünce geleneklerine göre farklılıklar arz etmiştir.

Siyaset-ahlak ilişkisi konusunda, klasik düşünce ile modern düşünce arasında bir yaklaşım farklılığı söz konusudur. Klasik düşünürler, ahlakla siyasi olanı bir arada ele alırken, modern yaklaşım daha çok, bu iki alanın birbirinden ayrılması gereği üzerinde durmaktadır.

Hukuk ile ahlâk arasında ayırım yapan görüşler için hukuk, toplum tarafından, toplumun kendisi için kurulacak bir dış düzen olarak görülürken, ahlak (morality), tersine, kişinin kendisinin iç meselesi olarak kabul edilmektedir. Bu anlayışta hukuk; genel kurallar düzeni, ahlak ise; özel davranışlar düzeni olarak ele alınmaktadır (Stahl ve Alvarado, 2007: XVII).

Klasik doğal haklar teorisyenleri tarafından yapılan, mutlak (perfect) ve nispî (imperfect) haklar ve ödevler ayırımına göre, *mutlak haklar*, başkalarına, cibrî olarak uygulanabilir ödevler yükleyen hakları ifade eder. *Nispî haklar* ise, kişinin kendisine ve başkalarına yönelik olan ve cebre başvurulmasını haklı göstermeyen ödevleri belirtir (Barnett, 2007: 22).

19. yüzyılda ‘Hukuki pozitivizm’ olarak nitelendirilen, hukuku, ahlâk, din ve mistik inanışlardan bağımsızlaştırma anlayışı ortaya çıktı. John Austin

(1790-1859) tarafından geliştirilen bu teori H.L.A. Hart tarafından rafine bir hale getirildi (Heywood, 2007: 433).

Hukukla ahlâk arasındaki ayrımı dile getiren ilk kişi olan John Austin hukuk kurallarını ahlâk kurallarından ayırmıştır. Austin, hukukla ahlak arasında tarihi bir bağlantı bulunduğunu kabul etmekle beraber, ahlak ilkeleriyle hukuk kuralları arasında bir takım farklılık veya zıtlıkların olduğu üzerinde durmuştur. Austin'e göre, hukuk kuralıyla ahlâki ödev arasındaki en önemli fark, hukuk kuralının, "isteğe aykırı olsa bile, muhatabın buna uymak zorunda olmasıdır". Bir hukuk sisteminde emirler, müeyyidelerle (sanction) desteklenmiştir. Yani ödev müeyyideye bağlanmıştır. Ahlak ilkesinde ise böyle değildir. Ona göre, bir hukuk kuralının bir ahlak ilkesini ihlal etmesi mümkündür ve böyle bir ihlâl, onun hukuk kuralı olma niteliğini ortadan kaldırmaz. Öte yandan, bir kuralın ahlâki olarak arzu ediliyor olması, onun gerçek bir hukuk kuralı haline gelmesi için yeterli sebep değildir (Austin, 1995: 108-110).

Hukuk kurallarının buyurgan ve yaptırım gücüyle desteklenmiş olduğu başka düşünürler tarafından da dile getirilmiştir. Bunlardan biri olan Henry Sidwick, ahlâki idealin, hukuk kuralından farklı olarak buyurgan (imperative) değil cezbedici olması gerektiğini savunmuştur (Sidgwick, 1962: 105).

Hukukî haklar-ahlâkî haklar şeklinde bir ayrımla tartışmaya katılan Loren E. Lomasky, hukukî hakların, sınırları belli bir hukukî yapının varlığına bağlı olduğu ve bir hukukî hakka hangi otorite tarafından ne zaman varlık kazandırıldığını ve onun ihlâlüne hangi müeyyidelerin bağlandığını söylemenin mümkün olduğunu, oysa ahlâkî hakların bir toplumun dokusundan kendiliğinden doğduğunu belirtmiştir (Lomasky, 2007: 49) *"Benim görebilmem için senin bir gözünden vazgeçmeyi seçmen halinde harika bir iş yapmış olacağını pek alâ söylemek isteyebiliriz"* diyen Lomasky, bu tür ahlâkî takdir yargılarının, yararlanan lehine bir hakkı ima etmeyeceğini ifade etmiştir (Lomasky, 2007: 32). Rawls da, arzu ve istekler ne kadar yoğun olursa olsun, anayasal esaslar ve temel adalet meselelerinin gerekçesi haline getirilemeyeceğini söylemiştir (Rawls, 1993: 190).

Aynı ayrıma işaret eden Ronald Dworkin, hukuk sisteminin kurallar ve ilkelerden oluştuğunu belirterek bu ikisi arasındaki farkın önemi üzerinde durmaktadır. 1977’de yayınlanan, *Taking Rights Seriously (Hakları Ciddiye Almak)* adlı kitabında Dworkin, ilkelerin de hukuk sisteminin bir parçası olduğunu belirtir ama bu iki olgu arasında fark olduğunu söyler. Dworkin’e göre kurallar kesindir ve bir kuralın uygulanacağı durumları saymak mümkündür. Oysa aynı şey ilkeler hakkında söylenemez. İlkeler kesinlikten yoksundurlar. Bir hukuk ilkesi, hukuk kuralından farklı olarak bütün olaylarda uygulanmayabilir. Yani ilkeler, hukuk kurallarında olduğu gibi kendiliğinden sonuç vermezler (Dworkin, 2007: 49). İlkeler arasında veya hukuk kuralları arasında bir çatışma söz konusu olduğunda, ilkeler için birinin diğerinden daha önemli olduğu söylenebilir ancak aynı şey hukuk kuralları için söylenemez (Dworkin, 2007: 51).*

Hukuk-ahlâk ayrımı, bunların birbirinden yalıtılmış olduğu anlamına gelmeyip, somut olaylar düzeyinde her iki alanın birbirine karıştırılmaması gereğine işaret eder. Somut olaylarda hak talep edilebilecek ve/veya yaptırım uygulanabilecek eylemler, önceden hukuk normu haline getirilmiş eylemlerdir. Siyasal alanın üzerine oturduğu zemin hukuk olduğundan, hukukla ahlâk arasındaki ayrım, siyaset ve ahlâk arasında da söz konusudur.

Ahlâki olan ve politik olan ayrımı üzerinde duran ilk düşünürlerden biri Thomas H. Green’dir. Green’e göre, ahlâkın şartı, arzu ve mantığın malı olmasıdır. Arzu ise, kişinin kendi isteklerini tatmin etme kapasitesiyle alakalıdır (Green, 1986: 15). Green, haklar ve yükümlülükler sistemini (just nature) ahlakî olandan farklı fakat aynı zamanda onunla alakalı görmüştür. Ona göre, haklar ve yükümlülükler sistemi ahlakî olandan farklıdır çünkü kanun tarafından kabul edilir. Ahlaki görevlerde ise böyle bir zorlama söz konusu değildir. Ahlakî görevler, dış eylemlerle alakalı görevler değildir.

* Dworkin, kurallar ve ilkeler arasında bir farkın varlığını kabul etmekle birlikte, bu farkın, pozitivistlerin iddia ettikleri kadar kesin olmadığını ve hukuk kurallarının çoğu zaman ilkeler üzerine kurulu olduğunu belirtir (Dworkin, 2007: 63-7).

Dolayısıyla, yükümlülüklerle ilgili ahlaki görev vardır fakat ahlaki görevlerle ilgili yükümlülüklerden bahsedilemez (Green, 1986: 17).

Siyasi alan ve ahlâkî alan arasındaki ayrımı, insanın arzularının yöneldiği amaçlarla ilgili alanların farkları açısından ele alan Spinoza, değerli amaç arzularının üç kategoriden biri kapsamında tanımlanabileceğini belirtir. Bunlar; (1) ‘ilk sebepler bilgisi’, (2) arzuların kontrolü gibi ‘erdem sahibi olma’ ve (3) ‘güvenlik ve refah’tır. Spinoza’ya göre arzunun hedefleri en yüksek düzeyde iken fizîki iyilik en düşük düzeydedir. Siyasi hayat, ahlâki sorunlarla ilgili değil güvenlik ve fizîki iyilikle ilgilidir ve üçüncü kategoriye dahildir. Ahlâki meseleler ise ilk iki alana aittir (Spinoza, 1989: 90).

Ahlak ile hukuk arasındaki bu ayrımın önemi, devletin bu alanlarla ilişkisi konusunda ortaya çıkmaktadır. Devletin düzenleme alanı sadece yasal/siyasal alanla mı sınırlı kalacaktır yoksa ahlâkî alanı da kapsayacak mıdır?

Modern devletin düzenleme alanı, hukukun konusunu oluşturan alanla sınırlıdır. Dolayısıyla, politik alan, insanların, birbirleriyle ve devletle olan ilişkilerinin düzenleneceği alandır. Ahlâki alan ise, insanların kendi dünyalarıyla ilgilidir ve politik alanın dışında yer alır. Ancak, böyle olması, politik ilkelerin, ahlâki ilkelere uygun olması gereğini ortadan kaldırmaz.

Kişinin, hukuken zorunlu olmadığı halde, fedâkarlık göstererek başkasının faydasına olacak bir eylemde bulunması, onun kendi iradesiyle karar vereceği bir durumdur. Yaşlı bir kadının çantasını taşıyarak ona yardım etmemiz güzel bir davranıştır ancak, hukuken bunu yapmak zorunda değildir. Genel tabiriyle, “insanlık görevi” olarak nitelendirdiğimiz bu davranış, erdemli insan olmaya ilişkin evrensel ilkeler barındırır ancak yasal yükümlülüklerimize ilişkin herhangi bir yaptırım içermez. Yaşlı kadının çantasını taşımadığımızda bir yaptırımla karşılaşmayız. Ne zaman ki yolu işgal ederek bu yaşlı kadının geçişini zorlaştırırız, yasal yaptırımla o zaman yüz yüze geliriz. Aynı durum, vergi ve bağış ayrımında da söz konusudur. İkisinde de para veririz ama birinciyi, toplumsal bir yükümlülük olarak

vermekle mükellef olduğumuz halde ikincisi için böyle bir zorunluluk yoktur. Bu ayrım, bizim kişiliğimizin erdemle ilişkisine işaret eder. Kanuni bir zorunluluk olarak vergi vermemiz, kişiliğimizle ilgili erdem veya erdemsizliğe ilişkin her hangi bir belirti taşımaz, çünkü bu eylem, bizim irademiz dışında bir yaptırıma bağlanmıştır. Bu belirti, zorunlu olmadığımız halde varlıklarımızdan ihtiyaç sahiplerine verip vermememiz hallerinde ortaya çıkar.

Ahlâki olan ve politik olan ayrımına benzer bir ayrım, Amitai Etzioni tarafından; *evrensel yükümlülükler* ve *özel yükümlülükler* şeklinde dile getirilmiştir. Buna göre, kişi aynı anda, hem bir etnik topluluk veya cemaatin gereklerine hem de içinde yer aldığı toplumun bütününün değerlerine saygı duyabilir. Kişi, hem ait olduğu milli yükümlülüklerle hem de İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinde yer alan ilkelere saygı duyabilir (Etzioni, 2004: 9).

Evrensel ve özel yükümlülükler çatıştığında ne olacaktır? Etzioni bu soruna, iki ilkeyi esas alan bir formülle çözüm getirmeye çalışır. Bu ilkelerin ilkinde göre; belli bir yükümlülüğe sahip olmak, kişiyi diğer yükümlülüklerden alıkoymaz. İkinci olarak; haklar için, evrensel olanı özel olana öncelemek, ahlaken daha kabul edilebilir bir şeydir. Bu ikinci ilkeye göre iyi bir toplum, özel bir toplumun ahlaki değerleri olan; kutsal öldürme, zorla evlilik veya ırk ayrımını kabul etmeyecektir. Bununla birlikte Etzioni, evrensel haklar ve özel sınırlar arasındaki çizginin her zaman çok net olarak çizilemeyebileceğini ve bazen, özel değerlerin evrensel haklardan önce geldiği örnekler olabileceğini kabul eder (Etzioni, 2004: 11).

Etzioni'nin örneğine göre, *“Bir askerin, diğerlerinin hayatını kurtarmak için kendisini bombanın önüne atması iyi bir şey olabilir, fakat bu yapılması talep edilebilecek olandan çok fazla bir şeydir”*. Hukuk kuralları, normal şartlarda, insanların yerine getirebilecekleri şeyleri ister. Oysa evrensel ilkeler (erdem ilkeleri), bazen insanın kendi potansiyelini zorlayacağı durumları ortaya çıkarır. Bu yüzden Etzioni, özel zorunluluklara uymayı doğal bir durum olarak görürken, evrensel zorunluluklara uymayı, insanın genel doğasının ötesinde bir şey olarak değerlendirir (Etzioni, 2004: 14-6).

Görüldüğü gibi, politik alan, toplumun üyeleri tarafından uyulması istenilen ve yaptırımlara bağlanmış olan, somut eylem veya eylemsizlikler alanıdır. Ahlakî alan için ise topyekün olarak aynı şey söylenemez. Bu yaklaşım, modern düşüncede, her iki alanın birbirinden ayrı olarak ele alınması gereğini ortaya çıkarmıştır.

Bu iki alana ilişkin farklılıklar, bazı liberal düşünürleri, liberalizme ilişkin olarak, siyasi liberalizm-kapsamlı (comprehensive) liberalizm şeklinde bir ayrım yapmaya sevk etmiştir. Rawls, siyasi düşünce açısıyla kapsamlı doktrinlerin düşünce açıları arasında (felsefede olmayan) bir dualizm olduğu görüşündedir. Rawls'a göre siyasi liberalizm, hayatın her alanını kapsamak yerine demokratik siyasi kültürün özel doğasında temellenmiştir (Rawls, 1993: xxi, xxvii).

Daha çok anti-mükemmeliyetçi liberallerin itibar ettikleri bu ayrıma göre, kapsamlı liberalizm, ahlakî alanı da içine alırken, siyasi liberalizm, sadece yasal/siyasal alanı esas alır ve ahlakî meseleleri bu alanın dışında tutar. Buradan hareketle, devlet faaliyetlerinin normatif ilkeler alanıyla sınırlı olması gerektiğini savunan liberaller, siyasal liberalizm kavramını benimsemektedirler. Bu yüzden Rawls, ikinci önemli kitabına, *Siyasi Liberalizm* (Political Liberalism) adını vermiştir.

Bu kavramsallaştırmayı benimseyenlerce liberalizm, *“bireysel davranışların ahlakî eylemler içinde yapılmasına rehberlik etme peşinde değil, daha ziyade ahlakî davranışların, içinde gerçekleştirilebileceği koşulları düzenleme arayışındadır”* (Rasmussen ve Uyl, 2005: 34). Bu anlayışa göre devlet, ahlakî eylemleri tanımlayıp yönetmek için elverişli bir araç olmayıp, bu tür eylemlerin yer alacağı şartları belirleyen bir araç olmalıdır. Siyasetin doğası ile ahlakın doğası arasındaki fark o şekildedir ki, siyasete ahlakî bir misyon verilmesi uygun değildir (Rasmussen ve Uyl, 2005: 49-50, 53).

Bununla birlikte, Rasmussen ve Uyl, siyasal olanla ahlakî olanın birbirinden ayrılmasının zorluğunu da kabul etmektedirler. Onlara göre, hayatın bütün halleri siyasi içeriklere sahip olabilir ve bütün siyasi programlar

bazı hayat biçimlerini diğerlerine göre daha uygun bulabilir. Dolayısıyla, bütün farklılıklar, her zaman aynı ayrımı zorunlu kılmaz. Kişinin bir eylemi, hem siyasi ve hem de ahlâki yönleri içerecek şekilde çok boyutlu olabilir. Bir eylemin şu yönünün siyasi, şu yönünün ise ahlâki olduğu şeklinde bir ayrım her zaman mantıklı değildir. Aynı eylemin anlamı, amacı ve güdüsü farklı olabilir ama eylem aynıdır. Sosyal birliğin değerleri, politikayı moralden ayırmayı zorlaştırır (Rasmussen ve Uyl, 2005: 57).

Her iki alanın birbirinden ayrı tutulmasına ilişkin zorlukları kabul etmelerine rağmen böyle bir ayrımın gerekli olduğuna da inanan Rasmussen ve Uyl, hakların, genel kabul gördüğü üzere, insanın tekâmülü, erdem veya ahlâki zorunluluklarla değil, siyasal/yasal sistemin oluşturulması, yorumlanması, değerlendirilmesi ve meşrulaştırılması ile alakalı olduğunu ifade ederler (Rasmussen ve Uyl, 2005: 63). Görüldüğü gibi, politik ilkelerin ahlaki ilkelere dayanması gereği, bütün ahlaki düşünce ve tavırların politik kural haline geleceği anlamına gelmemektedir. Akisne, böyle bir talep, insanların kaldıramayacakları yüklerle mükellef tutulmaları sonucuna yol açabilir.

