

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SİYASET SOSYOLOJİSİ BAĞLAMINDA
İNSAN/HAYVAN AYRIMI VE OTOİMMÜNİTE

DOKTORA TEZİ

Mertcan SAKIYAN

Sosyoloji Anabilim Dalı
Genel Sosyoloji ve Metodoloji Programı

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Cem Doğan YAŞAT

HAZİRAN 2023

**T.C.
MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**SİYASET SOSYOLOJİSİ BAĞLAMINDA
İNSAN/HAYVAN AYRIMI VE OTOİMMÜNİTE**

DOKTORA TEZİ

Mertcan SAKIYAN

**Sosyoloji Anabilim Dalı
Genel Sosyoloji ve Metodoloji Programı**

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Cem Doğan YAŞAT

HAZİRAN 2023

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi,
- kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- ücret karşılığı başka kişilere yazdırmadığımı (dikte etme dışında), uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- ve bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı

beyan ederim.

Değerli aileme ve sevgili eşim Seda Sakiyan'a,

SİYASET SOSYOLOJİSİ BAĞLAMINDA İNSAN/HAYVAN AYRIMI VE OTOİMMÜNİTE

ÖZET

Bu çalışmada, siyaset felsefesi ve siyaset sosyolojisinin kurucu düşünürleri ve onların özellikle toplum-siyaset ilişkisi üzerine kaleme aldıkları metinlerin içinde toplumsal organizasyonun başlangıç noktası olarak yer alan insan doğası tartışmalarının analizine ağırlık verilmektedir. Söz konusu metinlerin, tarih-öncesi dönemde var olduğu spekülasyonunu öne sürdükleri insan doğasının ve ancak insan doğasının terk edilerek, doğal durumun dışına çıkılarak-sivil duruma geçilerek toplumsal organizasyonun kurulabilecek olması formüllerine sirayet eden doğa-insan-hayvan ayrımlarına dikkat çekmek istenmektedir.

Tanım yapmanın, var olan kavramlar arasındaki ayrımı belirginleştirme işi olduğunu iddia eden çalışmamızda insan ve hayvan arasındaki farkın siyaset sosyolojisinin kurucu metinlerindeki insan doğası tartışmalarında kendisine yer edindiği öne sürülmektedir. Özellikle klasik dönem düşünürlerinin hukuk-politika-ahlak kavramlarını birbirinden ayrı şeyler olarak görmemeleri ancak modern dönem düşünürlerinin yasa-politika-doğa kavramlarını birbirinden ayırmaları söz konusu tarihsel momentin yol haritasını çıkarmaktadır. Bu maksatla, klasik ve modern dönem düşünürleri arasında kronolojik bir sıra ile ortaya çıkan dönüşüm takip edilmekte ve bu düşünürlerin kanonik metinleri insan doğası çerçevesinde incelenmektedir. Bu vesileyle, günümüz sosyo-politik organizasyonunda önemli bir yeri teşkil eden küreselleşmenin, ebedi barış fikrinin ve bu fikir ile ortaya çıkmış kozmopolitizm gibi konseptlerin tanımlarında yer alan içerirken dışlayan ilişkinin gösterilmesi hedeflenmektedir. İçerirken dışlamak ya da kendi kendisine karşı mücadele etmek, tıp literatüründeki bağışıklık sisteminin kendini kendisinin bir patojeni olarak görüp yok etmeye gayret ettiği bir grup hastalığı tanımlayan otoimmüniteye benzetilmektedir. İster doğal, ister hukuki gerekçelerle üzerinde hak iddia edilen egemenliğin politik metinlerde sıklıkla kullanılan hayvan figürleri aracılığıyla tesis edilmesi ve insan doğasını diğer tüm canlı varlıkların doğasından farklı, özgül olarak tanımlayan bu metinlerde yer almasının paradoksal olduğu öne sürülmektedir. Egemene emsal teşkil etmesi için ele alınan hayvan figürlerinin sivil durum kurulduktan sonra rafa kaldırılması ancak doğal durumdaki karmaşayı anımsatan iç savaşlar, doğal afetler, salgın hastalıklar gibi durumlarda risk altına giren egemenliğin yeniden sağlam bir zemine yerleştirilebilmesi için figüratif anlamda geri çağırılması kurgusal olarak kendi kendisine karşı mücadele veren otoimmün bir hastalık gibidir.

Son kertede, insan ve hayvan arasındaki ayrımın, insanın kurgusal doğasında yer almadığını, bu doğanın insanla birlikte tüm hayvan türlerini de içermesi gerektiğini, aksi takdirde yine bu doğayla girişilebilecek olan mücadelenin insanın kendi kendisine karşı açtığı bir savaş olarak nitelendirilmektedir. Bir Aydınlanma Dönemi düşüncesi

olan ebedi barış fikrinin günümüzde insan-hayvan ayrımının değil, insan-hayvan-doğa birliğinin tesis edilmesiyle mümkün olabileceği öne sürülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İnsan Doğası, Doğal Durum-Sivil Durum Ayrımı, İnsan/Hayvan Ayrımı, Otoimmünite, Siyaset Sosyolojisi.

HUMAN/ANIMAL DISCRIMINATION AND AUTO-IMMUNITY IN THE CONTEXT OF POLITICAL SOCIOLOGY

ABSTRACT

This study focuses on the analysis of the founding thinkers of political philosophy and political sociology and the discussion of human nature, which is the starting point of social organization in their texts, especially on the relationship between society and politics. It is desired to draw attention to the nature-human-animal distinctions, which are reflected in the formulas of human nature, which the mentioned texts speculate to have existed in the prehistoric period, and that social organization can only be established by leaving human nature, leaving the natural state-coming civil state.

In our study, which claims that making definitions is the task of clarifying the distinction between existing concepts, it is argued that the difference between human and animal has a place in the discussions of human nature in the founding texts of political sociology. In particular, the classical period thinkers did not see the concepts of law-politics-morality as separate things, but the modern period thinkers separated the concepts of law-politics-nature from each other, which draws the roadmap of the historical moment in question. For this purpose, the transformation that emerged between the classical and modern period thinkers in a chronological order is followed and the canonical texts of these thinkers are examined within the framework of human nature. On this occasion, it is aimed to show the relationship that includes and excludes in the definitions of globalization, the idea of eternal peace, which has an important place in today's socio-political organization, and concepts such as cosmopolitanism that emerged with this idea. To exclude while contain or to fight against itself is likened to auto-immunity in the medical literature, which describes a group of diseases in which the immune system sees itself as a pathogen of itself and tries to destroy it. It is argued that it is paradoxical that the sovereignty claimed for natural or legal reasons is established through animal figures, which are frequently used in political texts, and that it takes place in these texts that specifically define human nature as different from the nature of all other living beings. In order to set a precedent for the sovereign, the animal figures are shelved after the civil situation is established, but figuratively recalled so that the sovereignty, which is at risk in situations such as civil wars, natural disasters, epidemics, reminiscent of the turmoil in the natural state, so that the sovereignty can be re-established on a solid ground, fictionally struggling against itself. It is like an auto-immune disease.

In the last instance, it describes that the distinction between human and animal does not take place in the fictional nature of man, that this nature must include all animal species along with man, otherwise the struggle that can be waged with this nature is a war waged by man against himself. It is argued that the idea of eternal peace, which is

an idea of the Enlightenment Period, can only be possible with the establishment of human-animal-nature unity, not human-animal separation.

Keywords: Human Nature, Natural State-Civil State Distinction, Human/Animal Distinction, Autoimmunity, Political Sociology.

ÖNSÖZ

Tez yazım süreci boyunca kolektif olarak atlatmış olduğumuz badireler, hem çalışmanın içeriğini oluşturan konulara yakınlığı bakımından hem de çalışmanın ulaşmayı hedeflediği noktanın bu dönemdeki mutlu yaşam tahayyülümüzle hemen hemen aynı olması bakımından bir yandan motive edici bir yandan da örseleyiciydi. Doğayı özlediğimiz, sıhhati dilediğimiz, mutlu bir geleceğin hayali peşine düştüğümüz bu yıllarda yine de inatla çalışmaya devam etmemi sağlayanlara teşekkürü bir borç bilirim. Değerli tez danışmanım, akıl hocam, lisans eğitimimden bu yana bana karakteri, üslubu ve bilgi birikimiyle emsal teşkil etmiş olan Sayın Doç. Dr. Cem Doğan YAŞAT'a, engin bilgi birikimi, düşünce yapısı ve tam zamanında önerdiği güncel kaynaklarla bu çalışmaya katkısı büyük olan Sayın Prof. Dr. Ali AKAY'a, tüm koşuşturmacasına ve yoğunluğuna rağmen çalışmamla ilgili sorularımı dinleyip hem içimi rahatlatan hem de yol gösteren Sayın Dr. Öğr. Üyesi Burcu TEKAÜT ÇAL' a sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Ayrıca yapmış olduğu dokunuşla hayatımın seyrine pozitif bir yön veren çok kıymetli hocam, Prof. Dr. Güliz ERGİNSOY'a, yaklaşık 25 yıldır sürmekte olan eğitim-öğretim hayatımda beni bir kez olsun desteklemekten, aldığı karar ne olursa olsun arkasında durmaktan imtina etmemiş, emeklerinin karşılığını ödeyemeyeceğim değerli aileme ve tüm bu zorlu süreçte yanımda olduğunu, beni her daim desteklediğini hissettiren, tüm işlerimi tamamlayabilmem için en değerli şey olan zamanını bana vakfeden ve bana her daim güç ve akıl veren, daimi hocam, ebedi hayat arkadaşım, güzel eşim Dr. Öğr. Üyesi Seda SAKİYAN'a tüm kalbimle teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖZET.....	ix
ABSTRACT.....	xiii
ÖNSÖZ.....	xvii
İÇİNDEKİLER	xix
KISALTMALAR	xxi
1. GİRİŞ	1
2. FARKIN DOĞASI: DOĞAL DURUM – DOĞAL HAK – DOĞAL HUKUK TARTIŞMALARI	11
2.1 Klasik-Modern Dönem Ayrımının Nedenleri	24
2.2 Klasik Dönem.....	28
2.2.1 Antik Yunan Dünyasının Sosyo-Politik Yapısı	28
2.2.2 Antik Yunan Dünyasında Savaşların Değişen Doğası.....	48
2.2.3. Thukydides.....	55
2.2.4. Platon.....	71
2.2.5. Aristoteles	92
2.3. Modern Dönem: Yasanın Egemenliği ve Toplumsal Sözleşme.....	105
2.3.1. Thomas Hobbes.....	106
2.3.2. B. Spinoza.....	120
2.3.3. Jean-Jacques Rousseau	129
3. EBEDİ BARIŞ	145
3.1. Ebedi Barış ve Kozmopolitizm- Konukseverlik Problemi.....	165
3.2. İnsan ve Hayvan Arasında Ebedi Barışın Tesisi	182
4. SONUÇ VE ÖNERİLER.....	199
KAYNAKLAR	205
ÖZGEÇMİŞ.....	213

KISALTMALAR

M.Ö.	: Milattan Önce
PS	: Peloponnesos Savaşları
Akt.	: Aktaran
Ed.	: Editör
A.g.e.	: Adı Geçen Eser
Ss	: Sayfa Sayısı

1. GİRİŞ

"Ormanda eş arayan iki erkek kurt karşılaştığında, güçlü olan diğerinden bir ısırışta kurtulmaz mıydı? Hem insanların kurtlar gibi mağaralarda yaşadıkları zamanlarda, en çok arzulanan dişi, rakiplerinin kanını döken adamın olmuyor muydu? Mademki yaşamın kanunu buydu, sonradan ortak yaşam adına yaratılan utanma duygularını bir kenara bırakıp ona uymalıydı."

(Zola, *Hayvanlaşan İnsan*, s. 292)

"(...) balık düşünmez - o her şeyi zaten bilir."

(Platonov, *Çevengur*, s. 12)

Şiddet kavramının birbiriyle bağımlı ya da birbirinden bağımsız bağlamlarda kullanılan pek çok farklı anlamı vardır. Kullanıldığı bağlama göre ya bir *norm* ya da bir *yargı* ifade edecek, bu kategorilerden herhangi birine dâhil edilemeyen, muğlak bir zeminde ise de süzüldüğü ve konacağı tarafı belli etmeyen bir kuş tüyü misâli, yalnız bulunduğu mekân hakkında çıkarım yapılabilecektir. Bu mekânın adı, içinde yaşamak zorunda olduğumuz, yaşam sürerken dışına çıkabilmenin mümkün olmadığı, toplumsal yaşamdır, *politikadır*. Şiddetin dilimizdeki karşılıklarına bir bakalım: Şiddet, Arapça *şdd* kökünden gelen *şadda* (شد) fiilinin yapım eki almamış, mastar hâli olan *şidda* (شد) 'dan dilimize geçmiş, "sertlik, katılık, zorluk" anlamlarına gelen bir kelimedir (Nişanyan, 2010, s. 591). Bu kelimenin dilimizde, İngilizce'deki *violence*¹ bağlamında kullanılması, tesâdüf olmadığını düşünebileceğimiz 1980'li yıllara rastlar (a.g.e.). Bugün gündelik dil içinde kullanılan beş temel bağlamdan söz edilebilir: 1) "Bir güç, hareket veya kuvvetin derecesi"; 2) "Tabiî hâlden daha fazla olma, aşırılık, fazlalık"; 3) "Meseleleri uzlaşma yoluyla değil kaba kuvvet kullanarak halletmeye

¹ "Yaralamak ve zarar vermek amacıyla kullanılan fiziksel güç" anlamıyla 13. Yüzyılın geç dönemlerinde Eski Fransızca'dan İngilizce'ye geçtiği düşünülmektedir ("violence", 2023).

kalkışma ve bunun için kullanılan kaba kuvvet”; 4) “Sertlik”; 5) “Sıkıntı, zorluk, mihnet, meşakkat” (“şiddet”, 2023). Farklı bağlamlarda kullanılan tüm bu karşılıkların mekânı, esasen, hem bir bütüne tekâbül eder, hem de bütünün kendi bünyesinden kopmuş parçalarıyla kurduğu ilişkinin mıntıkasında zuhur eder. Bir tufanın şiddetli bir kuvvetle temas ettiği her canlıyı kasıp kavurmasıyla, ölçülü (*sôphrosûnê*) olamayan bir sevgi arasında, ya da meselâ, her günün sonunda merhalesini tamamlayamamış bir babanın geçim kavgasıyla kavrulan yüreğindeki acının mertebesiyle, çırağına mesleğin sırlarını dayatan ustanın becerisi arasında, ama belki en çok da misafir (*hostis*) ile ev sahibi (*hostis*) arasındaki köşe kapmaca sırasında şiddetin bu başka başka anlamları, hiç de beklemediğimiz bir ânda çıkıverir karşımıza.

Özellikle ayrımlar yapılacağı sırada, ayrımların en belirgin hâle geldiği yazıda, kullanıldığı bağlam ne olursa olsun farkın dayattığı şiddet açığa çıkacaktır. En çok da kavramlar arasında yapılacak ayrımlar sırasında gündelik dile sirayet edememiş, sesli olarak ifade edilemeyen, ifade etmemenin hem bir ödev hem de bir sorumluluk olduğu ayrımların sırasında, bu ayrımların günümüzde mutlaka yazılı olarak ifade edildiği yasal tertibatlar içinde sıra sıra yazıldığını görürüz. Konuk ile ev sahibi arasındaki farkı bir konuğun ya da bir ev sahibinin dilinden değerlendiremeyiz ama kimin konuk, kiminse ev sahibi olduğunu yasalarımız bağlamında ifade edebiliriz. Ama tam tersi insan ve hayvan arasındaki fark ifade edilmese bile bârizdir ama bu iki tür arasındaki farkın yasanın, anayasanın, kaynağına, ilk örneğine (*aitia*), mevcudiyeti ve yapısına öykündüğü doğaya dönüp bakıldığında hâlihazırda belirgin olan fark muğlaklaşır. Örneğin, şiddet kavramının yukarıda verilen gündelik dildeki karşılıklarından ikincisinde “tabîi hâlde olmayan” ifadesi kullanılmaktadır. Dünya üzerinde yaşayan tüm canlı varlıklar tabiatın organik bir parçası olduğuna göre, ve buna rağmen anlamı gereği, yeryüzünde, yani, tüm canlı varlıkların temas edebileceği yerde, şiddet kavramı çoktan icat edilmişse o hâlde tabîi olmayanın yeri neresidir?

Tabîi olmayanın tabîi olan hâline geldiği ve bunun bir istisna değil de bir norma evrildiği istikâmette yazının icat edildiği günden bu yana şiddet kavramının karşımıza çıktığı yer, yasanın ve onun kurucusu, onun hâmisi, onun sahibi olan egemenin yanı başıdır. Politik paradigmanın tarih içinde geçirmiş olduğu değişimin nüfuz edemediği yegâne saha, belki de, egemenin meşruiyetini şiddet araçlarını tekeline alarak sağlamasıdır. Bu işleyiş dönemsel olarak mahiyet değiştirmiş olsa da kökensel bir biçimde, sürekli tekerrür eden olaylarla su yüzüne çıkmaktadır. Salgın hastalıklar,

doğal afetler, hem bir iç hem de bir dış mesele olarak cereyan eden savaşlar, iktisâdî krizler ve buna benzeyen yalnız bir veya birkaç kişinin maruz kaldığı değil, kolektif olarak toplumun maruz kaldığı, toplumsal organizasyonun sarsıldığı olağanüstü hâller, tabiî olan ile tabiî olmayan arasındaki ayrımın; yasal olan ile yasal olmayan arasındaki farkın; dost (*philos*) ile düşman (*xenos*) arasındaki köprünün hem kurulduğu hem de yıkıldığı hâllerdir.

Çağımız politik paradigması içinde, anayasal ve demokratik tertibatlarla düzenlenmiş, halkın hür iradesiyle girdiği seçimlerin sonucuna göre belirlenmiş egemen, bu paradigmayı, ulus-devletlerin icat edilmeye başlandığı Fransız İhtilâli sonrasında icat etmeye başlarken, yani hem belirlenen (*pose*) hem de belirleyen (*impose*) rolünü üstlenirken; bundan çok daha evvel, tarih öncesi dönemlerde ismi zikredilen insan doğasını anımsayıp, bu doğanın birleştirici, herkesi herkese benzetici yapısını geri çağırarak, onu bugüne şahit olan, bugünü izleyen (*spectrum*), düne ait ancak bugüne musallat olmuş bir hayalet (*spectre*) hâline getirirken evrensel eşitliği müjdelemiştir. XVIII. yüzyılda yeniden hatırlanan insan doğası, herkesin herkese benzediği, kökensel olarak herkesin herkesle aynı olduğu evrensel eşitlik ilkesini liberal bireycilik uğruna nasıl kuruyorsa, onun takipçisi (*tracer*) olan XIX. yüzyıl da vatan ve devletin sathını güçlendirebilmek için dost ile düşman² arasındaki ayrıma ihtiyaç duyan muharebe alanını (*tractus*) öyle kuruyordu. Kendinden olmayan, özüne –ulusuna- ait olmayan faktörlerin, özüne yöneltebileceği her nevi tehdidi bertaraf edebilmek için, bir çeşit bağışıklık mekanizması (*immunitas*) tesis etmesini; şiddetin ulusal yapıyı (*corpus*) zedelememesi için dolanımda olan şiddet araçlarını ve şiddet ekonomisini, *kurucu* ve *koruyucu*³ olarak tasnif ederek, kendi tekeline toplamasını, bu denklemi de bir devâ, bir ilaç (*pharmakon*) gibi sunmasını, egemen şiddetin kendi kendisini meşrulaştırması şeklinde anlayabiliriz. Toplumsal uzlaşmayı (*konsensus*) tesis etmede ve kimin yabancı olduğunu anımsatmada kullanılacak yegâne araç olan yasalar da mevcut egemenin gerekli gördüğü durumlarda, egemene, kendi kendisini fesh etme yetkisini vererek öteki olanı belirleme ve ötekine yönelen şiddeti meşrulaştırma hakkını kayıtsız şartsız

² “Siyasal düşmanın ahlaki açıdan kötü, estetik açıdan çirkin ya da ekonomik anlamda rakip olması gerekmez; hatta siyasal düşmanla iş yapmak avantajlı bile gözükebilir. Önemli olan, siyasal düşmanın öteki, yabancı olmasıdır” (Schmitt, 2012, s.57).

³ “Salımını yöneten yasa, hukuku koruyan şiddetin zaman içinde, kendinde temsil edilen hukuk kurucu şiddeti, hasım karşı-şiddetin bastırılması yoluyla dolaylı bir biçimde bizzat zayıflatacağı öngörüsüne dayanır” (Benjamin, 2010, s.41).

tanır. Buradaki paradoksal durum, kendi mevcudiyetini borçlu olduğu yasaların, esasen, toplumsal yapıyı korumak, ona bağışıklık kazandırmak için oluşturulduğunu dikkate almadan hareket etmesi; herhangi bir iç veya dış karışıklık meydana geldiğinde, terör olayları ya da savaş durumu peyda olduğunda ona kendi yasasını yapma yetkisini veren ve mevcut yasadan muaf olmasını sağlayan yasal ve toplumsal tertibatların bizatihi kendisini öteki olarak belirleyip bu suni ötekine karşı şiddet uygulamasıdır. Bu durum bağışıklık mekanizmasının kendi kendisini yok etmek üzere işlerlik gösterdiği otoimmün (*auto-immunty*) hastalıklara benzer.

Söz konusu hastalık eğretilmesi, egemenin meşruiyetini inşa eden şiddet araçlarını tekeline almasıyla anlamlı olduğu kadar, öteki (yasanın ötekisi, mevcudiyetin ötekisi, egemenin ötekisi ya da insan türünün ötekisi) ile kurduğu ilişkinin türler arası mesafeye kadar sıçramasıyla da ilgi çekicidir. Egemenin yönetme/yönetilme ilişkisini akılcılaştırma çabası hem kültürel hem yazınsal hem de politik-teolojik uzantılarıyla takip edilmeye çalışıldıkça tarihi izlenceyi dahi aşan bir hayvan/insan ayrımı belirir. Bir türler üstü tür olarak kendisini tanımlama ve bu sayede diğer türler ile arasına kapanmaz bir mesafe koyma arayışında olan insan, söz konusu tanımlama ve ayrıştırma işlerine hayvanların gözlemlenebilen nitelikleri ve bu niteliklerin insanoğlu nezdindeki noksanlıklarıyla başlar. Konuşma, yazma ve en önemlisi de politik oluş bağlamlarıyla diğer tüm hayvan türlerinden ayrılan insan, politik alanın güç istenci, yönetme/yok etme/işgal etme unsurları devreye girince doğada türünün devamlılığını sağlamak için *içgüdüsel* biçimde eyleyen hayvan yapıp etmelerine yeniden öykünür. Kendi meşruiyetini tesis eden toplumsal alana, yine bu meşruiyete dayanarak şiddet uygulayan egemenin hayvan/insan/egemen ilişkisi söz konusu olduğunda kurmakta belirttiği bağıntı yukarıda da sözü edilen otoimmün ilişkiye benzer. Kendi özgüllüğünü tesis ederken mevcudiyetine muhtaç olduğu hayvanı, kendi özgüllüğünü tesis ettiğini düşünür düşünmez yok etmek üzere eyleyen insan-egemen bu defa türler arasına sirayet eden; insandan hayvana bulaşan *bir inter/auto species-immun* hastalığı icat eder. Bu hastalığın sebepleri ve işleyişini saptamak, toplumsal düzenin tesisinde bir kural hâline gelen şiddet araçlarının kullanımı problemini çözmemize; belki de bu denklemin yerine bir başka denklem icat edebilmemize olanak tanıyabilir.

Söz konusu olanağı yakalamaya (*trap*) çalışırken kullanacağımız iki temel bağlamımız söz konusu edilebilir: İlk bağlamımız, Antik Yunan'da kusursuz kenti (*polis*) - toplumsal organizasyonu (*politeia*) tasarlarken, bu işi yapmakla ünlü düşünürlerin

(Platon ve Aristoteles) tarih-öncesi *Altın Çağ* anlatısındaki kusursuz, ahenkli, bolluk ile bezeli, huzurlu ve barışçıl yaşama öykünüşlerini, bu yaşamı düşleyip iç çekişlerini, esas insan doğasının bu dünyada gizli olduğunu düşleyişlerini anımsatarak sosyo-politik yapının kökeninde bulunan insan doğası, insan doğasından kaynaklanan doğal hak ile gerekçelenmiş yasanın (*nomos*) ilk örneklerini takip edebilmektir. Bu düşünürler, insan doğasının, ancak tanrısal vasıfları olan, *ideal form*'un ve *mutlak iyi*'nin bilgisine sahip bir hükümdârın idaresiyle kontrol edilebilecek vahşi bir hayvana (*bête*) benzediğini iddia etmişler, tanrısal-egemenin hayaletini çağırıp (*conjuraton*) bu egemeni yine insan doğası içinden çekip çıkarmalarındaki (*adjuration*) kökensel budalalığı (*Urdummheit*)⁴ görememişlerdir. Yine bu bağlamın bir devamı niteliğinde olacak, modern egemenlik anlatısındaki dünyevileşen, ancak kuvvetini, uygulaması salık verilen başka türden stratejilerle temin edecek; yasa ile birlikte yargıyı da himâyesi altına alıp meşruiyetini kendi açtığı yolda (*tractus*) inşa edecek hükümdârın yapısını inceleyen modern metinlerdeki insan doğası problemi, bize daha derin bir inceleme ve karşılaştırma yapma olanağı sunacaktır. Modern sosyo-politik metinler içinden bize bu karşılaştırma imkânını sunacak olan, insan doğasına Antik Yunan dünyasında olduğu gibi yaklaşan, ancak temel zemin konusunda farklılaşan düşünürlerin (T. Hobbes, B. Spinoza ve J. J. Rousseau) metinleridir. Klasik Dönem ve Modern Dönem arasındaki ayrım, insan doğası varsayımının kaynağını aradıkları yerde değil, problemlerini kurguladıkları zemindedir: Antik Yunan dünyası içinde insan doğasına yaklaşım ahlâki bir iyi yönetimin nasıl olabileceğini sorgulayan zemindeyken, modern dünya içinde insan doğasına yaklaşım pratik bir maksatla devreye giren yönetimin nasıl etkili olabileceğini sorgulayan zemindedir. Klasik Dönem için politika, ahlâk ya da hak (hak kavramının çoğul hâli olan bağlamında, hukuk) birbirinden ayrı şeyler değilken, Modern Dönem için yasa adına hem bir köken-kaynak, hem de bir istisna olan şiddetin, doğal, doğaya içkin bir olgu olması, dönemler arasında ayrım yapabilmemize olanak tanıyacaktır. Özellikle ayrım yapabildiğimiz hâlde her iki dönemde de kaynağını doğada buldukları şiddetin bir karşıt kümeye (insan olmayana) koşut olarak ortaya çıktığını iddia edecekleri her ibarede söz konusu edilen şiddetin, ister yaşamın kendisinden, isterse de yasanın içeriğinden kaynaklanmış olsun, kökensel bir şiddet olduğunu; tanım yapmanın aynı

⁴ “Bu saçmalık ve çelişkilerden sorumlu olan, daha çok insanın Urdummheit'idir. «Temeldeki bu eski budalalık» olmasaydı, hiçbir söylence olamazdı” (Cassirer, 2005, s. 230).

zamanda kavramları birbirinden kapanmaz bir fark ile damgalamak (*stamp*) işi de olduğunu; tanım yapmanın kendisinin türleri belirli kategorilere indirgeyen, onları paranteze (*epokhe*) alan bir iş olduğu için bizatihi kendisinin bir şiddet olduğunu gösterebileceğiz.

İnsan ve hayvan arasındaki farka değineceğini iddia eden, bu farkı ifade eden bir başlık taşıyan çalışmanın, bu farkın bulunduğu yeri sınırlaması elzemdir. Çünkü hayvan taksonomisi, insan/hayvan farkı ifadesinde yer alan kesme işaretini de tanımlar. Hayvanlar arasında başka türlü bir hayvan olan insan, hayvan taksonomisinin de araştırma nesnesidir. Ancak araştırma nesnesi, bu tarz bir çalışma işinde kendi kendisini inceleyen bir nesne hâline gelecektir. Bu muammalı (*enigmatic*) ilişkinin doğası dahi otoimmün bir ilişkidir. *Refleksif* (*reflexive*) değil de otoimmün bir ilişkidir: Kendi varlığından şüphe etmemek üzere kendi aklına dönerek (*cogito ergo sum*) değil, kendi aklından ve üstünlüğünden şüphe etmemek üzere kendinden başka olan bir canlının mevcudiyetine dönmek üzere işler. İnsanın akli dolayımıyla tüm bir doğayı ve canlılar âlemini anladığını, algıladığını iddia eden *refleksif* çaba da paranteze alma işini üstlenir elbette, ancak buradaki bağıntı dost-düşman ilişkisini kuracak, *ben*⁵ diyebilen *tek* canlı olan insanın özdeşliğini tesis edebilmesi için hayatî bir kiple gereksinim duyduğu öteki türlere karşın öteki türlerle de (örneğin hayvanlar ile) arasına koyduğu mesâfeyi mas edecek, ve böylece ötekiyi kendi mevcudiyetinde, kendi kendisini tanımlama işinde yok edecek insanın vahametidir. Söz konusu bağlama tarif edilen şekilde yaklaşan biyoloji, etoloji ya da hayvan hakları alanında yapılan çalışmalar, zaman zaman bu alanlarla ilgili yapılan çalışmalar içinden birkaç örnek kullanılmakla birlikte, araştırmamızın ana başlıklarını teşkil etmeyecektir. Bu alanlar, tarif edilen bağlam ile değerlendirildiğinde fazlasıyla pratik ve güncel bazı krizlerin çözülmesine vesile olabilecek değerli alanlardır, bu yüzden bir başka çalışmanın, oldukça geniş kapsamı çerçevesinde ele alınmayı hak eden konuları içermektedir.

İnsan ve hayvan arasındaki ayrımı başlığına yerleştiren çalışmamızda konu edilecek olan, insan/hayvan ayrımının, kavramlar yaratmak ve yaratılan kavramları, o olmayan ile, o olandan farkı ile tanımlama yapmak işine benzeyen, daha ilk ânda, kökünde,

⁵ “O, üstünlüğü ve saygınlığı nedeniyle, istediği gibi hükmedebileceği ve yönetebileceği akıl dışı hayvanlar gibi *şeylerden* tamamen farklı olan bir varlıktır” (Kant, 2022b, s.41).

adlandırma safhasında ortaya çıkan şiddetine temas edebilmektir. Tanım: “ 1- Genel olarak: Bir deyimın anlamının, eksiksiz olarak dille ya da dilsel olmayan davranışlarla belirlenmesi. 2- Özel olarak: Belirtik tanım” (Grünberg ve Onart, 1976, s. 122) demektir. Mantık alanına göre tanımlanan şeyin ne olduğunu ifade etme işi olan tanım yapma, o hâlde otomatik (*autos*) olarak bir şeyin ne olmadığını, o şey olmayan şeyin ne olduğunu da gösterme (*pointer*) işidir. İnsanı ve insan doğasını, ister *mutlak iyinin* doğasını bulabilmek, isterse de yasal tertibatlar içindeki şiddeti meşrulaştırabilmek için tanımlama işi, insanın tüm doğaya karşın özgül bir doğasının bulunduğu iddiasını otomatik (*autos*) olarak taşıdığı için insan ve hayvan arasındaki farka değinmektedir. İnsan doğasını tanımlayan, bu doğanın kendi kendilerine yapmış oldukları tanımına referansla egemenlik-güç-muktedir olma gibi bağlamlarda sosyo-politik tahayyülde bulunan düşünürler, her daim insan doğasının karşıtı olarak doğanın kendisini ve bu doğaya içkin konumdaki hayvan doğasını ele almıştır. Bu düşünürler, insan doğasından kaynaklanan kötücül, bencil ve çıkarıcı edimin ve bu doğayla devreye giren şiddet probleminin insana bu doğayı dayatan doğanın kendisinden kaynaklandığını, insanla hiçbir ilişkisinin olmadığını iddia etmiştir. Eğer bir şiddet ve bunun kaynağı olan öz-kazanım düşüncesi mümkünse, bunun doğanın kendisinden, örneğin insan doğası içindeki hayvandan kaynaklandığı ifade edilmiştir. Oysa doğanın kendisinde, kendi devinim ve kendi içinde barındırdıkları vasıtasıyla tecelli eden bir şiddet ve kökensel kötülük fikrine rastlayamayız.

Doğal ya da fiziksel şiddet yoktur. Mecazi anlamda bir depremin şiddetinden veya fiziksel bir acının şiddetinden bahsedilebilir elbette. Ama burada herhangi bir yargı aygıtının karşısına çıkabilecek, bir yargıya meydan verecek bir *Gewalt*'ın söz konusu olmadığı gayet iyi bilinir. Şiddet kavramı hukukun, siyasetin ve ahlakın –*yetki* ve *yetkilendirmenin* tüm biçimlerinin, en azından yetki iddiasının- simgesel düzenine aittir. (Derrida, 2010, s. 88-89).

O hâlde doğanın ve bu doğa içinde bulunan hayvanın kendisini, insanın şiddeti meşrulaştırma çabası içinde bulmasının tek bir sebebi olabilir; bu sebep, hayvanın doğası gereği insanın komşu (*prochain*) türü olmasıdır. Bu sebeple insan doğasına atıf yapan her çalışma, otomatik (*autos*) olarak insan/hayvan ayrımıyla ilgili de bir çalışma olacaktır. Bu minvalde ikinci bölüm boyunca, insan doğası konusunda Klasik Dönem ve Modern Dönem adlarıyla yapılan ayrımın sebebine, bu ayrımın dayandığı

kaynaklara göz atılacaktır. Dönemsel ayırımın özellikle doğal hak konusundaki çalışmasıyla da bilinen Leo Strauss (Strauss, 2011) nezdinde ne anlam ifade ettiğini, bu ayırımın yapılmasının niçin önemli olduğunu araştırarak başlayacak ikinci bölümde, Klasik Dönem'deki yasa-politika-ahlak birliğinin daha iyi idrak edilebilmesi için Antik Yunan coğrafyasındaki şehir-devletlerin dirimsellik ve savaş arasında kurdukları bağlantıya değinilecek, bu bağlantıyla hem ilgili olacak hem de bu bağlantının Platon ve Aristoteles'in dönemine gelene dek geçirmiş olduğu köklü değişimin büyük bir örneği olan Peloponnesos Savaşları (Milattan Önce (M.Ö.) 431-404) incelenecektir. Peloponnesos Savaşları (PS), bir bilim olarak tarihin kurucusu⁶ kabul edilen Thukydides (M.Ö. 472-400)'in aktarmıyla günümüze neredeyse tüm ayrıntılarıyla ulaşan tarihsel bir olaydır. Ancak bu olay sırasında hem savaşların, hem savaşlarda yer alan askerlerin, hem de savaşın tarafı olan halkların tavır ve tutumları onların doğasıyla ilgili pek çok çıkarımda bulanabilmemize; Thukydides'in de özellikle Atina'da yaşanan veba salgını (M.Ö. 430) sonrasında *bağışıklık* kavramının ilk tanımlarından birini yaparak alanımıza derinlik getirmesine şahit olacağız. Daha sonra Strauss'un da doğal hak tartışmaları sırasında Klasik Dönem içinde kendilerine yer verdiği Platon ve Aristoteles'in özellikle sosyo-politik metinleri vasıtasıyla insan doğasını ne tarz bir incelemeye tabi tuttukları incelenecektir. Modern Dönem içinde ise sırasıyla T. Hobbes (1588-1679), B. Spinoza (1632-1677) ve J. J. Rousseau (1712-1778)'nin sosyo-politik alanda vermiş oldukları eserler, insan doğası-politika arasında kurdukları ilişkiler çerçevesinde değerlendirilecektir.

Bağlamlarımızdan ikincisi, klasik ve modern dönem arasındaki ilişkinin çağdaş egemenlik doktrinine de sirayet ettiğini, klasik, modern ya da çağdaş olması, merceğine savaşı ya da barışı alıyor olması fark etmeksizin, bu anlamda değişimin mümkün olmadığını; bu süreklilik sebebiyle de hayal edilen toplumsal yapının (*ebedî barış, ortak kültür*, tıpkı *Altın Çağ* anlatılarındaki gibi birbiriyle uyum içinde yaşayan *kozmpolit insan*) kurulabilmesini imkânsız hale getirdiğini; hayvan-insan arasındaki ayırma benzer bir ayırımın bu defa kavramlar arasında yapılan ayrımlarla birlikte yalnız politikaya değil, gündelik hayatın tamamına sirayet ettiğini iddia ediyoruz. *Kozmpolitizm* düşüncesinin, *konukseverlik* düşüncesiyle birlikte örtük bir biçimde

⁶ Homeros (M.Ö. 9.yy)'un halk arasında anlatılagelen efsaneleri aktardığı, Thukydides'in ise tarihsel arenada cereyan eden olayları objektiflik iddiası ile aktarmaya gayret ettiği gerekçesiyle tarih biliminin kurucusu olduğu düşünülür (Cochrane, 1929).

ayrımları dayatan yapısını deşifre ederek insan ve hayvan arasındaki ayrımın esasen insanlar arasındaki mertebe farklarıyla da ilgili bir ayrım çabası olduğunu göstermeye gayret ediyoruz. Bu vesileyle kaçınılan bir olağanüstü durum olan savaşın yanı sıra arzu edilen bir olağan durum hayaline dönüşmüş barışın da eğer söz konusu kavramları gerekçelendirirken kavramlar ve türler arasında ayrım yapma işi bâki ise aralarında bir fark barındırmadıklarını göstermek istiyoruz. Bunun toplumun muhafazası için geliştirilmiş bir bağışıklık mekanizması değil, tam tersi bağışıklık mekanizmasına karşı mücadele veren bir otoimmün tipi hastalık olduğunu iddia ediyoruz.

İnsan ve hayvan arasında yapılan ayrımlar, özellikle insanın diğer canlı organizmalar içindeki özgünlüğünü tanımlarken başvurduğu yöntemler, kavramlar arasında ayrımlar yapan felsefenin de bu kavramların toplumsal nosyonlar açısından fonksiyonelliğini inceleyen sosyal bilimlerin de temellerine sirayet etmiştir. İnsanın eyleyen, düşünen, taktikler geliştiren ve nevi şahsına münhasır (hayvanlarda egemenlik ya da egemenlik için proje, taktik vd.lerinin olmadığını farz ederek) egemenlik biçimleri betimleyen bir varlık oluşu, politikanın ve politik öznelerin toplumsal hayatın temellerini belirleyişi hususlarında çok defa sorunsallaştırılıp araştırılmıştır. Ancak politik bir özne olarak insanın, politika, şiddet, egemenlik ve toplumsal hayat ile kurduğu bağ incelenirken, insan/hayvan ayrımı problematiği insanın lehine değil de hayvanların aleyhine bir güzergâhı nadiren önceliğine almıştır. Hayvan ile kurulan homojen bağın ayrımlar tanıtlanmaz heterojen bir yapıya bürünüşü ve bu ontik şiddetin yapısı, amacı kendisini oluşturan hücreleri yok etmek olan hastalık metaforuyla ve dahası hiçbir bulaşıcı nitelik taşımayan bu otoimmün hastalıkların yalnız türdeş olanlara değil türler arasına da sirayet ettiği görüşü ise kanımızca özgün bir çaba olma iddiasını barındırmaktadır. Felsefenin ve sosyal bilimlerin birincil itkisi olan yeni kavramlar üretme ve bu kavramlar üzerinden yeni bir toplumsal hayat tahayyülü yaratma istenci de çalışmamız boyunca kendisine yer bulacaktır. Klasik Dönem'den günümüze ulaşan *Altın Çağ* anlatıları tarih-öncesi dönemin hoş bir tınıyla çınlayan hayal gücünü anımsatıyor olsa da yapmış oldukları cennet bahçesi (*paradeisos*) tasviriyle bugünkü politik krizler açısından da bir çözüm imkânı taşımak, bir imkânsız örneği temsil etmek bakımından sanıldığı gibi aksine günümüz için de çok fazla şey söyler. Bir aslanla bir koyunun koyun koyuna, barış içinde uyuması, hayvanlarla insanların konuşarak, birbirlerini anlayacakları müşterek bir dil ile iletişim kurabilmeleri ve hepsinden değerlisi, savaş, hastalık, afet ya da

anlaşmazlık gibi durumların söz konusu olmaması bu dönemin hayal gücünün sunduğu örneklerden yalnızca birkaçıdır. Savaş ya da barış için mücadele verdiğini iddia eden insan, bu mücadeleye bulaşan otoimmün hastalığı henüz en başından icat etmektedir, türler, kavramlar ve duygular arasında, birbiri üzerinde tahakküm kurma heveslisi olan ayrımlar yapıp tüm düşüncesini bu ayrımlar üzerine inşa etmektedir. Bulaşıcı olmayan ancak tam da bu yüzden bulaşan, yani ayrımlar ve özgün isimlendirmeler için gerekli olan ötekinin, bu gereklilikler yerine getirildikten sonra öz tarafından ortadan kaldırılmak istenmesi (bulaşıcı olsaydı, bulaştığı yüzeyi – ötekini- kendiliğine hapsederek aynılığı tesis edeceğinden) hem hayvana hem de egemene bulaşmış bir otoimmün hastalıktır.

2. FARKIN DOĞASI: DOĞAL DURUM – DOĞAL HAK – DOĞAL HUKUK TARTIŞMALARI

Bir egemenin koyduğu ve koruduğu yasalarla tarafı olunabilecek toplumsal sözleşmeye; bir egemenin insan doğasının nitelikleri sebebiyle toplumsal organizasyon için zaruri olduğuna, ve yine bir egemenin ancak insan doğasından esinlenerek oluşturulan doğal hak fikriyle şekillenmiş bir yasanın buyurucusu olması vesilesiyle *sivil durumun*, yani *kimsenin kimseye karşı savaş* içinde olmadığı bir toplumsal durum tahayyülünün mümkün hâle gelebileceğine değinen metinlerin aktarıldığı ve tartışıldığı bu bölümde, topyekûn bir doğal hukuk okuması yapmaktansa, *hakkı* yalnız *hukukun* bir parçası olarak görmeyip, ancak yine de *hukuku* ancak egemen buyruklarında, yani *yasada* arayan, bunu da insan doğasının evrensel kabul edilen nitelikleriyle akılcılaştıran kuramların ilk örnekleri incelenecektir. Buradaki temel motivasyonumuz, insan doğasında olduğu kabul edilen bir takım niteliklerin, birbiriyle sulh içinde yaşamak isteyen, bir anlamda toplum hâline gelmek isteyen toplulukların önündeki en büyük engel olarak görülmesi, ancak bununla tezatlık ilişkisi kuracak biçimde, bu doğal özelliklerin bastırılması ve kontrol altına alınması için yine bu doğadan gelerek hükmedecek bir egemen figürüne ihtiyaç duyulmasıdır. Bir anlamda doğasından, doğasındaki *savaş* sebebi olan özelliklerinden kurtulmak isteyen insan, bu doğaya göre yaşama *hakkını* yalnız egemene teslim ederek, bu egemenden de kendisini kontrol altına alacak, *haklarını* tanımlayacak *yasalar* yapmasını beklemektedir. Bu işleyiş bir anlamda hem tarih-ötesi hem de tarihseldir. Çünkü, sıralama *doğal durum-sivil durum* şeklindedir. *Doğal durumundan* söz konusu devir ile çıkan, bu anlamda artık bir toplumsal sözleşme ile *sivil duruma* geçmiş olan topluluk, *doğal hakkını* yönetmek üzere donatılmış egemene teslim ettiği için ve bu hakka tekrar ulaşması mümkün olmadığı için *doğal duruma* dönemeyecektir.

Doğal durum-doğal hak-doğal hukuk bağlantısı arasında esasen herhangi bir anlam karmaşası ya da çoğulluğu yoktur. Dilimizdeki ifade biçimiyle, *hukuk hak* kavramının çoğul hâlidir. Yani içinde, *hak* kavramının anlamını, ve *hukukun* kapsayıcılığı

bakımından düşünülecek olursa, tek tek uyrukların yapıp etmelerini sınırlayan karşılıklı ilişkilerin bağlamını barındıran bir tekilden çoğula hareket vardır. Her ne kadar bir kapsama-içine alma ilişkisi gibi görülse de *hakkın* doğadan, *doğal hukukun* da bu doğaya göre şekillenen toplumun *yazılı* kurallarından oluştuğunu söyleyebilmek mümkündür. Ancak toplumun oluşabilmesi, *doğal durumun* terk edilebilmesi için aşağıda tartışacağımız *doğal hak-doğal hukuk* teorilerine göre iktidarının kaynağını yine *doğal hakta* bulan bir egemene, egemen tarafından kolektif gücü temsilen konulması gereken *yasalara*, bu yasaların sırtını *doğal hakka* dayandırmış ve artık yazılı bir metin hâlinde ona ulaşmak isteyen herkese açıkça gösterilebilecek biçimde sunulan bir *doğal hukuka*; yani toplumsal sözleşmeye gereksinim duyulmaktadır. O hâlde yasa *doğal hakkın* kolektif temsilcisi olan, tüm *doğal hakkın* mevcudiyetinde cisimleştiği egemenin buyruklarıdır, bu buyruklara uyulması hukuki olandır, bu buyruklara uyulmaması ise bir *hak* olamayacağına göre hukuka aykırıdır. Ancak yasanın (bir yazılı metin olarak ifade edilince karmaşa zayıflayacaksa *hukukun*) hükmüne dâhil olmayan egemenin bölgesine (*doğal hak* ile cisimleşmiş olduğuna göre egemenin yeri her dâim *doğal durumdur*) girilmesi *hukukun* olmadığı *doğal duruma* geri dönüş tehlikesini barındıracağından ve egemenin meşruiyetini sorgulayan, onun mevcudiyet formunu boşa çıkaran bir çaba olacağından yasaklanmıştır. *Doğal hukuk* hem tüm insanlar arasında *doğal* bir eşitlik olduğu varsayımıyla hareket edecek, hem de bu eşitliğin soyut bir hâlde dolaşımında olduğunu, her ân yine kaynağını doğadan alan bir *kuvve* ile ya da şiddet ile bozulabileceğini haber verdiği için sorunlu bir alandır.

O zaman egemenin buyrukları olarak nitelendirebileceğimiz yasalar (*les lois*) ile bu buyrukların toplumsal sözleşme vesilesiyle toplumun geneline mal edilmiş olan hukuk (*le droit*) arasında, doğa hak (*jus naturale*) ile doğa hukuk (*lex naturalis*) arasında hem bir öncelik-sonralık ilişkisi vardır, hem bir kapsama ilişkisi vardır, hem de tarihsel-kültürel anlamda egemen olan figürün nasıl algılandığı, nasıl kurgulandığı ya da egemenin nasıl tesis edildiğiyle ilgili bir ilişki vardır. Bu anlamda hem bu kavramlar arasındaki irtibatın evrensel bir ölçüğe tekâbül ettiğini söyleyemeyiz hem de *hak* ve *hukukun* her toplum, her kültür ve her dönemde yine evrensel olarak kapsayıcı niteliklere sahip olduğunu iddia edemeyiz. Örneğin toplum içi şiddetin egemen önderliğinde *hukuki* bir sistem ile *sivil durum* içinde yaşamakta olan her toplum tarafından dışlandığını iddia edemeyiz: “Doğu Afrika ve Orta Doğu’nun kan davası

güden toplumlarında, belirli bir şiddet türü takdir edilip cesaretlendirilir” (Pirie, 2022, s. 44). Ya da 1950’li yıllarda Zambiya’daki bir klan olan Lozi topluluğunun *yasa* ve *hukuktan* anladığı şey ile söz konusu düşünürlerin evrensel anlamda anladığı şeyler aynı değildir:

(...) ‘hukuk’ sözcüğünü, yargıçların kararlarına dayanak olarak aldığı düzenleme, buyruk, örf, geleneksel kullanım, mesele ve alışkanlıklar dâhil olmak üzere büyük bir kural haznesini tanımlamak için kullan[ılır] (...) Lozi halkının *les lois* [yasalar] olarak nitelendirebileceğimiz belirli kuralları uygulamaktan ziyade *le droit* [hukuk] diyebileceğimiz adalet ve hakkaniyet kavramlarıyla işlediği aşıkardır. (Pirie, 2022, s. 53)

Peki doğal hukuk kuramcılarının, örneğin bu kuramcılardan birisi olan Burlamaqui’nin (1694-1748) hak ve yasa kavramlarından anladığı şey nedir?

Hak [*droit*] terimi menşe olarak, belli bir hedefe en kısa yoldan sevk etmek manasına gelen, *yönetmek* [*diriger*] fiilinden gelir. O hâlde *hak*, diğer anlamlarının da bağlantılı olduğu, kendine özgü en genel anlamında, yöneten her şey veya iyi yönetilen manasındadır. Söylendiği üzere, ilk olarak araştırılması gereken şey insanın, eylemlerine nazaran bir istikamet almaya ve kurala tabi olmaya elverişli olup olmadığıdır. Bunu başarılı bir şekilde yapmak için, nihayetinde de nasıl ve ne şekilde davranışlarına istikamet verilmeye elverişli olduğunu görmek gayesiyle, şeyleri kökeninden insanın doğasına ve bünyesine çıkararak ele almak, eylemlerinin ilkelerini, ona özgü halleri izah etmek lazımdır: Bu neyin *hak* olup neyin olmadığını bilebilmenin yegâne vasıtasıdır. (Burlamaqui, 2021, s. 19-20)

Hak ile tüm insanlarda evrensel ve özdeş bir doğal nitelik kast ediliyor, ancak bir yandan da hak ile yaşamaya elverişli olup olmayan insan doğasının bulunduğu, bu doğaya uygun, bu doğaya yaraşır bir ortamda hakkın yeşerebileceği aktarılıyor. Bu tanım, yukarıdaki kapsama-ayrıştırma çıkarımının hem bir onayı hem de bir reddidir. Yine Burlamaqui’ye göre yasa:

Bir toplumun egemeni tarafından tebaalarına ya bir ceza tehdidi altında bir şeyleri yapma veya yapmama ödevi yüklemek için ya da münasip buldukları biçimde hareket etme veya başka

konularda hareket etmeme özgürlüğüyle bu haklarından tam anlamıyla istifade etmelerini temin etmek için emredilen kuralı yasa olarak tanımlıyorum. (Burlamaqui, 2021, s. 88)

Yani yasa, yine yukarıda da ifade ettiğimiz gibi esasen egemenin buyruklarıdır. Bu buyruklara uyup uymama kararından çok, onların doğasına uygun buyruklar verebilecek bir egemene tüm güç ve haklarını teslim edecek topluluğun yapısı önemlidir. O hâlde bir topluluğun yapısını, yukarıdaki alıntıyı da anımsayarak, bir toplumun doğasını anlayabilmek için onun egemen kavramına nasıl yaklaştığına bakmak elzemdir. Demek ki yine hem doğadan kaynaklanan hem de doğa yüzünden özdeş-evrensel bir egemenlik figüründen bahsedemeyiz.