Aynı şey dinler için de söylenebilir. Örneğin İslam Dini'nde, erdemli insan olma yüceltilmiş fakat bunun gereği olan ilkeler, hukuk (fıkıh) kuralı haline getirilerek yaptırıma bağlanmamıştır. İslam Peygamberi'nin çok bilinen, *"Komşusu açken tok yatan bizden değildir"* sözü, buna bir örnektir. Böyle söylemesine karşın Hz. Muhammed, bu sözün, yasal/siyasal anlamda bağlayıcı bir kural haline getirilmesi yönünde herhangi bir imada bulunmamıştır. Bunun aksini destekleyecek bir hüküm, İslam'ın temel kaynaklarında bulunmamaktadır. Zaten, iman, dindarlık, hayırseverlik gibi konuların, hukuksal normlarla yaptırım konusu haline getirilmesi ve kişilerin hukuk yoluyla bu konularda eylemlerde bulunmaya zorlanması, dinin mantığına aykırıdır. Çünkü din, özgür irade ile benimsenebilir ancak ve dinin içerdiği ahlâki yükümlülükler özgür irade ile seçilmiş ve yerine getirilmişse bir anlam ifade eder. Hukukî yaptırımlar ise özgür iradeye yer vermez.

İnsanlardan güzel ahlâki davranışlar bekleyebilir hatta bu davranışları kendilerinde görmediğimiz zaman onları kınayabiliriz ama bu, onlarda görmek istediğimiz davranışların, zorunlu olarak yerine getirilmelerini sağlayacak hukukî kurallara bağlanmasını talep edebileceğimiz anlamına gelmez. B  tür bir talepte bulunmakla, politik olanla ahlâki olanın zorunlu bir birlikteliğini kabul etmiş oluruz ki bu, sadece, insana kaldıramayacağı yükler yüklemekle kalmaz, aynı zamanda, ahlâki meselelerin, siyasal erk sahiplerinin elinde bir istismar aracı haline dönüşmesine de zemin hazırlar.

Ahlâki alanla politik alan arasındaki ayrım, siyasal uzlaşma açısından önem taşımaktadır. Zira, bir siyasal sistemin asgari bir uzlaşma zeminine sahip olması gerekir. Uzlaşma ise, üzerinde anlaşılabilir ilkelere esasa gerçekleşebilir. Kişilere ve gruplara göre ahlaki ilkeler arasında bir takım farklılıklar olduğundan, ahlâkî ilkeler esasa bütün taleplere cevap verecek bir formül bulma arayışı sonuçsuz kalacaktır. Buna gerek de yoktur çünkü, uzlaşmanın sağlanabileceği alan, ortaklaşa yapılması kaçınılmaz olan işler alanıdır. Bu ise siyasetin alanı, yani devlet faaliyetlerinin geçerli olduğ  alanıdır. Ahlâki alanı da hukûki kurallarla düzenlemeye kalkışmak, ahl k n politikleştirilmesi sonucunu doğurur.

Isabel Paterson, büyük entelektüel sistemler olarak kabul ettiği büyük dinlerin de her zaman doğal düzen şartlarını kabul ettiğini ve aşırı/gereksiz kurallar dışında, yardımlaşma ve dayanışmanın, ahlaki yükümlülük olarak karşılanmasını emrettiğini belirtir (Patterson, 1972: 239). Bu değerlendirme, inanç ve vicdanın konusu olan değerlerin politik alana dâhil edilmesinin, bu değerlerin bozulmasına neden olabileceği endişesine işaret etmektedir. Ancak, toplum mühendisliğine kalkışanlar, erdemle ilgili meselelerin insanların ahlâk dünyalarına bırakılmasına razı değildirler ve dinlerin bu “hatasını” düzeltme niyetindedirler. Bunu yapmanın yolu, ahlâki meselelerin kaçınılmaz olarak politikleştirilmesidir.

Ahl k n politikleştirilmesi, insanların cebir yoluyla üstün ahlaklı kişiler haline getirilmesi çabaları için uygun bir zemin oluşturur. Bu eğilim, günah

işlemekten korumak için erkeklerin cinsel organlarını kesen Skoptsy* Tarikatı örneğine benzetilebilir. Skoptsy Tarikatı'nın, üyelerini günah işlemekten koruma formülü, onların günah işlemelerine neden olan organlarının kesilmesi şeklinde kesin bir çözüme dayanıyordu. Erkek üyelerin cinsel organları kızgın demirle kesilerek cinsel günah işleme potansiyellerinin kökünden yok edilmesi hedefleniyor ve böylece onların erdemli kişi haline geldiklerine inanılıyordu. Bu mantığın, insanların kafalarının, kendi iyilikleri için kesilmesine kadar vardırılabileceğinin yaşanmış bir örneği Engizisyon sistemidir.

İnsanların yanlış yapma seçeneklerinin ortadan kaldırılması meselesi, "Azınlık raporu" (Minority Report) isimli filmde eleştiri konusu edilmiştir. Steven Spielberg tarafından 2002 yılında çekilen filmde, bazı olağanüstü meziyetler sayesinde önceden tespit ettikleri suçluları yakalayarak cinayetlerin önlenmesini sağlayan üç kişilik bir polis biriminin şefinin, bir gün, sistemin suçlu olarak gösterdiği kişinin kendisi olduğunu fark etmesi üzerine, kendi öncülüğünde kurulan sistemden kurtulmak için verdiği mücadele anlatılmaktadır. Kötü eylemleri henüz ortaya çıkmadan tespit edip yok etmek için kurulan sistemin kendisi kötülük üretmeye başlamıştır.**

* Skoptsy (Castrators), 1770'lerde, Rusya'da ortaya çıkan, Hristiyanlık dinine mensup kişiler tarafından kurulmuş bir tarikatır (Lane; 1978: 94-5).

** 2054'te Washington DC'de, emniyet teşkilatında yer alan Pre-Crime (Suç Öncesi) biriminde çalışan 3 insansı varlığın işlenecek bir cinayeti, yaklaşık 8 dakika önce algılayıp polise bildirmesi ile cinayetler önlenmektedir. Psişik güçler sayesinde cinayetleri önce farkedip suçluları yakalayan bu özel birimin başındaki Dedektif John Anderton, bir gün alarm üzerine suçlu raporuna baktığında, suçlunun kendisi olduğunu görür. Bu durumu araştıran Anderton, Pre-Crime bölümündeki üçlünün sezilerinin her zaman birbirlerine uymadığını ve bazen aralarından birinin itiraz ettiğini öğrenir. Sadece iki kişinin kararıyla suçlu tespit edilen bu rapora Minority Report (Azınlık Raporu) denilmektedir. Ancak, Minority Report gizli tutulmaktadır çünkü yasaya göre Minority Report durumunda tutuklama yapılamaz. John'un kendine ait Azınlık Raporunu bulması ve yetkililere karşı suçsuzluğunu ispatlaması gerekmektedir. Ne var ki, John bunu yaparsa bu erken uyarı sistemine zarar verebilecektir. Çünkü, bu mükemmel suç önleyici organizasyonun hatası ortaya çıkacaktır. Oysa, psişik canlılar olan "Pre-Cogs"ların asla hata yapmadıkları varsayılmaktadır. Yıllar önce benzer bir olayda oğlunu kaybeden ve bu yüzden sistemin kurulması için en çok çalışan kişi olan John Anderton bir açmazla karşı karşıyadır fakat başka seçeneği de yoktur. Olayın içyüzünü irdeledikçe, insanların hayrına çalışıyor diye bilinen sistemin, aslında onu kumanda eden kişinin menfaatlerine hizmet ettiğinin farkına varır.

Hata yapma seçeneklerinin yok edilmesi, Tanrının kendisinin yapmadığı bir şeyi yapmak, daha doğrusu onun yaptığını tersine çevirmeye ve düzeltmeye kalkışmaktır. Çünkü Tanrı, insanı hata yapma potansiyeli ile donatmış ve onu irade sahibi kılmıştır.

İslam Dini'nde insan, günah işleyen ve bu günahlarından pişman olma bilinciyle yaratıcıya yönelmek suretiyle değeri yükselen varlık olarak kabul edilmiştir.* İslam Peygamberinin bir sözü şöyledir: *"Eğer siz hiç günah işlemeseydiniz, Allah Teâla hazretleri sizi helak eder ve yerinize, günah işleyecek (fakat tevbeleri sebebiyle) mağfiret edeceği kimseler yaratırdı."* (Canan, 1991: C.11, s. 533).

İnsanları makbûl bireyler haline getirmek için politik alanı, ahlâki konuları da kapsayacak şekilde genişletmek, siyasal otorite sahiplerinin başkaları üzerinde baskı kurabilmeleri için elverişli bir yol sağlar. Bu durum, kapsayıcı ahlâk yanlılarının kendi ahlâk anlayışlarını başkalarına kabul ettirmek üzere güç kullanma yolunu tercih edebileceklerine dair endişelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur (Barnett, 2007: 26).

Bir eylemin ahlâkla ilişkilendirilebilmesi, kişinin o eylemi özgür iradesiyle seçebilmesine bağlıdır. Özgürce seçilmeyen ve dış zorlamalarla yapılmış bir eylemin ahlâki olup olmadığından bahsedilemez. John Nuttal'ın ifade ettiği gibi, *"bir eylemi doğru ya da yanlış olarak yargılamanın mümkün olması için, failin seçeneği olsa farklı davranabileceğini söylemenin de mümkün olması gerekir"* (Nuttal, 1997: 73). Kişinin seçeneksiz bırakılması, onun eyleminin de ahlâkilikle ilişkisinin kesilmesi, yani ahlâktan arındırılması anlamına gelir. "Eylemin ahlâktan arındırılması", kişinin insânî yönlerinden sıyrılıp bir

* Kuran'da bu durumu ifade eden çok sayıda ayet mevcuttur. Bu ayetlerden bazıları şöyledir:

"Allah size (bilmediklerinizi) açıklamak ve sizi, sizden önceki (iyi) lerin yollarına iletmek ve sizin günahlarınızı bağışlamak istiyor" (Nisa:26), *"Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını, (günahları) dilediği kimse için bağışlar. ..."* (Nisa: 48), *"Çünkü iyilikler kötülükleri (günahları) giderir. Bu, öğüt almak isteyenlere bir hatırlatmadır"* (Hud:114), *"De ki: Ey kendi nefisleri aleyhine haddi aşan kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin! Çünkü Allah bütün günahları bağışlar"* (Zümer: 53), *"İşte, yaptıklarının iyisini kabul edeceğimiz ve günahlarını bağışlayacağımız bu kimseler cennetlikler arasındadırlar"* (Ahkaf:16).

makineye dönüştürülmesi ile aynı şeydir. Bir robotun yaptığı işi ahlâkîlikle ilişkilendirmediğimiz gibi, kendisine bir işi yapmaktan başka seçenek bırakılmayan kişinin eyleminin de ahlâki veya gayri ahlâki olduğunu söyleyemeyiz.

Bir kişiden yapmasını istediğimiz bir eylem, onun tarafından onaylanıyor veya onaylanmıyor olabilir. Yani kişi o eylemin doğru ve gerekli olduğuna inanabilir veya inanmayabilir. Bizim doğru olarak kabul ettiğimiz bir şeyi onaylaması ve yapmayı arzulaması halinde bizim yapabileceğimiz tek şey, kişinin o eylemi gerçekleştirmesine destek olmaktır. Ancak ondan, kendisinin onaylamadığı bir eylemde bulunmayı talep ediyorsak, bir soruna neden oluyoruz demektir. Kişiyi, onaylamadığı bir eylemi yapmaya zorlamakla ona iyilik yaptığımızı düşünebiliriz. Ancak, bir eylemi, onun doğru olduğuna inanarak kendi iradesiyle gerçekleştirmesi yerine bir başkasının zorlamasıyla gerçekleştirmesinin kişiye bir yararı olabilir mi? Örneğin, birinin Tanrıya inanması ve ona ibadet etmesinin onun için daha yararlı olduğunu düşünebiliriz. Bu düşüncemizi, onu böyle bir kişi olmaya zorlayarak fiiliyata geçirdiğimizde, yani onu ibadet etmeye zorladığımızda, kendimizce, ebedî hayatı için onun yararına iş yapmış olacağız. Aynı şeyi zararlı (olduğunu düşündüğümüz) eylemlerden vazgeçmeye zorlama konusunda da düşünebiliriz. Acaba gerçekten bir kişiyi doğru olduğunu düşündüğümüz şeyleri yapmaya zorlamak veya yanlış olduğunu düşündüğümüz şeylerden men etmekle onun için faydalı bir iş yapmış olur muyuz? Bunu, bir eylemi değerli kılan şeyin ne olduğu ve dışarıdan zorlamalarla gerçekleştirdiği eylemin kişiye bir yararının olup olmayacağı açısından değerlendirebiliriz.

Kişinin, bir eylemi kendi iradesiyle değil de başkası tarafından zorlanmak suretiyle yapmış olması, onun iyi insan olarak nitelendirilebilmesi açısından bir anlam taşımaz. Kendisinin istemesi halinde yaptığı iş ancak kişinin iyi insan olduğuna ilişkin bir gösterge sayılabilir. Örneğin, “muhtaç birine yardım etme” iyi bir davranış örneği olarak kabul edilir. Eğer kişi kendisi benimseyerek başkasına yardım etmişse, bu eylemin, onun erdemli kişiliğinin bir göstergesi (en azından görünürde) olduğunu ve dolayısıyla da bunun

faydalı bir eylem olduğunu söyleyebiliriz. Aksi halde bu eylemin bir faydasından bahsedilemez. Bununla birlikte, başkasına faydası olduğundan dolayı bu eylemin iyi bir davranış olarak nitelendirilebileceği ve Tanrı'nın hoşnutluğunu kazanmasına vesile olduğu için de eylem sahibine bir fayda sağladığı düşünülebilir. Oysa bu tarz bir yaklaşım, ya Tanrıya acziyet isnat etmek ya da O'nu ihmalcilikle suçlamak anlamına gelir. Kendi istemesiyle değil de dışarıdan zorlamayla bir eylemde bulunmanın Tanrı katında bir değeri olsaydı, bunu insanlara bırakmak yerine, doğrudan, Tanrı'nın kendisinin yapması, O'nun "kâdir-i mutlak" tanımına daha uygun düşerdi. İnsanlara, kendi sağduyularına karşıt bir şey empoze etmeyi, onlara Tanrıya karşı gelmeyi buyurmak olarak gören John Locke, eğer insanlar zorla belli doğrulara inanacak olsalardı, bunu yapmaya Tanrının herkesten daha fazla muktedir olduğunu ifade etmişti (Locke 1998: 15, 38).

Bir eylemi değerli kılan, kişinin o eylemi kendi iradesiyle seçmesi ve gerçekleştirmesidir. Eğer ben, Tanrının beğendiği bir şeyi, kendi irademle yapmışsam (başka birinin zorlayıcı olmayan telkinleri ile yapmış olmayı da buna dâhil edebiliriz) bunun benim için Tanrı katında bir değeri olabilir ancak. Telkinde bulunan için de aynı şey geçerlidir. Ancak bunu kendi irademle tercih ederek yapmıyorsam, kendi iradem dışındaki müdahalelerle yapmış olmam, Tanrı katında bana bir değer kazandırmaz. Beni, bunu yapmaya zorlayana da. Buna rağmen, birisini, Tanrı'nın beğendiğine inandığımız bir eylemde bulunmaya zorlamak, Tanrıyı yetersizlikle suçlamamız ve işini O'nun elinden almaya kalkışmamız anlamına gelir; sanki bunu yapmaya kendi kudreti yetmiyor da bu ekkiskliği biz telafi ediyoruz gibi. O işi yapmaya muktedir olduğuna inandığımız halde (Tanrı, tanım gereği kâdir-i mutlak olduğu için aksi düşünülemez) böyle yapıyorsak, bu sefer de Tanrıyı sorumsuzlukla suçluyoruz demektir. İnsanları doğru davranışlarda bulunmaya mecbur etmemekle ihmal ettiği işini O'nun yerine biz yapıyoruzdur. Bu aynı zamanda, O'nun yarattığı insanı, O'ndan daha fazla dert edindiğimizi de iddia etmek demektir.

Üstün erdem sahibi iyi bir kişinin hem kendisinin mutlu olacağına hem de başkalarının mutluluğuna sebep olacağına, kendisine ve başkalarına zarar vermeyeceğine inan ve bu yüzden de insanların üstün erdemli kişiler haline gelmelerini arzularız. Çoğu zaman kendimizdeki daha büyük kusurları sorgulamak yerine başkalarının hatalarını düzeltmek daha çekici gelir bizlere. İnsanları kendi ideal modelimize uygun hale gelmeleri için çok farklı yollara başvururuz.