Tüm bu çıkarımlara rağmen yine de özdeş-evrensel bir egemenlik çıkarımında bulunmaya mecbur olmamızın başlıca sebebi, insan doğasındaki eksiklik ve marazların kötücül nitelikler söz konusu olduğunda paylaşıyor olmasıdır. Onu farklılaştıran nitelikleri değil de onun bir egemene mecbur olmasını sağlayan, kötücül niteliklerinin benzeşmesi doğal hukuk teorisyenleri açısından yapısı ne olursa olsun bir egemenlik figürüne ihtiyaç duyulmasını bir zaruriyet olarak ortaya çıkarmıştır.

Doğrusunu söylemek gerekirse, makul ve özgür mahlukları zapt etmek ve tabi kılmak için, kudretin uyandırdığı korkudan bağımsız olarak, sadece bilgeliğini ve sükunetini, akla onaylatan hükümler lazımdır. Ama insanların yaratılma şekillerinden ya hafiflik ve dikkat yoksunluğundan ya da arzu ve fenalıktan, yasakoyucunun bilgeliği ve yasalarının meziyetlerinin gerektiği kadar nüfuz edememesi durumu kolayca başa geldiği gibi; iradeyi daha iyi eğip bükmek için, ceza kaygısına benzer etkin bir başka gerekçe münasip olacaktır. (Burlamaqui, 2021, s. 101).

O hâlde Cicero'dan bu yana (Özcan, 2021, s. 13) doğal hukuk olarak ifade ettiğimiz, insanın doğasından kaynaklanan marazlara odaklanarak bu marazları ortadan kaldıracak doğal bir egemenlik figürü üzerine çalışmalar yürüten alan otomatik (*autos*) olarak insan doğasıyla ve insanın doğasından kaynaklanan haklarıyla ilgili bir siyaset alanıdır. Bir siyaset, bir hukuk, insan doğasının hem evrensel hem de kültürel olarak değişkenlik gösterebilecek bir yapıda olduğu gerekçesiyle bir sosyoloji, bir

antropoloji; ama en çok da egemenin yapısıyla ilgilendiği için belki de bir etoloji alanıdır.

Doğal hukuk tartışmalarının insan/hayvan ayrımını merceğine alan bir çalışma içerisinde yer alışının sebebi, "doğal" kavramının doğaya içkin olanı değil, türün özelliklerinin yazgısına işaret eden metafiziksel bir otantiklik çabasının ürünü olarak kullanılmasında yatar. İnsan türünün doğası, doğal olarak bir doğal hukuka ihtiyaç duyan, hatta bunu doğa içinde kendiliğinden üreten bir yapıdadır. Çalışmamız boyunca insan/hayvan ayrımı ya da ikiliği konusunda karşı çıkılan görüş, en azından toplumsalın yapısı düşünüldüğünde, tam da budur. "İnsanların doğal olarak hukuki düzen içerisinde yaşaması, doğal olarak politik olması, insan türünün bir adetini, huyunu anlatırken insan var oluşuna dair bir özelliği vurgular; bu bağlamda adalet arayışı doğal fakat belirli bir hukuk sistemince tesis edilen adalet uzlaşımaldır" (İşsevenler, 2021, s. 23). Yani burada yapılan adalet arayışı eylemi ile diğer canlı varlıklardan ayrılan insan tanımı, esasen adalet denilen şeyin mucidini de imlemez. Paradoksal bir biçimde sebep ve sonuç iç içe geçerek öncelik sonralık ilişkisi lineer izleğini terk edip sarmal bir yapı hâlini alır: Adalet imkânı ve bu imkânın bilincinde olduğu, bu imkânı tüm "doğal" yaşantısı içerisinde aramakta olduğu için diğer canlı varlıklardan ayrılan insan, bu imkânın mümkün olmasıyla hukuku da tesis edecektir. Ancak hukukun tesis edilmediği bir ortamda da doğa içerisinde, öylece arayıp bulunacak bir hazine gibi, kâşifini bekleyen bir keşif gibi, bekleyen bir adalet cevheri de yoktur. Tüm metafiziksel kiplerinden mümkün olduğu kadarıyla kurtarılmış bir adalet bile ancak sistematize edilmiş bir hukuki tertibatlar düzeneğinin icadı olabilir. O hâlde insanı diğer canlı varlıklardan ayırmada bir belirteç olarak kullanılan bu nitelik daha en başından bir çelişkiyi barındırır. Bu denklemlerle hareket edildiğinde yalnızca hukukun mucidi denilebilecek olan insan, hukukun varlığı ile keşfettiği adaletin arayışına muktedir biricik varlık olarak tanımlanamaz.

Doğal hukuk ile "doğal" düzen içerisindeki aksaklıkları, hak ihlallerini, anlaşmazlıkları çözümlenerek öncelikle insanlar arasındaki ilişkilere sulh getirecek, ve belki de bu vesileyle ilk topluluklar oluşacak, böylece neyin adil olduğuna ya da adil olanın kişiden kişiye değişebildiği doğal düzen içerisinde kaçınılmaz olarak her şeyin adil olduğu çarpık yapıya ilk yıkıcı darbe indirilecek, herkesçe kapsam ve sınırlılıkları kesin olarak bilinen suni ancak "ortak" bir adalet inşa edilecek, nihayet insan kendi kendisine inşa ettiği bu adaleti her kişiler arası ilişkide arayarak kendi insanlığını

bilecektir. O hâlde hayvanı adalet arayışı hakkında hiçbir fikri olmayan canlı, biçiminde tanımlamak hatalı olacaktır. Hayvan, hukuki düzenlemelerin gerekliliğinin bilincinde olmayan, dahası bu bilince sahip olsa bile hiçbir surette hukuki bir düzen ile "toplumsallaşma" seferberliği içerisine girip "doğal" durumundan sıyrılmayacak olan canlıdır, diyebiliriz. Ancak doğal hukuk derken kastedilen, düzeni ve sonunda adalet imkânını mümkün kılan, en sonunda toplumun icat edilebilmesini mümkün kılan insana özgü bir icat mıdır? Herkesin herkese göre değişiklik gösteren adalet anlayışının sonunda bünyesinde hiçbir müştereklik barındırmadığı için hiçbir adalet imkânına mahal vermeyişinin önüne geçmek için, son kertede mutlaka kimsenin kimseye, en azından hukuki düzenlemelerin sınırlarına kadar esnetilebilecek bir kapsamda, zarar veremeyeceği bir toplumsallık ağı kurabilmek için yalnızca insan tarafından keşfedilebilen bir hazine midir? Bu soruların hangisine olumlu yanıt verirseniz verin, gözden kaçan ya da bir şekilde görmezden gelinen nokta, hukukun ister icat isterse de keşif olarak nitelendirilmesinden bağımsız olarak birimlerin (bireylerin, hayvanların, tek tek canlıların) birbirine verdikleri zararın, türün (ya da kültürün) devamlılığı için asgari düzeye indirilmesi, söz konusu öznenin türü ne olursa olsun hukuk için ilk koşuldur. O hâlde doğaya, çevresine, farklı türlere, ama en kritiği de kendi türüne bu bilinç ile zarar vermekten imtina eden tek varlık türü insan mıdır? Herhangi bir temas, etki ya da kırım olmaksızın türünü devam ettirebilme kapasitesine sahip tek varlık insan mıdır? Uzun yıllardır yapılan biyoloji, ekoloji ve etoloji çalışmaları bu soruların yanıtını istisnasız bir biçimde "hayır" olarak veriyor. Özellikle türün devamlılığının gündelik ihtiyaçların karşılandığı rutin hareketlerin bile ilk koşulu olduğu yaşayan tüm canlı türleri için geçerlidir. Türünü devam ettirmek isteyen tüm canlılar adalet arayışı konusunda insanla benzeşme bile yukarıdaki tanımlara göre eğer her koşulda ayrıştırıcı bir nitelik olarak hukukun icat edilmesi kullanılacaksa, kendilerine has hukuki düzenlemelere sahiptirler.

Özellikle doğal durumun doğa dinamiklerine uygun bir biçimde düzenlenmesine dayalı düşünülen doğal hukuk için yukarıdaki argümanların hiçbiri doğru kabul edilemez. Ancak doğal hukuk, doğa içerisinde, hiçbir düzenleyici kural ya da kurallara uyulup uyulmadığını denetleyen erkin olmadığı bir yapının yine doğanın koşullarına uygun bir tertibatlar zinciriyle düzenlenmesi, denetleyici, yasa ve yasak koyucu egemenin de yine doğa koşullarına göre en güçlüünün fizyolojik hakimiyetiyle kavranacak bir yapı değildir. "Doğal hukuk, bırakınız hâkimin kurduğu hükümde

öznel gerekçelere dayanmasını, meclisin yapacağı yasanın ve hatta bunun da ötesinde herhangi bir insanın gündelik alelade eyleminin dahi gerekçeli olmasını bekler" (İşsevenler, 2021, s. 29). Yine bir insan edimi olan adaletin bilinebilmesi ve bundan hareketle ihtiyacı hissedilen bir adalet arayışı da doğa içine, şuraya ya da buraya serpiştirilmiş, herkesin kendi çıkarları uyarınca kendisine uygun düşen bir kısmını keşfettiği enigmatik bir madde değildir. Eğer adaletin bir epistemolojisi, ama özellikle hukukun icadıyla insan türüne özgü bir nitelik olan adaletin bilinebilmesi mümkün ise hukuk gibi kapsamları ve sınırları belirli bir alanla tanımlanan bu adaletin kişiden kişiye değişiklik göstermemesi gereklidir. Bir kavramla ilgili, özellikle adalet gibi herkesi ilgilendirmesi beklenen bir kavramla ilgili kullanılacak ifadelerin, adaletin bilinme biçimiyle şekil değiştirmemesi gereklidir. Bir açıdan Platon'un nesnelere bilgisi ve formların görüşü ile ilgili farklılıkların mümkün olmayacağına dair yürüttüğü akla yeniden müracaat edilmelidir. "Bir şey ancak varsa, var olmak bakımından kararlı bir yapı arz ediyor yani sürekli olarak aynı niteliği koruyorsa onun bilgisi söz konusu olabilir. Buna karşılık bir şey onu deneyimleyene göre farklı özelliklerde görünüyorsa onun bilgisinden söz edilemez. Dolayısıyla bilginin imkânı değişmeyen nesnelere varlığına bağlıdır" (a.g.e., s. 28). O hâlde doğal hukuk ile düşünülecek olan adaletin, adalet bilgisinin, önce gelmediğini, hukuk ile tesis edilmiş ve hukuka bağlılık yemini etmiş tüm bir topluluğun adaleti olduğunu, bu açıdan da mutlaka hukukun öncelik talep ettiğini söyleyebiliriz. Eğer doğal hukuk vasıtası ile doğa durumu içerisindeki insan ve hayvan türleri arasında bir ayırım yapılacaksa adalet bilgisinin bu somutlaşmış formuna müracaat edilmesi gereklidir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, tüm hukuk doktrinleri ile ilgili, ama tüm bu türler içerisindeki adalet anlatıları ile ilgili değil, doğal hukuk ile ilgili adaletten bahsedildiğidir. Çünkü hukukun *ileri* ve modern doktrinleri zaten en başta verili olarak insan ve hayvan türleri arasındaki ayrımı özümsemiş, bu ayırım üzerine akıl yürütme ihtiyacına değil başka türden *aciliyetlere* temaşa çabasına dalmıştır. Yine de çalışmanın bu safhasında diğer hukuk doktrinlerine değil de doğal hukuk doktrinine müracaat edilmesinin amaçlarından iki tanesi zikredilebilir: İlkin, yukarıda da tartışılmaya çalışıldığı gibi doğal hukukun adalet arayışı ile ilgili öncelik sonralık ilişkisindeki çelişki (ki bu çelişki direkt olarak doğa durumundan sıyrılıp hukuku icat eden, bazı hak ve özgürlüklerinden feragat ederek kendisini hukuki bir sözleşmeyle topluluğa bağladığı için bizatihi topluluğun var olmasını sağlayan insan türünün söz konusu doğasıyla

ilgilidir) ve ikinci olarak da bu çelişkiye rağmen doğal hukukun her koşulda adalet arayışıyla ilgili olduğunun savunulmasıdır.

Doğal durum, doğada verili olan her şeyin herkes tarafından istenebileceği, herkesin her şey üzerinde hak iddia edebileceği bir durumu imliyorsa, bu verili şeylerin kişiler arasında nasıl bölüşürüleceğine dair herhangi bir düzenleme olmadığı için adil olanın ne olduğu bilinmiyor, ya da haydi haydi adil olan kişiden kişiye değişiyorsa insan türünün diğer canlı türlerine ve özellikle hayvanlara göre daha gelişmiş bir adalet algısına, adaletin bilgisine sahip olduğu söylenebilir mi? Bu durum, doğal durumu ve doğal durumun sakıncalarını tanımlayan Hobbes'a göre de bir eksiklik, bir hata ya da bir günah değildir.

İnsanın istek ve duyguları kendi başlarına günah değildir. Onları yasaklayan bir yasanın varlığını öğreninceye kadar, bu duygulardan kaynaklanan eylemler de günah değildir. Böyle yasalar yapılıncaya kadar onları bilmek mümkün değildir; onları yapacak kişi üzerinde bir anlaşma [agreed upon]⁷ sağlanmadığı sürece de, hiçbir yasa yapılamaz. (Hobbes, 1993, s. 95).

Dahası bu günahsızlığı meşru kılan, adaletin müşterek bilgisine erişimi kısıtlayan adaletin olmayışı ya da adaletin bilgisine erişilemeyişi değil, adaletin herkes için uygun bir tanımını yapacak olan yasanın mevcut olmayışıdır. Çünkü yine Hobbes'a göre yasa yoksa adaletsizlik de yoktur. "Bu herkesin herkese karşı savaşının bir sonucu da, böyle bir savaşta hiçbir şeyin adalete aykırı olamayacağıdır. Orada, doğru ve yanlış, adalet ve adaletsizlik kavramlarına yer yoktur. Genel bir gücün olmadığı yerde, yasa yoktur; yasa olmayan yerde de, adaletsizlik yoktur" (a.g.e., s. 95-96). Söz konusu birinci çelişki tam da bu noktada her defasında tekrarlanır. Çünkü müşterek adaleti ve bu sayede herkes için değişmeyecek, mutlak bir adaletin tanımını verecek olan hukukun icadı kendi mevcudiyetini gerekçesinde değil sonucunda yer alan im ile tanımlamakta ısrar eder: "(...) hukuk, toplumun başka herhangi bir ölçüye göre değil adalete göre düzenlenmesinin adıdır" (İşsevenler, 2021, s. 30). Eğer Platon'un ideaları gibi değişmez, mükemmel ve objektif formuyla tanımlanan bir adalet mümkünse,

⁷ Hobbes alıntılarında genellikle metinlerin Türkçe çevirilerinden istifade edilmiştir. Ancak çalışmamız için kilit nitelikler gösterebilecek bazı kavramların özellikle çeviri aşamasında herhangi bir ayırım yapılmaksızın aktarıldığı gözlemlendiğinde bu kavramların orijinal metinlerdeki karşılıkları köşeli parantez içerisinde belirtilecektir.

herkes için değişebilir, algısı ve formu hiçbir surette örtüşmeyen bir adaletten söz edilemezse, ama yine de bu müşterek adaletin tesis edilmesiyle içinden çıkılacak doğal durumun karşıt tezi adaletin bizzat kendisiyse çelişki kaçınılmazdır. Hukukun çekirdeğinde yer alan bir adalet ile adaletin çekirdeğinde yer alan bir hukuk ancak birbiri yerine kullanılan iki eş anlamlı sözcüğün, hem doğal durumun içinde yer alan hem de insan türünü doğal durumdan kurtaracak olan bir yapıda sonsuz salınmasına, anlamları ne olursa olsun birbiri yerine kullanılmakta diretilen eş sesli sözcükler gibi anlaşılmasına ortam hazırlar. O hâlde ne herkes için farklı anlamlar ifade ettiği için mümkün olmayan bir adaletten, ne de herkes için bir şekilde eş anlamlı kabul edildiği için mümkün olabilen adaletsizlikten söz edebilir; dahası topluluğun kökenini, doğal durumun terk edilmesi için gereken çıkış imkânını yalnız insan türü için bünyesinde barındıran adaletten de herhangi bir sözleşme ya da herhangi bir hukuki düzenleme olmaksızın söz edilemeyeceği için ne hukuktan ne de hukuk ile ilişkilendirilmiş adalet bilgisinden bahsedilemez. Hobbes'un (1993) da ifade ettiği gibi sürekli birbirini avlama imkânı yüzünden birbirinden korkar ve birbirinden kaçır vaziyetteki insan türünün doğal durumdaki sonsuz savaşımı hukuk ve adalet kavramları arasında da bulunmaktaymış gibi görünür. Özellikle doğal hukuk doktrini bünyesinde yer alan bu ilişki sözü edilen ikinci çelişkide de ortaya çıkar: "(...) hakikat söyleminin her halükârda felsefeden devralınmaması gibi her adalet anlatısı da doğal hukukçu olmak zorunda değildir; lakin her doğal hukuk tartışması nihayetinde adalet hakkındadır" (İşsevenler, 2021, s. 31). Her koşulda, doğal hukuk ile ilgili yapılan her tanımlamada adalete öncelik verilmiştir. Ancak tekrar ifade edecek olursak adaletin mümkün olabilmesi, adalet gibi bir kavramdan söz edilebilmesi için adaletin hukuk tarafından tanımlanmış olması gereklidir.

Her halükârda, varlığın yapısından türetilen, resmi hukukun aksine bir makamın onayıyla yahut uzlaşım gereği değil kendiliğinden ve her zaman her yerde geçerli olan, insanın bilebileceği ve ona uygun olarak yaşaması halinde adil bir hayat süreceği doğal hukuk, pozitif hukuk kurallarının içeriğini belirleyip onları eleştiren, bağlayıcılıklarını tartışan birtakım adalet ve meşruiyet ölçütlerini ve bunlarla birlikte hukukun doğasını inceleyen doktrin adıdır". (a.g.e., s. 24)

Söz konusu çelişki, doğal hukuk ve adalet bilgisi (ya da adalet arayışı) konusunda akıl yürütmemizin önünü tıkayan engellerden biriymiş gibi görünse de bu çelişkiyi çalışmamızın esas eksenini oluşturan insan/hayvan ayırımı yörüngesinde değerlendirebilmeyi kolaylaştırmaktadır. Bu noktada doğal hukuk ve adalet arasındaki öncelik/sonralık ilişkisini kavramların tanımlanışında ya da doğal hukuk doktrininin adaletle olan ilişkisinin tanıtlanmasında değerlendirmek yerine doğal durumdan çıkışın bir anahtarı olarak görülen doğal hukuk ve adalet bilgisi kavramlarının karşımıza çıktığı ilk basamağa dönmek faydalı olabilir. Özellikle Hobbes'a göre (1993) doğa hâlinde yaşayan insan hariç hiçbir canlıda, henüz gerçekleşmemiş olayları ya da henüz karşısına çıkmayan olguları muhayyilesinde canlandırıp, bunlar üzerine tefekkürde bulunma yetisi yoktur. Henüz imzalanmış bir sözleşme, bir araya gelerek icat edilmiş bir hukuki düzen ve bu sayede tüm topluluk için müşterek kabul edilen adil olanın bilgisi olmasa da insanları adalet bilgisi ile ilgili düşünmeye ve adaleti aramaya yönelten şey bu farklılıktır. Bu durumla ilintili olarak düşüneceğimiz diğer hiçbir canlıda görülemeyecek eşitlik de mutlaka insana özgüdür. İnsanlar doğuştan eşittir. Fiziksel ve bilişsel kapasiteleri bakımından herhangi bir gözlemci nezdinde öyle görünmüyor olsa bile insan, bir toplum hâline gelebilme kabiliyeti bakımından eşitliği tesis edecek melekelerle sahiptir. "Çünkü, bedensel güç bakımından, en zayıf olan kişi, ya gizli bir düzenle [secret machination] ya da kendisi ile aynı tehlike altında olan başkalarıyla birleşerek, en güçlü kişiyi öldürmeye yetecek kadar güçlüdür" (Hobbes, 1993, s. 92). Hobbes'un *gizli düzen* ile kastettiği şey iradi olarak bilgisi önceden sezilen adaletin arayışı için hareket etmek değildir.

Canlılarda [in animals], onlara özgü iki tür hareket vardır: birine, doğum ile başlayan ve bütün hayatları boyunca kesintisiz devam eden hayati hareket denir; kan dolaşımı, nabız, soluk alma, sindirim, beslenme, boşaltım vs. gibi. Bu hareketler için muhayyilenin yardımına ihtiyaç yoktur. Diğeri ise, hayvansal ya da iradi harekettir; gitmek, konuşmak, ellerimizi ve kollarımızı oynatmak gibi, öyle ki ilk önce zihnimizde tasarlandığı biçimde. Algının, gördüğümüz, işittiğimiz, vs. şeylerin neden olduğu, insan vücudunun organları ve iç kısımlarında meydana gelen hareket olduğu ve hayalin ise aynı hareketin algıdan sonraki kalıntıları olduğu, birinci ve ikinci bölümlerde belirtilmişti. Gitmek, konuşmak ve benzeri iradi hareketler, daima, nereye, ne yoldan ve neyi gibi bir ön düşünceye dayandıkları için, açıktır ki muhayyile bütün iradi hareketlerin ilk içsel başlangıcıdır. (Hobbes, 1993, s. 46-47)

O hâlde hem insanlarda hem de hayvanlarda iradi hareket (seçime bağlı, gönüllü), muhayyile (*imagination*) ile atılacak adıma karar verme ortaktır. Henüz gelmemiş olan adalet ile ilgili düşünebilmeyi insanlar için mümkün kılacak ve bu ihtimâli yalnız insanlar için sabitleyecek eşitlikle birlikte düşünmemize imkân tanıyacak olan şey nedir? Hobbes'a göre bu sorunun ilk yanıtı meraktır. Yalnızca insanlar henüz gerçekleşmemiş olan şeylerin tesirlerini merak eder ve bu tesirleri tahayyül edebilir.

Merak; bu öyle bir şeydir ki sadece insanda vardır: yani, insanı diğer hayvanlardan ayıran, sadece aklı değil, ayrıca bu özel duygudur; hayvanlarda, yeme ve içme arzusu ve diğer nefsanî [sensual] hazlar baskın olduğu için, sebepleri öğrenme ihtiyacı bulunmaz; bu ihtiyaç aklın bir tutkusu olup, sürekli ve yorulmak bilmez bilgi üretiminden ısrarla zevk alınması nedeniyle, herhangi bir cinsel hazzın kısa süreli şiddetini aşar. (Hobbes, 1993, s. 51)

Yukarıdaki doğal hukuk ve adalet bilgisi arasındaki çelişkileri çözümlenebilmek için Hobbes'a kulak verecek olursak, hem adalet arayışıyla diğer canlı türlerinden ayrılan hem de merakıyla perçinlediği eşitliğini kullanarak henüz gerçekleşmemiş olgular arasında bile ilişki kurabilen insan türü metafiziksel olarak sezindiği adalet bilgisini düşleyerek bir araya gelecek, toplumsal ilişkiler kuracak, hak ve özgürlüklerin zaruri devrini gerçekleştirecek sözleşmeye imza atacak ve bu sayede herkesçe kabul edilebilen müşterek adaleti tesis edecek olan hukuku icat edecektir. Yani doğal hukuk ve adalet bilgisi arasındaki öncelik/sonralık ilişkisine dayalı çelişki, insan ve hayvan türleri arasındaki farkın tanıtlanabilmesiyle ve yeniden insan ve hayvan arasındaki öncelik/sonralık ilişkisinin hep *sonra* olan insanın üstünlüğüyle bertaraf edilmesiyle son bulacaktır. Ancak bu noktada kullanacağımız işlevsel örnekler söz konusu çelişkinin Hobbes'un bu argümanlarıyla çözümlenmesine değil, tam tersi, Hobbes'un bu argümanlarının çürütülmesine varacaktır. Doğal hukuk ve adalet bilgisi arasındaki çelişkilerin ortadan kalkması değil her durumda mevcut olmaları, hem bu çelişkiyi ortaya çıkaran insan türünün tanımlanması ve diğer canlı türleriyle arasındaki farkların belirlenmesi çabasına hem de bu çelişkiyi insan türü lehine ortadan kaldıracak argümanlara karşı sürekli tekrarlanmalarına bağlıdır. Geri döneceğimiz ilk basamak her tanımlamada başat nitelik gösteren insan/hayvan türleri arasındaki farklara dayalı tanımlamadır. Doğa durumunun güçlünün güçsüze kurduğu tahakkümle sonsuz bir

savaş hâlini doğuracağını idrak eden, bu duruma son verebilmek için *doğuştan getirdiği eşitliği* ve adalet arayışı özelliklerini kullanarak diğer canlı varlıklardan ayrılan insan, akli, eşitliği ve adalet bilgisi ile hukuku icat edecek ve bu sayede potansiyel bir hedef ve bir *sezgi* gibi gelecekte duran adaleti toplumsalın müşterek temelleriyle kurumsallaştıracaktır. O hâlde adalet ve *düzeni* meşrulaştıran hukuk insanın tekelinde midir?