İnsanların iyi kişiler olmalarına katkı sağlamanın çeşitli yöntemleri olabilir. Bu doğrultuda ortaya koyacağımız çabalar, eğitici, yönlendirici/yol gösterici, teşvik edici, destekleyici vs. birçok eylem türünü kapsayabilir. Onlara, doğru bildiğimiz şeyleri anlatabiliriz, nasihat edebiliriz, maddi ve/veya manevi destek verebiliriz. Yanlış eylemlerinden vazgeçirmek ve doğru işler yapmalarını sağlamak için onları ikna etmeye çalışabilir ve bunun için elverişli ortamlar oluşturabiliriz. Bütün bunların yanında onların iyi insan olması için dua edebiliriz. Hatta biraz daha çok sevdiklerimiz için daha büyük fedakârlıklara da katlanabiliriz. Bütün bu tavırlarımızın kendi başına bir sorun teşkil ettiğini söylemek için bir sebep gözükmemektedir. Sorun, bu çabalarımızın hangi noktaya kadar vardırılacağıyla, yani, başkalarının yararını arttırmaya yönelik eylemlerimizin, onların hayatına müdahale etme derecesiyle ilgilidir. Mükemmeliyetçi ve anti-mükemmeliyetçi düşünceler arasındaki uyuşmazlığın temeli bu sorundur.

Devletin, bireylerin benimseyecekleri ahlâk kodlarını onların tercihlerine bırakmayıp kendisi belirlemeye kalması halinde, herkes tarafından izlenmek üzere belirlenecek ahlâk kodları, sadece siyasi iktidarı elinde bulunduranların, belki de kendileri inanmasalar bile, zorunlu hale getirmeye çalışacakları ahlâk kodları olacaktır. Siyasal iktidarın sahip olduğu karmaşık ilişkiler ağı, doğru olmasalar bile iktidar sahipleri tarafından kendi menfaatine uygun bulunan bazı ilkelerin, genel ahlâk kodlarına dönüştürülmesi arzularını teşvik edebilir. Bu ise ahlâkın politikleştirilmesidir. Ahlâkın politikleştirilmesi, moral değerleri geliştirme gerekçesiyle, siyasal iktidarın otoriter yapısının meşrulaştırılmasına zemin hazırlar. Bu ise, siyasal erkin, adalet sağlama

aracı olmaktan çıkıp, onu kullananların elinde bir menfaat sağlama aracı haline gelmesini kolaylaştırır. Güç kullanımı, yasal kural haline getirilmiş kapsayıcı bir ahlâk anlayışını muhaliflere zorla kabul ettirmenin meşru bir aracı olarak bir kez kabul edildikten sonra, siyaset kurumu, her bir grubun, cebir yetkisine sahip kurumları ele geçirerek, kamu otoritesini, farklı ahlâkî görüşlere sahip olanlara karşı kullanmasının bir aracı olarak görülür. Bu ise, siyasi kültürün, demokratikleşmek yerine otoriterizme ve totalitarizme doğru evrilmesine yol açar.

3.2.6. Devletin Totaliterleşmesi

Devletin “zorunlu kötülük” (necessary evil) olarak nitelendirilmesi (Paine, 1997: 3), onun, insan hayatını tehdit etme yönüne dikkat çeken metaforik bir ifade olması yönüyle bir anlam taşıyabilir. Yoksa, zorunlu olanın kötü olduğu şeklindeki bir düşünce, kendi içinde bir tezat oluşturuyor demektir. Zorunlu ise, insan hayatı için vazgeçilemeyen bir işlev görüyor demektir çünkü. Vazgeçilemez olanın kötü olması ise düşünülemez.

Bir şeyin iyiliği veya kötülüğü, ancak kendi bağlamı içinde değerlendirilebilir. Yani onun değerini sadece kendi başına ne olduğu değil, yer aldığı yapıdaki ‘ne’liği belirler. Bir şeyin değeri, onun olmaması hali ile kıyaslamak suretiyle belli olur. Dolayısıyla, devletin gerekli görülmesi, onun kötü olmadığı kabulünü de içerir; bir şartla ki, işlevleri, onu gerekli kılan koşulların dışına çıkmamış olsun. Bu durumu ifade etmek için bir ilke belirlememiz gerekirse şöyle diyebiliriz: *“Bir kuruma kendi işlevi dışında görev yükletilmemelidir”*. Bu ilkeyi, “işlev aşmamak” olarak nitelendirelim.

Bir kurumun kendi işlevi dışına çıkarılması, başta etkinliğini yitirme gibi birçok olumsuz sonuca neden olabilir. Ancak devlet söz konusu olduğunda, etkinsizliğin ötesinde çok daha büyük sorunlarla karşılaşma ihtimali yüksektir. Çünkü devlet, güç kullanma yetkisine yasal olarak sahip olan tek dünyevi kurumdur ve asıl işlevi dışında bu yetkisini kullanmaya kalkıştığında, insan hayatı için çok tahripkâr olabilir. O halde, Devlet açısından konuyu ele

aldığımızda karşı karşıya kalacağımız önemli bir sorun, devletin ne kadar gerekli olduğudur, yani devletin faaliyet alanının sınırları sorunudur. Mükemmeliyetçilik tartışmalarındaki kilit sorun da zaten budur. Mükemmeliyetçi ve anti-mükemmeliyetçi düşüncelere göre devletin gereklilik düzeyi farklıdır. Devlet tanımından ve ona yüklenen işlevlerden kaynaklanan bu farklılık, devletin gereklilik düzeyinin nasıl tespit edileceğine ilişkin bir sorunu gündeme getirir. Anti-mükemmeliyetçiler, devletin gereklilik düzeyini, onun varolma nedenleri ile ilişki esasında tespit etmeye çalışırken, mükemmeliyetçiler, böyle bir ilişkiden bağımsız olarak hareket ederler. Devleti, insan eylemlerinin bir türevi olarak ele alan birinci yaklaşım, devletin faaliyet alanının, kendisini oluşturan gerekliliklerle sınırlı olmasını talep eder. Devleti insanlar tarafından üretilmiş değil de kendi başına bir varlık olarak ele alan yaklaşımlar ise (*organik devlet* anlayışı), devletin faaliyet alanını insanların eylemleriyle ilişkilendirme kaygısı taşımazlar.

Bu farklı anlayışlar, devletin işlevini ve dolayısıyla faaliyet alanını belirlemede başvurulacak temel bir ilkenin belirlenmesini zorunlu kılmaktadır. İnsanın devletten önce var olduğu ve devletin insan ihtiyaçlarının bir sonucu olarak ortaya çıktığı âşikar olduğuna göre birinci yaklaşım daha tutarlı gözükmetedir. Bu durumda, devletin gereklilik düzeyinin tespitinin, insanların ihtiyaçları ile ilişkilendirilmek suretiyle yapılması doğrudur. Bu ilişkiyi dikkate almadan yapılacak bir tespit, devletin varolma nedeni ile çelişecektir. İnsanların ihtiyaçları ile ilişkilendirme, yaşanan çağın koşullarına göre devletin faaliyet alanını belirlemeyi mümkün kılabilcekken, bu ilişki dikkate alınmadan devlete görevler yüklemek, devletin gereksiz yere insan hayatına karışmasına zemin hazırlayacaktır. Bu ise “işlev aşılması”dır.

Bir varlığa kendi varlık nedeni dışında işlev gördürülmesi, ya/hem onun etkinliğini zayıflatır ya da/hem de onu zararlı hale getirir. Aynı durum devlet için de geçerlidir. Devletin faydasızlığı veya zararı bizâtihi onun kendi varlığından kaynaklanmaz. Devletin faydalı veya zararlı oluşu, ona gördürülen işlevler esasında geçerlilik kazanır. Dolayısıyla devlet, hangi amaç için üretilmiş ve üretilme gayesi olarak kendisine hangi fonksiyonlar

yükletilmişse, sadece onları yerine getirmekle kendisinden beklenen iyiliği sağlamış olur. Bunun ötesine geçerek devlete, kendisini üretenlerin tasarladıklarının dışında başka roller yükletilmesi halinde, ondan beklenen iyiliğin tersi sonuçlara zemin hazırlanmış olur.

Bu tartışmada öncelikle, devletten beklenen iyiliğin ne olduğunun izah edilmesi gerekir. Yalın haliyle, devletin insan yararını geliştirmenin dışında tutulması, devletin varlık nedenine aykırıdır. Devletin gerekliliğinin kabul edilmesi, onun, insan için yararlı olduğunun kabul edildiği anlamına gelir. Anarşizm ile, liberterizmin devleti reddeden kolu dışında kalan siyasal düşüncelerin hepsi, devletin zorunluluğunu kabul etmektedirler. Zorunlu olduğuna göre, devletin, kendi bağlamı içinde iyi olduğu kabul ediliyor demektir. Bu durumda kötülük bizatihi devletin kendisiyle değil, ona nasıl bir işlev yükletildiği ile alakalıdır.

Öyleyse, devletin insan yararını geliştirici rolüne karşı olmak ne anlama gelmektedir?

İnsan yararını geliştirmek üzere devletten iki tür işlev beklenebilir: (1) kurgulandığı amaç doğrultusunda çalışarak insanların ortak yaşamdan doğan işlerini yerine getirmek ve (2) insanları, daha üstün erdemli varlıklar haline getirmek. Birinci durumda devlet, bir arada yaşamaktan kaynaklanan sorunların, ortak bir mekanizma aracılığıyla çözümünü kolaylaştırır. Bunların başında güvenlik ve adalet gelir. Gözetim ve denetim de bu iki alanın konusudur, çünkü, adaletin ve güvenliğin sağlanması, hak ihlallerinin ve kötü/yanlış uygulamaların farkında olunmasına bağlıdır. Devletin bu zorunlu görevlerinin dışında kalan, bayındırlık, sağlık ve eğitim gibi görevler, devletin icadını gerektiren zorunlu nedenler değildir. Bununla birlikte, devletin bu işlerle hangi düzeyde ilgileneceği, onu oluşturan bireylerin ortak kararlarıyla belirlenecek bir şeydir. Yani bu ikinci grup işler, devletin türev işleri olarak görülebilir.

Bireylerin tek başına veya sivil örgütlenmeler yoluyla yapamayacakları büyük ölçekli bayındırlık hizmetleri (büyük yol, köprü, baraj, liman vs.)

dışında, devletin, türev işleri doğrudan yerine getirmeye kalkışmayıp, bu işlerle ilgili sadece denetim ve gözetim görevi yapması gerekir. Devleti zararlı hale getiren, kendi varolma nedeni olmayan işlevlerle donatılmasıdır. Yani devletin kötüleşmesinin nedeni, onun, kendi işlevinin dışına çıkarılmasıdır.

Kendi işlevinin dışına taşırılması halinde faydasızlaşma veya zararlı olma durumu bütün varlıklar için geçerlidir, ancak devlet söz konusu olduğunda bu zarar, başka hiçbir şeyle mukayese edilemeyecek boyutlara ulaşır. Bunun nedeni, devletin, zor kullanma tekeline yasal olarak sahip tek kurum olmasıdır. Bu özelliği, devletin faaliyet alanının sınırlarının belirlenmesinin ne denli hassas bir konu olduğunu göstermektedir. Devlet faaliyetlerinin, onu gerekli kılan aslî işlevlerin dışına çıktığı anda, hizmet ettiği amacın tersine dönüşmesi ve onu üretenlerin beklentilerine cevap vermek yerine onlara acı vermeye başlaması kuvvetle muhtemeldir.

Mükemmeliyetçi devlet, insanların benimseyebileceği çok sayıdaki değerden, sadece kendisinin iyi olarak kabul ettiklerinin geliştirilmesi yolunu izleyeceğinden, bu tavır, -baskı yoluyla engelleme şeklinde olmasa bile- diğer değerler aleyhine bir sonuç doğuracaktır ve bu, devletin izlediği “iyi” anlayışlarını destekleme politikasının zamanla baskıcı bir tektipleştirme faaliyetine dönüşmesini muhtemel hale getirecektir. Geçmiş dönemlerde, insan kurban etme şeklindeki bazı adetler, şekil değiştirmiş olarak (farklı gerekçelerle) modern dönemdeki bazı totaliter rejimlerde de karşımıza çıkmaktadır. Son zamanlara kadar Amerika başta olmak üzere, Batılı devletlerde siyahlara karşı uygulanan ve devletin de onayladığı ırkçı tavırlar, Arabistan’da kadınlara uygulanan ayrımcılık, İran’daki başörtüsü zorunluluğu, Türkiye’deki zora dayalı modernleştirme uygulamaları bunun örnekleridir.

Bu tür tektipleştirme uygulamaları, mükemmeliyetçi devletin doğasından kaynaklanmaktadır. Mükemmeliyetçi devletin bu doğası Kadir Cangızbay tarafından şöyle tasvir edilmektedir.

“Hem “devlet laiktir” deyip, hem de laikliği bir yaşam biçimi olarak gördünüz müydü, her şeyden önce “bu devletin vatandaşı olarak yaşamanın resmî ve meşrû tek bir biçimi vardır, diğer yaşam biçimleri ise

gayrimeşrûdur” da demiş olursunuz; ki, bunun adı totalitarizmdir ve bu totalitarizm aynı zamanda teokratiktir de; zira referansını toplum ve tarih karşısında ‘aşkın’, yani tanrı(theos)lara layık bir mevkie yerleştirmiştir. Teokrasi varsa, mutlaka bir ruhban/mollalar sınıfı da olacaktır ve ‘laik papaz/molla’nın “bu ne biçim laiklik” sorusuna cevabı ise “bu, Türk laikliği; İslam’ın Hristiyanlık’tan farklarını dikkate alan bir laiklik” olacaktır; cevabını “biz bize benzeriz”den alan bir ipini koparmışlık sayesinde. Burada karşı karşıya olduğumuz, kendi sınıfsal dürtülerinin etkisi altında, bırakın arın-namusun, aklın kurallarını bile göremez ve gözetmez hâle gelmiş, bir bakıma cinnet hâlindeki bir bürokrasidir” (Cangızbay, 2008)

Mükemmel bir toplum kurma idealinin totaliter bir tarzda ilk uygulama örneklerinden biri Babeuf’un ideal bir toplum yaratma girişimidir. Babeuf, ortak mülkiyete dayalı mutlak eşit bir toplum kurma hayalini, 1796’da kurduğu Eşitler Örgütü öncülüğünde gerçekleştirecek bir halk ayaklanması planlamıştı. Eşit dağıtım ilkesinin geçerli olacağı bu eşitlikçi toplumda herkesin üretime katılması bir zorunluluk olarak kabul edilmişti. Herkesin yetenekli olduğu alanda çalışma zorunluluğu olacak, ceza yasasında tek suç olarak çalışmama suçu sayılacaktı. İnsanlar arasında yaş ve cinsiyet farkından başka fark olmayacak, herkes aynı ihtiyaç ve melekelerle sahip olacaktı. Böyle olunca herkese aynı eğitim ve aynı besin gerekiyordu. Herkes için tek güneş tek hava olacaktı. Herkese eşit tüketim olanağı sağlanarak sosyal çelişkilerin ortadan kalkacağı düşünülüyordu. Bu yeni toplum düzeninin yeni bir insan yaratacağı umuluyordu. Babeuf, devrimle kurulacak komünist toplum için süresi belli olmayan geçici bir ara rejim öngörmüştü. Uzun süre köle olarak yaşamış olan ve kolayca aldatılabilen halk, devrimin özelliğini kavramakta yetersiz kalabileceği için, halkı koruyacak ve eğitecek bir devrim diktatörlüğü dönemi gerekli idi (Göze, 2005: 226-7).

Siyasal mükemmeliyetçilik biçimi olan toplum mühendisliğinin 20. yüzyıldaki örneklerinden biri, Türkiye Cumhuriyeti’nin ilk dönemlerindeki modernleşmeci kadronun uygulamalarında kendisini göstermiştir. Onuncu Yıl Nutku’nda, “*On yılda on bin genç yarattık her yaştan*” şeklinde ifadesini bulan yeni bir toplum kurma hayalinin pratiğe geçirilme girişimleri, mükemmeliyetçi devlet karakteristiğine ilişkin önemli örnekler içermektedir.

Bu dönemde, yeni bir toplum kurmak için, Platon'daki "tuvalerin temizlenmesi" felsefesine uygun hareket edilmiş ve öncelikle insanların eski inanç ve değerlerinden arındırılması yoluna gidilmiştir. Bu kapsamda yürütülen çalışmaların, öncelikle dini inanışlar alanının yeniden şekillendirilmesine yöneldiği görülmektedir. Camilere kilisedeki gibi sıra yerleştirilmesi projesi, ezan ve namazın Türkçeleştirilmesi gibi girişimler bu şekillendirmenin parçalarıdır. 'Yeni bir insan tipi' yaratma projesinin hayata geçirilmeye çalışıldığı bu dönemde, projenin en önemli kısımlarından biri kıyafet reformudur. Yeni toplumun mimarları, Platon'un İdeal Devlet'inde olduğu gibi, yeni toplumun üyelerinin kıyafet modelleri yeniden belirlenmiş ve bunların bir kısmı kanuni yaptırımlarla mecburi hale getirilmiştir. Kıyafet reformunun önemli bir simgesi olan şapka devriminin baskıcı bir yöntemle uygulanmasında bazen komik, bazen de acıklı tablolar ortaya çıkmıştır. Şapka giymemekte ısrar eden çok sayıda kişi idam edilmiş, hapsedilmiş veya sürgün edilmiştir.*

Şapka giymeyi zorunlu kılan Şapka İktisası Hakkındaki Kanunun gereğince yürütülen uygulamalarda ortaya çıkan bazı traji-komik durumlar Mete Tunçay tarafından şöyle dile getirilmektedir: *"Sonradan doğan tepkilerin şiddetle bastırılması üzerine ise, hiç kimsede şapka giymenin pahalı olabileceğini söyleyecek hal kalmamıştır, çünkü görülmüştür ki, artık sorun fes ya da şapka değil, onlardan birinin giyileceği kafayı yerinde tutabilmektir"* (Tunçay, 1999: 156).

* Şapka İktisâsı hakkında 671 sayılı kanunun çıkarılmasını takip eden günlerde, Erzurum'da kanuna muhalefet eden üç kişi idama, iki kişi onar sene hapse mahkûm edilmiştir. Benzer şekilde, Sivas, Maraş ve diğer illerde idamlar, mahkûmiyetler ve sürgünler gerçekleştirilmiştir. İstiklal Mahkemesi, 14 Aralık 1925 günü, 8 kişiyi idama, 14 kişiyi 15'er, 22 kişiyi 10'ar, 19 kişiyi de 5'er yıl hapse mahkûm etmiştir (Tunçay, 1999: 158-60). Bu cezalar kanuni yaptırım olmadığı halde verilmiştir. Çünkü yaptırım, 30 Kasım 1925 tarih ve 676 sayılı "Ceza kanunu'nun 526'ncı maddesinin ancak 1939'daki değişikliğinde üç aya kadar hapis cezasıyla müeyyidelendirilmiştir (Tunçay, 1999. 157).

Benzer uygulamalar kadınların bazı örtülerinin yasaklanması şeklinde de kendini göstermiştir. Devletin ‘iyi’ tanımına uymayan örtünme biçimleri yasaklanmış ve bu yasağa uymayanlar tutuklanmıştır.*

Yeni toplumun mimarlarının projeleri sadece kıyafetle sınırlı kalmamış, başta Tekke ve zaviyeler olmak üzere sivil toplum kuruluşlarının kapatılması**, bazı yerli müzik türlerinin yasaklanması, Batı müziğinin ve operanın devlet eliyle yaygınlaştırılması, yeni bir dil, yeni bir ırk yaratma gibi çalışmaları da içine almıştır.

Kıyafetten sanata, bütün hayat alanını kuşatan yeni toplum tasarımı girişimleri, devlet tarafından belirlenen ‘iyiler’ dışında kalan şeyleri ‘yok edilmesi gereken kötülükler’ olarak görmüştür. 29 Haziran 1925 tarihinde Şark İstiklâl Mahkemesi’nin savcılığa gönderdiği yazıda, tekke ve zaviyelerin birer “menba-i şer ve fesad” yuvası olarak belirtilmesi ve bu tür yerlerin kapatılması için bütün yöneticilerin uyarılmasını istemesi, tipik bir mükemmeliyetçi devlet uygulaması olarak gösterilebilir (Aybars, 1997: 328-9).***

Bu uygulamaların, tarihin çok eski dönemlerinde değil de 20. yüzyılda gerçekleştirilmiş olması düşündürücüdür. Almanya’daki nasyonel sosyalizm, İtalya’daki faşizm, Sovyet Rusya’daki komünizm, İspanya ve Doğu Avrupa’daki diktatörlükler de 20. yüzyılda ve üstelik de “modern dünyada” cereyan eden, siyasal mükemmeliyetçilik uygulamalarıdır. Bu örnekler, insanların baskıcı yollarla tektipleştirilmesi şeklindeki mükemmeliyetçi devlet

* 1933 yılının Şubat ayında Bartın Gazetesi’nde, Cuma Pazarı’na gelen iki kadının yakalandığı haberi yer almıştır (Alpman, 2008).

** Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklarla birtakım unvanların men ve İlgasına Diar 30 Kasım 1925 tarih ve 677 sayılı Kanunla söz konusu kuruluşlar yasaklanmıştır (Tunçay, 1999:1579).

*** Savcılığın yazısının birer sûretini en küçük kazalara kadar gönderen vali ve kaymakamlar, İstikâl Mahkemesinin, kapatma işlerinin yavaş yürüdüğü ve bu konuda ihmali görülen bütün görevliler hakkında kanuni işlem yapılacağını belirten bildirisi üzerine kapatma konusunda daha sert uygulamalara girişmişlerdir. Kapatma işlemleri jandarına tarafından yerine getirilmiş ve sonuçlar tutanakla İstiklâl Mahkemesi’ne bildirilmiştir (TBMM Arşivi, T-12 Dosya 93/1 Evrak 341/71’den aktaran; Aybars, 1997: 329).

faaliyetlerinin, tarihin her döneminde bir insanlık sorunu olarak karşılaşılabilecek uygulamalar olabileceğini göstermektedir.

İdeal devlet kurma çabalarının temelinde, insanların mutluluğunu sağlamaya yönelik koruyucu güdüler vardır. Ne var ki, iyi niyete dayanıyor olsalar da, ideal bir devlet düzeni oluşturma çabalarının, otoriter bir niteliğe dönüşme eğilimi taşıdığını tarihsel deneyim gözler önüne sermektedir.

İdeal bir toplum oluşturma çabalarının tipik davranış türlerinden biri altruistik davranışlardır. Altruistik eylemler, başkalarının iyiliği için, cefaya katlanma düzeyinde bir takım fedakârlıkları ihtiva eder. Ancak, altruistik eylemlerle ilgili bazı sorgulamalar söz konusudur. Altruistik eylemlerin temelindeki güdülere ilişkin teorilerden koruyuculuk bölümünde (Böl: 2.1.2.4) bahsedilmişti. Altruistik davranışların gerçek nedenini tespit etmek, belki hiçbir zaman mümkün değildir. Buna gerek de olmayabilir. Bu konunun siyasal düşüncüyü ilgilendiren yönü, altruistik eylemlerin, iyi niyet esasında başkalarının hayatları üzerinde söz sahibi olma hakkının meşrulaştırıcı aracı olarak kullanılması ihtimalidir. Zira, hangi güdüyle olursa olsun, başkalarının iyiliği adına, onların karar ve eylemleri üzerinde belirleyici olma teşebbüsleri, her an, kişisel özgürlüklerin yok edilmesine neden olacak şekiller almaya müsaittir. Kendilerini, insanların hayrına işler yapmakla görevli addedenler, her türlü kötü emellerini bu iddianın arkasına saklayabilirler. Cicero bu durumu şöyle ifade etmektedir: *“Ödev kisvesi ya da hısimlık adı altında kötü niyetle gizlenenden daha tehlikeli bir tuzak yoktur”* (Aktaran, Tunçay, 2006: 374). Rawls’ın, “prosedürel yansızlık” kavramına başvurmasının nedeni bu tehlikenin farkında olmasıdır. Rawls prosedürel yansızlıkla, siyasi otoritenin eylemlerinde, her hangi bir ahlaki değere başvurmadan yasalaştırılabilecek veya meşrulaştırılabilecek bir prosedürün referans alınmasını kastetmişti (Rawls, 1993: 191). Altruistik tavırlara bürünmüş bazı despotça uygulamaların, modern dünyada itibar gören bazı kurumsal yapıların arkasına saklanabileceğine dikkat çeken Kymlicka şöyle demektedir: *“Aydınlanmacı bir despotluk, bir refah devleti, bir tek parti bürokrasisi ve demokratik bir cumhuriyet, hepsi de analara saygı gösterebilir, çocukların*

hayatını koruyabilir ve savunmasız olanlara şefkatle yaklaşabilir” (Kymlicka, 2004: 430).

Siyasal gücün kamusal kaynakların zengin dünyasına açılan kapıları aralama sihri, onu elinde bulunduranları, ona sahip olmadan önceki dürüstlüklerini muhafaza edebilmesini oldukça zorlaştıracak bir güce sahiptir. Lord Acton’un, *“iktidar bozar, mutlak iktidar mutlaka bozar”* (Power corrupts, absolute power absolutely corrupts) sözünün işaret ettiği insan doğasına ilişkin bu evrensel gerçeklik, her toplumda, hemen her tür iktidar ilişkisinde ortaya çıkabilmektedir.

Tarihsel tecrübeler, başlangıçta iyi niyete dayanan koruyucu tavırların, sonradan insanların madden ve manen istismarına dönüşmesinin ürkütücü örnekleriyle doludur. Siyasal güç sayesinde, başlangıçta iyi niyetle girilen korumacı tavırların bir menfaat temini sistemine, koruyucuların da menfaat azamileştirici despotlara dönüşmesinin örnekleri çoktur.

Elbette ki, bütün altruistik eylemlerin, beğenilme arzusu veya bir menfaat arayışının ürünü olduğu iddia edilemez. İnsanların, başkalarını koruma güdülerini harekete geçiren çok farklı etkenler olabilir. Burada vurgulanmak istenen, siyasal güç kullanımına, altruistik eylemler esasında bir meşruiyet kazandırma girişimlerinin sebep olabileceği sakıncalardır. Altruistik eğilimlerin siyasal güç kullanımının meşruiyet kaynağı olarak görülmesi, bu gücün otoriter bir niteliğe bürünmesi halinin perdelenmesine neden olabilir. Bu ihtimalin göz önünde bulundurulması, özgürlüklerin korunması açısından önemlidir.

İnsanları ve toplumları mükemmelleştirmeye yönelik girişimlerin çoğu, hedefine ulaşmak bir yana, tarihteki birçok trajik örnekte görüldüğü üzere, insanların felaketine neden olmuştur. Söz konusu girişimlerin dayanağı olan iyi niyet, onların trajedi ile sonuçlanmasına engel olamamıştır.

İyi niyetlerle kalkışılan koruyucu politikalar, Paterson’un bahsettiği, “hümaniterin giyotini” gibi, sonuçta, korunmaya kalkışılan insanların katledilmesine yol açabilmektedir. Bu yüzden, koruyuculuk iddiaları, aslında

egemenliğin halktan çalınarak bir zümreye verilmesini sağlayan ilizyonist bir formülasyon olarak görülmüştür. Bu ilizyon, ulusal ve toplumsal güvenlik söyleminin arkasına saklanan *Raison d'état* tartışmaları ile kafaları karıştırılan kişilerin çalınan haklarının, onların koruyucusu olarak gösterilen mahrem mihraklara bahşedilmesi suretiyle gerçekleştirilir (Balzacq ve Carrera, 2006: 43).

Devletin, onu oluşturan bireylerden bağımsız bir varlığının olduğu ve bireylerin varlıklarının üzerinde bir hikmete sahip olduğu kabulü, onun, bireylerin hayatları üzerinde her türlü tasarrufta bulunma hakkı için bir dayanak oluşturmaktadır. Bu dayanağın teorik temelleri, devletin rolünü genişleten ve pekiştiren mükemmeliyetçi düşünceden neşet etmektedir. Zihinlerin, devlete atfedilen kutsal ruha saygı duymak üzere eğitilmesi, devlet eliyle işlenen vahşetlerin masumiyetinin içselleştirilmesini sağlar. Öyle ki, *“Bir kişiyi öldürmenin bütün insanları öldürmek, bir kişiyi kurtarmanın bütün insanları kurtarmak”* (Kuran/Maide Suresi: 32. ayet) olduğunun beyan edildiği bir dinin mensuplarının zihinleri bile, devletin bekâsı gerekçesiyle beşikteki bebeğin katledilmesini meşrulaştıracak hale gelebilmektedir.* Devlet eliyle işlenen vahşetlerin insanlar tarafından normal karşılanması, ‘devletin kutsallığı’ anlayışının, insan zihninde ne denli çarpık algılamalara yol açabileceğinin açık bir kanıtıdır. Kutsal devlet anlayışının neden olduğu çarpık algılama, devletin asıl işleviyle uygulamaları arasındaki tutarlılığın sorgulanmasını engellemektedir. Bu ise, devlete atfedilen kutsallığın, devletin kendi varlığı için, kendini var eden nedenin, yani insanın yok edilmesinin meşrulaştırıcı aracı haline gelebileceğini göstermektedir.

* Sıradan olaylar hakkındaki tartışmaların bile kayıtlara geçirildiği ve muhafaza edildiği bir siyasal yapıda, “devletin bekâsı” gerekçesiyle Fatih Sultan Mehmed’in beşikteki kardeşini katlettiği iddiasının sadece bir Fransız müzesindeki tek bir belgeye dayandırılması, iddiayı şüpheli hale getirmektedir. Ancak, iddianın gerçek olup olmamasından daha vahim olan, böyle bir olayın, devletin bekası anlayışıyla gerekçelendirilmesinin insanlar nezdinde kabul görmesidir. Gelecekte devlet zarar görebilir vehmiyle masum insanların hayatlarına son verilmesi, çarpık ve ilkel bir totemik anlayışla açıklanabilir ancak. Çarpıktır çünkü araç olan bir varlık için amacın yok edilmesidir. İlkeldir çünkü insanın kendi ürettiği bir şeyi putlaştırıp kendi varlığını ona kurban etmesidir (bir savaşta ölmekten çok farklı bir durumdur bu). Devletin varlığı, tek tek bireylerin varlıklarının toplamından başka bir şey değildir. Dolayısıyla, masum bir bireyin öldürülmesi, bütün bireylerin öldürülmesinden farksızdır.

Devletin, ideal bir düzen kurmak amacıyla insanlar adına “iyi”ler belirlemesi ve bunları yasal mekanizmalar aracılığıyla uygulamaya koyması, bazen, insanlık dışı uygulamalara dönüşebilmekte ve insanların felaketine yol açan sonuçlar doğurabilmektedir. Hölderlin bu durumu şu sözlerle dile getirmektedir: *“İnsanın devleti cennete dönüştürme arzusu, onu hep cehennem haline getirmiştir”* (Aktaran; Santner, 1990: 23).*

* Hölderlin’in, Hyperion adlı romanından ingilizceye çevirisi şöyledir; “The state has always been made a hell by man's wanting to make it his heaven”. “In wishing to make the state paradise, man has made it hell” şeklinde çeviri de vardır.

SONUÇ

Mükemmel bir dünya tasarımı, bazen, kendimizi alıkoyamadığımız bir zihinsel faaliyettir. Zihnimizde inşa ettiğimiz mükemmel dünya, içindeki her şeyin idealimizdeki modele uygun olarak yerli yerine oturtulduğu ve hiçbir kusura yer bırakılmayan bir dünya modelir. Zihinsel boyutta kaldığı sürece eğlenceli de olabilen mükemmel bir dünya kurma hayali, gerçek hayata tatbik edilme düşüncesine dönüşmeye başladığı andan itibaren önemli bir sorun halini alır. İdealimizdeki mükemmel dünyayı kurmak için hangi yöntemlere başvurucağımız konusu üzerinde düşünmeye başladığımız anda, siyasal düşüncenin en girift sorunlarından biriyle karşı karşıya gelmişiz demektir. Hayalimizdeki modelin fizîki tasarım kısmı, medeniyet potansiyelimiz ölçüsünde mümkün olabilir ama dünyamızı paylaştığımız 'diğer insan'a biçtiğimiz rolü gerçek dünyada sahneye koymak hiç de kolay bir iş değildir. Diğer insanın modelimize uygun olmaması planımızın gerçekleşmesini imkânsız hale getireceğinden öncelikle onun planımıza uygun olarak mükemmel varlık haline getirilmesi gerekir. Onu mükemmelleştirme işine giriştiğimizde ise, karşımızda, kendi mükemmel dünya projesi olan, irade sahibi birini, yani bizim aynımız olan bir varlığı buluruz. Bir başka biz olan 'o'nu kendi modelimizdeki kalıplara dökmek, hem başarılması çok kolay olmayan hem de bizatihi başarılması kendi başına sorun olan bir iştir; çünkü, bir taraftan karşımızdaki, belli kalıplara sığdırılması mümkün olmayan bir varlıktır, bir taraftan da, başarılı olmamız halinde bir başka mükemmel dünya modelini yok etmişiz oluruz. Dolayısıyla, yaşadığımız dünyayı mükemmelleştirme konusunda bir gündemimizin olup olmayacağı, eğer olarsa izleyeceğimiz yolun ne olması gerektiği siyasal düşünce açısından önemli bir sorundur.