Hukuku başlı başına yönetsel bir dispozitif olarak değil de düzeni kuran, kurucu olan hukuktan söz ediyorsak, hayvanların hareketlerini doğal ortamlarında gözlemleyerek biyoloji ve davranış bilimleri özelinde devrimci bulgulara imza atan etologlar için bu sorunun yanıtı acil bir *hayırdır*. Hatta *hayırı* kanıtlayacak öyle çok örnek bulgu vardır ki bu değilleme yalnız bir hayvan türü için değil, neredeyse gözleme şansına erişilmiş tüm hayvan türleri için geçerli hâle gelir. Bu örnekler içinden yalnızca bir tanesini ünlü etolog Frans de Waal aktarıyor:

Amerikalı primatolog Robert Sapolsky'nin incelediği bir grubun erkekleri, [zeytin babunları]⁸ her gün yakınlarındaki bir turistik tesisin çöplüğüne gitmek için başka bir grubun bölgesinden dövüşe dövüşe geçiyorlarmış. Sadece en iri ve haşin erkekler bunu başarabiliyormuş. Dövüşmeye degecek bir bolluk varmış çöplükte, ta ki öküz veremi mikrobi taşıyan etlerin çöpe atıldığı güne kadar. Etten yiyen bütün babunlar ölmüş. Böylece incelenen grup pek çok erkeğini kaybetmiş, hem öyle sıradan erkekler de değil, en saldırgan olanları. Sonuçta grup, haşin babun dünyasında, olmayacak bir uyum ve barış vahası halini almış aniden.

Bu olay tek başına o kadar da şaşırtıcı değil. Kabadayılar silinip gittikten sonra gruptaki şiddet olayları doğal olarak azalmıştır. İşin ilginç tarafı bu şablonun on yıl boyunca sürdüğünün keşfedilmesi; hem de ilk baştaki erkeklerin *hiçbiri* ortalıkta olmadığı halde. Babun erkekleri ergenlikten sonra göç eder, dolayısıyla gruplara sürekli yeni, genç erkekler katılır. Yani erkekler tümüyle değiştiği halde bu grup pasifizmini, hoşgörüsünü, artan tımar sayısını, istisnai düşük stres seviyesini muhafaza etmiş. Bu geleneğin nasıl korunduğu bilinmiyor. Dişi babunlar ömürleri boyunca aynı grupta kalıyor, yani muhtemelen işin anahtarı onların davranışlarında. Belki yeni erkekleri kabul ederken seçici davrandılar ya da erkekleri daha fazla tımar edip rahatlatarak ilk yılların rahat atmosferini korudular. Cevabı bilmiyoruz ama

⁸ Zeytuni babun (*papio anubis*), Orta Afrika'da yaşayan, köpeksi maymunlar familyasına mensup, popülasyonu yaygın ve oldukça iri bir babun türüdür.

bu doğal deneyin iki sonucu gayet açık: Doğada gözlenen davranışlar kültürün neticesi olabilir ve en vahşi primatların bile sonsuza kadar öyle kalması gerekmez. (de Waal, 2019: 146-147)

Bu örnekle göstermeye çalıştığımız şey Hobbes'tan yaklaşık üç yüz yıl sonra yapılan etoloji çalışmalarını öne sürerek anakronizm girdabına kapılmak değildir. Hobbes'un yaşamış olduğu ve eserler verdiği yıllardan sonra, öncelikle antropoglar tarafından darbe vurulan sivil durum eşittir toplum denkleminin daha sonra da XIX. yüzyıl bilim dalları arasındaki kurumsallaşmayla yeniden keşfedilen araştırma nesnelерinin varlığını yadsımaya çalışmıyoruz. Bu örnek, henüz hayvan doğası ve insanın toplumsallaşmasıyla ilgili evrimsel bilgiye erişilememiş XVII. yüzyıl dünyasında da *doğal* olan ile *sivil* olan arasındaki ayrımın sezilmeye başlamasını, ancak ayrım yapılmaya çalışılırken bile tüm muğlaklıklarından ve yine Hobbes'un (1993) tarifıyla, metaforların hurafeler yaratan dilinden, sıyrılarak kurulan tanımların dünyasının yine türler, değişimler ve dönemler arasında farkında olmadan bir eş zamanlılığı deklare etmesinden beslenmektedir.

Şimdi bir adım geriye atarak, doğal hukuk-sivil hukuk-adalet ilişkisinden önce yapılan kadim doğal durum-sivil durum değerlendirilmelerinin tanıtlanmasına geçilecektir. İnsanın toplumsal hayatı icat edip *kent*lerde yaşamaya başlamadan önce doğayla özdeş olduğu zamanlarına yönelik yapılan tefekkürün uzun geçmişine göz atılacak, siyasetin kurucu metinlerine, özellikle antropoloji çalışmalarından önce, insanlık tarihiyle ilgili girişmiş oldukları tespit çabasının nasıl sirayet ettikleri incelenecektir.

2.1 Klasik-Modern Dönem Ayrımının Nedenleri

Klasik Dönem olarak nitelendirmeyi uygun gördüğümüz Antik Yunan düşüncesi içindeki sosyo-politik metinler ile Modern Dönem olarak adlandırmayı uygun gördüğümüz, aydınlanma dönemi ve sonrasına tekâbül eden metinler, insan doğasının esas tartışma alanı olması bakımından benzeşirken, bu metinlerin insan doğası ile egemenlik arasındaki ilişkiyi, birbirinden farklı bağlamlarda ele almaları bakımından ayırışmaktadır. Benzeşim ilişkisi, tüm insanlık için özdeş bir insan doğası tanımını geliştirmeleri; ayırışma ilişkisi ise yasaı anlama biçimlerinde gizlidir. En kestirme, en kısa hâliyle şu şekilde ifade edebiliriz: Klasik Dönem metinleri kapsamında, hukuk, politika ve ahlâk birbirinden ayrı birer kavram ya da olgu olarak ele alınmazken, doğadan gelen doğal olan adalet (*dikaion physikon*) tüm bu kavramlara özdeştir. Ancak Modern Dönem metinleri kapsamında yasa, politika ve doğa birbirinden ayrılmaya, özellikle şiddetin doğal bir olgu olduğunun düşünülmesi sebebiyle yasa içi-yasa dışı tartışmalarını şekillendirmesi bakımından, yasanın ön plana alınmaya başlandığını görürüz. Burada yasa, doğal şiddeti tekelinde bulunduran egemenin buyrukları anlamında kullanılır. Bu anlamda Hitler iktidarı döneminde yaşayan bir Yahudi olan Leo Strauss (1899-1973) için yasanın şiddeti meşrulaştırma ilişkisi, doğal hak ve hukukun arandığı bir düzlemde, önemli bir ayırım hâline gelmeye başlayacaktır.

Nazi rejimi, modern politik rejim düşüncesine uygun olarak, azınlık sayılabilecek kesimleri (Yahudiler) liberal eşitlik ilkesi uyarınca herkesle türdeş kabul eden kapsayıcı ve kucaklayıcı bir söylemle malul iken yine aynı ilkeden hareketle azınlıkları kendi değerlerinin koruyuculuğundan kopararak onları devletin hukuku içerisinde müdafaasız bir konuma düşürür. (Baştürk, 2022, s. 82)

Özellikle Modern Dönem içinde değerlendireceğimiz Rousseau ve Kant'ın insan doğası üzerine yapmış oldukları okumanın bir neticesi olarak ortaya çıkan evrensel eşitlik ilkesi, ileride Simmel (2009) ile de göstereceğimiz liberalizmin, kapitalist yatırım ve tüketim ilişkilerinin olgunlaştırıcı düşüncesi olmakla kalmıyor, aynı zamanda bu liberal düşünce sistemine göre kapsamı geliştirilen yasaların, aşırı kapsayıcı-genelleştirici (tüm insanlar doğaları gereği eşittir ve bu yüzden

özgürlüklerine tutsaktır, ancak aynı zamanda kardeşirler...) bir söylemin ardına gizlenen yasal şiddetin meşrulaştırılacak şekilde düzenlenmesi de dönemler arası ayrıma zemin hazırlamıştır.

Tüm ilgisini gününün pratik bir meselesi olan Nazi şiddeti teşkil etse de Strauss için politika felsefeden önce var olan bir şeydir (Strauss, 2011, s. 108). Modern Dönem'in yasal şiddetinin meşru gerekçesi doğal hakta olduğuna göre doğal hak mefhumunun incelenmesi için politikanın ilk nedeninin (*aitia*) bilinmesi gerekmektedir. Çünkü, "Doğal hakkın keşfedilmesi gerekti, ama siyasi yaşam bu keşiften çok önce vardı" (a.g.e., s. 107). Siyasi yaşamın doğayla özdeş, siyasetin de doğaya eklenmiş bir şey olarak düşünülmesi de o hâlde doğanın keşfedilmesiyle mümkün olabilecektir. "Doğanın keşfi zorunlu olarak doğal hakkın keşfinden önce gelir. Felsefe, siyaset felsefesinden daha eskidir" (a.g.e.). Strauss için politikanın felsefeden önce doğan bir şey olması, onun ilk nedeni (*aitia*) Platoncu bir biçimde, insan algısının bir alegorisi olan *doğal mağarada* bulmasıyla birlikte düşünülebilir (Strauss, 1978, s. 242). Eğer Strauss için politika *norm* ile *yargı* arasındaki boşlukta-farkta ortaya çıkan bir şey ise (Baştürk, 2022, s. 81-82), *norm* ile *yargı* arasında yer alan, âdeta bir *araf* gibi değerlendirilebilecek olan yer, ne kusursuz *idea alemi*dir, ne de tamamen toplumsal yaşamın kanaatlerine mal olmuş toplumsal yargılardır. *Doğal mağara* toplumsal olguların insan algısı tarafından keşfedilmeye ve doğal olarak sorgulanmaya başladığı mekândır. Platon'un *mağara alegorisi* ile yaptığı şey, kanı (*doxa*) ile bilgi (*episteme*) arasında bir ayırım yapılmasının da kaynağı olan şeyle aynıdır; hakikati mağaranın içindeyken temaşa eden filozof, mağaradan dışarıya çıktığında iç-dış farkını fark edecek, sarsılacak, ancak yine de bu hakikatin ancak kamusal alanın kavramlarıyla ifade edilmesi gerektiğini idrak edecektir. Anlaşılabilir ve dönüştürme kudretini elde edebilir olmak için politik olanı felsefi olana önceleyecektir. "Filozof, temaşa etmiş olduğu hakikati, siteye dönerek hakikatin olduğu hâliyle dile getirmez; hakikat kanılar dünyasının diliyle aktarılmalıdır" (Baştürk, 2022, s. 93). O hâlde Strauss için politika üzerine düşünme, politika ile ilgili hem kendi gününün modern kurumlarını anlayabilme hem de bu modern kurumların işlevsel bir aparat olarak kullanmaktan imtina etmediği *doğal hak* mefhumunu anlayabilmek için yalnız felsefe ile değil, sosyoloji ile de düşünmek gereklidir. "Politika felsefesi, hangi evrensel hakikatlerin kolektif bir cemaat düzleminde nasıl hayata geçirileceğine dönük bir arayış değildir;

aynı zamanda felsefenin site içindeki konumunun da bir göstergesidir. Strauss bunu, felsefenin sosyolojisi olarak adlandırır” (Baştürk, 2022, s. 88).

Tüm bu imkânı bize sunan Klasik Dönem o hâlde Modern Dönem’den ayrı, ona öncü ve ondan yeğ bir bakış açısıyla incelenmek durumundadır.

Klasik doğal hukuk, insanın özünü ve ereğini biçimlendirmesi için örnek alınması gereken bir standart noktasını işaret eder; modern doğal hukuk ise insanın doğayı ele geçirebilmesine olanak sağlayan insani kapasitesiye atıfta bulunur. Diğer bir deyişle, klasikler açısından doğa, taklit edilmesi veya örnek alınması gereken ve bu anlamda kaynağı gayri insani olan –buna kozmolojik veya tanrısal- bir yasa düşüncesine atıfta bulunurken; modern açısından doğa, sadece ele geçirilmesi gereken bir anlamsızlık dünyasıdır. (Baştürk, 2022, s. 94-95)

Strauss’un Modern Dönem’in karşısında olmasının en temel sebebi, eylemlerin doğasını ta en başından beri belirleyen özün teknik-teknolojik bilgi tarafından bertaraf edilmesidir. Bir şeyi nasıl yapacağını bilmenin ve bu konuda yalnızca muktedir olmanın, bir şeyleri neden yapıyor olduğunu bilmekten daha değerli hâle geldiği Modern Dönem’de liberal eşitliğin hukuki çelişkisinde de olduğu gibi, indirgemeci bir tavırla yalnızca ele geçirmek ister. Kısacası Klasik Dönem ile Modern Dönem arasındaki farkın Strauss’taki yansımalarının kaynağı, bu düşünce yapıları arasındaki farka dayalıdır. Bu yüzden çalışmamızın Klasik Dönem’e ayrılan kısmı daha ayrıntılı olacak, düşünürlerin geliştirdikleri kuramların gündelik yaşamdan kopuk olmadığı, tam tersi hayatın nasıl olduğunun anlaşılabilmesi için büyük bir çaba şeklinde sosyo-politik koşullara entegre hâlde ortaya çıktığı iddia edilecektir. Örneğin, Klasik Dönem düşünürleri için tiranlık bir problemdir ve insan doğasının dizginlenmemesinden kaynaklanmaktadır, ancak Modern Dönem düşünürleri için tiranlığın koşulları ancak yasal düzlemde. “Klasikler açısından tiranlığı önlemenin birincil şartı, tiranlığa sebep oluşturabilecek Eros’un dizginlenmesidir, ki bunun koşulu politikaya kaynaklık oluşturacak bir ahlaki bilgeliktir” (Baştürk, 2022, s. 98). Yani Antik Yunan dünyası içinde politik olanın alanına hükmetmenin birincil koşulu, kendini bilme ve ahlaklı olmaktan –bilgelikten- geçer. Bu bağlamda tiran, nasıl tiran olunmayacağını da bilen ve sınır aşımına direnen kişidir. Sınır aşımı bir kez tecelli ettiğinde bunun müsebbibi yanlış yapılan yasalarda aranmaz, insani sınırları ve teknik kapasiteyi aşan hakikat-doğa geriliminde aranır. “Oysa modernler açısından tiranlığı önlemenin yegâne koşulu

yasal-politik düzende aranır. Modernler, insanların kötü olmasına herhangi bir itiraz geliştirmez; önemli olan iyi yasayı bulabilmektir” (a.g.e.). Tiranlık konusunda Klasik Dönem düşünürlerinden ayrılarak Modern Dönem düşüncesinin ilk temellerini atan isim, yönetme stratejileriyle ilgili (Machiavelli, 2018) bir eser kaleme alan Machiavelli’dir. “Makyavel, klasiklerin güzele ve iyiye yönelmeyi salık veren ve bu anlamda psikoloji, ahlak ve politika arasında bütünlük gören yaklaşımına karşılık, sadece iktidarı elde etmeyi veya elde edilmiş iktidarı muhafaza etmeyi yüceltmiştir” (a.g.e.). Burada da Klasik Dönem ve Modern Dönem arasındaki farkın *nasıl* sorusuyla *neden* sorusu arasındaki çatışmadan, modern teknik-teknoloji ile klasik doğa-ilk neden karşıtlığından kaynaklandığını takip edebiliyoruz. Yine bir başka örnek de Platon’un *Kriton* (2014b) diyalogundan elde edilebilir. Onu yargılayan yasalara tüm saçmalıklarına rağmen saygı göstermeye ve uymaya devam eden Sokrates’in yasanın ve adaletin temelini, yasanın uygulanmasında değil, yasanın mevcudiyetinde buluşunu görürüz. Sokrates, onu yargılayacak olan sitenin yasalarına, bu yasaların içeriği sebebiyle değil, yasanın mevcudiyeti gereğince yine de uyulması gerektiğini ifade ederken, “Modernler, yasanın veya ahlaki ilkelerin güç ilişkilerince belirlenebilir olduğunu kabul ederek, aslında onların mahiyetini tümüyle içeriksiz hâle getirmiş olduklarının farkında değillerdir” (Baştürk, 2022, s. 102).

Tüm bu gerekçelerden ötürü doğal durum-sivil durum tartışmalarını kabaca iki döneme ayırmak mümkündür. Bu dönemlerden ilki Antik Yunan politik metinlerindeki insanın özünü anlama, bu özün hayvan ve bitki doğasından farkını tespit etme ve nihayet insanın niçin *politik hayvan* şeklinde tanımlandığını kanıtlama çabalarından müteşekkildir. Tüm Ortaçağ boyunca Skolastik düşünce içinde de önemli bir yeri teşkil eden “insanın özü” tartışmaları genellikle Antik Yunan düşünce dünyasında yapılan bu tanımlardan hareketle yeniden inşa edilen teolojik bir yaklaşımla kurgulanmıştır. İnsanın özünün doğuştan itibaren verili olduğu, bu öze aykırı davranmanın beklenemeyeceği ve ahlakın bu öze içrek olduğu algısı genellikle ilerleyen bölümlerde de göstereceğimiz gibi söz konusu antik metinlerden beslenerek kurgulanmıştır. İkinci dönem ise XVII. yüzyıl aydınlanmasıyla birlikte ortaya çıkmaya başlayan modern egemenlik konseptinin kuruluş metinleri, ama özellikle bu metinlerin Skolastik düşünceden sıyrılmakla toplum ve devleti yeniden tanımlama çabasının ürünü olan ve bu yüzden devrimci bir nitelik taşıyan ilk temsilcisi Hobbes ve takipçileridir. Hobbes ile Skolastik düşüncenin insan özü ve ahlaklı yaşam denklemine

ilk defa karşı çıkılmaya, teoloji ile politikanın aynı kapsamda değerlendirilmemesi gerekliliği tartışılmaya başlanılır. Özellikle insanın doğası, yasa ve devlet öncesi insanın doğal yaşamdaki yapısı ile ilgili Hobbes'un vermiş olduğu örnekler insanlık tarihinin tespiti için gözlem ve mantığın birlikte çalıştırılmasıyla ve hiç de iyimser bir tablo çizilmemesiyle ayrıksı bir yer taşır. Hobbes ile aynı dönemde yaşamış olan B. Spinoza ise Hobbes ile çok benzeyen ancak tartışmamızın bağlamı gereği çok önemli farklılıkları da temsil eden bir doğal durum düşünürü olarak ikinci örneğimiz olacaktır. Doğal durum-sivil durum tartışmaları için eserlerini değerlendireceğimiz üçüncü isim ise J. J. Rousseau'dur. İnsan doğasıyla ilgili Hobbes ve Spinoza'ya göre daha iyimser bir tablo çizen, ancak insanlar arası ilişkilerin doğasına sirayet eden şiddeti özel mülkiyet ve sivil durumda gören Rousseau'nun konumlanması çalışmamızın son safhasına geçişte gereksinim duyduğumuz zemini bize temin edecektir.

2.2 Klasik Dönem

Bu bölümde, sırasıyla, Antik Yunan dünyasının sosyo-politik yapısı, Antik Yunan dünyası içinde bir insani ve toplumsal ilişki biçimi olan savaşların doğası ve bu doğanın zamanla değişimi, değişen savaşların doğasına verilebilecek en büyük ve en uzun soluklu örneklerden birisi olan Peloponnesos Savaşları'nın yegâne anlatıcısı olan Thukydides ve onun tarihi anlama çabası, Platon ve onun sosyo-politik düşüncesi, son olarak da Aristoteles ve onun sosyo-politik düşüncesi ele alınacaktır.

2.2.1 Antik Yunan Dünyasının Sosyo-Politik Yapısı

Bu bölümde insan topluluklarının politik örgütlenişi ve politik karar-aksiyon sürecinde toplumsal hareketlerin menşei olarak gösterilen insan doğası anlatılarına değinilecektir. Ancak Antik Yunan döneminin sanat, felsefe ve politika konusunda en parlak evrelerine işaret edilecek güzergâhımız için ilgili dönemin sosyo-politik yapısının kısaca tahlil edilmesi gerekmektedir. Çünkü insan doğasının politik karar alma ve toplumsal hareketlere şekil veren bir konumda bulunma gibi niteliklerde öne sürülen bir bahane biçiminde ortaya çıkışının tarihi, çalışmamız bağlamında

Thukydides (M.Ö. 472 – M.Ö. 400) ile başlatılacak olsa da onun eserine şekil veren olaylar ve eserinin çarpıcı noktaları bu tarihsel arka planda cereyan etmektedir. Özellikle dost ile düşman kavramları arasındaki farkın bir takım olaylar vesilesiyle dönüşüme uğraması, düşman ile girilen dirimsel bir mücadele alanı olarak savaşların temel motivasyon ve işleyiş sürecindeki kaymalar Thukydides'in söz konusu eserinde dönemin ruh hâli ile ilgili olarak aktaracağı ve zaman zaman dert yanacağı insanlık durumu açısından büyük bir önem arz etmektedir. Dahası Klasik Dönem içerisinde politika ve insan doğasına dair görüşlerini aktarıp tartışmaya açacağımız diğer düşünürler olan Platon ve Aristoteles de söz konusu tarihsel bağlamdan mutlak surette etkilenmektedir. İlerleyen safhalarda da göstereceğimiz gibi Platon ve onun politik eserleri arasındaki dönemsel farklılıklar ile Aristoteles ve onun politik eserleri içerisindeki yönetim biçimlerine dair yaptığı eleştirileri bu tarihsel arkaplan görmezden gelinerek aktarılamayacaktır.

Söz konusu tarihsel arka planı aktarmaya başlarken Thukydides'i de Platon'u da Aristoteles'i de dizgesel ve kümülatif olarak etkilemiş olduğunu iddia edebileceğimiz Hesiodos (M.Ö. 700)'un eseri iyi bir başlangıç noktasını temsil edebilir. Hesiodos'un günümüze ulaşabilmiş olan *Theogonia* ile *İşler ve Günler* (Hesiodos, 2016) eserlerinde Hesiodos insanın varoluş serüvenini mitolojik öğelere dayandırarak aktarırken daha sonra isimlerini ve bu konulardaki görüşlerini aktaracağımız Thukydides, Platon ve Aristoteles gibi Atina düşüncesinin zirve noktasını temsil eden isimlere kılavuzluk etmiştir. Thukydides için dönemin en önemli ve en çok iz bırakmış olan olayına, Peloponnessos Savaşları'nın (PS) niçin çıktığı ve yaratmış olduğu muazzam yıkıma rağmen niçin yıllarca sürdüğü sorununa; Platon için toplumun doğasını, bu doğaya uygun bir yaşamı garanti altına alacak devletin yapısını, toplumu oluşturan her bir bireyin doğal bir şekilde uyum göstereceği yasaların içeriğini ve belki de bu sorular içinde Platon *sosyolojisi* için en önemli başlangıç noktası olarak görülebilecek insanın yalnız başına yaşayamayacak bir varoluşa sahip oluşunu; Aristoteles içinse toplum içindeki bireylerin doğuştan sahip oldukları –ya da aynı şekilde doğuştan sahip olmadıkları- özelliklerin onların hem toplumsal hem de siyasal pozisyonlarını belirleyişini Hesiodos'un yaratılış, doğadan kopuş, doğayla mücadele içindeki toplumsal evrene hâkim oluş ve “soyların en kötüsü” olan doğal durumunun bilincini yitirmiş, “sivil” yaşam içinde riyakarca bir rutine mâhkum olan insanın ahvaline dair dizgesini takip eden *Soylar Efsanesi* (a.g.e., s. 53-56) adlı

manzum eserinde görebiliriz. *Soylar Efsanesi*'nde Hesiodos, insanoğlunun altı soyundan bahseder. Sırasıyla altın, gümüş, tunç, beşinci soydan önceki son yiğitler soyu, beşinci –şairin döneminin kast edildiği- soy olan demir soyu ve bir kehaneti andıran, altıncı ve son soy, “ak saçlı insanlar” soyu. Hesiodos’un sıralamasına göre ilk sırada gelen Altın Soyu (daha sonra Altın Çağ anlatılarında da sıklıkla ismi zikredilecek olan soy), kadim titanlardan Kronos’un göklerde hüküm sürdüğü sırada Olympos tanrıları tarafından yaratılmış, kaygı, keder, gam ve huzursuzluk bilmeden yaşayıp giden; ihtiyarlanıp hastalanmadan ölen soydur. Tarihsel dizge gereği ilk sırada geldikleri için yeryüzünün sınırsız nimetlerinden faydalanıyor, birbirleriyle mücadele içine girmeden çeşitli şenliklerde bir araya geliyor, hiçbir zaman savaşıyorlardı. Bu soy göçüp gider, tarihin tozlu sayfalarındaki yerini alırken bu soya mensup olanlar daha sonradan gelecek soyları koruyup gözetecek birer *Daimon*⁹’a dönüşmüştür. İkinci soy Gümüş Soyu’dur. Gümüş Soyu’nun fiziksel özellikleri de yaşam evreleri de yaşayış biçimleri de Altın Soyu’na benzememekte, çocuklukları yüz yıl sürmekte; büyüdüklerindeyse uçarlıkları sebebiyle başlarını sürekli belaya sokmakta, uygar insanların yasası bu olduğu hâlde ölümsüz tanrıları saygıyla selamlamamaktalardı. Bu saygısızlıkları onların yeryüzünden silinişlerine, soylarının tükenmesi lanetine mahkûm olmalarına sebep olmuş, Altın Soyu’nun yeryüzüne hüküm süren *daimon*larından farklı olarak yeraltına sürgün edilmiş birer *daimon*’a dönüşmüşlerdir. Üçüncü soy Tunç Soyu’dur. Tunç Soyu’na mensup olanlar daha önceki iki soyun hem beden hem de ruhen sahip oldukları zerafeti miras almamışlar, katı bir kalp ile yemek dahi yemeden, ziyaret ettikleri her yere korku salarak yaşıyorlar sürekli mücadele içinde olduklarından kendi sonlarını kendi elleriyle hazırlıyorlardı. Bu yüzden daha önceki iki soy gibi yeryüzüne ya da yeraltına herhangi bir miras bırakmadan göçüp gitmişlerdir. Dördüncü soy Hesiodos’un ataları olarak andığı, şairin döneminden hemen önceki dönemde yaşamış olan soy olacaktır. Bunlar kahramanlıkları, iyilikleri, doğruluklarıyla nam salacak, verdikleri mücadelelerin haklılığı ve parıltısıyla bereketli topraklara gömülerek son bulacaklardır. Beşinci soy ise Hesiodos’un da kendi soyu olduğunu ifade ettiği Demir Soyu’dur. Demir Soyu, gündüzleri durmak bilmeden çalışıp didinirken geceleri tanrıların gönderdiği türlü türlü dertlerle azap çeker; birkaç küçük sevinç pırıltısı yakaladığıdaysa da bunun için

⁹ Hesiodos’u buradaki anlatısıyla referans alacak olan Platon, daha sonra *Yasalar* eserinde yönetici konumunda olan *Daimon*’u anacaktır (Platon, 1998, s. 170).

de bile bir keder bulunduğu mutsuz yaşayan soydur ve tüm bu sebeplerden ötürü şairin mensubu olmaktan hicap duyduğu soydur. Altıncı soy ise henüz yeryüzüne gelmemiş, gelecek olduğuna dair bir kehânetin aktarıldığı Ak Saçlı İnsanlar Soyudur. Ak Saçlı İnsanlar Soyuna ise daha önceki hiçbir soya benzemeyecek, insani erdeme yakışır her tutumun tam tersini sergileyerek, kötülük ve zorbalıktan medet umacak; kararları ve eylemlerinde haksız olsa da yalnız güçlünün yanında olacaktır (a.g.e.). Hesiodos'un tasviri sırasıyla takip edildiğinde yaklaşık üç yüzyıl sonra insanın yaratılışı ve ilk insan topluluklarının meydana gelişiyle ilgili Platon'un yapmış olduğu tasvirlerde ve Platon'u bu konuda tamamen paralel bir biçimde takip etmekte olan Aristoteles'te de aynı sıralama ve aynı adlandırma (altın-gümüş-tunç) sistemi görülecektir. Bu benzerlik Hesiodos'un sıralaması yalnız beş temel soy ile sınırlı kalsaydı, geleceği muştulanan Ak Saçlı İnsanlar soyundan hiç bahsedilmeseydi, lineer bir tarih anlatımının atalara dayalı tasvirlerinin takip edildiği ifade edilip hızlıca yanıtlanabilecek bir soruna tekabül edecekken söz konusu kehanet bu konu üzerine yoğunlaşan tüm soruların derinleşmesini sağlamıştır.