Mükemmeliyetçi düşünce açısından sorun basittir, daha doğrusu böyle bir sorun zaten yoktur. İnsanların iyi kişiler haline getirilmesi için devletin aktif olarak rol üstlenmesini gerekli gören mükemmeliyetçi düşünce, bu yolla, iyi bir toplum kurulabileceğini ve insanların yararının arttırılabileceğini varsayar.

Mükemmeliyetçi düşünceye göre, devlet, bütün kurum ve kuralları ile insanların üstün vasıflı bireyler halinde getirilmesi ve bu sayede ideal bir toplum kurulması amacını gerçekleştirmek üzere yapılandırılmalı, politikalarını bu amaca uygun olarak oluşturup uygulamalı ve bireysel görev ve sorumluluklar da bu amaca uygun olarak devlet tarafından belirlenmelidir. Devlete belli 'iyi' anlayışlarını geliştirip, 'kötü' olanları ise engelleme görevi veren mükemmeliyetçilik, devletin belirlediği ve izlediği 'iyi' anlayışına insanların karşı çıkması halinde, devletin kendi 'iyi'lerini insanlara zorla uygulama hakkı olduğunu iddia eder. Çünkü insanlar eğer yeterince aydınlanmış olsalardı, devletin 'iyi'lerinin kendilerinin daha çok yararına olacağını fark edebilecekler ve onlara tabi olmaya karşı çıkmayacaklardı. Kendileri bilmeseler bile, devletin onları uymaya zorladığı şeyler, esasında onların hayrına olan şeyleddir. Mükemmeliyetçiliğe göre çoğu insan 'iyi'nin ne olduğunu bilmekten ve kendi yararına doğru tercihler yapmaktan âcizdir. Doğru tercihler yapabilecek olduğu durumlarda bile çoğu kişi, bazı yetersizlikler sebebiyle, bu tercihleri gerçekleştirme kabiliyetinden yoksundur. Dolayısıyla devletin onlar adına tercihlerde bulunması veya doğru tercihleri onlar için erişilebilir kılması insanların yararına olacaktır. Bu yüzden, mükemmeliyetçi düşünce açısından devletin insanların yararını geliştirme işlerinin dışında tutulması bir kayıptır.

Anti-mükemmeliyetçiler ise bunun tam aksi görüştedirler. Devletin belli iyi anlayışlarını desteklemesi ve kendi belirlediği iyi hayat biçimini topluma uygulamaya çalışmasına karşı çıkan anti-mükemmeliyetçi düşünceye göre devletin görevi insanları mükemmelleştirmek değil, hak ve özgürlükleri güvence altına almak ve adaleti temin etmektir. Devlet, belli iyi anlayışlarını topluma empoze etmeye çalışmak yerine, iyi anlayışları arasında tarafsız kalmalı ve seçenekleri herkes için erişilebilir kılacak şartları sağlamalıdır. Devlet eliyle insanların iyi kişiler haline getirilmeye kalkışılması, insanları için yarardan çok zararlı sonuçlar ortaya çıkaracaktır. Her özerk birey rasyonel olarak hareket etme yeteneğine sahiptir ve bu sayede kendi yararını başkalarından daha iyi bilecek durumdadır. Devlet aygıtının insanların iyi

kişiler haline getirilmesinin aracı yapılması, insanların hayatını daha da kötüleştirecektir. Kişilerin, doğru olduğuna inanmadıkları eylemleri dışarıdan bir zorlamayla yapmalarının onlara hiçbir faydası yoktur. Dış baskılarla yapılan eylemler kişilere sadece acı verir. Bu yüzden devlet insanların yaşantılarına karışmamalı ve belli hayat tarzlarını insanlara empoze etmeye çalışmamalıdır. Devlet, değerler arasında tarafsız kalmalı, bir iyi anlayışını diğerleri karşısında daha avantajlı veya dezavantajlı hale getirmeye çalışmamalıdır. Devletin, kendi belirlediği 'iyi'lerden yana tavır alması ve onları bütün topluma uygulamaya kalkışması, hem devleti totaliterleştirir hem de, adaletin yozlaşması, kaynakların gereksiz tüketilmesi (refah kaybı), ahlâkın politikleştirilmesi suretiyle yozlaştırılması, insanların karakter yapılarının bozulması ve ruhsal çöküntü gibi birçok istenmeyen sonuca sebep olur.

Çalışmanın başında ele alındığı gibi çok sayıda mükemmeliyetçilik tanımı ve sınıflandırması yapılmıştır ancak, temel olarak, 'aşırı' veya 'ılımlı mükemmeliyetçilik' olmak üzere iki farklı mükemmeliyetçilik anlayışından bahsedilebilir. Bu çalışma kapsamında 'mükemmeliyetçilik', Rawls'ın tanımına uygun olarak, insanların devlet eliyle mükemmelleştirilmesini hedefleyen ve onların, iyi olarak tanımlanan hayat biçimlerine zorlanabileceğini iddia eden 'aşırı mükemmeliyetçilik' düşüncesi anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla aşırı mükemmeliyetçilik, zorlayıcı mükemmeliyetçilik sınıflandırmasındaki nitelikleri de içermektedir. Öte yandan ılımlı mükemmeliyetçilik, zorlayıcı olmayan mükemmeliyetçilik tanımlamasını içermektedir. İlimli mükemmeliyetçiliğin aşırı mükemmeliyetçilikten farkı, devlet tarafından belirlenen iyi anlayışlarının zorla uygulanması yerine, bu iyi anlayışlarının insanlar tarafından daha kolay benimsenmesini sağlayacak şartların hazırlanmasının talep edilmesidir. Bu nokta aynı zamanda, ılımlı mükemmeliyetçiliğin, zaman zaman birbirine yaklaştıkları anti-mükemmeliyetçilikle de ayrıştığı noktadır.

Mükemmeliyetçilik tartışmaları, insanların yüksek eredem sahibi kişiler haline getirilmesi suretiyle insan yararının geliştirilmesinde devletin rolü ile

ilgilidir. Anti-mükemmeliyetçilik, -anarşizm ve liberterizmin devleti reddeden kanadından farklı olarak- devletin bizâtihi kendisine karşı değildir ve devlete, 'zarar ilkesi'nde olduğu gibi, bireylerin başkalarına zarar verecek eylemlerini yasaklama görevi verir. Devletin tarafsızlığını, uyuşturucu kullanımı, kürtaj, homoseksüellik gibi konuları da kapsayacak şekilde tam bir tarafsızlık olarak anlayan çok az sayıdaki taraftarı dışında (çoğu mutlak tarafsızlığı imkânsız bulur) anti-mükemmeliyetçilik zaman zaman ılımlı mükemmeliyetçiliğe yaklaşır. Bununla birlikte, yine de her iki yaklaşım hiçbir zaman tam olarak örtüşmezler. Çünkü, anti-mükemmeliyetçilik, devletin bütün iyi anlayışları ve değerler karşısında tarafsız kalmasını ve birini diğerlerine göre daha avantajlı veya dezavantajlı hale getirmemesini isterken ılımlı mükemmeliyetçilik, devlete, belli iyi anlayışlarını daha kolay erişilebilir kılma rolü vermesi dolayısıyla, devletin belli anlayış ve değerler lehine tavır almasını, yani onları daha avantajlı hale getirmesini kabul eder.

Mükemmeliyetçilerin anti-mükemmeliyetçiliğe karşı ileri sürdükleri başlıca itirazlar, 'parantezleme stratejisi', 'tevetin tarafsızlığı' 'bireysel özerklik' ve 'cemaatlerin önemi' konuları ile ilgilidir.

Parantezleme stratejisi (bracketing strategy), devlet aygıtının, kişilerin inandıkları doğruları gerçekleştirme aracı olarak kullanıp kullanamayacakları ile ilgilidir. Mükemmeliyetçilere göre, anti-mükemmeliyetçi düşünce, devletin belli iyi anlayışlarının uygulanma aracı haline getirilmesini reddetmekle, insanların doğru olduğuna inandıkları değerlere devlet kurumları aracılığıyla hayatiyet kazandırma imkânlarını yok etmiş olurlar, yani onların iyi anlayışlarını gerçekleştirme imkânlarını paranteze alırlar. Oysa onlara göre bireylerin, inandıkları değerleri, devlet aracılığı ile hayata geçirebilme hakkına sahip olmaları gerekir.

İkinci eleştiri ise, devletin tarafsızlığı ile ilgilidir. Mükemmeliyetçilere göre devletin bütün değerler karşısında tarafsız kalması veya bütün değerlere eşit davranması hem mümkün değildir hem de, bütün değerlerin eşit ölçüde erişilebilir kılınmasını sağlayacağından, kötü olan yaşam biçimlerinin

ödüllendirilmesi sonucunu doğurur. Bu ise iyi değerlerin aleyhine bir durumdur.

Diğer eleştiri konuları olan bireysel özerklik ve cemaatlerin önemi konusu birbiriyle ilişkili konulardır. Çünkü, cemaatin önemine ilişkin eleştiri, anti-mükemmeliyetçiliğin özerklik vurgusuna karşı bir reaksiyondur. Mükemmeliyetçiler, anti-mükemmeliyetçiliğin özerkliği ön plana çıkarmasının aşırı bireyselleşme sebep olacağından dolayı, bireylerin toplumsal bağlarını zayıflatarak onları bunalıma sürükleyeceğini iddia ederler. Bunu ise mükemmeliyetçilerin cemaatleri önemsememesine bağlarlar.

Tarafsızlığın tam olarak mümkün olmadığı hususunda bazı liberaller de mükemmeliyetçilerle aynı şekilde düşünürler. Cemaatlerin önemi konusunda ise anti-mükemmeliyetçiler, insan mükemmelliğini geliştirme işini devlete vermek yerine sivil toplumun meselesi olarak kabul edip sivil alana bırakmakla asıl kendilerinin cemaatlere daha fazla önem verdiklerini ifade ederler.

Mükemmeliyetçilerin, parantezleme stratejisi kapsamında öne sürdükleri eleştirilerin, devlete kutsallık atfetme düşüncesinin izlerini taşıdığı görülmektedir. Çünkü bu anlayışta değer taşıyıcısı olarak birey değil devlet kabul edildiğinden, iyi değerlerin izlenmesi ve yaygınlaştırılması için tek mekanizmanın devlet olduğuna inanılmakta ve onun dışındaki yapılar gözardı edilmektedir. Aynı zamanda devletin, kişilerin doğru olduğuna inandıkları değerleri ve hayat şekillerini gerçekleştiriminin aracı kılınması, birbirinden farklı değer ve hayat şeklini benimseyen bireyler arasında devletin bir çatışma alanına dönüştürülmesi açısından sakıncalı gözükmemektedir. Çünkü bu durumda, inançlara hayatiyet kazandırma aracı olarak görülen devlet, hem ele geçirmek için uğruna mücadele verilmeye değer bir araç olarak görülecek hem de, onu ele geçirenlerin kendi inançlarını başkalarına empoze etme aracı haline gelecektir. Bu ise devleti elde etmek için verilen mücadelelerin sertleşmesi sonucunu doğuracaktır. Totaliter rejimlerde iktidar mücadelelerinin anti-demokratik ve oldukça sert bir yapıda sürdürülmesinin nedenlerinden birinin bu olduğu söylenebilir.

İnsanların devlet eliyle mükemmelleştirilmesi düşüncesi, devletin belirlediği iyi tanımlarının toplumun tamamına empoze edilmesi, 'kötü' tanımlarının ise devlet eliyle engellenmesini gerektirir. Bu anlayış, devlet aygıtını kullananların daha eğitilmiş kişiler olduğu ve 'iyi'nin ne olduğunu bilme konusunda geri kalanlara göre daha ehil oldukları varsayımını içerir. Bu elitist yaklaşım tartışmaya açıktır. Öncelikle daha eğitilmiş olmanın, 'daha doğru'nun bilinmesi için bir güvence olduğu iddiasının geçerli olmadığına birçok örneğini göstermek mümkündür. Çok yakın tarihlerde ve benzer sosyo-ekonomik koşullarda yaşayan birçok entelektüelin, aynı konuda birbirine taban tabana zıt siyasi ve iktisadi modeller önermiş olmaları bu durumu açık olarak göstermektedir. Örneğin, Saint Simon (1760-1825) ve Karl Marx (1818-1883) sosyalizmi en ideal ekonomik ve siyasi model olarak önermişken, yaklaşık olarak aynı dönemlerde yaşamış olan Adam Smith (1723-1790) ve David Ricardo (1772-1823) gibi isimler serbest ekonomiye dayalı bir model önermişlerdir. Hegel (1770-1831) devlete kutsallık atfetmişken Wilhelm Von Humboldt (1767-1835) devletin sınırlandırılmasını talep etmiştir.

Mükemmeliyetçilerin iddia ettikleri gibi, devletin belli iyi anlayışlarını insanlara zorla uygulaması halinde, çok farklı karakter yapılarına ve farklı zihin dünyalarına sahip olan insanları, belli iyiler ve deoğrular esasında belirlenmiş olan standart bir hayat formuna sokmuş olur ki bu, kişilerin özgürlüklerinin ortadan kaldırılması anlamına gelir. Mükemmeliyetçi düşünce açısından bu bir sorun değildir, çünkü devleti bireye önceleyen bu anlayışta, insanların özgürlüğü, tabi oldukları toplum ve devletin gereklerine göre hareket etmekle varlık kazanabilir ancak. Bireysel özgürlüğün devletten ayrı olarak kendi başına bir anlam taşıması söz konusu olamaz.

Bireysel özgürlükler hesaba katılmadan veya geri plana itilerek iyi bir toplum kurulabileceği iddiasına dayanan mükemmeliyetçi düşüncenin başarılı olması muhtemel gözükmemektedir. Özgürlüklerini hesaba katmadan insanların iyi olarak tanımlanan hayat biçimlerine uymaları zorla sağlanabilir ancak bu, insanların gerçekten iyi kişiler haline geldiği ve iyi bir toplum

kurulmuş olduğu anlamına gelmez. İyi bir toplum, üyelerinin onayladıkları hayat biçimlerine göre yaşayabilmeleri ile mümkün olabilir ancak. Onaylamadıkları hayat biçimlerini devlet zoruyla yaşamak mecburiyetinde kalmaları, bu hayat şekli gerçekten en ideal şekil olsa bile, ne insanları iyi kişiler haline getirir, ne de onlara bir yarar sağlar. İnsanların sadece doğruluğuna inandıkları ve özgür iradeleriyle gerçekleştirdikleri eylemler onların değerine ilişkin anlam taşır. Erdemli insan olmak, devletin zorlaması veya yönlendirmesi ile değil, insanların içsel iradeleri ile sergileyecekleri tavırlara bağlıdır. İnsanın bir işteki erdemi, dış mecburiyetlerle değil, kendi kişisel iradesiyle o iş yapmış olmasındadır. Bir davranış, niteliği gereği ne kadar övülmeye layık olursa olsun, başka hiçbir seçeneği olmadığı için o davranışı gerçekleştiren kişiye ve dolayısıyla bunun sonunda ortaya çıkan işe saygı duymamız için bir neden yoktur. Çünkü bu durumda onun işlevi, bir makinenin herhangi bir parçasının işlevinden farklı değildir. Öyleyse biz bu kişiye, ancak makine parçasına duyduğumuz kadar bir saygı veya hayranlık duyabiliriz. Dolayısıyla, bizim birisini takdir etmemiz veya ona saygı ve hayranlık duymamızın nedeni, onun, kendi dışından belirlenmiş zorunluluklara göre yapıp ettikleri değil, hukûki olarak yerine getirmekle yükümlü olmadığı halde, kendi iradesiyle gerçekleştirdiği, saygıya değer davranış ve tutumlarıdır. Onu bizim nazarımızda saygın kılan, özgür iradesiyle ve kendiliğinden öyle yapıyor/yapmış olmasıdır. Aksi halde, Locke ve Rawls'ın da ifade ettiği üzere, mutlak kudret sahibi olan Tanrı, insanları, bizim iyi olarak tanımladığımız yaşam biçimlerine uygun hale getirme konusunda, bizim yapabileceklerimizden çok daha fazlasını yapabilir ve dünyayı, mükemmel olarak tanımlayacağımız bir hale getirebilirdi. Dolayısıyla insanları onaylamadıkları hayat biçimlerine ve eylemlere zorlamak suretiyle onların mutluluğunu sağlayacak bir dünya kurma iddiası gerçekçi değildir.

Gerçekten iyi niyetle insanların yararını arzuluyor ve bunun için çalışıyor olabiliriz. Hatta bazen bu çalışmalarımız sırasında büyük zorlukları ve tehlikeleri göze alabiliriz. Eylemlerimizin arkasındaki saik gerçekten de başkalarının yararını gerçekleştirme arzusu olabileceği gibi, tamamen kendi

nihai menfaatlerimizi elde etmek de olabilir. Ne var ki, eylemlerimizin gerçekten de başkalarının yararını gerçekleştirmeye yönelik olduğunu hiçbir zaman kanıtlama imkânına sahip olamayız. Aynı şekilde, başkaları da bunun aksini katıltama imkânına sahip değildir. Dolayısıyla, başkalarının iyiliğini hedefliyor olma gerekçemiz, bizim başkalarının eylemlerine karışma ve onların hayatlarına şekil verme taleplerimize meşruiyet kazandırmaz. Hem bireysel hem de siyasal düzeyde geçerli olan bu durum, özellikle siyasal alan söz konusu olduğunda çok daha fazla önem arz eder. Çünkü, siyasal alandaki karışmalar, tek meşru güç kullanma tekeline sahip olan devlet otoritesi aracılığı ile gerçekleştirileceğinden, bu gücün keyfî kullanımı suretiyle insanların özgürlüklerinin ortadan kaldırılması gibi sonuçlara sebep olunabilir.

Mükemmel insanlardan oluşan mükemmel bir topluma özlem duymak ile bunu baskıcı yöntemlerle gerçekleştirmeye kalkışmak farklı farklı şeylerdir. Mükemmel bir toplumun oluşumu yolunda ortaya konacak her türlü insânî çabanın takdir edilmesi ile mükemmel toplum kurma projelerinin birbirinden ayrılması gerekir.

Aydınlanmanın ortaya çıkardığı bir anlayışın eserleri olan siyasal otorite aracılığıyla ideal bir toplum kurma projelerinin, birçok modernleşme projesinde olduğu gibi, proje yürütücüleri tarafından özgürlüklerin askıya alınmasına ve baskıcı uygulamalara vardırılabileceğine ilişkin önemli bir tarihsel deneyime sahibiz. Bu projelerin arkasında, daha seçkin kişilere diğerlerinin hayatlarını biçimlendirme hakkı tanıyan elitizm yer almaktadır. Mükemmeliyetçi düşünce, insânî gelişimlerin elit kişiler eliyle gerçekleştirilmesine odaklanırken, bireylerin kendi çabalarıyla sağladıkları gelişimlerin insanlığa katkılarını göz ardı eder. Oysa, bireysel olarak yürütülen bir çok insânî çabanın, herhangi bir mükemmelleştirme iddiası taşımadığı halde, insânî değerlere sağladığı katkıların, siyasi projelerinkinden çok daha fazla olduğunu gösteren çok sayıda örnek mevcuttur. Sanat, edebiyat, bilim, kültür, kısacası insana dair her alanda ortaya konan bu tür çabalar, toplumu mükemmelleştirme projeleri değildir ve bu yüzden de her

hangi bir empoze çabasına ihtiyaç duymazlar. Bu çabalar, kişilerin, öncelikle kendi insâni kalitesini yükseltme ve hayatını değerli kılma uğraşlarıdır. Bu uğraşların diğer insanlara ve dolayısıyla topluma katkısı, ortaya çıkan eserler veya örnek kişiliklerin, diğer insanların beğenilerini kazanması suretiyle gerçekleşir. İnsanlığa malolan yüksek değerli sanat ve edebiyat eserleri, devlet eliyle yürütülen projelerin sonuçları olarak değil, önemli bir kısmı, devlet otoritesi eliyle insanları biçimlendirme projelerine başkaldıran örnek şaysiyetlerin özel çabaları sonucunda ortaya çıkan eserlerdir. Bugün, sanat, edebiyat, mimari vs. gibi alanlarda insanlar için haz kaynağı olan eserler, Mevlana, Yunus Emre, Shakespeare, İtrî, Mozart, Mimar Sinan ve isimleri sayılamayacak kadar çok olan değerli insanların kişisel çabalarının ürünleridir; devletin planlı projelerinin değil. Bu sonuç, güzel hasletlerin, başkaları tarafından empoze edilerek değil, ancak insanların içsel arzuları ve bireysel çabaları ile gelişebileceğini göstermektedir.

Mükemmeliyetçiğin talepleri doğrultusunda devlete insan erdemlerini yükseltme rolü verdiğimizde, kendi işlerimizi kolaylaştırmak için ürettiğimiz bir araca, bizim insâni durumumuzu geliştirme, yani bizi terbiye etme fonksiyonu yüklemiş oluruz. Bu durum, üretilmiş olana, onu üretene göre daha üstün bir değer atfedilmesi demektir. ‘Eserin üreticisine üstülüğü’ anlamına gelen bu durum bir tezattır çünkü, üretilmiş olanın, kendisini üretenden daha mükemmel olması mümkün değildir. Daha düşük olanın ise, daha üstün olanı, olduğundan daha üstün hale getirmesi düşünülemez. Devlete insanları mükemmelleştirme görevi vermek, daha üstün olanın, daha düşük olan tarafından geliştirilmesini istemek demektir. Bu bakımdan, devletin, kendisini üretmiş olanı, olduğundan daha mükemmel hale getirme işlevi görmesi mümkün değildir.

Eğer bizler, devletin ve onun kurumlarının, insandan üstün ve ona öncel olduğuna ve kişilerin değerleriyle devletinkiler arasında uyumsuzluk olduğunda kişilerin, devletin değerleri karşısında kendi değerlerinden vazgeçmesi gerektiğine inanıyorsak, kendimize yarayışlı olsun diye kendi ellerimizle kurduğumuz bir mekanizmanın esiri olmuşuz demektir.

Mükemmeliyetçilik tartışmaları kapsamında ele alınan sorunlar, insanların devlet eliyle mükemmelleştirilmesi suretiyle mükemmel bir toplum oluşturmayı amaçlayan siyasal mükemmeliyetçiliğin, kendi amaçladığı sonu bizzat kendi elleriyle ortadan kaldırma sorunuyla karşı karşıya olduğunu göstermektedir. O halde zorlayıcı mükemmeliyetçiliğin, doğru bir model olmadığını söylemek mümkündür.

Öyle ise doğru seçenek, devletin, kişilerin hayatı ile hiçbir şekilde ilgilenmemesi ve onların hayatına hiç karışmaması mıdır? Aynı soru sivil hayata ilişkin olarak; “Başkalarıyla bir arada yaşamak zorunda olan insanların, birbirlerinin hayatına hiç karışmadığı bir dünya mümkün müdür?” şeklinde sorulabilir.

Başkalarının yararını istememizden dolayı onların hayatına iyi niyetli müdahale etme eğilimlerimiz bir yana, onlardan dolayı zarar veya menfaat kayıplarına uğrayabilecek olmamız, onların hayatına bîgâne kalmamızı imkânsız hale getirmektedir. Kişilerin hayatlarının birbirinden tamamıyla soyutlanması mümkün değildir ve bu yüzden bireyin mutlak özerkliğinden söz edilemez. Başkalarından dolayı uğranılan zarar veya menfaat kaybı her zaman çok açık olmayabilir. Zarar bazen çok bariz olabileceği gibi, çok dolaylı ve muğlak bir nitelikte de olabilir. Bizim, hayat paydaşımız olan diğer kişiye (arkadaş/komşu/vatandaş) karşı yerine getireceğimiz bazı insâni görevlerin, seçmiş olduğu hayat tarzından dolayı onun tarafından yerine getirilemeyecek olması, bizim menfaat kaybımıza, yani zararımıza sebep olabilecektir.

Dolayısıyla, devletin insanları mükemmelleştirme rolü üstlenmesinin yol açabileceği sakıncalar konusunda oldukça önemli noktalara dikkat çeken anti-mükemmeliyetçi düşüncenin, değerler ve yaşam tarzları konusunda devletin mutlak yansızlığını talep etmesi noktasında önemli açmazlarla karşı karşıya kaldığı görülmektedir.

Bununla birlikte, bazı hayat tarzlarının etkilerinin sadece onları seçmiş olan kişilerle sınırlı olmadığından hareketle devletin bütün değerler ve hayat

tarzları karşısında tarafsız kalmasının doğru olmadığı düşüncesi, devletin başkalarının hayatına kapsamlı bir şekilde karışmasının meşru olduğu anlamına gelmez. Bu netameli durum, devletin, değerler ve yaşam tarzları konusunda ne tür bir tavır benimseyeceği ve kişisel hayatlara müdahale şeklinin ne olacağını oldukça hassas ve karmaşık bir konu haline getirmektedir. Bazı zararlı tutumlardan korunma tedbirleri ve bireysel özgürlüklere müdahale etme arasındaki dengenin hassas ve karmaşık olması, siyasal düşüncüyü, en önemli sorunlardan bir ile karşı karşıya bırakmaktadır.

Aşırı mükemmeliyetçiliğin özgürlükleri tehtit eden yaklaşımıyla, anti-mükemmeliyetçiliğin, nihâi olarak –kısmen de olsa- aynı sonucu doğuracak mutlak tarafsızlığının dışında, her iki düşünce türünün de sakıncalarını en aza indirecek bir yolun ne olabileceği üzerine eğilmek zorunlu gözükmektedir. Bu noktada, ılımlı mükemmeliyetçilikle anti-mükemmeliyetçiliğin sentezlenmesine dayana bir model, makul bir çözüm olabilir.

Ilımlı mükemmeliyetçilikle anti-mükemmeliyetçilik birbirlerine zaman zaman yaklaşıyor olsalar da, ılımlı mükemmeliyetçiliğin, devletin, belli iyi anlayışlarını daha erişilebilir kılması yönünde eylemde bulunmasını talep etmesine karşın anti-mükemmeliyetçilerin bunu kabu etmemeleri ve devletin bütün iyi anlayışları karşısında tarafsız kalmasını istemeleri, iki yaklaşımın farklılıklarını koruduğu gerçeğini göz önüne sermektedir. Anti-mükemmliyetçiler, birey ve toplum hayatı üzerinde devletin rolünü tamamen reddetmezler. Onlar, bireylerin tercihlerine devletin karışmamasını isterler ancak, başkalarına zarar verecek ve kişinin kendisi veya başkaları için telafisi zor veya imkânsız sonuçlar doğuracak eylemlerine devletin engel olmasının gerekli olduğuna inanırlar. Ilımlı mükemmeliyetçilik ise, devletin belli iyileri insanlara zorla kabul ettirmek yerine daha kolay benimsenebilecek koşulları oluşturmasını gerekli görür. Bu tezde, devletin iyi belirleme rolünün belli kriterlerle sınırlandırılmamış olması, devletin keyfiliğine imkân tanımaktadır. Ilımlı mükemmeliyetçiliğin, devletin belirleyeceği iyi anlayışına, anti-mükemmliyetçi bir sınırlama getirilmesi bu sakıncayı giderebilir. Buradaki

yaklaşım şunu ifade etmektedir: İlimli mükemmeliyetçilikte, devletin destekleyeceği ve daha avantajlı hale getireceği değerlerin ne olacağı hakkında bir kriter belirlenmemiştir. Desteklenecek olan değerler ve yaşam tarzları, yani iyi anlayışlarını belirleme tamamen devletin keyfiliğine bırakılmıştır. Oysa bu tespit rolün, doğruluğu üzerinde pratik deneyim, çoğunluğun kabulü ve bilimsel olarak ta kanıtlanabilirlik kıstaslarının birleşmesi şartı ile çevrenmesi gerekir. Devletin bireysel yaşamlara müdahalesini zarar prensibine dayandıran anti-mükemmeliyetçilerin de kabul edebilecekleri bu şarta göre; devlet, doğruluğu tecrübe ile anlaşılan, üzerinde çoğunluğun mutabık olacağı ve bilimsel olarak da kanıtlanabilen değerler veya yaşam tarzlarını destekleyebilecek; yine aynı kıstaslara göre zararlı olduğu tespit edilebilen değerler veya yaşam tarzlarını ise, dezavantajlı hale getirebilecektir. Ayrıca, en azınlıkta olanların bile haklarının ihlâl edilmeyeceği de hiçbir zaman göz ardı edilmemesi gereken temel bir ilke olarak esas alınmalıdır.

Zararlı eylemler konusu, açık bir tanımlamayı her zaman mümkün olmadığından, devletin engelleyebileceği eylemlerin neler olabileceği bazen tartışmalı bir hal alır. Bu konudaki anti-mükemmeliyetçi yaklaşım, insanların, doğru olduğuna inansalar bile yapmaktan kaçındıkları (emniyet kemeri takmak gibi) veya yanlış olduğunu bilseler bile yapmaktan geri durmadıkları (uyuşturucu kullanmak gibi) eylemlerle ilgili olarak devletin zora başvurusunun gerekli olduğu şeklindedir.

Bazen insanlar, gerekli olduğunu kabul ettikleri eylemleri, hafife alma, üşengeçlik vs. gibi sebeplerle gerçekleştirmekten uzak durabilmektedirler. Oysa bu kaçınma, hem kişilerin kendileri hem de başkaları için telafisi zor veya imkânsız zararlara yol açabilir. Emniyet kemeri örneğinde olduğu gibi, insanların bu tür eylemleri yerine getirmeye devlet tarafından zorlanmasının, hem kendileri hem de başkaları için faydalı ve gerekli olduğu artık hem pratik deneyim hem de çoğunluk tarafından kabul edilen bir gerçektir. Aynı şekilde bazı kişiler, uyuşturucu kullanımı gibi zararlı alışkanlıkları, zararlı olduğunu kabul etmelerine rağmen, terk etme konusunda yeterince arzulu

olmayabilmekte veya arzulu olsalar bile bunda başarılı olamayabilmektedirler. Oysa bu, insanın iradesini yok eden ve onun hayatında telafisi ikmansız hasarlara yol açabilen bir davranıştır. Anti-mükemmeliyetçilikte, kişinin iradesinin yok olması, nihai amaç olan insanın yok olması olarak kabul edilmektedir. Kişinin kendisini köle olarak satması da aynı sonucu doğurduğundan, bu konuda da aynı yaklaşım benimsenir. Anti-mükemmeliyetçilik, devletin bu tür davranışlar karşısında eylemsiz kalmamasını ve zorlayıcı veya yasaklayıcı uygulamalarda bulunmasını gerekli görür ve devletin bu tür müdahalelerini insanların özgürlüklerine bir müdahale olarak kabul etmez. Bunların ötesinde, devletin belli iyi anlayışlarını toplumun bütün üyelerine empoze etmeye kalkışması, devletin, onu kullananların elinde bir menfaat aracına dönüşmesine ve devletin totaliterleşmesine neden olacağına inanılır.

Anti-mükemmeliyetçilik ile, devletin, zorlayıcı olmayacak şekilde belli özendirmelerde bulunabileceğini kabul eden ılımlı mükemmeliyetçilik bu noktada birbirlerine yaklaşmış olurlar. Bu nokta, devletin, değerler ve yaşam tarzları karışsında takınacağı tavır konusunda, üzerinde mutabık olunabilecek daha makul bir yaklaşımın bulunabilmesi için dikkate alınmaya elverişli bir noktadır. Tam karışma veya hiç karışmama gibi uç modeller yerine, her iki haklaşımın sakıncalarını askariye indirecek bu yaklaşım, devletin, birey ve toplum hayatı için yararlı veya zararlı olduğu tecrübeye dayalı olarak doğrulanabilen ve üzerinde çoğunluğun mutabık olduğu değer ve yaşam tarzlarını özendirici veya engelleyici rol yerine getirebileceğini esas alır. İlimli mükemmeliyetçilik ile anti-mükemmeliyetçiliğin bir bakıma uzlaştırılması anlamına gelen bu yaklaşım, hem devletin aslî görevlerinden uzaklaşmaması, hem de bireylerin özgürlüklerini koruyabilmeleri ve kendi hayatlarının sahibi olabilmelerini mümkün kılacak alternatif bir model konusunda iyimser olunması için yeterli sebeplerin varolduğunu kabul eder.

KAYNAKÇA

ACKERMAN, **Social Justice in the Liberal State**, New Haven, Yale University Press, 1980

ALPMAN, Nazım, İnternethaber (20 Kasım 2008).