Eserin özellikle son bölümü, geleceğe dair gerçekleşmiş bir kehâneti aktardığı için çok çarpıcıdır ve özellikle bu gerçekleşen kehânet Thukydides, Platon ve Aristoteles eserlerindeki doğal durum anlatılarına sirayet edecektir:

Ne yeminin değeri kalacak, ne doğrunun, ne iyinin,
Yalnız kötülere, azgınlara gidecek saygıları,
Hak güçlünün olacak yalnız, vicdan kalmayacak.
Kötü insan saldıracak iyi insana,
Yalana dolana kaçıp, antlarını çiğneyecekler,
Zavallı insanların ayaklarına dolanacak
Kıskançlığın kem gözleri, kem dilleri. (a.g.e., s. 55-56)

Hesiodos'un kehaneti gerçekleşmiştir. Altıncı soyun alameti farikası da gerçekleşen kehânetin insanın doğasına dair bakış açısını ters yüz etmesinde gizlidir. Gerçekten de Hesiodos'un devrinden sonra gelen devirler Antik Yunan coğrafyası içinde bitmek bilmeyen savaflara tanıklık etmiştir: Pers-Yunan Savafları (M.Ö. 499 - 449), Atina-Sparta Savaşı (M.Ö. 460 - 445) ve Peloponnesos Savaşı (M.Ö. 431 - 404). Bu savaflara ve yarattıkları yıkımlara şahit olanlar insanın doğasıyla ilgili aktarılan

sıralamayı tersinden kurma gereksinimi hissetmiştir. Bu gereksinimin en belirgin karşılığını Thukydides'in tamamen bir tarih eseri olan (tarih biliminin ilk eseri olarak da kabul edilen) PS'nin, savaşın çıkış nedeniyle ilgili satırlarında göreceğiz. Ancak bu noktaya doğru ilerlemeden evvel Hesiodos ve eserinin niçin bu denli önem arz ettiğini iki temel soruyla formüle edebiliriz: İlkin, Hesiodos insanın dünya üzerindeki varlığı ile ilgili spekülasyonda bulunan, doğal yaşam ve toplumsal yaşam arasında kurulan ilişkinin ilk örnekleri üzerinde dizgesel bir ilişki kurmaya çalışan ilk isimlerden birisidir. Thukydides, Platon, Aristoteles ve ardıllarının insanın yeryüzündeki kadim tarihiyle ilgili düşüncelerinin de kaçınılmaz bir başlangıç noktasını temsil etmektedir. Bu duruma adı konulmamış bir esinlenme de gayrı resmi olarak kabul edilmiş tarihsel bir anlatı da denilebilir. O halde Thukydides, Platon, Aristoteles ve ardılları için Hesiodos'un eserindeki insan doğası tasvirinin harfiyen takip edilmesi bu konunun (insan doğasının) bugün de olduğu gibi tarih ve bilim öncesi bir döneme, bir spekülasyonlar evrenine takabül etmesiyle mi, yoksa ismi zikredilen tüm bu düşünürlerin yaşamış oldukları dönemin tarihsel bağlamındaki örtüşmelerle mi ilgisi vardır? İkinci olarak da Hesiodos'un insan doğasıyla ilgili geçmiş ve bugünün bilgisini aktarmakla yetinmemesi, gelecek olan insan soyu ve onun yapısıyla ilgili de tahminde bulunması ve hatta bu tahminin ilerleyen süreçteki tarihsel olaylarla hemen hemen örtüşüyor olması Thukydides, Platon, Aristoteles ve ardılları tarafından hayranlık ve dehşetle karşılanmasına ve tam da bu yüzden rastlantısal olmayan ama bu defa eleştirmek için ele alınan bir insan doğası tartışmasına mı ışık tutacaktır? Tam da Platon'un *Lysis* diyalogunda aktardığı gibi, "(...) arzu eden kendinde eksik olan bir şeyi arzu eder, değil mi?" (Platon, 2001, s. 40) bir durum mu söz konusudur? İnsanın savaşlarla hemhal olan, onu onurlu ve ahlaklı bir yaşamla yoğuracak, geçmişten, kökeninden, atalarından devraldığı değerlerinin unutulması; bugünkü akılsız ve hem doğal durumuna tekâbül eden hem de tarihsel anlatı içindeki doğal durumunun tam zıddı olan hâline mi işaret edecektir? Yani insan doğasıyla ilgili tartışmalar bu defa dönemin insanını anlayabilmek için bilinçli olarak mı yeniden gündeme getirilmektedir?

Felsefe, Deleuze ve Guattari'nin aktardığı gibi bir kavram yaratma işi (Deleuze ve Guattari, 2001) olduğu kadar yaratılan kavramlar arasında kimi zaman muğlak kimi zaman da kesif farklar oluşturma –tanımlama- işidir. Bazı kavramlar ve bunlar arasındaki karşıtlıklar felsefe tarihinin ya da daha teknik bir biçimde ifade edecek

olursak, evren ve dünyanın oluşumuna akıl yormuş olan psuedo felsefenin - kozmogoninin- dönemine değin uzanan kadim bir geçmişe sahiptir. Doğa (*physis*) – Yasa (*nomos*) ayrımı ya da ona göre biraz daha ileri dönemlere tekabül eden Doğa (*nature*) – Kültür (*culture*) ve Doğal (*natural*) – Toplumsal (*civil*) kavramları arasındaki ayrımlar bunlar için akla bir çırpıda geliveren örneklerdir. Hesiodos’un tasvir ettiği ve insanlığın en parlak, en konforlu ve en huzurlu çağı olarak andığı “altın çağ” ile bu çağı takip eden ve maalesef insanoğlunun mutluluğu açısından git gide daha da karamsar bir tablo çizen diğer çağlar söz konusu kavramsal ayrımların da birer yansımasıdır. Özellikle Kronos Çağı’nın bitip ona göre daha dünyevi nitelikler taşıyan Zeus Çağı’na geçildiğinde; altın çağın parıltılı ilk günleri geride kalıp gümüş ve tunç çağlarına geçildiğinde doğanın vaat etmiş olduğu tüm imkânlardan, henüz öğrenilmemiş bir duygu olan korku ve korkusuzluktan ve barış halinden geri dönülmez bir biçimde çıkılmış olunur. Bu noktada edebi olan ile tarihsel olan arasında doğrudan bir anoloji kurmak mümkündür: Kaosun kosmosa gönderme yapan bir rahimde yarattığı evren (*kosmos-gonos*) doğar doğmaz kaosa son vermeye çalışır. Zamanın (*kronos*) efendisi olduğu doğa, içinde yaşayacak canlı varlıkların uyumu ile düzen arayışına girer. Düzeni tesis edecek olansa, zamanı zaptedecek, doğaya içkin olan akışkanlığı koyduğu karaya (*earth*) hapsedecek olan insanın ta kendisidir. Bu denklemde “insan” olarak aktarılan elbette Zeus’u imleyecek, bir tür olarak insana değil, bir sistemler bütünü, *yasa* olarak (türün yasası, toplumun yasası, gramer vd.) insanın mevcudiyetine atıf yapacaktır¹⁰. Zeus-Kronos savaşı “(...) insanların doğa güçlerine egemen olup kendi içlerinden krallık tesis etmelerinin mitik bir anlatısı[dır]” (Uslu, 2021, s. 99).

Kaostan düzene geçilirken, Kronos önderliğindeki Titanlar Zeus tarafından bozguna uğrattılırken, Zeus tarafından kullanılan araçlar (özellikle Hesiodos’un aktardığı hikayedeki görev dağıtımı konusu) her ne kadar insana has bir yasal form olan “sözleşme” ile ilgili gibi görünse de hem savaş konusunda hem de Zeus tarafından

¹⁰ Anoloji örneği olarak aktarılan hikâye Hesiodos’un *Thegonia* adlı eserinde bulunmaktadır. Hikâyeye göre kaosun (dolayısıyla kosmos’un) efendisi olan ilk kuşak titanlar (özellikle bu titanların başında bulunan ve Zeus’un babası olan Kronos) Zeus önderliğindeki ikinci kuşak tanrılar tarafından yaklaşık on yıl sürecek bir savaş sonucunda bozguna uğrattılıp yeraltı âlemindeki zindanlarda (Tartarus adıyla anılacaktır) hapsedilir. Zaferin ardından ikinci kuşak tanrıların hükümdarı olarak Olympos dağının tepesindeki tahtına kurulan Zeus diğer tanrıların doğalarına uygun görevlerini dağıtarak nihai düzeni bu görev dağılımının kural hâline gelişiyle tanımlanan ilk yasa aracılığıyla tesis eder (Hesiodos, 2016, s. 38).

yapılan görev dağılımı konusunda söz konusu olan bir güç ilişkisidir. Hesiodos'un daha önce alıntıladığımız *Soylar Efsanesi* şiirinde sözünü ettiği Demir Soyu öncesi dönem her ne kadar Platon tarafından olumlu bir intiba ile anılsa da Hesiodos için olumsuz, kaotik bir evrene benzer: "Hesiodos adaletin olmadığı yerde insanların hayvanlar misali birbirini yiyip bitireceği kanısındadır. Hal böyleyken, bir tür Hobbesçu doğa durumu baş gösterecektir ve bu durum, Zeus'un hükümranlığından önceki döneme benzer" (akt. Sahlins, 2012, s. 26). Ancak ileride adını sıklıkla zikredeceğimiz Hobbes'u bu noktada anmak için çok erkendir. Anlatı içindeki Zeus, düzeni zor kullanarak tesis etme konusunda ve doğayı alt etmiş insan anolojisi için kullanılsa da toplumun (anlatı içindeki diğer tanrılar, Zeus'un akrabaları –ilk toplumların akrabalık ilişkileri çerçevesinde kurulduğunu iddia eden büyük antropoloji camiasına da atıfla-) tarafı olacağı bir sözleşme mümkün olamayacağı için Zeus-Leviathan eşleştirmesi yapmak mümkün değildir. Zeus, Kronos önderliğindeki titanları bozguna uğrattıktan sonra tanrılar arasında bölüştürdüğü görevleri karşılıklı olarak verilen sözlerle garanti altına almıştır (bu sözler, anlaşmanın bozulup savaş hâline geçilecek bir eksende değil doğrudan Zeus'un cezası ve gazabıyla karşılaşılacak suni sözlerdir). Ancak sözleri unutan, anlaşmaları bozan insanlar için geçerli bir anlaşma değildir bu, çünkü Pandoranın Kutusu ve adalet (*dike*) bilgisi yalnız insana mahsustur:

Bu ilahi yönetimin istikrarı Zeus'un egemenliğinde sonsuza dek sağlanmış olur; zira o günden sonra ölümsüzler arasındaki anlaşmazlıklar bağlayıcı yeminlerle çözüme ulaştırılacaktır. Buna karşın, insanlar Korfu'da olduğu gibi ettikleri yeminleri bozmalarıyla ün salmışlarsa, bunun nedeni çatışma, sefalet ve kötülüğün gökyüzünden defedilerek yeryüzü alemine sürülmüş olmasıdır. İşte insanın kaderi budur ve bu kader ancak Zeus'un türlü ıstıraplara yol açan aynı kutunun içinde, "güzellik kılığına bürünmüş kötülük"le, yani Pandora'yla birlikte insan türüne gönderdiği adalet yeteneği ve nafile umutla hafifletilebilir (Sahlins, 2012, s.27).

İnsan doğasına bu açıdan yaklaşıldığında, Hesiodos'un anlatısını takip ederek ulaşabileceğimiz nokta esasen başlangıcın ta kendisidir. Çünkü insanlar, yani Demir Soyu, Dionysos'un katlinden sorumlu oldukları için bizzat Zeus tarafından Titanların küllerinden yaratılmışlardır. İnsan öncesi ataların soyu, bizzat insanın doğası bir pre-insanlık durumunun tasviri olan kaosla Titanların dünyasıyla ilişkilidir: "Orfeus

efsanesine göre insanlar, Dionysos'u öldürdükleri gerekçesiyle Zeus tarafından gömülen Titanların küllerinden gelirler” (a.g.e., s.28). Platon’un insanın doğal durumuna dair *Altın Çağ* anlatısında da Hesiodos alıntısının, Hesiodos’un kastının tam tersi bir algı yaratıyor olması tam da bu sebeptendir. Buna daha sonra, özellikle *Yasalar* metnini takip ederken döneceğiz.

İnsan doğasına dair M.Ö. VII. yüzyıl ile M.Ö. IV. yüzyıl arasındaki dönemin tarihsel bağlamına o hâlde Hesiodos’un anlatısı ile ulaşıyoruz: Her tanrının (bağlamımıza göre insanlar arasındaki statülerin) doğuştan bazı özelliklere sahip olduğu, bu özelliklerin devredilemediği ya da takas edilemediği, herkesin kapasitesine göre belli başlı görevleri üstlendiği, iş bölümünün bu doğal durum ile tesis edilmesinin toplumsal düzeni mümkün kıldığı bir düşünsel evren (tıpkı *Devlet*’te ya da *Politika*’da tasvir edildiği gibi) bu noktada söz konusu olmalıdır. Herodotos’un övgüyle bahsettiği Atina izonomisi tam da Hesiodos’un anlatısı ekseninde, Zeus’un yaptığı görev dağılımının *nomos*’a dönüşümüyle mümkün hâle gelebilmiştir. Herodotos’a göre “isimlerin en güzeli” (Sahlins, 2012, s. 32; Herodotos, 2012, s. 254) olan izonomi, tanrı tarafından şekillendirilen insan doğasının toplumsal yaşama en münasip şekilde yansımasıdır. Peki bu izonomi tam olarak ne anlama gelmektedir? Daha doğrusu Herodotos’un anladığı biçimiyle izonomi ne anlama gelmektedir ve dönemin Atina toplumunu tanımlarken bize hangi açıdan ışık tutabilir?

Herodotos için anılabilecek isimler içinde en güzeli olan izonomi, Atina’nın sosyolojik ve politik yaşamına işaret etmekte, Doğu medeniyetlerinin (dönem gereği özellikle Perslerin) tiranlığı ve zorbaca yönetimi karşısında Batı’nın icadı olan demokrasinin adıyla bir tutulmaktadır: “Buna karşılık halk idaresi, en başta adı güzel, İsonomi, yasalar karşısında eşitlik (...)” (a.g.e.). İsonomi kavramı, bugün yapılacak bir mota mot çeviri ile şu anlama gelecektir: Toplumsal normun kuralları –yasalar- karşısında herkesin eşit olması¹¹. Bu tanımın özellikle Atina *polisinin* yönetimi ve bireyler arası ilişkileri göz önünde bulundurulduğunda ismi daha çok zikredilen *demokrasi* ile örtüştüğü düşünülebilir. Ancak Atina toplumu için *izonomi* ve *demokrasi* kavramları

¹¹ İsonomi, Antik Yunanca iki kavramın birleşiminden türetilen bir kavramdır: *isos* (eşit, benzer) ve *nomos* (yasa) (“isonomia”, 2022). “Söz hürriyeti, hak eşitliği; söz hususunda hak eşitliği” (Sinanoğlu, 1953, s.3). Buradaki *isos* kavramı ile daha sonra üzerinde durulacak olan –*idem* kökünden türetilen *identitas* kavramı birbirine karıştırılmamalıdır.

farklı anlamlara gelmektedir¹². *İzonomi* kavramı içerisinde *demokrasi* kavramında bulunan “idare etme”, “kuvvet kullanarak karar alma” gibi anlamlara gelecek olan *kratos* veya doğrudan “karar verme, ayırım yapma” anlamını çağırıştırarak olan *krinein* kavramları bulunmamaktadır. Bu bir eksiklik değil, tam tersi kavramların anlamları arasındaki farkın doğrudan ortaya koymaya çalıştığı bağlama tekâbül etmektedir. *İzonomi* herhangi bir karar veren, yöneten, idare eden; gelecek ile ilgili kararları tayin etme konusunda tartışmasız söz hakkına sahip olan bir zümre, bir şahıs ya da bir *bütünlük* içermemekte, tam anlamıyla birbirleriyle eşit olanların yönetme-yönetilme işine dahil olmadan, hep birlikte hareket etmelerini imlemektedir. Bu iki kavram arasındaki söz konusu ince ayrıma demokrasi ve özgürlük gibi kavramların mucidi olarak kabul edilmiş Antik Yunan toplumu için önemli olmasına rağmen¹³ genellikle nadiren değinilmiştir. Herodotos için bile mevcut olan (demokrasi) ile tam anlamıyla mevcut olmayan (izonomi) arasındaki fark görmezden gelinmiştir.

Siyasal bir olgu olarak özgürlük, Yunan kent-devletlerinin doğuşu ile eşzamanlı ortaya çıkmıştır. Herodot’tan bu yana da, yurttaşların hep birlikte ve hükmetme olmadan (*no-rule*) yaşadıkları, yani hükmedilen ve hükmeden ayırımının benimsenmediği siyasal bir örgütlenme biçimi olarak anlaşılmıştır. Hükmetmenin olmaması anlayışı ise, yasa önünde eşitlik anlamına gelen *izonomi* (*isonomy*) sözcüğüyle açıklanmıştır. Yani Antiklerin sıraladığı diğer yönetim biçimleri arasında *izonominin* en belirgin özelliği, hükmetme anlayışının (monarşi ve oligarşideki *apyatv*’den gelen “arşi” ya da demokrasideki *Kpaiiv*’den gelen “krasi”nin) onda hiç olmamasıydı. Dolayısıyla polis’in demokrasi değil, *izonomi* olduğu varsayılmıştı. O dönemde bile çoğunluk yönetimi, yani çoğunluğun hükümranlığı anlamına gelen “demokrasi” sözcüğü, ilk olarak *izonomiye* karşı çıkanlar tarafından türetilmişti. Karşı çıktıkları ise şuydu: Sizin “hükmetmenin olmaması” dediğiniz şey, aslında hükümranlığın yalnızca başka bir çeşididir ve halkın [*demos*] egemenliğinde gerçekleşen en kötü yönetim şeklidir. (Arendt, 2012, s. 36-37)

¹² Demokrasi de *izonomi* gibi Antik Yunanca iki kavramın birleşiminden türetilen bir kavramdır: *demos* (halk, belirli bir bölgede yaşayanlar) ve *kratos* (kural, kuvvet) (“democracy”, 2022).

¹³ Antik Yunan toplumu için “hükmetmenin olmaması” gerçek anlamında kullanılacak olan *izonomiye* bir yönetim biçimi olarak şiddetle karşı çıkılır. Karar almamak demokrasi içinde ancak bir kabus olabilir.

Arendt'in aktardığı ayrıma, özellikle hükmün olmadığı bir eşitlik ortamı olarak Antik Yunanlılara göre dejenere olmuş bir biçimde tanımlanan *izonomi* ve demokrasi kavramları arasındaki farka, Thukydides'te de rastlarız:

Elbette ki demokrasinin iyi bir rejim olmadığını söyleyenler çıkacaktır. Bu insanlar zenginlerin yönetimi daha iyi şekilde yürütebileceklerini de iddia edecekler. Bence devlet bir bütündür. Zenginler de onun bir parçasıdır. En iyi kararların alınması ancak en akıllı insanların yapabilecekleri bir iştir. Halk da bilgilenmeye başlarsa akıllıca kararlar almaya başlar. Demokrasilerde üç sınıf da yönetimde eşit derecede egemendir. Oligarşik bir yönetimde ise tehlike anında insanlar kendilerine ait olanları kurtarmaya çalışırlar. Syrakusai'da da zenginlerin ve gençlerin istediği şey bu. Ancak buna izin vermeyeceğim. (Thukydides, 2020, s. 299)

O hâlde Atina toplumu için bir fikir olarak geçerli olan *izonomi* ile gerçekte politik bir uygulama alanı şeklinde tatbik olunan İyonya toplumu *izonomisi* arasında hem toplumsal örgütlenme hem toplumun idaresi bakımından ayrımlar bulunmaktadır. Esasen kendisi de bir İyonyalı olan Heredotos için bu ayrımın Atina lehine lağvedilmesi ve yukarıda mitolojik öğelerden istifade ederek aktardığımız idarenin dünyevileşmesi meselesi için önemi bulunan ayrımları Karatani şu şekilde formüle etmiştir:

Hükmetmenin olmadığı bir düzen veya *izonomi* neden İyonya'da ortaya çıktı? Bunun nedeni İyonya'daki göçmenler arasında mevcut klan ve kabile geleneklerinin terk edilmiş, kısıtlama ve imtiyazların kaldırılmış ve yeni bir sözleşme topluluğunun (*schwurgemeinschaft*) doğmuş olmasıdır. Tersine, Sparta ve Atina polis'leri kabile konfederasyonları olarak oluşmuştu ve eski kabile gelenekleri hâlâ sapasağlamdı. Bunlar da zamanla polis içinde eşitsizlik veya sınıflar arası karşıtlıklar olarak yüzeye çıktı. Böyle bir durumda *izonominin* uygulanması yalnızca demokrasiyle yönetimde veya çoğunluk egemenliği ilkesiyle mümkün olabilirdi. (Karatani, 2019, s. 29-30)

Gerçekten de Atina demokrasisi (özellikle M.Ö. 508 yılında yürürlüğe giren Kleisthenes Yasaları'na değin) eşit olmayan toplumsal sınıflar arasındaki eşitsizlikleri

tam anlamıyla gidermek için değilse bile bu toplumsal sınıflar arasında anlaşmazlıklar ve çatışmalar ortaya çıkmasın diye icat edilmiş soyut bir eşitliği imlemektedir. “Atina dört toplumsal katmana dayanıyordu: hane (*oikos*), klan (*genos*), kardeşlik veya akrabalık (*phratry*), kabile (*phylai*)” (a.g.e., s. 27). Bu katmanlar geleneksel özelliklere göre oluştuğu gibi mevcut gelenekleri koruma eğilimi de göstermekteydiler. Özellikle soylarını ataları olarak gördükleri titanlara dayandıran aristokrasi ile görece varlıklı orta sınıf arasında geleneklerin politik alanda kullanılmasıyla ilgili çatışmalar bu dönemin temel gerilim noktasını oluşturmuştur. Aristokratlar idare konusunda hak iddia ederken soylarına, uhreviyete dayanacak; orta sınıf ise daha dünyevi kodlarla idare edilecek bir toplumsal düzen arayışı içerisinde olacaktırlar. Bu durumun temel sebebi, Atina ve Sparta polis’lerinde takas ekonomisinin yerini alan para ekonomisinin sınıfsal eşitsizlikleri ortaya çıkarması; borçlu hale gelen yurttaşların sözleşmeli kölelere dönüşmesidir. Bu çatışmayı bastırabilmek, bir anlamda bu iki uzlaşmaz görünen sınıf arasında orta yolu bulabilmek için Solon Reformlarının ortaya çıkışıyla formüle edilen Atina demokrasisi, “(...) azınlığın zenginliğinin yeniden bölüşümünü dayatmak için yoksul çoğunluğun devletin gücünü kullandığı bir sistem” (a.g.e.). biçiminde formüle edilmiştir. Bu anlamıyla demokrasi özgürlük ile eşitlik arasındaki çatışmanın uzlaştırılmaya çalışıldığı bir sistemdir.

Solon uzlaşımı sağlayabilmek için gelir adaletsizliğine dayalı sistemin borçluları sürüklediği sınıf yitimine, köleleşmeye, bir anlamda son verebilmek için tüm borçluların borcunu affetmiş, herhangi bir vatandaşın borcu karşılığında alıkonulmasını yasaklamış, borcundan affolunan vatandaşlarla birlikte tüm polis vatandaşlarının katılımıyla işleyecek bir meclis kurmuş, kent içinde ikamet etmekte olan yabancılara da vatandaşlık hakkı tanımıştır. Bu noktada Solon’un kararlarından ziyade bu kararları adlandırırken kullandığı kavramlar ve yaptığı işi tanımlayışı reformlarının uzun soluklu olamayışını anlaşılır kılabılır. Kanımızca en önemli husus bu reformlara tanrısal yasalar anlamında kullanılan (önceleri titanların, sonraysa Zeus önderliğindeki Olympos tanrılarının buyrukları anlamında) *thesmos* adını vermesidir. *Thesmos*, bir şeyi yapmayı muktedir olana o şeyi vermek, bir şeyi olması gereken yere yerleştirmek anlamlarına gelen bir kelime olduğu için mitolojik anlatıyla kurduğumuz anolojiye göndermeyle tam da Zeus’un yaptığı şeye tekabül etmektedir: Herkese yapmaya en uygun oldukları görevleri vermek, görev dağılımını doğa yasası olarak tanımlamak. Solon’un özellikle bu anlama gelen bir kavramı kullanıyor olmasının iki

sebebi olabilir. İlk yapmaya çalıştığı şeyin Zeus'un da yaptığı şey gibi bir yasama faaliyeti olduğunu vurgulamak, ancak bu yasanın varlıkların doğalarına içkin bir nitelik taşıdığını anımsatmak. Her ne kadar borçları sebebiyle toplumsal statülerini yitirmiş olsalar da doğaları gereği tüm vatandaşlar eşit olmak zorundadır, ve bu eşitliği tesis edecek olan yerli yerine yerleştirecek yasalara, düzenlemelere ihtiyaç duyulmuştur. İkinci olarak da mevcut durumu eşitlik ve özgürlüğün uzlaştırılması perspektifinden inşa edebilmek için itirazlara direnç gösterecek, gelenekleri sürdürdüğünü açıkça beyan edecek bir kalıp geliştirmek. Gerçekten de kendisini *arkhon*¹⁴ ilan ederek M.Ö. 594'te idareyi ele alan Solon sonraki söylemlerinde de geleneksel motifleri sürdürmeye devam edecektir. "Soylular ve avamın talepleri arasında denge kuran reformlar yapmış olmasına rağmen aristokratik bakış açısı şiirlerine sinmişti: Avamın kibrinden (*hybris*) bahsediyor ve kibri yatıştırmak için iyi yönetim (*eunomia*) gerektiğini söylüyor, hem avamın hem de güç sahiplerinin taleplerini dikkate almış olmakla övünüyordu" (Uslu, 2021, s. 101). Solon'un bu geleneksel yargılara dayalı söylemleri reformlarının niçin uzun soluklu olamadığını da ironik bir biçimde açık etmektedir. Onun hatası toplumsal eşitlik arayışında değil, bu arayışı *izonomi*yi tamamen görmezden gelen geleneksel toplumsal yapının kavramlarıyla yaratmaya çalışmasında gizlidir.

Plutarkhos, "yurttaşlar arasındaki adaletsizlik ve açgözlülüğü yazılı kanunlarla denetim altına alabileceğini düşündüğü için" dostu Anakharsis'in Solon'la alay ettiğini aktarır. Çünkü ona göre bu kanunlar örümcek ağından daha sağlam değildir ve zenginlerle muktedirler tarafından kolayca yırtılıp atılabilirler. Buradaki mesele, Atinalı ünlü yasa koyucunun MÖ 6. yüzyıl başında yoksulların borçlarıyla cezalarının affedilmesini ve imtiyazlıları kayıran bir yönetim sistemine katılımın genişlemesini sağlamak için önerdiği tedbirlerdi. Solon'un dostuna verdiği yanıt ise şöyleydi: Bütün taraflar sözleşmeyi ihlal etmenin kendisine yarar getirmeyeceğini gördüğünde, insanlar taahhütlerine sadık kalacaktır. (Sahlins, 2012, s. 31)

Atina toplumunun mevcut yapısı (toprak mülkiyetine dayalı toplumsal sınıflar ve bu sınıflar arasındaki ekonomik uçurum), Solon'un toplumsal sözleşme ile güvence altına

¹⁴ Kabaca liderlerin lideri anlamına gelebilecek, oligarşi içerisindeki yasa koyucu-idareci biçiminde kullanılan Antik Yunanca kavram ("archon", 2022).

almaya çalıştığı eşitliğe elverişli olmadığı için Solon'un *arkhon*'luk görevi kısa sürmüştür. Halkın mevcut toplumsal temayülü sayesinde (daha sonra Thukydides ile doruk noktasını tanımlayacağımız güçlünün güçsüzü yok sayma eğilimi sayesinde) tiran Peisistratos (M.Ö. 560-527) idareyi devralmıştır.

Demokrasi ile özgürlük ve eşitlik arasındaki çatışmayı uzlaştırmaya çalışan Solon'un başarısızlığı bu ikisi arasında tercih yaparak bir tanesini yücelten Sparta demokrasisi için geçerli olmayacaktı. Para ekonomisinin yaratmış olduğu sınıfsal eşitsizlikleri ortadan kaldırmak için ticarete ve yurttaşlık haklarına sıkı bir denetimle müdahale eden Sparta'da eşitlik "özgürlük pahasına elde edil[ecektir]" (Karatani, 2019, s. 30). Hakkında Solon kadar bilgiye sahip olamadığımız Sparta hükümdarı Lykourgos'un yasaları Ksenophon (M.Ö. 431-355) tarafından aktarılacak, daha doğrusu Atina'ya göre daha az bir nüfusa sahip olan Sparta'nın nasıl olup da bu denli güçlü bir kent hâline geldiğini sorgulayan *Spartalıların Devleti* eserinde kendisine yer bulacaktır. Bu eserde Ksenophon Lykourgos'un idare, toplumsal ilişkiler –toplumsal cinsiyet-, asker yetiştirilmesi, ekonomik alanda yapılan reformlar gibi muhtelif konularda yürürlüğe sokmuş olduğu yasalardan övgüyle söz edecektir. Özellikle Atina'dan farklı olarak kadınların da birer yurttaş ve asker sayılmaları, tek görevlerinin çocuk yetiştirmek olmaması; çocukların yedi yaşından sonra anne-baba mülkiyetinde sayılmayıp tüm vatandaşların çocuğu olarak kabul edilmeleri ve idarecinin tüm yurttaşlar arasında yapılan seçimle beş kişinin yalnızca bir yıllığına yönetici (*ephoros*¹⁵) seçilmesi gibi durumlar Ksenophon için Sparta'nın gücünün kaynağı olarak görülecektir.

Lykourgos yasaları içerisinde gerçekten de dönemin toplumsal koşullarına göre ilgiyle takip edilebilecek olanları mevcuttur. Evcil hayvanların mülkiyetiyle ilgili bir pasaj Sparta *polis*indeki ortak mülkiyet algısının, özellikle hayvanların mülkiyeti konusunda nasıl tecelli ettiğini aktardığı bir pasaj:

Lykourgos, bir vatandaşın gerekirse başka bir vatandaşın kölesini kullanabileceği bir yasa daha çıkardı. Dahası av köpekleri de ortaklaşa kullanılabilirdi. Bir vatandaş köpeğiyle birlikte

¹⁵ Antik Yunanca *-epi* (aşkın, üzerinde) ile *-horan* (gözetleyen, denetleyen) kelimelerinin birleşimiyle oluşmuş kavram. Bugünkü müfettiş gibi bir anlamı bulunmakta, Sparta için kralları dahi denetleyebilecek yetkilere sahip olan memur sınıfına tekabül etmektedir. *Ephoros*'ların yetkileri ve seçilmeleri konusunda hayranlığını ifade eden yalnızca Ksenophon değildir. Jean-Jacques Rousseau da *Toplum Sözleşmesi* eserinde bu denli bir yasa oluşturan Lykourgos'tan övgüyle bahsetmektedir: "Lykourgos yurdu için birtakım yasalar koyarken, önce krallıktan çekildi" (Rousseau, 2013, s. 38).

sahibini avlanmaya çağırduğunda eğer sahibi o sırada meşgulse köpeğini gönül rahatlığıyla gönderecekti. Aynı şekilde bu uygulama atlar için de geçerliydi. Hastalanan bir vatandaş taşıta ihtiyaç duyuyorsa ya da acilen bir yere yetişmek istiyorsa herhangi bir yerde gördüğü atı alabilir, dikkatli bir şekilde kullanabilir ve işini bitirdiğinde geri bırakabilirdi¹⁶. (Ksenophon, 2021, s. 27)

Korkaklığın neredeyse öğrenilecek bir durum olduğunu, bir defa korkak sıfatı yakıştırılan kişinin yaşına ve cinsiyetine bakılmaksızın toplumdan dışlanacağını, mutlak bir öteki olarak görüleceğini aktardığı bir başka pasaj, özellikle PS genelinde savaşın nedeni ve galibiyetin anahtarı olarak gösterilen kaygı ve korku temalarına nazire yaparcasına aktarılacaktır:

Yiğitçe hareket edenlerin mutluluğa, korkakların ise felakete ulaşmasını sağlamak. Diğer Hellen şehir devletlerinde, bir adamın korkaklığının tek sonucu onun korkak bir adam olarak anılmasıydı. Korkak bir adam yiğit bir adamla aynı pazara gidebilir, onun yanına oturabilir ve hatta isterse onunla aynı *gymnasiona* giderek egzersiz yapabilirdi. Fakat Sparta’da herkes, korkaklığıyla nam salmış bir adamla aynı masaya oturmaktan ve *gymnasion*lardaki güreş müsabakalarında karşı karşıya gelmekten utanç duyardı. Böyle korkak bir adam top oyunu için takımlar ayrıldığı sırada çoğunlukla dışarıda bırakılır, korolardan utanç verici bir şekilde kovulurdu. Yollarda karşı karşıya gelindiğinde ona yol verilmez ve eğer bir yere oturuyorsa kendisinden küçük biri gelse bile kalkıp ona yer vermesi beklenirdi. Evindeki evlenmemiş kızlarla birlikte yaşamalı, onlara korkaklığın getirdiği sonuçları anlatmalıdır. Kadın olmaksızın bir yuva kurmalı ve bunun bedelini ödemelidir. Vücuduna hoş kokulu yağlar sürüp suçlu değilmişçesine ortalıkta dolaşamaz. Eğer böyle yaparsa daha yiğit adamlar tarafından dayak yemeye boyun eğmek zorundadır. Korkakça davranışlar sergileyen bir adamı bu kadar utanç

¹⁶ Evcil hayvanların mülkiyeti konusunda çarpıcı bir uygulamadır. Herkesin “kullanımı” için hazır bulunan evcil hayvanlar üzerinde herhangi bir mülkiyet olmadığı anlamına gelmekten ziyade, tam tersi özel mülkiyetin yalnızca kullanım değeri üzerinden belirlendiğini imleyen ilginç bir pasaj.

verici şeyler beklediğine göre, böylesine onursuz ve aşağılık bir hayat yerine ölümün tercih edilmesine hiç şaşırıyorum¹⁷. (a.g.e., s. 33)

Korkaklığın ve korkakların toplumsal yaşamdan dışlanmasına benzer bir biçimde Sparta ve Lykourgos yasaları için âdeta bir devlet dini olarak düşünülebilecek erdemde büyük bir rol verilmiş, erdemin bireysel bir çabayla erişilebilecek bir yapısı bulunmadığını, tam tersi toplumsal yapının dayatısıyla her bir bireye empoze edilmesi gereken, egemenlik için zaruri şeylerin başında gelecek ehemmiyette nitelikleri bulunduğu ifade edilmiştir. Diğer kentlerde halk içinde bireyler arası haksızlıklar muhakeme edilip cezalandırılırken Sparta'da haksızlığın hem bireysel hem de toplumsal düzeyde ortaya çıkabilmesinin tek yolu erdem eksikliğinin cezaya çarptırılacak şey olduğu ifade edilmektedir. Yani insan doğasındaki kötülük, onu suç ve haksızlığa yönlendiren habis kökler başka kentlerde bireyin kendisiyle ilgili bir durum iken Sparta için en ufak çatlaktan içeri sızacak küçücük bir karanlık bile tamamen bütün toplumun cürmü hâline gelecektir. Elbette yine de bireyin kendisini ve eyleminin müsebbibini bağlayacak dolandırıcılık, çalıp çırpma ve haksız köleleştirme gibi cürümler de söz konusudur ve bunların cezası da yasa gereği görülecektir. Ancak korkaklık gibi kötülük de toplumsal bir problemdir ve Sparta kentinde kötülüğe de hiçbir birey için yer yoktur (a.g.e.).

Tüm bu ifadelere rağmen Sparta için korkunun tamamen bertaraf edildiğini de ifade edemeyiz. Yine de korku duymak ve korkunun beraberinde getirdiği ihtimam hissi toplumsal erdem için yapıcı nitelikler taşıdığından işlevsel kabul edilecektir. Bu durum korkunun kategorize edilmesine delalet edecektir. Örneğin kentin zenginlikleri ve nüfuzuyla önde gelenleri olarak kabul edilen figürler, kentin yöneticilerinden korktuklarını çevrelerindekiyle açıkça ifade edecek, onlara duydukları saygıyı, onlardan çekindiklerini de gösterecek bir reverans jestiyle tüm çağrı ve davetlere icabet edeceklerdir. Bu durum bilhassa bölgedeki diğer demokratik kentlerde demokrasinin toplumdaki tüm bireyleri eşit kabul eden yapısı gereği yüz kıvartıcı ve küçültücü kabul edilen bir durum iken Sparta demokrasisi için algı ve işleyiş hiç de bu

¹⁷ Korkunun dışlanması gereken bir duygu olarak tanımlanması ve toplumsal düzeni bozma konusunda kaçınılması üzerine şiddetli yaptırımlar bulunması hakkında muazzam bir pasaj. Özellikle korku mefhumu üzerine hem Thukydides'in doğal durumu içinde hem de Hobbes ve Rousseau'nun doğal durum anlatıları içinde geri döneceğiz.

biçimde olmayacaktır. Başka herhangi bir şey için duyulan korku toplumsal yaşantıdan tamamen dışlanırken idarecilere duyulan korku olumlu ve yapıcı olarak değerlendirilecektir (a.g.e.).

Özellikle Atina ile koştur niteliklerin sıralandığı yukarıdaki alıntılarda Ksenophon için gücün sembolize ettiği ilkeler sıralanmaktadır. Ancak yine kendi ifadesiyle, Lykourgos'un yasama faaliyeti sırasında yaptığı en isabetli şey, toplum yararına olacak herhangi bir yasanın yürürlüğe sokulmadan önce Delphoi Tapınağı'ndaki tanrılara danışılmasıdır.

Lykourgos'un, vatandaşların yasalara gönüllü bir şekilde itaat etmesi için yaptığı uygulamalar arasında, bana kalırsa en iyisi şudur: Lykourgos yasaları halka açıklamadan önce, ilk olarak kentin önde gelenleriyle birlikte Delphoi'a gitti ve kendisinin belirlediği yasaların Sparta için daha iyi olup olmayacağı konusunda tanrıya [Apollon] danıştı. Tanrıdan bu yasaların Sparta için her anlamda daha iyi olacağı yanıtını aldıktan sonra yasaları açıkladı ve bu yasalara itaat etmemenin sadece yasadışı değil, aynı zamanda kutsala saygısızlık anlamı taşıyacağını da duyurmuştu. (a.g.e., s. 31)

Ksenophon'un aktardığı Sparta yasaları arasında bu sonuncusu, yasal-kutsal bağımlı Solon'un *thesmos* adlandırmasına benzer bir biçimde kurmaya çalıştığı için bize göre de en önemlisidir. Solon'un kendilerine yarar getirmeyeceğini bildikleri için sözleşmeyi ihlâl etmeyeceğini ümit ettiği Atina vatandaşlarına göre Spartalılar'ın gözü daha soyut, daha görünmez ve gazabı daha korkutucu olan bir buyrukla korkutulmuştur. Solon'un hatası, yasalarını geleneklere dayandırsa da bunlara uyulup uyulmayacağı konusunda Lykourgos gibi son ve en vurucu adımını atmamasıdır.

Kleisthenes (M.Ö. 570-508) eşitlik ve özgürlüğü uzlaştırabilmek için Solon'un yaptığı hataları yapmayacak, getirdiği reformlarda tam anlamıyla dünyevi kurumlara ve toplumsal yaşantı içindeki sınıf farklılıklarının lağvedilmesine öncelik verecekti. Bugünkü anlamıyla demokrasinin (özellikle daha önceden vurgulandığı şekliyle *izonomi* kavramını da içerecek bir demokrasinin) ilk örneği Kleisthenes reformları ile hayata geçecektir. "Atina'da terimin tam anlamıyla demokrasi, Peisistratos'un ölmesi ve onun yerine geçen tiranların düşmesinden sonra, MÖ 508'de Kleisthenes'in reformlarıyla geldi" (Karatani, 2019, s. 37). Atina için geçerli olacak bu ikinci yasal reform döneminde de isimlendirmelerin yeri önem arz etmekte, bizlere değişimin

ahvali ile ilgili bilgiler vermektedir. Solon'dan farklı olarak Kleisthenes, reformlar sonrası oluşan yeni yasalara *nomos*¹⁸ adını verdi. *Nomos*, *thesmos* teriminden farklı olarak tanrısal, uhrevi şeylere değil, dünyevi kurallara, “insanlar arası anlaşma[lara]” (Uslu, 2021, s. 104) atıf yapmakta olan bir kavramdır. *Nomos* ile (ya da çoğul formu olan *nomoi* ile) Solon sonrası tiranlar döneminde git gide güçlenmiş olan aristokrat meclisi karar alma konusundaki yetkinliğini yitirmiş, onun yerine kentte yaşayan erkek vatandaşların söz sahibi olabileceği yeni meclisler (*agora*¹⁹) aktif hâle getirilmiş, kentte yaşayan vatandaşların gelecekleriyle ilgili kararlar alabilmek, güncel meselelerle ilgili sohbet edebilmek ya da herhangi bir konuda halka açık bir biçimde konuşabilmek için toplandıkları *agoraların* yanı sıra meclis, mahkeme salonları ya da dramaların sergilendiği anfi tiyatrolar politikanın nabzının tutulduğu mekanlar haline gelmiş; kamu görevinde bulunacak memurların seçimi için kura şartı getirilmiş; tiranlık iddiasında bulunacak kadar nüfuzlarını güçlendiren kişiler sürgüne gönderilmiştir (a.g.e.). Tüm bu reformlar, Solon ve öncesi dönemdeki toplumsal yapının ve özellikle para ekonomisine geçilmesiyle derinleşen sınıf farklarının daha eşitlikçi bir perspektiften yenilenmesini sağlamış, tam anlamıyla *demos*²⁰’u müjdelemiştir. Politik bir kavram olarak halk (*demos*) ilk defa bu reformlar sayesinde ortaya çıkmıştır (Karatani, 2021, s. 37).

Kleisthenes reformlarıyla ortaya çıkan halk ve bu defa gerçekten de eşitliği de bünyesinde barındıran bir sistem olarak demokrasi, dönem şartlarına göre ilerici görünmektedir. Ancak bu reformlar sonucu yürürlüğe giren yasalardan rahatsız olanlar hakları ellerinden alınan, eski güçlerini yitiren aristokratlarla sınırlı kalmamıştır. Halkı oluşturmak, bizzat vatandaşlara eşit haklar tanımak yolunda olan bu reformlar yine de vatandaşlık tanımını yaparken ya da vatandaşlara tanınan hakların pratik kullanımında tam karşılığını alamazken geleneksel motifleri taşımaya devam etmiştir. Halk ya da demokrasiye *agora* vesilesiyle katılım sağlayan vatandaşlar, kentte yaşayan tüm

¹⁸ İdare, yönetim anlamlarına gelen Antik Yunanca kavram. *Thesmos*'tan farklı olarak tanrısal buyruklar ya da egemenin sözlü kuralları gibi anlamlara gelmemekte, insan yapıp etmelerini imleyen “kültür” kavramıyla birlikte kullanılmakta ve genellikle yazılı formatta muhafaza edilmektedir. Özellikle *physis-nomos* çatışmasıyla ortaya çıkan “insan doğası” düşüncesi için bu kültürel ve yazılı yasaların kullanıma geçmesi önemli bir tarihsel momenttir.

¹⁹ Toplantı, toplantı yapılacak yer; bir araya gelme anlamlarına gelen Antik Yunanca kelime. Dönemin toplumsal yapısı içerisinde iki anlamı bulunmaktadır: 1) Metinde kullandığımız bağlamda kamusal alan, politik konuların halka açık bir biçimde konuşulduğu mekan; 2) Ticaretin gelişmesiyle halka açık hâle gelmiş Pazar yeri.

²⁰ Antik Yunanca'da “halk” anlamına gelen kavram.

yetişkin bireyleri kapsamayan bir bağlamdır. Bilakis vatandaş statüsünde olma şerefine Atina'daki erkek nüfusunun yalnızca %10'luk bir kısmı nail olabilmifitir (Uslu, 2021). Kentteki kadınların çoğu, fiziksel ve zihinsel engelliler, köle statüsünde olanlar ya da vatandaş sayılısalar bile meclisteki düzenli oturlara katılacak vakti yoğun çalışma temposu sebebiyle bulamayan ücretli işçiler demokrasinin bu eşit statüsündeki bireylerinden sayılmamışlardır. Bu durumun yaratmış olduğu rahatsızlık, mecliste yapılacak konuşmaların daha etkili ve daha ikna edici olması için hitabet sanatına verilen önemin de artmasıyla sanat ve felsefe camiası içerisinde görünür hâle gelen sofistler tarafında da yankı uyandırmıştır. Sofistlerin toplum nezdinde önem kazanmalarıyla demokrasinin *agoralardaki* hitabet sanatına ağırlık vererek konuşmalar yapan vatandaşların idaresinde tanımlanması arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Halkın duygularına hitap ederek, nasıl ikna edici bir konuşma yapılabileceğini, dinleyicileri kimi zaman duygulandırıp kimi zamansa coşkuyla kendi kanaatlerinin taraftarı kılabilceğini öğreten sofistlere erişim, arz/talep dengesi uyarınca, maddi açıdan külfet yaratmaktaydı. Nitekim sofistlerden hitabet sanatıyla ilgili ders alma ayrıcalığına erişenler, vatandaş oldukları hâlde çalışma yoğunlukları sebebiyle meclislerdeki toplantılara katılamayanlar olmayacak, maddi açıdan varlıklı bir kesimin toplumsal ve politik konularda avantaj elde etmesine tabii olarak yol açacaktır. Bu durumun yarattığı doğal sonuç özgürlük ve eşitlik dengesini tesis etmeye yarayan demokrasinin eşitlik kanadına hasar verecektir. Eşitliğin politik alanda aldığı hasar, Kleisthenes reformlarıyla eski haklarını yitiren, bu durumdan zarar gören, aristokrasi tarafından da hitabetin önem kazanmasıyla güç elde eden, bu durumdan menfaat elde eden, sofistler tarafından da eleştirilecektir. Söz konusu eleştiri *physis²¹-nomos* kavramları arasındaki çatışmada cisimleşecektir.

Physis-Nomos kavramları arasındaki çatışma, *thesmos-nomos* kavramları arasındaki çatışmaya benzer bir şekilde, yasanın kaynağı, yasayı yapma ve onun buyruklarına itaat etme konusunda insanın pozisyonu, insanlar arasındaki eşitliğin mümkün olup olamayacağı gibi sorularla düşünölmüştür. Toplumsal kuralları tanrısal buyruklar katından kültürel ilişkiler ağına indiren *nomos*'un yapısı gereği, doğuştan eşit olan insanlar arasında eşitsizlikler yaratabileceği bu konu üzerinde tartışmalar yürüten sofistler için bir bakış açısını temsil ederken, bir diğer bakış açısı ise doğaları gereği

²¹ Antik Yunanca'da "doğa" anlamına gelen kavram. Doğrudan kültür ve insan eliyle oluşturulmuş toplumsal normlara, yasalara zıtlık yaratacak bir bağlamda kullanılmıştır.

ve özellikle doğada yaşarken birbirlerinden farklılıkları bulunan insanların *nomos* yüzünden bu doğal farklılıklarıyla yaşamamaya, aynı kefeye konulmaya zorlanmaları olmuştur. İkinci bakış açısını otoritelerinin kaynağını tanrı ile aralarında bulunan kan bağına dayandırarak düşünen aristokratlar, ilk bakış açısını ise *izonomi* kavramının temel eşitlik düsturuna aykırı hareket edildiğini savunan eşitlikçiler savunacak, her iki kanadın da vardığı yegâne sonuç, *nomos*'un insan doğasına aykırı bir kurallar sistemini temsil ettiği olacaktır. Örneğin tüm insanların *nomos* nezdinde değil *physis* ile eşit ve akraba olduğunu, *nomos*'un adeta bir tiran gibi insanlar arasındaki eşitsizliklerin kaynağını temsil ettiğini ve *nomos* yüzünden doğalarına aykırı davranışlarda bulunmaya zorlanan insanların mutsuzluğunu aktaran Hippias (Uslu, 2021) ile “tanrılar sayısız insanı özgür kılmıştır; doğa hiç kimseyi köle yapmamıştır” (akt. Karatani, 2021, s. 61) diyerek kölelik kavramının yalnızca *nomos* içinde yer aldığını aktaran Alkidamas eşitlikçi perspektifi temsil ederken; *nomos*'a uygun davranmanın, ona karşı saygılı olmanın toplumsal adaletle ilişkili bir durum olduğunu ancak *physis*'in yarattığı doğal fark ve zorunluluklara karşın *nomos* içinde yapay zorunluluklar bulunduğunu söyleyen Antiphon ile *physis* içinde kendiliğinden beliren güç farklılıklarının iktidar ve idarenin kaynağı olması gerekirken güçsüzlerin bir araya gelerek oluşturduğu *nomos*'un tabii olmayan bir biçimde idare ve iktidarı güçsüz kitlelere verdiğini söyleyen Kallikles (Uslu, 2021) aristokrat kanadı temsil etmektedir. Özellikle Kallikles'in sözleri sofistlerle yakın ilişkileri ile bilinen Perikles'in gözünde etkili olmuş görünmektedir. Perikles (M.Ö. 495-429) demokrasiye (ve özellikle yurttaşlar arasında yasalarla tesis edilecek olan eşitliğe) ziyadesiyle önem veren bir komutan ve idarecidir. Delos Birliğini kullanarak fetihler sırasında işgal edilen bölgelerden haczedilen parayı meclise katılım gösteren yurttaşlar arasında paylaştıran (Karatani, 2021, s. 32; Uslu, 2021, s. 107) Perikles'in özellikle PS süresince Sparta'lılara karşı vermiş olduğu demeçler, insan doğası tartışmasının *physis-nomos* ikiliği perspektifinde ne denli derin bir alan bulduğunu kanıtlar niteliktedir. Perikles, özellikle ünlü söylevinde Atina halkına özellikle memuriyet ve idare alanlarında imtiyazlar sağlarken emperyalist bir biçimde diğer polislerin halklarına karşı insan doğasının, *physis*'in savunucu olmuştur.