ALTHUSSER, Louis, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, Çev. Alp Tümertekin, İstanbul, 2006

ARİSTOTELES, **Politika**, çev. Mete Tunçay, İstanbul, Remzi Yayınevi, 1983

ARNESON, J. Richard, "Perfectionism and Politics", **Ethics**, Vol. 111. No. 1 (Oct., 2000), pp. 37-63

ARSLAN, Zühtü, **Anayasa Teorisi**, Ankara, Seçkin Yayınları, 2005

ATTFIELD, Robin, **Value, Obligation and Meta-Ethics**, Radopi, 1995

AUSTIN, John, **The Province of Jurisprudence Determined**, London, (1863) 1995

AYBARS, Ergün, **İstiklal Mahkemeleri: Yakın Tarihimizin Gerçekleri**, İstanbul, Milliyet Yayınları, 1997

BACON, Francis, **Novum Organum**, Çev. Sema Önal Akkaş, Ankara, Doruk Yayıncılık, 1999a

BACON, Francis, **Yeni Atlantis**, Çev. Hâmit Dereli, Cumhuriyet Gazetesi Yayını, 1999b

BADIOU, Alain, **Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme**, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 2004

BALZACK, Thierry, CARRERA, Sergio, **Security Versus Freedom?: A Challenge for Europe's Future**, (Ed.) Asghate Publishing Limited, 2006*

BARBER, Benjamin, **Strong Democracy: Participatory Politics for New Age**, University of California Press, 2004

BARNETT, Randy E., “Modern Liberteryenizmin Ahlâkî Temelleri”, Çev. Mustafa Erdoğan, **Liberal Düşünce**, Kış-Bahar 2007, Sayı. 45-46

BARRY, Norman P., **Modern Siyaset Teorisi**, Çev. Mustafa Erdoğan, Ankara, Liberte Yayınları, 2003

BATSON, Charles Daniel, **The Altruism Question: Toward a Social-psychological Answer**, Routledge, 1991

BECKER, Gary Stanley, **The Economic Approach to Human Behavior**, University of Chicago Pres, 1978

BENHABIB, Seyla (Der.), **Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması**, Çev. Zeynep Gürata, Cem Gürsel, İstanbul, Demokrasi Kitaplığı, 1999

BERKELEY, George, **İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine**, Çev. Halil Turan, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1998

BERLIN, Isaiah, “İki Özgürlük Kavramı”, Çev. Mustafa Erdoğan, **Liberal Düşünce Dergisi**, Sayı: 45-46, Kış-Bahar 2007

BERLIN, Isaiah, “İdeal Arayışı Üstüne”, **Sosyal ve Siyasal Teori**, Çev. Mustafa Erdoğan, Ankara, Siyasal Kitabevi, 1999

BEZEL, Nail, **Yeryüzü Cennetleri Kurmak (Ütopyalar)**, Ankara, Güldiken Yayınları, 2000

BEZEL, Nail, **Yeryüzü Cennetlerinin Sonu (Ters Ütopyalar)**, Ankara, Güldiken Yayınları, 2001

BIONDO, Francesco, “Two Tipes of Liberal Perfectionism”, **Ratio Juris**, Vol. 18 No. 4 December 2005, pp. 519-35

BOAZ, David, **Libertarianism**, Free Press, New York, 1997

BOILLON, Hardy, **John Locke**, Çev. Ali İbrahim Savaş, Ankara, Liberte Yayınları, 1998

BOLAY, S. Hayri, “Türk Düşüncesi Nasıl Canlandırılabilir?”, **Türk Yurdu**, C.14, Sayı 86, Ankara, Ekim, 1994

BRING, David O., **Perfectionism and The Common Good: Themes in the Philosophy of T.H. Green**, Oxford, Clarendon Press, 2003

BÜCHNER, Ludwig, **Force and Matter**, Ed. J. Frederick Collingwood, London, Trübner&Co., 1864

CANAN, İbrahim, **Kütüb-i Site Muhtasarı Tercüme ve Şerhi**, Ankara, Akçağ Yayınları, 1991

CANEY, Simon, "Consequentialist Defences of Liberal Neutrality", **The Philosophical Quarterly**, Vol.41, No. 165 (165 (Oct., 1991), pp. 457-477

CANGIZBAY, Kadir, **Hiçkimsenin Cumhuriyeti**, Ankara, Ütopya Yayınları, 1. Baskı, 2000

----- **"Söz Konusu Olan Operasyon İse, Gerisi Teferruattır"** başlıklı yazı, Taraf Gazetesi, 2 Nisan 2008

----- **Sosyalizm ve Özyönetim: Reel Sosyalizmden Sosyalist Realiteye**, Ankara, Ütopya Yayınları, 2003
CANTORE, Enrico, **Scientific Man: The Humanistic Significance of Science**, University of California, 1977*

CASSIER, Ernst, **Devlet Efsanesi**, Çev. Necla Arat, İstanbul, Say Yayınları, 2005

CERVANTES, Miguel de Saavedra, **La Mnncha'lı Yaratic Asilzade Don Quijote**, Çev. Roza Hamken, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1995

CHAMBERLAIN, Houston Steward, **Political Ideals**, İngilizceye Çeviren ve Şerh eden; Alexander Jacob, University Press of America, 2005

CHAN, Joseph, "Legitimacy, Unanimity and Perfectionism", **Philosophy and Public Affairs**, Vol. 29, No. 1, (Winter, 2000), pp. 5-42

CLARKE, Simon, "Debate: State Paternalism, Neutrality and Perfectionism", **The Journal of Political Philosophy**, Vol. 14, Number 1, 2006, pp. 111-121

CAMPANELLA, Tommasi, **Güneş Ülkesi**, Çev. Vedat Günyol-Haydar Kazgan, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1985

COMTE, Auguste, **Pozitif Felsefe Kursları**, Çev. Erkan Ataçay, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2001

COMTE-SONVILLE, Andre, **Büyük Erdemler Risalesi**, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004

CROWDER, George, **Liberalism, Value Pluralism**, London, New York, Continuum, 2002

DAHL, Robert A., **Demokrasi ve Eleştirileri**, Çev. Levent Köker, Ankara, Türk Siyasi İlimler Derneği-Türk Demokrasi Vakfı Yayını, 1993

DAVIS, J. C., **Utopia and the İdeal Society: A Study of English Utopian Writing**, Cambridge University Press, 1981

DE JASEY, Anthony, **Against Politics**, London and New York, Routledge, 1997

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, **A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia**, Minneapolis-London, University of Minnesota Press, 1993

DESCARTES, **Ahlak Üzerine Mektuplar**, Çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992

----- **Aklın Yönetimi İçin Kurallar**, Çev. Müntekim Ökmen, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1999

DOEHRING, Karl, **Genel Devlet Kuramı**, Çev. Ahmet Mumcu, Ankara, İnkılap Yayınları, 2002

DOSTOYEVSKI, M. F., **Karamazov Kardeşler I,II**, çev. Nihal Yalaza Talu, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992

DWORKIN, Ronald, **Liberalism: A Matter of Principle**, Harvard University Press, 1985

----- "Liberal Community", **California Law Review**, Vol. 77, 1989

----- **The Foundations of Liberal Equality**, in **Taner Lectures of Liberal Equality**, (ed). Grethe B. Paterson, 2006

----- **Hakları Ciddiye Almak**, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2007

EBESTEIN, William, **Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri**, Çev. İsmet Özel, İstanbul, Şule Yayınları, 2001

ERDOĞAN, Mustafa, **Demokrasi, Laiklik, Resmi İdeoloji**, Ankara, Liberte Yayınları, 2. Baskı, 2000

----- **Aydınlanma, Modernlik ve Liberalizm**, Ankara, Orion Yayınevi, 2006

ETZIONI, Amitai, **The Common Good**, Polity Pres, Cambridge, Malden, 2004

FÂRÂBÎ, Ebu Nasr El, **İdeal Devletin Yurttaşlarının Görüşlerinin İlkeleri**, Çev. Ahmet Arslan, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990

FEINBERG, Joel, **The Moral Limits of the Criminal Law**, Oxford University Press, 1984

----- **Problems at the Roots of Law: Essays in Legal and Political Theory**, Oxford University Press, 2003

FESTANTE, Roul, **Utopia and Anti-Utopia: A Comparison of Thomas More's Utopia and George Orwell's 1984**, Grin Verlag, 2007

FINNIS, J.M., "Legal Enforcement of Moral 'Duties to Oneself': Kant v Neo-Kantians", **Columbia Law Review**, Vol. 87, 1987, pp. 433-456.

FLEW, Antony, **Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefesi**, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1995

FOUCAULT, Michel: **"Öteki Mekânlara Dair"**; Çev. Burak Boysan, Deniz Erksan, **Defter Dergisi**, Sayı 4, Nisan-Mayıs 1988, s. 7-15

----- **Özne ve İktidar-Seçme Yazılar 2**, Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005

FRANCO, Paul, "The Shapes of Liberal Thought: Oakeshott, Berlin and Liberalism", **Political Theory**, 2003

GALSTON, William, **Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State**, Cambridge, Cambridge University Press, 1991

----- "Two Concepts of Liberasim", **Ethics**, Vol: 105, No. 3, (Apr. 1995), pp. 516-534

GAYLIN, Willard, JENNINGS, Bruce, **The Perversion of Autonomy**, Georgetown University Pres, Washington, D.C., 2003

GAZÂLÎ, İmam, **İhyâu Ulumiddin**, Çev. Mehmet A. Müftüoğlu, Haz. A. Fikri Yavuz, İstanbul, Tuğra Neşriyat, 1994

GOETHE, **Faust**, Çev. Recai Bilgin, Maarif Matbaası, 1941

GOODIN, Robert E., "Liberalism and the Best Judge Principle", **Political Studies**, 32, 1990, pp.181-95

----- **Utilitarianism as a Public Philosophy**, Cambridge University Press, 1995

GÖZE, Ayferi, **Korporatif Devlet: XIX ve XX'nci Yüzyılda Avrupa'da Korporatif Devlet Teorileri ve Korporatif Devlet Sistemleri**, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1986

----- **Siyasal Düşünceler ve Yönetimler**, İstanbul, Beta Basım Yayım Dağıtım, 2005

GRAY, Jhon, **Liberalizmin İki Yüzü**, Çev. Koray Değirmenci, Ankara, Dost Yayınları, 2003

----- **Post Liberalizm**, Çev. Müfit Günay, Ankara, Dost Yayınları, 2004

GREEN, Thomas H., **Lectures on the Principles of Political Obligation**, Edited by Paul Harris and John Morrow, Cambridge University Pres, Cmbridge-London-New York-New Rochelle, Melbourne-Sydney, 1986

GRIFFIN, James, **Well-Being: Its Meaning, Measurement, and Moral Importance**, Oxford University Press, 1986

GÜRTUNA, Ali Müfit, Röportaj: Dilek Yaşar, internethaber sitesi, (31.10.2006).

HAMPSON, Norman, **Aydınlanma Çağı**, Çev. Jale Parla, İstanbul, Hürriyet Vakfı Yayınları, 1991

HANİOĞLU, M. Şükrü, Zaman Gazetesi (22.01. 2008).

HARVEY, David, **Postmodernliğin Durumu**, Çev: Sungur Sarvan, İstanbul, Metis Yayınları, 1999

HAYEK, Frederich A., **Hukuk, Yasama ve Özgürlük: Kurallar ve Düzen**, Çev. Atilla Yayla, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Baskı, 1996

HEGEL, G. W. F., **Hukuk Felsefesinin İlkeleri**, çev. Cenap Karakaya, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1991

HİRSCHMAN, Albert O., **Gericiliğin Retoriği**, Çev. Yavuz Alogan, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994

HOFFMAN, Banesh, **Einstein: Yaratıcı ve Başkaldıran**, Çev. Celal Kapkın, İstanbul, Evrim Yayınları, 1995

HUMBOLDT, Wilhelm Von, **The Sphere and Duties of Government**, Thoemmes Pres, Bristol, 1996

HUNTER, Ronald D., DANTZKER, Mark L., **Crime And Criminality: Causes and Consequences**, Criminal Justice Pres, 2005

HURKA, Thomas, **Perfectionism**, Oxford–New York, Oxford University Press, 1996

HUSAK, Douglas, **Drugs and Rights**, Cambridge, Cambridge University Press, 1992

HUXLEY, Aldous, **Cesur Yeni Dünya**, Çev. Ender Gürol, Güneş Yayınları, 1989

İBN HALDUN, **Mukaddime**, Haz., Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 1988

JAMES, William, **Some Problems of Philosophy**, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, 1979

----- **The Will to Believe**, Dover Publications, 1896

----- **A Pluralistic Univers**, Kessinger Publishing, 2004

KANT, Immanuel, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Çev. Ioanna Kuçuradi, 1995

----- “Aydınlanma Nedir?”, Çev. Atilla Yayla, **Liberal Düşünce Dergisi**, Sayı 38-39, Bahar-Yaz, 2005, ss. 225-230

KEANE, John, **Sivil Toplum ve Devlet: Avrupa’da Yeni Yaklaşımlar**, Çev. Levent Köker, ... İstanbul, Yedikıta Yayınları, 2004

JOHNSTON, David, **The Idea of Liberal Theory: A Critique and Reconstruction**, Princeton University Pres, Princeton&New Jersey, 1994

KEENAN, Dennis King, **The Question of Sacrifice**, Indiana University Press, 2005

KEKES, John, **Against Liberalism**, Cornell University Press, Ithaco-London, 1997

KERNOHAN, Andrev, **Liberalism, Equality, and Kulturel Oppression**, Cambridge University Press, 1998

KLOSKO, George, WALL-Steven, **Perfectionism and Neutrality: Essays in Liberal Theory**, Rowman&Littlefield, 2003

KLOSKO, George, “Multiple Principles of Political Obligation”, **Political Theory**, 12, 2004, Vol. 32, pp. 80

KOTTLER, Jeffrey A., **Doing Good: Passion and Commitment for Helping Others**, Routledge, 2000

KÖKER, Levent, **Modernleşme, Laiklik ve Demokrasi**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2. Baskı, 1999

KUKATHAS, Chandran, PETTIT, Philip, **Rawls: A Theory of Justice and Its Critics**, Stanford University Press, 1990

KYMLICKA, Will, "Liberal Individualism and Liberal Neutrality", **Ethics**, Vol. 99, No. 4, (Jul. 1989), pp. 883-905

----- **Çağdaş Siyaset Teorisi**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004

LANE, Christel, **Christian Religion in the Soviet Union**, Sunny Press, 1978

LARMORE, Charles E., **Patterns of Moral Complexity**, Cambridge University Press, 1987

LEVİNAS, Emmanuel, **Zaman ve Başka**, Çev. Özkan Gözel, İstanbul, Metis Yayınları, 2005

LOCKE, John, **Hoşgörü Üstüne Bir Mektup**, Çev. Melih Yürüşen, Ankara, Liberte Yayınları, 2. Baskı, 1998

----- **Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme: Sivil Toplumda Devlet**, Çev. Serdar Taşçı-Hale Akman, İstanbul, Metropol Yayınları, 2002

LOMASKY, Loren E., **Persons, Rights, and the Moral Community**, , Oxford, Oxford University Press 1987

----- "İki Liberalizm Anlayışı", Çev. Mustafa Erdoğan, **Liberal Düşünce**, Kış-Bahar, 2007, Sayı 45-46, ss.26-57

MACEDO, Stephen, **Liberal Virtues**, Oxford, Oxford University Press, 1990

MACHIAVELLİ, Niccolo, **Prens**, Çev. Anita Tatlıer, İstanbul, Doruk Yayınları, Ty

MANSBRIDGE, Jane, **"Güç Kullanım/Güçle Mücadele: Yönetim Biçimi"**, Demokrasi ve Farklılık içinde, (Der.) Benhabib, Seyla, Çev. Zeynep Gürata, Cem Gürsel, İstanbul, Demokrasi Kitaplığı, 1999

MARCUSE, Herbert, **Us ve Devrim**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İde Yayınevi, 2000

MARSHALL, Peter, **Anarşizmin Tarihi**, Çev. Yavuz Alogan, Ankara, İmge Kitabevi, 2003

MATTELART, Armand, **Bilgi Toplumunun Tarihi**, Çev. Halime Yücel Altinel, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004

MCINTYRE, Alasdair, **Erdem Peşinde**, Çev. Muttalip Özcan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001

MASLOW, Abraham, **İnsan Olmanın Psikolojisi**, Çev. Orhan Gündüz, İstanbul, Kuraldışı Yayıncılık, 2001

MEILAENDER, Gilbert, "Feeling the Universal: The Problem of Relativism", **Public Morality, Civic Virtue, and the Problem of Modern Liberalism**, Edited by T. William Boxx and Ary M Quinlivan, William B. Erdmans, 2000

MILL, John Stuart, **Özgürlük Üstüne**, Çev. Mehmet Osman Dostel, Ankara, Liberte Yayınları, 2004

MILLS, C. Wright, **İktidar Seçkinleri**, Çev. Ünsal Oskay, Ankara, Bilgi Yayınları, 1974

MOLES, Abraham, **Belirsizin Bilimleri**, Çev. Nuri Bilgin, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001

MORE, Thomas, **Ütopya**, Çev. Sadık Usta, İstanbul, Kaynak Yayınları, 2005

MORRIS, William, **Gelecekte Anılar**, Çev. Ekin Bodur, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2002

MOSCA, Gaetano, **The Ruling Class**, McGraw-Hill Book Company, New York, London, 1939

MULHALL, Stephen-Swift, Adam, **Liberals and Communitarians**, Blackwell, Oxford and Cambridge, 1992

NAGEL, Thomas, **Equality and Partiality**, Oxford University Press, 1991

NIETZSCHE, Friedrich, **İyinin ve Kötünün Ötesinde**, Çev. Ahmet İnam, İstanbul, Yorum Yayınları, 2001

NOLLA, Eduardo, **Liberty, Equality, Democracy**, NYU Press, 1992*

NOZİCK, Robert, **Anarşi, Devlet ve Ütopya**, Çev. Alişan Oktay, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2000

NUSSBAUM, Martha C., "Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan", **Ethics**, Vol. 111, No. 1 (Oct., 2000), pp. 102-140

NUTTAL, Jon, **Ahlak Üzerine Tartışmalar**, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1997

OAKESHOTT, Michael Joseph, **On human conduct**, Clarendon Press, Oxford, 1996

ORWELL, George, **Bindokuzyüzseksendört**, Çev. Haldun Derin, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985

ÖNER, Necati, **İnsan Hürriyeti**, Ankara, Vadi Yayınları, 1995

ÖZ, Esat, **Otoriterizm ve Siyaset: Türkiye’de Tek Parti Rejimi ve Siyasal Katılma (1923-1945)**, Ankara, Yetkin Yayınları, 1996

PAINE, Thomas, **İnsan Hakları**, Çev. Mehmet Osman Dostel, Marifet Basımevi, Ankara, 1954

----- **Common Sense**, Dover Publication, 1997

PARENS, Erik, **Enhancing Human Traits: Ethical and Social Implications**, Georgetown University Press, 1998

PEKER, Recep, **Recep Peker’in İnkılap Dersleri Notları**, Ülkü Ulus Basımevi, Ankara, 1936

PATERSON, Isabel, **The God of The Machine**, Books For Libraries Pres, Freeport, New York, 1972

PLATON, **Devlet**, Çev. Sabahaddin Eyüboğlu-M.Ali Cimcoz, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2006

POINCARÉ, Henri, **Bilim ve Varsayım**, Çev. Fatih Yücel, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001

POPPER, Karl, **Açık Toplum ve Düşmanları**, C.I, II, Çev. Mete Tunçay, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2000

----- **Daha İyi Bir Dünya Arayışı**, Çev. İlknur Aka, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001

RAND, Ayn, **Ben**, Çev. Emine Gedik, Ankara, Liberte Yayınları, 1999

RASMUSSEN, Douglas B., Uyl, Douglas J. Den, **Norms of Liberty: A Perfectionist Basis for Perfectionist Politics**, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2005

RAWLS, John, **A Theory of Justice**, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1971

----- "Cantian Constructivism in Moral Theory", **Jurnal of Philosophy**, 77/9, 1980, pp. 515-72,

----- "The Priority of the Right and Ideas of the Good", **Philosophy and Public Affairs**, Vol. 17 No. 4 (Autumn, 1988) PP. 251-276

----- **Siyasi Liberalizm**, Çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007

RAZ, Joshep, **The Morality of Freedom**, Oxford University Press, Oxford: 1986

----- "Liberalism, Skepticism and Democracy", **Lowa Law Review**, 74 (1989): 785

----- "**Liberty and Trust**", Naturel Law, Liberalism, and Morality: Contemporary Asseys, içinde, Der. Robert P., George, Clarendon Press, Oxford, 2001

REES, John Collwyn, **John Stuart Mill's On Liberty**, Clarendon Press, London, 1985

ROTHBARD, Murray N. "Devletin Anatomisi", Çev. Mustafa Erdoğan, **Liberal Düşünce Dergisi**, Sayı 36, Güz 2004, ss. 267-284

RUSSEL, Bertrand, **Sorgulayan Denemeler**, Çev. Nermin Arık, Ankara, Tübitak, 1998

----- **Politik İdealler**, Çev. Göksel Zeybek, İzmir, İlya İzmir Yayınevi, 2004

SANDEL, Michael J., **Liberalism and the Limits of Justice**, Cambridge University Pres, Cambridge, 1982

SANDOZ, Ellis, **The Politics of Truth and Other Untimely Essays: The Crisis of Civic Consciousness**, Missouri, 1999

SANTNER, Eric L., **Friedrich Hölderlin: Hyperion and Selected Poems**, Continuum, New York, 1990

SARTORI, Giovanni, **Demokrasi Teorisine Geri Dönüş**, Çev. Tunçer Karamustafaoğlu-Mehmet Turhan, Türk Demokrasi Vakfı Yayınları, Ankara, 1993

SARTRE, Jean-Paul, **Varoluşçuluk**, Çev. Asım Bezirci, İstanbul, Say Yayınları, 2005

SCHEERS, Peter, **Towards a Complex Perfectionism**, Peeters Publishers, 2005

SCOTT, James C., **Devlet Gibi Görmek: İnsanlık Durumunu Geliştirmeye Yönelik Projeler Nasıl Başarısız Oldu?**, Çev. Nil Erdoğan, İstanbul, Versus Kitap, 2008

SEZER, Ahmet Necdet, 10.11.2005 tarihli Atatürk'ü Anma Toplantısı'ndaki Konuşması, T.C. Cumhurbaşkanlığı İnternet sitesi, http://www.cankaya.gov.tr/tr_flash/KONUSMALAR/10.11.2005-443.html (17.11.2005)

SHELDON, S.Wolin, **"Elle Tutulmaz Demokrasi"**, Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması, içinde, Benhabib,

Seyla Der., Çev. Zeynep Gürata, Cem Gürsel, İstanbul, Demokrasi Kitaplığı, 1999

SHELDON, Stenberg- AUSTERN, David T., **Devlet, Ahlak ve Yöneticiler**, Çev. Turgay Ergun, Ankara, Türkiye ve Ortadoğu Amme İdaresi Enstitüsü, 1996

SHELLEY, Mary, **Frankenstein**, Çev. Orhan Yılmaz, İthali Yayınları, İstanbul: 2002

SHER, George, **Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics**, Cambridge University Press, Cambridge, 1997

SHILS, Edward, **The Constitution of Society**, University of Chicago Press, 1982*

SHIVELY, W. Phillips, **Power and Choice: An Introduction to Political Science**, Mc Graw Hill, Boston, 2003

SIDWICK, Henry, **The Methods of Ethics**: Dover Publication, New York, 1966

SPINOZA, Benedictus de, **Tractatus Theologico-Politicus**, BRILL Publication, 1989*

----- **Siyaset Üzerine Seçmeler**, Çev. Afşar Timuçin, İstanbul, Mopra Kültür Yayınları, 2003

STAHL, Friedrich- ALVARADO, Julius Ruben, **Principles of Law**, WordBridge Publishing, 2007

STEINBERG, Sheldon S.-AUSTERN, David T., **Hükümet, Ahlak ve Yöneticiler: Kamu Kesiminde Ahlak İkilemlerini Çözmek İçin Bir Kılavuz**, Ankara, TODAİE Yayınları, 1995

SULLIVAN, Michael C., **In Search of a Perfect World**, Perfect World, 2005

ŞAYLAN, Gencay, **Değişim, Küreselleşme ve Devletin Yeni İşlevi**, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 1995

TAMBIAH, Stanley Jeyaraja, **Büyük, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı**, Çev. Ufuk Can Akın, Ankara, Dost Yayınları, 2002

TANENBAUM, Donald - SCHULTZ, David, **Siyasi Düşünce Tarihi**, Adres Yayınları, 2005

TAYLOR, Charles, **Philosophical Papers**, Cambridge University Press, Cambridge, 1985

----- **Modernliğin Sıkıntıları**, çev. Uğur Canbilen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995

TOULMIN, Stephen, **Kozmopolist**, Çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002

TOURAINE, Alain, **Demokrasi Nedir?**, Çev. Olcay Kunal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 3. Baskı, 2002

TUNÇAY, Mete, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması, (1923-1931)**, Ankara, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999

----- **Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Eski ve Orta Çağlar**, Der., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006

UNGER, Roberto Mangabeira, **Knowledge and politics**, Free Press, 1975

----- **Social Theory: Its Stuation and Its Task**, Verso, 2004

ÜSTEL, Füsün, **"Makbul Vatandaş"ın Peşinde: II. Meşruiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi**, Ankara, İletişim Yayınları, 2004

VERGİN, Nur, **Siyasetin Sosyolojisi: Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar**, İstanbul, Bağlam Yayıncılık, 2004

WALDRON, Jeremy, "Autonomy and Perfectionism in Raz's Morality of Freedom", **Southern California Law Review**, 62/3: ss. 1097-152, 1989

WALL, Steven, **Liberalism, Perfectionism and Restrain**, Cambridge University Press, Cambridge: 1998

WALLERSTEIN, Immanuel, **21. yüzyılda Siyaset**, Çev. Taylan Doğan-Ender Abadoğlu, İstanbul, Aram Yayıncılık, 2005

WALZER, Michael, **Spheres of justice**: a defense of pluralism and equality, Basic Books, 1983

WOODCOCK, George, **Anarşizm**, Çev. Ergün Tuncalı, İstanbul, Kaos Yayınları, 1998

WOOLGOR, Steve, **Bilim: Bilim İdesi Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme**, Çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999

YAYLA, Atilla, **Özgürlük Yolu: Hayek'in Sosyal Teorisi**, Ankara, Liberte Yayınları, 2. Baskı, 2000

----- "Kurucu Rasyonalizm, Adalet ve Sosyalizm", **Liberal Bakışlar**, Liberte Yayınları, Ankara, 2000

----- **Siyasi Düşünce Sözlüğü**, Ankara, Adres Yayınları, 1. Baskı, 2003

YEVTUŞENKO, Yevgeni, **Zima Kavşağı**, Çev. Özdemir İnce, Ankara, Kuzey Yayınları, 1985

ÖZET

TÜYSÜZ, Zekeriya. Siyaset Teorisinde Mükemmeliyetçilik, Doktora Tezi, Ankara, 2009.

Bu çalışmada, mükemmeliyetçilik düşüncesi kapsamında yürütülen tartışmalar ele alınmış ve mükemmeliyetçi ve anti-mükemmeliyetçi düşüncelerin temel varsayımları ve neden olabilecekleri muhtemel sonuçların ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Mükemmeliyetçilik, çok farklı disiplinlerle ilişkili bir kavramdır. Bu tezde, insanların mükemmelleşmesi için devletin ne ölçüde rol üstlenmesi gerektiği konularını kapsayan “siyasal mükemmeliyetçilik” düşüncesi, teorik düzeyde ele alınmıştır.

Siyaset bilimi literatüründe ilk kez 1971’de John Rawls tarafından kullanılan mükemmeliyetçilik terimi; devletin, insan yararını azamileştirecek şekilde örgütlenmesi, bireysel görev ve yükümlülüklerin buna göre belirlenmesi ve toplumun da buna göre yönetilmesi olarak tanımlanmıştı. Rawls’ın mükemmeliyetçiliği eleştirmesinin ardından, kavram etrafında geniş tartışmalar yürütülmüş ve farklı mükemmeliyetçilik tanımları yapılmıştır. Tanımlamalar, “aşırı” ve “ılımlı mükemmeliyetçilik” olmak üzere iki grupta ele alınabilir. Aşırı mükemmeliyetçilikte, devletin, insanların yararını arttırmak için onların hayatına kapsamlı olarak müdahale etmesini gerekli görülür. “ılımlı mükemmeliyetçilik” ise, devletin rolünün, insanların yaşantılarına geniş ölçüde müdahale etmek ve belli iyi anlayışlarını zorla uygulamak yerine, sadece başkalarına zarar verecek eylemlere engel olmak ve seçenekleri eşit ölçüde erişilir kılmakla sınırlı olması gerektiğini ifade eder. Bu ikinci tanımlı benimseyenler, daha çok, anti-mükemmeliyetçi olarak kabul edilmektedirler.

Mükemmeliyetçiler, insanların, devlet aracılığıyla iyi kişiler haline getirilebileceğine ve insan yararının devlet eliyle arttırılabileceğine inanırlar. Bu yüzden de, devlet tarafından belirlenen belli iyi anlayışlarının, gerekirse zor kullanılarak uygulanmasını gerekli görürler.

Buna karşı çıkan anti-mükemmeliyetçiler ise, devlet aygıtının insanları mükemmelleştirme aracı yapılmasının onlara hiçbir yarar sağlamayacağını, aksine onların aleyhine sonuçlar doğuracağını iddia ederler. Onlara göre, özerkliğe sahip her birey, kendi yarar ve zararını başkalarından daha iyi değerlendirebilecek durumdadır. Kişilerin, doğru olduğuna inanmadıkları eylemleri dış baskılarla gerçekleştirmelerinin onlara hiçbir faydası yoktur. Bu tarz bir yönetim modeli, refah kaybı, kültürel bozulma, adaletin yozlaşması, toplumsal çatışma, devletin totaliterleşmesi gibi birçok zararlı sonuca sebep olacaktır. Mükemmeliyetçi modelde, devlet aygıtını elinde bulunduranların, kendi doğrularını herkesin doğrusu haline getirmek için zora başvurmalarının totalitarizme neden olacağını iddia eden anti-mükemmeliyetçiler, devletin iyi anlayışları arasında tarafsız kalmasını isterler.

Başlangıçta insanların yararını hedefleyen birçok siyasi projenin sonradan insanların felaketine dönüşmesi deneyimleri, anti-mükemmeliyetçilerin iddialarını desteklemektedir. Bununla birlikte, insanların hayatına devlet tarafından hiçbir müdahalede bulunulmaması şeklinde sınırsız bir özgürlüğün daha başka sakıncaları ortaya çıkaracağı âşikardır. Dolayısıyla, devletin rolünün, insanların hayatını kapsamlı olarak biçimlendirmek veya insanlara hiç müdahale etmemek olması yerine, insanların başkalarına zarar verecek eylemlerinin engellenmesi ve seçeneklerin herkes için eşit düzeyde erişilebilir kılınmasını sağlamakla sınırlı tutan ılımlı mükemmeliyetçilik yaklaşımı daha mâkul bir model olarak görülmektedir.

Anahtar Sözcükler:

1. Mükemmeliyetçilik
2. Paternalizm
3. Totalitarizm
4. Devlet tarafsızlığı
5. Özerklik

ABSTRACT

TÜYSÜZ, Zekeriya. Perfectionism in Political Theory, Doctorate Thesis, Ankara, 2009.

This study surveys the discussions in the scope of perfectionism idea, and intends to find out fundamental assumptions, grounds and possible results of perfectionist and anti-perfectionist ideas. Perfectionism is a concept associated with different disciplines. This study further examines, at theoretical level, “political perfectionism idea” that covers the issues concerning the extent to which state should assume role in perfectionism of people.

The term “perfectionism” first handled by John Rawls in 1971 was described as organization of the state to push human goods to the maximum level, determination of the individual tasks and obligations according to this aim and accordingly, management of the state. After the criticism of Rawls to the perfectionism, extensive discussions on the concept are continued and very different definitions of perfectionism are made, which can be handled in two categories: “extreme” and “moderate” perfectionism. As to extreme perfectionism, the state has to interfere with individual’s life to increase their goods. As for the moderate perfectionism, it signifies that the role of state is required to be limited only with preventing counterproductive acts and the options should be equally accessible for all. Appropriators for the second definition are commonly accepted as anti-perfectionists.

Perfectionists believe that individuals can be perfected and individual’s goods can be increased by the state. Therefore, they consider it necessary to enforce good behaviors determined by the state, when necessary.

As for anti-perfectionists, against the perfectionist idea, they claim that it is not useful for people to take state as a device to perfect individuals; on the contrary it will result in harm for them. According to anti-perfectionists, every autonomous individual can evaluate his/her goods and loss better than others can do. There is no gain for people acting with external impressions

that they don't believe in their straightness. This type of state model will cause a lot of detrimental results such as loss of prosperity, cultural deterioration, justice degeneration, social conflict and totalitarian state. In perfectionist model, anti-perfectionists alleging that resorting to force by those holding state apparatus with a view to transforming their truth into everybody's truth will cause totalitarianism, want state to be neutral between good understandings.

Experiences of several political projects that aim at benefit of people at the beginning turned out to be disaster for people in the end, which supports allegations of anti-perfectionists. However, it is obvious that a limitless independency whereby state has no influence over the life of people shall lead to many different drawbacks. Therefore, the moderate perfectionism model seems more reasonable, which limits the role of the state as preventing disservices and provision of opportunities to all on equal basis rather than assigning the state with the role of shaping people's life comprehensively or not interfering at all.

Key Words:

1. Perfectionism
2. Paternalism
3. Totalitarianism
4. State Neutrality
5. Autonomy