Bu noktaya kadar aktarılanlar insan doğasıyla ilgili yapılan spekülasyonların soykütüğünü takip edebilmek ve çalışmamız açısından önemli bir başlangıç noktasını temsil eden PS ve dolayısıyla Thukydides'in eseriyle haberdar olduğumuz farklı

toplumların birbirleriyle kurdukları iletişimlerde insan doğası terimini ne sıklıkla kullandıkları gibi konulara giriş yapabilmek içindi. PS eseri boyunca nefesi belli belirsiz hissedilen, ancak bu noktalarda da insan doğasıyla ilgili önemli vurgularda bulunan Thukydides'in düşüncelerini oluşturan toplumsal coğrafyanın daha net aktarılabilmesi adına izlenen tarihsel dizge, çalışmamız için şimdiden kavramsal ikilikler kümesi için birkaç örnek vermiştir. Bu noktadan itibaren tarih biliminin kurucusu sayılan Thukydides ve eserinin modern doğal durum tartışmalarına etkisini gösterecek, özellikle T.Hobbes ve B. Spinoza gibi doğal durum üzerine 17. yüzyılda eserler vermiş düşünürlerin Thukydides'ten ne denli etkilenmiş oldukları gösterilecektir. Thukydides'e çalışmamızın doğal durum ya da insan doğasıyla ilgili yapılan felsefi tartışmaları içeren bu bölümü için Platon ya da Aristoteles'ten daha önce yer verilmesinin muhtelif sebepleri vardır. Bir tarihçi olan, sadece tek bir tarihsel vakayı, yaşadığı zamanın en önemli olayı olarak gördüğü, tam yirmi sekiz yıl sürmüş PS'yi aktaran Thukydides, Antik Yunan dünyası için yüzyıllardır süregelen savaşların yapısındaki değişime şahit olmuş, bu değişimi özellikle dost-düşman ayrımının muğlaklaşmaya başlaması ve insan doğasının karanlık dehlizlerinde barınan kibir, kaygı, korku, şiddet gibi duyguların sebep olması gibi ifadeleriyle insan doğasının kötücül karakteri hakkında spekülasyonlarda bulunan T. Hobbes'tan çok daha önceleri benzer çıkarımlarda bulunmuştur. Thukydides'in bu büyük savaşın nedeni, gidişatı ve sonuçlarıyla ilgili öne sürdüğü tarihsel göstergelere dayalı gerekçeler, doğası gereği erdem ile yoğurulan politikanın (bilhassa tamamen bir insani faaliyet alanı olarak tanımlanan, yalnız insana özgü olan politikanın) insan doğası tarafından tüm direngi noktalarından koparılarak yeniden şekillendirilmesi konusunda çok çarpıcıdır. Ancak bu noktada Antik Yunan dünyası içinde savaşın değişen doğasıyla ilgili birkaç bilginin aktarılması, Thukydides'in döneminin bu noktada ne denli önemli olduğunu algılayabilmemiz için yerinde olacaktır.

2.2.2 Antik Yunan Dünyasında Savaşların Değişen Doğası

“Büyüdük çocukluğumuzdan
Büyüdük tarihe usulca
Biz bir yana, doğa bir yana
Doğanın yanında bir başka doğa
Karşıdan bize gözlerimiz mi bakan?
Ve güneş altındaki ölümlü tanrılara
Hâlâ şaşkınlık içindeki yontularda
Susar doğadan ayrı düşmüş insan
İnsanın boşluğunda doğa”
(Anday, *Rahatı Kaçan Ağaç*, s. 149).

İnsan doğasıyla ilgili aktarılan düşünceleri ve bunların toplumsal yaşamdaki tezâhürleriyle ilgilinen incelememize PS ile başlamamızın sebebi, yukarıda aktarılan tarihsel-toplumsal dönüşüme paralel olarak Antik Yunan coğrafyası için savaşın nasıl bir şey olduğuna dair dönemin toplulukları nazarındaki algının da PS ile köklü bir değişime uğramasıdır. Antik Yunan toplumları için direnç, devinim ve coşku getiren bir eylem biçiminde algılanan savaşın zamanla (özellikle M.Ö. 7.yüzyıl ile 4.yüzyıl arasındaki dönemde) profesyonel bir mücadele alanına dönüşmesi; özellikle Hellas birliğini tasdik edebilmek için, dost-düşman, galip-mağlup gibi ayrımların muğlak olup bunlar arasındaki etkileşimin şiddete dönüşmemesi için, konulan *nomoi*'ye her daim uyulmasının bu dönemin sonlarında politik olmayan, doğrudan olağanüstü hâl ile ilişkilendirilebilecek bir mücadele biçimine dönüşmesinin ilk örneği Peloponnesos Savaşları'dır. Bu dönüşümü dört temel değişim noktasına vurgu yaparak takip edebilmek mümkündür: 1) Aile-Klanlar arasındaki çekişmeler ya da kan davaları biçiminde tanımlanan savaşlar, 2) Polis'in sınırları ve nüfusunu genişleterek soyda arılaşma politikaları gütmeye başlaması (toplumsal açıdan içe kapanması) neticesinde cereyan eden politik savaşlar, 3) İkinci ve dördüncü dönem arasında bir geçiş evresi olarak görülebilecek savaş teknolojilerinin geliştiği, paralı askerlik kavramının yeniden canlandığı dönemde askeri birlikler arasında görev ayrımlarının yapıldığı savaşlar ve 4) Dost-düşman ayrımının netleştiği, Hellas Birliği'nin uymakla yükümlü olduğu *polislerarası* savaş kanunlarının görmezden gelindiği, savaşın süregelen bir olağanüstü hâl olarak görüldüğü dönem. Söz konusu tarihsel dizgeyi takip edebilmek ve Antik Yunan coğrafyası açısından savaşın anlamını irdeleyebilmek için Jean-Pierre Vernant'nın *Problem de la guerre en Grèce ancienne* (Vernant, 1968) derlemesine yazmış olduğu takdim yazısından (Vernant, 2017) istifade edilebilir.

“Klasik çağ Yunanları için savaş doğaldır. Küçük şehir-devletleri halinde örgütlendikleri, birbirlerinin bağımsızlığını kıskanıp kendi üstünlüklerini kabul ettirme derdinde oldukları için onlara göre savaş, devletler arası ilişkileri yöneten rekabetin olağan bir yansımasıdır (...)” (Vernant, 2017, s. 36), hatta bu savaşıma edimi öyle bir hâl alır ki, Walter Benjamin’in barışa dair ünlü söylevini (Benjamin, 2010; Direk, 2010) boşa çıkaracak bir biçimde bastırmaya-ezmeye-üzerinde tahakküm kurmaya yönelik bir şey gibi değil, bir mücadele alanı, bir oyun sahnesi gibi algılanır. “(...) böylece barış, daha doğrusu ateşkes, her zaman yeniden başlayan çatışmaların örgüsü içinde ölü zaman olarak değerlendirilir” (a.g.e.). Dost ve düşman arasındaki bu belirgin olmayan ayrım, dönemin sıfatları için de geçerlidir: Dost anlamında kullanılan *philos* ile aynı soydan gelen, akraba olan anlamında kullanılan *philia* kavramının zıddı bir biçimde kullanılan ve düşman anlamına gelen kavram *xenos*’tur. Ancak *xenos* her zaman aileden olmayan, aynı soya mensup olmayan, yabancı olanı tanımlamak için kullanılmış bir kavramdır ve bu bağlamda her yabancının kendiliğinden düşman sayılması varsayımını zaruri kılar. Ancak her yabancıyı düşmanı olarak görmeyen, bunlarla devamlı bir çatışma kurgusu içinde yaşamayan dönem toplulukları için sınırı muğlaklaştıran şey çatışmanın koşullarının karşılıklı ilişkilerle devamlı değişime uğramasıdır. Örneğin Platon, *stasis* ve *polemos* gibi anlaşmazlık ve savaş anlamlarına gelen iki farklı çatışmayı tanımladığında çatışmanın taraflarından birisi olan aileye, soya mensup olanı da ilave etmiş olur. Çünkü anlaşmazlık (*stasis*) dost olduklarımızla, savaş (*polemos*) ise yabancı olanla girilen mücadeledir (a.g.e.). Buradaki muğlaklık yabancı olan ile dost olan arasında tesis edilecek ilişkinin mahiyetiyle git gide artar; bu zıt kutupların, çatışkı hâli içinde yaşayıp giden birbirine yabancı toplulukların arasında evlilik bağıyla kurulan birliktelikler meydana gelir. İki yabancı aile arasında çıkan kan davasının ortadan kaldırılabilmesi için “kan bedelinin” (*poine*) ödenmesi, bu bedelin ödenebilmesi için de “kız armağan etme”nin gerçekleşmesi gereklidir (a.g.e., s. 39). Kan bedelinin ödenip, iki yabancı ve düşman ailenin evlilik bağıyla dost hâline gelmesi bile çatışma hâlinin sona ermesi için yeterli değildir. Adı konmuş herhangi bir savaş ya da çatışma durumu olmasa da belirli dönemlerde gerçekleştirilen ritüellerde ortaya çıkan şiddet edimleri Antik Yunan halkları için sözü edilen “savaş enerjisinin” deşarj edilmesi için alternatif bir yol olarak belirir. Dahası aileye mensup her erkek çocuk aynı zamanda savaş hâli içinde potansiyel bir askerdir. Erkek çocukların erginleme törenleri de sözü edilen ritüeller vasıtasıyla simüle edilmiş bir savaş aracılığıyla yapılır.

Ancak aileler arası çekişmeler biçiminde tanımlanan savaşın mahiyeti şehir-devletlerin (*polis*) kuvvetlenmesi ve sınırlarını genişletmeye başlamalarıyla değişecektir. Bu dönemde *polise* mensubiyet, aileye üyelik biçiminde tanımlanmaya başlanır; yabancı tanımı, farklı ailelere mensup olma sınırını aşır farklı *polis*lere mensup olma sınırına doğru genişler. Özellikle P.S.’nin kuvvetli figürlerinden birisi olan Perikles’in bu konuyla ilgili çıkardığı yasalar söz konusu değişimi net bir biçimde vurgular: “Perikles’in bir yasasına göre, yurttaşlık hakkının tanınması için hem babanın hem de ananın Atina doğumlu olması gerekmektedir”²² (a.g.e., s.46). P.S. içinde aktarılan Perikles’in Cenaze Söylevi’nde de bu yasayı onaylayacak ve erken bir ulusalcılığın izlerini taşıyacak *polis*-soyluluk vurgusu takip edilebilir.

Savaşlarda düşmanlarımızdan farklı bir konumdayız. Atina’da herkes yaşayabilir. Hatta düşmanlarımıza yararlı olacak bilgiler öğretse de ya da başka bir şey yapsa da ona karşı ksenasia uygulamayız. Biz savaşlarda yapılacak olan hilelere güvenmekten çok kendi cesaretimize güveniriz. Başka bazı halklar kendi çocuklarına karşı çok küçük yaştan itibaren sert bir eğitim uygulamaya başlarlar. Ancak biz böyle yapmayız. Buna karşın savaş zamanında en az onlar kadar cesurca savaşırız. Size bir örnek göstereceğim. Spartalılar bizim ülkemize ancak müttefikleriyle beraber gelebiliyorlar. Biz ise müttefiklerimizi yanımıza almadan düşmanlarımızın ülkesine gidiyoruz. Ayrıca hiçbir sıkıntı çekmeden onları yenip geri dönebiliyoruz. Şu ana kadar düşmanlarımızla bütün birliklerimizi bir araya toplayarak savaşma fırsatı bulamadık. Savaşlar birkaç yerde devam ettiğinden dolayı her zaman birliklerimizi bölmek zorunda kaldık. Düşmanlarımız ise bizim ordumuzun bir kısmını mağlup ettiğinde sanki zafer kazanmışlar gibi davranıyorlar. Bizim avantajımız ise tehlikeyle karşılaştığımız zaman sakin kalabilmemizdir. Atinalılar’nın başkalarının hayranlıkla izlediği başka davranışları da bulunmaktadır (Thukydides, 2020, s. 87).

PS’den yapılan bu alıntı Atina yurttaşlığı konusunda ne denli hassas olduğunu yeniden göstermektedir. Sparta ile özellikle asker ve çocuk yetiştirme biçimleri

²² Antik Yunan Atina’sı için yurttaşlık hakkının etken/edilgen oluş ile tesis edildiğini anlattığı bir pasajında Arendt de konumuza uygun düşebilecek bir aktarımda bulunur. Önemli olan yasaları ve sınırlarıyla birlikte *polisi* bir bütün olarak inşa edebilmektir, bu inşa sürecine katılan mimar da yasa koyucu da aynı mertebededir. Çünkü “polis olan Atina değil Atinalılardır” (Arendt, 1994, s. 267).

arasında yapılan bariz bir karşılaştırma; *ksenia* (Sparta’da mülteciler için uygulanan denetleme) yapılmadan yalnızca kente fayda sağlayacak oluşuna bakılarak kabul edilen yabancılar, Arendt’ten aktardıklarımızı da onaylar durumdadır.

“Perikles, Atinalıların savaşmak için herhangi bir talime, herhangi bir askeri tekniğe gereksinim duymadıklarını, su götürmez bir gerçek olarak savunacaktır” (Vernant, 2017, s. 47-48). *Polis*, coğrafi açıdan sınırlarıyla değil, doğrudan üzerinde yaşayan kişilerin özellikleriyle tanımlanmaktadır. Bu noktada savaşın ilk dönemki tanımında da yer alan aileye mensup her erkek evladın birer asker de olması konusu Atina için geçerliliğini sürdürmektedir. Savaş gücünü oluşturan ordu, *polisi* inşa eden (gerek yasalarla gerekse de etkin bir mevcudiyet ile *-vita activa-*) vatandaşlardan başkası değildir. O hâlde politika, şehrin kaderiyle ilgili alınacak kararlarda sorumluluk üstlenmek kadar, şehrin mevcudiyetinin savunulabilmesi için fiziksel olarak da mücadeleye katılmak, anlamına gelmektedir. “Ordu, silah altına alınmış halk meclisidir; savaş durumundaki şehir-devlettir, tıpkı bunun tersine şehir-devletin bir savaşçılar topluluğu olması, siyasal hakların bütünüyle yalnızca kendi keselerinden hoplit donanımlarını sağlayabilen kişilere ait olması gibi” (a.g.e., s.48). Yabancı olanla girişilen mücadelede savaşmak politik vatandaşlığın gerektirdiği bir şeydir. Bu durum bir vatandaş için, savaşa karar veren mecliste söz alıp fikirlerini beyan etmekle ya da savaş durumunun mevcut olmadığı hallerde şehre fayda sağlayacağını düşündüğü bir konuda düşüncelerini paylaşmakla ayrı tutulabilecek bir şey değildir. İkna edici bir nutuk şehirdeki böceklerin akıbetiyle ilgili başvurulacak çözüm yollarını da içerebilir, bir cephede savaşmak üzere olan orduların ateşkes ilan etmesine de sebep olabilir. Bu ikinci dönemin savaş tanımı ise şöyle olacaktır: “Savaş, yüzünü dışarıya doğru çeviren şehir-devletin kendisidir; bu kez kendilerinden olmayanla, yabancıyla, yani genel kural olarak başka şehir-devletleriyle çarpışan yurttaş grubunun etkinliğidir” (a.g.e., s. 47). Bu dönem, siyasal savaşların doğduğu dönemdir. Siyasal savaşlar döneminde, özellikle yukarıda da sözünü ettiğimiz biçimde vatandaşın *polise* mensubiyetiyle tanımlandığı bu dönemde, yabancı (*xenos*)’nın tanımı değişikliğe uğramış olsa da bu değişiklik köklü bir değişiklik değildir. Kentler arası farklılıklar bir mücadele alanını temsil ediyor olsa bile kültürel, dilsel ya da dini bakımdan bir ortaklığı da takip edebilmek mümkündür. Bu yüzden birbiriyle uzlaşmaz görünen zıt kutuplar bir arada anılacak ve bir bütünün parçasını temsil edeceklerdir. Dostluk ile yardımlaşma, anlaşmazlık ve uzlaşım tam anlamıyla birbirinden ayrı olarak düşünülemezdir

(a.g.e.). Dahası yabancı: “*Ksenos*, uygarlığın gerçekleştirdiği her şeye yabancı olduğu, insanlığın dışında yer aldığı için bir hayvan avlar gibi savaşılan, temeli itibariyle yabancı biri değildir; dahası Yunanlar için bir barbar bile böyle değildir” (a.g.e., s. 53).

Uzlaşmaz görülen tarafların birliği düşüncesi o denli kuvvetlidir ki yabancıyla tamamen farklı bir bağlam ve statüye sahip olan barbar bile aynı kefedede değerlendirilebilecektir. Yabancı (*xenos*) ile barbar (*barbaros*) arasındaki fark²³, özellikle Antik Yunan dünyası için önemli bir farktır. Yabancı, kabaca, bir isme ve bir soya bağlı olmak bakımından yabancıya tanınacak hakkın taşıyıcısı ve bu hakkın sahibi olduğu için de dost (*philos*) ile arasında kurulacak olan ilişkide bir takım ödevleri olduğu bilinciyle hareket edebilen kimsedir. Temasa geçildiğinde ortak bir zemin bulunabilen, iletişim kurulabilen; doğası gereği potansiyel bir düşman olmasına rağmen savaş yoluyla ya da karşılıklı mutabakat yoluyla düşmanlık statüsünü dostluk statüsüyle değiştirebilecek olandır. Ancak barbar, tam anlamıyla, Antik Yunanlı’nın gözünde bir ada ve soya sahip olmamak bakımından kurulacak karşılıklı ilişki konusunda yabancıyla tamamen farklı bir statüdedir. Herhangi bir iletişim imkânı bulunmadığı için doğal olarak beliren düşmanlık bağı ortadan kalkmayacaktır. Kavram ilk olarak bir ad şeklinde değil bir konuşmanın biçimini belirten bir sıfat şeklinde (spesifik olarak Kariyalıların konuşma biçimi) Homeros tarafından kullanılacak, daha sonra Yunanca konuşmayan tüm toplulukları kapsayacak şekilde genişleyecektir. Özellikle Pers-Yunan Savaşları (M.Ö. 499 – M.Ö. 449) sonrasında kavramın anlamı tamamen yerleşik bir hâle gelerek, Yunan olmayan herkes, özellikle de Persli şeklinde kullanılacaktır (Howatson, 2013).

Savaşan taraflar arasındaki durum bu şekilde olduğu için savaşları tasnif ederken aktardığımız ilk dönemden tam anlamıyla bir kopuş gerçekleştirmemiştir. Savaşlar hâlâ zinde kalabilmek, vatandaşlığın politik gerekliliklerini yerine getirebilecek kondisyonu kaybetmemek için sürdürülen bir yarışma, bir *agon*’dur (Vernant, 2017). Bu açıdan bakıldığında politikleşmiş savaş bile hayatın olağan akışının sekteye uğratıldığı, olağanüstü bir durumu imlemeyecektir. “(...) savaş ile barış, birbirine taban tabana karşıt iki durumu, bir önceki hukuk konumundan tam bir kopmaya yol açan düşmanlıkların başlangıcını, gruplar arası ilişkilerde kabul edilen kuralların bir

²³ *Xenos* ile *Barbaros* kavramları arasındaki farkın öteki ile kurulacak ilişkiyi belirleyen yapısına daha sonra ayrıntılı bir biçimde geri döneceğiz.

yana bırakılmasını, büsbütün ayrı bir dinsel dünyaya geçişi göstermez. Savaş *anomia*, yani kuralların yokluğu değildir, olamaz da” (a.g.e., s. 55).

Yurttaş-asker birlikteliğinin değişmesini sağlayan unsurlar ile söz konusu dost-düşman tanımına dayalı savaşların da mahiyeti değişmeye başlar. Bu geçiş dönemi için de iki önemli değişken muğlak olan sınırları netleştirecek, dost-düşman arasındaki ilişkiyi bir mücadele ya da yarışma alanından, kaybeden üzerinde *nomoi*'ye uymayan bir tahakkümün kurulmasına götürecektir olan ölüm-kalım mücadelesi alanına taşıyacaktır. İlk değişken, *polis*ler arasındaki coğrafi farkların, *polis*lerin sınırlarını genişletip güçlenmeye başlamasıyla hayat bulur. Atina özelinde düşünecek olursak, denize kıyısı olan, deniz üzerindeki savaşlara bu yüzden önem vermek zorunluluğu bulunan bir *polis*in hem müdafaa edilebilmesi hem de yine deniz üzerinden ataklar geliştirilebilmesi için bu alanda uzmanlaşmış, yeteneklerini özellikle bu alanda geliştirmiş “profesyonel” bir orduya duyulan ihtiyaçtır. Vatandaşların kendi imkânlarıyla askeri olarak kendi kendilerini donattıkları *hoplit* sisteminde politik konulardaki becerilerin savaş manevralarına da sirayet ettiği görülmekteydi. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, savaşa özel bir strateji geliştirilmesine dahi ihtiyaç duyulmuyordu. Çünkü savaş alanında kazanılacak zaferin mahiyetiyle *agorada* ikna edici bir söylev sonucu kazanılacak zaferin mahiyeti arasında hem *polis*in içişlerini düzenleyen *nomos* için hem de kentler-arası mücadelenin koşullarını belirleyen *nomoi* için bir fark yoktu. Ancak spesifik alanlarda tecrübe ve özel eğitim gereksiniminin ortaya çıkışıyla birlikte *hoplit* sistemine özgü olan stratejisizlik, yerini tekniklerin (*tekhne*) önemli olmasına bırakır. Atina için deniz savaşları, Sparta gibi kara sınırları daha geniş olan bir kent içinse karada gerçekleşecek çarpışmaların önemli bir husus hâline gelmesi ilk unsurdur. İkinci unsur ise Kleisthenes Reformları ile soyluluk algısının bertaraf edilmeye çalışılmasıyla ilgilidir. Kendi teçhizatını kendi imkânları doğrultusunda kuşanan ve savaşta kendisine bir vatandaşlık ayrıcalığı ile yer edinebilen görece varlıklı soylular, savaşan, savaş kahramanlıkları bulunan bir figür olma özelliklerini bu vesileyle yitirmiş, unvanlarını küçük toprak sahibi köylülerle paylaşmak zorunda kalmışlardır (a.g.e.). *Hybris* (kibir)'in *polis* topluluğunun tamamına yayılması, bir nevi savaşçı-kahraman kimliğiyle şöhretini var eden soylu bir azınlığın niteliği olan bir özelliğinin yok olması anlamına gelmektedir. Bu iki unsurun gerilimi sonucunda M.Ö. 4.yüzyıl itibariyle ortadan kalkmış olan paralı askerlik yeniden ortaya çıkacaktır (a.g.e.).

Ancak M.Ö. 499 ile 449 yılları arasında süren Pers-Yunan Savaşları, paralı askerlik konseptinin geri dönüşü ve savaşçı prototipinin özel bir teknik ile profesyonel bir manevra kabiliyetine dönüşmesiyle birlikte ilk üç dönem köklü bir değişikliğe uğrayacaktır. Pers istilasının Grek ittifakı tarafından püskürtülmesi akabinde Atina'nın bu savaşlar süresince göstermiş olduğu tutum, Atina sınırlarının o dönemde görülmemiş emperyal bir nizam ile genişlemesine sebebiyet vermiştir. Özellikle deniz üzerinde Atina'nın kurmuş olduğu hâkimiyet, Pers istilasının püskürtülmesi konusunda önemli bir rol oynamış, bu durumda Atina'nın gücünü komşu kentler üzerinde de tatbik etmesine, topraklarını genişletmek maksatlı bir egemenlik dayatısına dönüşecektir. Atina'nın gücünü bu şekilde arttırması ve çevre kentler üzerinde kurmaya başladığı tahakküm, Pers istilası sırasında kurulan ve birlikte hareket edebilen Yunan birliğinin bölünmesine, birbirine düşman kesilen iki farklı kutbun ortaya çıkmasına sebep olacaktır. Kısa zaman önce birlikte hareket edebilen kentlerin coğrafyası eskisine benzemeyen bir motivasyon, birim ve şekilde cereyan edecek çatışmayla kasıp kavrulacaktır. PS işte tam bu yapı ve ruh hâliyle başlayacak, daha önceden uygulanan kurallar ve savaş biçimleri tamamıyla ortadan kalkacaktır (a.g.e.). Pers Savaşları sonrası savaşın değişen mahiyetine yalnız Vernant'nın aktarımıyla değil, PS'nin yazarı olan Thukydides'in takdim bölümünde PS öncesi kentler arasındaki durumu aktarırken kullandığı ifadelerle de vakıf olabilmekteyiz. Bu döneme kadarki birlik algısı, dost-düşman, aile-yabancı arasındaki muğlaklık ile tanımlanan yarışma alanı olan savaş, emperyal itkilerle sınırlarını genişletmeye, sosyo-politik, sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik hakimiyetlerini arttırmaya çalışan, bu yüzden de daimi bir gerilim yumağında yuvarlanmak durumunda kalan kentlerin ahvalini aktarmaktadır. Savaşın dördüncü dönemi olarak niteleyeceğimiz bu dönem için savaşın tanımı tamamen değişmiş, dost-düşman ayrımının keskinleştiği, uzun süren ve neredeyse kalıcı hâle gelen bir olağanüstü hâlin temsili konumuna gelmiş olduğunu söyleyebiliriz.

Sözcük aynıdır; seslenilen tanrılar değişmemiştir; mızraklı piyade birliği hala vardır; Yunanların askeri gelenekleri hala canlıdır; ama artık farklı bir dünyada ortaya çıkan başka bir savaş gerçekliğidir. Hükümdarların hizmetinde, artık apayrı halkları bir araya getiren imparatorlukları düzenlemek ve korumak için işe alınan paralı askerlerden kurulu ordular: Siyasetten tamamen ayrılan savaş, *hoplit*lerin şehir-devletindeki konumunu yitirmiştir.

Toplumsal yaşamın bütünü içinde savaş eski zamanlardakinden çok daha başka bir yer tutar.
(Vernant, 2017, s. 57)

Thukydides'in PS'ye bu kadar önemli bir tarihi olay gözüyle bakmasının, daha önce hiç kimse tarafından yapılmadığı kadar spesifik bir durumda açığa çıkan, artık kendisini gizleyemeyecek olan insan doğasının tanımlandığı bir eserle dönemin tarihini selamlamasının sebebi tam da budur. Thukydides'in aktarımlarıyla ileride tartışacağımız PS içinde insan doğasına, güçlü ile güçsüz arasındaki ilişkiye, savaşın bir tahakküm kurma ve sindirme mücadelesine dönüşmesine ilk olarak bu dönemde tanık olmaktadır.

2.2.3. Thukydides

Thukydides hakkında yalnızca tek bir eserin, Peloponnesos Savaşları'nın yazarı olması, zenginliği Trakya'daki altın madenlerinden gelen ve bir Trakya kralı olarak anılan Atinalı Olorus²⁴'un oğlu olması, M.Ö. 424'te PS'ye katılan generallerden birisi olarak seçilmesi ve yine M.Ö. 460 ile 455 dolaylarında dünyaya gelmesi dışında pek fazla bilgimiz yoktur. Bu bilgileri de dış kaynaklar vasıtasıyla değil, doğrudan yegâne eseri olan PS'den ediniriz. Özellikle Atina'nın kuzeyinde, bugünkü Trakya bölgesinde yer alan ve PS açısından stratejik bir bölge olarak görülen Amphipolis'in Spartalı general Brasidas tarafından ele geçirilmesini engellemek ve şehri savunmak üzere görevlendirildiği ve bu görevini başarıyla yerine getiremediği için sürgüne gönderildiği bölümler²⁵ vasıtasıyla nerede yaşadığı, ne işle meşgul olduğu, nüfuzunun nereden geldiği gibi konularda bilgi sahibi oluruz. Brasidas'ın Amphipolis'i işgal etmesini engelleyebilmek için yeterli vakti bulamayan, şehre zamanında yetişmeyi

²⁴ Bu açıdan Pers-Yunan savaşlarında kahramanlıklarıyla ün salmış *strategos* (hem kara ordularının hem de deniz ordularının amiri; general ve amiral anlamında) Atinalı Kimon ile akrabalığı olduğu sonucuna da ulaşılmaktadır. Kimon'un oğlu Miltiades, Olorus'un kızı Hegesipyle ile evlidir (Herodotos, 2012).

²⁵ IV.CII – V.XXVI. arasındaki bölüm kendisiyle ilgili –kendisinden Thukydides olarak bahsettiği-bilgilere erişebildiğimiz yegâne kaynaklardır.

başaramayan Thukydides'in bu çabası görmezden geliniyor, işgali engelleyemediği için suçlu addediliyordu. Bu “haksızlık” sayesinde bugün Thukydides ve eseri hakkında fikir sahibi olabilmekteyiz. Çünkü sürgünde geçirdiği yirmi iki yıl boyunca, serveti ve nüfuzunu kullanarak hem Atina bölgesinde hem de Peloponnesos bölgesinde özgürce seyahat edip her iki tarafı da gözlemleme şansına erişebilen Thukydides bu gözlemlerini yazılı bir eser hâline getirmeye karar verecektir. Eserinin sekizinci kitabını revize ettiği ve anlatacağı hikayenin bitişine yedi yıllık bir dönem kaldığı hâlde eseri bitirmeye ömrü vefa etmemiştir (Woodruff, 1993). Kitabının PS sırasında patlak veren veba salgınını anlattığı bir bölümünde aktif bağışıklığın ilk tanımlarından birisini yapmıştır: “Sadece hastalığa yakalanıp onu yenmiş olanlar hastalara acıyarak davranıyorlardı. Çünkü onlara yeniden bulaşma riski yoktu. Hatta iş öyle bir duruma gelmişti ki o sıralar hastalıktan kurtulmayı başarabilenlerin gelecekte de hiçbir hastalığa yakalanmayacakları inancı yaygınlaşmıştı” (Thukydides, 2020, s. 94). Bu tanımlı salgının seyrine şahit olan biri gözüyle yapabildiğine göre bariz bir biçimde bu hastalığı yenerek bağışık hâle gelen kişilerden birisi olan Thukydides, altmışlı yaşlarında (M.Ö. 400) vefat etmiştir.

Thukydides, Herodotos gibi eserine “tarih” adını vermemiş olsa da mitolojik öğeleri eski hikâyeler ve tarafların anlatılarından ayırmayı şiar edinmiş ve yalnızca gerçekleri, tarafsız bir biçimde aktaracağı iddiasını taşıyan bir metnin yazarı olduğu için bir bilim dalı olarak tarihin kurucusu sayılabilir. Tek eseri olan Peloponnesos Savaşları'na eserin metodolojik açıdan ne tarz bir yaklaşımı benimseyeceği ve bu yaklaşımı istikrarlı bir biçimde hangi kaynaklara dayanarak sürdüreceği konusunda aktardıklarıyla başlaması bu kanaatimizin en önemli örneğidir: “Yazılı her şeye inanmam beklenemez. Çünkü insanlar kendi ülkelerinin tarihiyle ilgili her şeyi hiçbir araştırma yapmaksızın doğru olarak kabul ediyorlar” (Thukydides, 2020, s. 16). Yine ilgili bölümün ilerleyen kısmında:

Şairlerin konuları ne kadar abarttıkları ve çeşitli tarihçilerin de gerçek dışı olayları sadece kulağa hoş görünmesi için değiştirdikleri bilinmektedir. Ancak benim anlattıklarım en eski bilgilerdir. Ayrıca son derece güvenilir yerlerden bu bilgileri toplamış olmam söylediklerimin doğruluğunu kanıtlamaktadır. Bir savaşa giren insanlar her zaman o savaşın en önemli savaş olduğunu düşünürler. Yine aynı şekilde savaş bittiğinde de eski savaşların ne kadar muhteşem olduğundan söz ederler. (a.g.e.)

Eserin isminde tarih kelimesinin geçmemesine benzer bir biçimde metin boyunca da aktarılanların tarihi birer olay ya da olayları aktaran karakterlerin tarihi birer karakter olduğuyla ilgili hiçbir vurguya rastlayamayız. Bu durumun eserin hemen başında bir aktarıcı olarak Thukydides'in ne tarz bir rol üstleneceğini açıklayışıyla daha da anlamlı hâle gelecektir. Onun çalışması tarihsel bir olay olarak kavranabilecek savaş ile sınırlı değil, bizzat geçmişin yapısıyla ilgili tarafsız bir biçimde aktarılan verileri karşılaştıracak okuyucunun zihninde geleceğe dair bir tahayyül yaratabilmek ve tabiri caizse gelecekte de aynı sorunlar yumağı içinde aynı sorunların yaşanmasını engellemekle de ilgilidir. Tam da bu yüzden eserini yalnız geçmiş ile ilgili ve yazıldığı zaman diliminin ürünü olarak değil, tüm zamanların mülkü olarak değerlendirecektir (Bolotin, 2022). Eserin hemen başında olay ve olgulara karşı alınan bu mesafe bizzat eserin yazarı olan Thukydides'in yalnızca bir tarih bilimci olarak kavranmasını da engelleyecektir. Olayları nasıl aktaracağını belirtmesinin yanı sıra söz konusu tavrı kronolojik açıdan nizami bir zaman dilimi içerisinde gerçekleşen olayları aktaran karakterlerin sözlerine de sirayet edecektir. Tüm karakterlere neredeyse eşit koşullarda konuşma hakkı tanınacak, her karakterin olayların gidişatı ve savaşıyan taraflar arasındaki farklılara bakış açısını hiçbir yoruma maruz bırakmadan aktaracaktır. Bu tavrı eserin okuyucusunun gözünde anlaşmazlığa düşen taraflar arasında kimin haklı, kimin haksız olduğuyla ilgili bir kanaate ulaşmasına, doğrudan taraf tutarak olayları takip etmesine de engel olacaktır (a.g.e.). Thukydides'in aktarım esnasında takındığı bu tarafsız tavrı ve karakterler arasındaki diyalogların tamamını herhangi bir sansüre uğratmadan kaydediyor olması, PS'nin patlak verişine dek geçecek olan sürenin adım adım takip edilebilmesini ve taraf seçme konusunda okuyucuya sınırsız bir özgürlük verilmesini sağlayacaktır. Bu kanaatimizin Thukydides'in İngilizceye tercümesini gerçekleştirmiş olan T. Hobbes²⁶ tarafından da paylaşıldığını aktarabiliriz: “Anlatının

²⁶ T. Hobbes PS'yi 1620'li yıllarda çevirmeye başlamış, 1629 yılında da *Eight Bookes of the Peloponnesian Warre* başlığıyla yayımlamıştır (Skinner, 2018). Hobbes'un Thukydides ile münasebeti yalnızca onun eserinin tercümanı olmasıyla sınırlı değildir. Hem tercümenin yayımlanması sırasında eserin iç kapağına çizdiği resim ile hem de savaşıyan tarafların daha iyi takip edilebilmesi için dönemin Atina ve Peloponnesos Birliği haritasını aktarmasıyla; Thukydides'in eserine ve eserini aktarış biçimine karşı duyduğu hayranlığı her fırsatta dile getirişıyla düşünsel anlamda tarih-ötesi bir dostluğun izi takip edilebilir. T. Hobbes ve Thukydides arasındaki ilişki konusunda çalışmamız açısından en vurucu olanı ise insan doğasına bakış açılarının hemen hemen aynı düzlemde seyretmesi, özellikle Hobbes'un insan doğası ve demokrasiye bakışı konularındaki fikirlerinin Thukydides'ten alıntılanmış oluşudur. Bu konuya çalışmamızın ilerleyen safhalarında geri döneceğiz.

kendisi okura gizlice yol gösterir, üstelik belli bir talimatın yapabileceğinden daha etkilili biçimde” (Bolotin, 2022, s. 27). Bu tarafsız tavır, olayların cereyan edişine mümkün olan her açıdan yaklaşmaktaki özen, Thukydides’in günümüz tarih bilimcileri gibi algılanmasını sağlayacak, ancak yine de olayları aktarırken insan doğasına yaptığı vurgular ve olaylar arasında kurulan ilişkiler devrin politik ilişkilerini algılayabilen ve bunları objektif bir biçimde yorumlayabilen bir siyaset bilimci gibi değerlendirilebilmesini de mümkün hâle getirecektir. PS boyunca yapılan güçlü-güçsüz ayırımına ya da toplumsal olaylar sırasında açığa çıkan, kaçınılmaz bir biçimde daha da görünür hâle gelen insan doğasına dair tasvirler salt Thukydides’in görüş ve yorumları olarak da toplumsal tarihin doğal sonuçları olarak da takip edilebilir. Çalışmamız açısından insanın doğasından kaynaklanan hasmane ya da barışçıl tavırların, insan doğasında önemli bir ayırıştırıcı unsur olarak barınan geleceğe dair duyulan korkunun, hatta Thukydides’in de defaatle aktardığı gibi, savaşın çıkmasını sağlayan insan doğasına has duyguların takip edilmesi eserin yorumlanması ve gelecek bölümlere kaynaklık etmesi açısından önem arz edecektir.

PS boyunca takip edilecek olan dizgede, hem Thukydides’in önemli olaylar ve savaşın seyri konusunda dönüm noktası olarak gördüğü kısımlar hem de insan doğasının savaş boyunca yaşanacak olan kıyımlar, acılar ve hastalıklar sırasında daha da görünür hâle geldiği detayları birkaç başlık altında toplamak mümkündür. Sırasıyla²⁷ savaşın çıkış sebebi, Pericles’in cenaze söylevi ve veba salgını, Platea ve Midilli adalarındaki olaylar, Korkiryia İç Savaşı, Meloslular ile yapılan görüşmeler, Sicilya Seferi ve Atina demokrasisinin yıkılıp yönetimin Dört Yüzler oligarşisine geçmesi söz konusu dönüm noktalarına tekâbül edecektir.

a. Savaşın Sebebi

Savaşın başlangıcı için Atinalılar tarafından sergilenilen tutumlar içinde üç temel aksiyoma ulaşabiliriz: 1) Atina’nın Potidaia’yı kuşatması; 2) Korintliler ile Korkyria

²⁷ Buradaki sıralama tam olarak tarihsel bir sıralama değil, Thukydides’in PS boyunca takip ettiği izlekten esinlenerek yapılmıştır.

arasındaki mücadelede Korintlilere karşı Korkyra'yı desteklemesi; 3) Atina'nın Megara'ya uyguladığı ambargo.

Korkyra Korint'in kolonilerinden biridir ancak ne Korkyralılar Korintlilere karşı ne de Korintliler Korkyralılara karşı herhangi bir sempati beslememektedir. Epidamnos ise Korintliler tarafından kurulmuş küçük bir kenttir ve komşusu Illyrialı barbarlardır. Zamanla bu barbarların saldırıları sebebiyle kurulduğu yıllardaki refah ve huzurunu kaybeden Epidamnos halkı ülkedeki idareyi elinde bulunduran aristokrasi yanlılarını kentten kovmuş, ancak sürgün edilen aristokrasi yanlıları Illyrialı barbarların da desteğiyle geri dönüp Epidamnos'u kuşatma altına almıştır. Bunun üzerine Epidamnos halkı Korkyra'dan yardım istese de herhangi bir yanıt alamadığı için son çare olarak Korintlilerin yardımına müracaat etmişlerdir. Korintliler bu yardım çağrısını şehri kendi nüfuzuna geçirebilmek için bir fırsat olarak gördüklerinden çağrıya yanıt vererek kente intikal etmiştir. Ancak Epidamnos Korint'in mntıkası olduğu için bu tarz bir davranış sergilemeden önce hakem heyetinden onay almaları gerekmektedir. Zaten birbirinden hazzetmeyen Korint ve Korkyra tarafları için bu hareket bardağı taşıran son damla olmuş, iki tarafın karşı karşıya gelmesini sağlamıştır. Bu çekişme sırasında Korintlilerin Korkyralıları alt edeceğini düşünen ve bu sayede Korint'in kendisinden sonraki en güçlü donanmaya sahip olması yüzünden Peloponnesos Birliği'nin kendisini tehdit eder bir pozisyona gelmesinden çekinen Atinalılar Korkyralıları desteklemek üzere kente geldiler. Zincirleme olayların sonunda Atinalıların desteğini de alan Korkyralılar Korintlileri bozguna uğrattılar. Olayların bu şekilde cereyan etmesi Peloponnesos Birliği'ne üye olan Korintlilerin gözünde Atina'nın Sparta ile yapmış olduğu ateşkes anlaşmasının ihlâli anlamına gelmektedir (Thukydides, 2020).

Atina'nın Korint'in kendi egemenlik alanını tehdit edecek bir unsur olmasına dair duyduğu korku Korkyra'yı desteklemesiyle son bulmayacak, Korintliler tarafından kurulmuş bir koloni devleti olan ama aynı zamanda da Atina ittifakının bir üyesi konumundaki Potidaia'nın Korintliler tarafından Atina'ya karşı ayaklanması için kışkırtılacağı kaygısıyla daha da körüklenecektir. Bu kaygı sebebiyle Potidaia'nın surlarından bir tanesini yıkacak, kışkırtmanın gerçekleşmesi ihtimaline karşın bu ihtimalin ortadan kalkabilmesi için kendilerine rehinelere vermelerini ve kentlerindeki Korintli temsilcileri sınır dışı etmelerini isteyeceklerdir (a.g.e.). Ancak Potidaialılar Atina'nın bu taleplerini karşılamamakla kalmayıp Atina ittifakından ayrılacaktır. Bu duruma karşılık olarak Atina birlikleri Potidaia'yı kuşatmak üzere şehre varacak,

şehirdeki Korint birlikleriyle çarpışacaktır. Bu çarpışma Atinalıların gözünde kendi müttefiki olan Potidaia'yı kendisine karşı kıskırtıkları için meşru olacak, ancak Korintlilerin gözünde ise Sparta ittifakının bir parçası olan Korint birliklerine karşı saldırıldığı için Sparta ve Atina arasındaki ateşkesin ihlâl edilmesi anlamına geldiğinden gayrimeşru sayılacaktır (a.g.e.).

Korintlilerin Atina'nın Otuz Yıllık Ateşkes Antlaşması'nı çiğnediği yönündeki iddialarını dinlemek üzere Peloponnesos Birliği kentlerinin katılımıyla gerçekleştirilecek münazaraya Atina'nın emperyal tavırlarından rahatsız olan ve kendisine karşı husumet güden birkaç kent daha katılacaktır. EGINE (*Aegina*) adası bir zamanlar Atina kolonisi olduğu hâlde Atina himayesine karşı ayaklanıp (M.Ö. 457) bir çeşit otonomi kazanan birlik üyelerinden biridir. Mazideki olaylar ve kazanılan otonomite saygı duymaması sebebiyle Atinalıların tavırlarına olumlu yaklaşmamaktadır. Atina'nın batı kesimindeki sınır komşusu olan ve Atina'nın almış olduğu ticaret anlaşmalarını kısıtlayan kararlarını kendilerine karşı uygulanan bir çeşit ambargo diye nitelendiren Megara bir diğer katılımcıydı. Başlıca iddia makamı olan Korintliler, diğer katılımcılarla Atina arasındaki benzer sebeplerden kaynaklanan husumetleri de göz önünde tutarak Atina'nın emperyal tavırlarını eleştirecek, onları Peloponnesos Birliği içindeki kentleri yavaş yavaş köleleştirmekte olan, sonunda da tüm bölgeye hâkim olma utkusuyla hareket eden uçarılar olarak tanımlayacaktır. Bu tavrın ardında politik bir projeden ziyâde Atinalıların doğasında bulunan niteliklerin olduğunu ifade edeceklerdir. Atinalıların, yaşamlarını güncellemekten hoşlanan, tez canlı, umudunu kaybetmeyen, bir yere gitmek için orayı avucunun içi gibi bilme ihtiyacı duymayan, sınırlarını sürekli genişletmek isteyen, bir kentleri işgal edildiğinde de onu yeniden kazanmak ve kaybı kabul etmeden zafer için durmaksızın plan yapan, gözü pek kimseler biçiminde tanımlayan Korintliler, Peloponnesos Birliğindeki Spartalıları ise bu olumlu özelliklerin tam terisini benimsemek ve sergilemekle eleştireceklerdir. Oysa Atinalılar'ın doğaları gereği rahat duramadıkları için başkalarını da rahat bırakmaları beklenemez (a.g.e.). Bu ifadeler Korintlilerin ağzından doğrudan aktarıldıkları için Thukydides'in bu noktada Atinalılar lehine birkaç komplimanda bulunduğu iddia edemeyiz. Bunun yerine Spartalıları Atinalılar lehine savaşa katılmaya ve aralarındaki ateşkes antlaşmasını bozmaya ikna etmeye çalışan Korintlilerin provakatif bir dil kullandıklarını düşünebiliriz. Korintlilerin bu sözlerine sonradan söz olarak konuşacak olan Spartalı müfettişin (*ephor*) onaylayıcı

ifadeleri de eklenince Peloponnesos Birliği, Atina karşısında genel savaşa kalkışılması kararını oy çokluğuyla alacaktır.

Bu noktaya kadar takip edilen olaylar silsilesi savaşın başlangıç sebebinde Atina'nın etrafında kendisini tehdit edecek bir kuvvet istememesi ve bu doğrultuda haksız olduğu hâlde taşıdığı kaygı sebebiyle sergilediği hareketlere işaret edebilir. Ancak benzer bir kaygı, Atina'nın özellikle Pers Savaşları'ndan sonra toprak bütünlüğünü genişletmek üzere daha istilacı bir tavır takınmasını müteakiben Spartalıları kasıp kavurmaktadır. Özellikle Sparta'daki münazarada Korintliler tarafından ileri sürülen savlar söz konusu kaygının haklılığını kanıtlar niteliktedir. Bu da Sparta'nın birlikteki müttefiklerini kaybetmesi anlamına gelebilecektir. Peloponnesos Birliği'ne mensup kentlerin toprak bütünlüğünü koruma ve Atina'nın ilerleyişine müdahale etme treni kaçmış gibi görünmektedir. Ancak tüm müttefiklerin yitirilmesi telafisi mümkün olmayan neticelere gebe olabilecektir. O hâlde barış antlaşmasının bozulup Atina'ya karşı topyekûn bir savaşa girişilmesi için özellikle Delphoi'deki tanrıların da "eğer büyük bir istekle savaşırlarsa zaferin onlarda olacağı" (Thukydides, 2020, s. 56) onayı alındığına göre tüm şartlar olgunlaşmış demektir.

Peloponnesos Birliği'nde alınan savaş kararı tatbik edilmeden evvel bir takım şartları yerine getirmesi neticesinde barışın uygulanabileceğini iletmek üzere Atina'ya Spartalı bir elçi ekibi gönderildi. Elçiler Megara'ya uygulanan ambargonun kaldırılmasını, Potidea'daki kuşatmanın geri çekilmesini, Egina'ya özgürlüğünün iade edilmesini talep etmiş (a.g.e.), ancak Atina'dan aldıkları yanıt olumsuz olmuştur. Olumsuz yanıtın en büyük gerekçesi, barış şartlarının mecliste görüşüldüğu sırada Perikles'in yapmış olduğu savaş konuşmasıdır. Dönemin en güçlü hatiplerinden olan Perikles konuşma boyunca birbirinden çarpıcı ifadelere yer verecektir: Birbirine güççe eşit olan iki devlet arasında birinin sözünün diğerine geçmesi, sözü dinleyenin köleleştirildiği anlamına gelir, diyecek; Sparta'nın donanması bulunmadığı, kara sınırları geniş olduğu için geçimini tarımla sürdüren insanlardan oluştuğu, bu nedenle de kuvvetli bir donanmayı da içerecek büyüklükte bir ordu kurabilmeleri için paraya ihtiyaç duyacaklarını, duydukları bu ihtiyaçı giderebilmek için de kendi canının derdine düşmüş insanlar ve kentler arasında kendilerine herhangi bir müttefik bulamayacaklarını öne sürecektir. "Herkes kendi çıkarlarını düşündüğu zaman da kamunun çıkarlarının hesaba katılmadığı herkesçe bilinir" (Thukydides, 2020, s. 67),

çıkarmında bulunacak, herkesin herkese karşı savaş hâlinde olduğu bir kentte sağlıklı bir idarenin barınamayacağını T. Hobbes'tan çok daha önce dile getirecektir.

Thukydides bize açık açık ifade etmeyip, savaşın nedeni olarak gösterilebilecek yukarıdaki olaylar silsilesini aktarmış olsa da onun savaşın çıkış sebebiyle ilgili gerçek kanaati, Atina'nın güçlenişi ve özellikle Pers savaşları sonrası nüfuzunu arttırarak egemenlik alanını genişletmesinin Sparta'da kaygı uyandırması, savaşın ortaya çıkması için elle tutulur başka hiçbir sebep yokken bu kaygı sebebiyle PS'nin başlamasıdır. Buna günümüz çalışmalarında "Hobbesçu tuzak" adı verilecektir (Pinker, 2016). Özellikle elde etmiş olduğunuz birikim ve yakalamış olduğunuz pozitif yönlü ivmeyi daha yakından takip edebilecek olan komşularınız elinizdeki alabilmek için sizinle mücadeleye girişebilir. Bu mücadele riski hem pozitif yönlü ivme kazanan taraf için hem de bu ivmeden nasibini kendi zararına alacağını düşünen taraf için bertaraf edilmesi gereken bir kaygının kaynağıdır. Bu kaygıdan kaçınmanın bilinen en kestirme ve kadim yolu ise ilk darbeyi vurabilen olmaktır. Thukydides'in PS'nin çıkış sebebiyle ilgili yaptığı yoruma bayılan Hobbes için egemen devletler arasındaki ilişkinin ritmini söz konusu kaygı belirleyecektir (a.g.e.). Hobbesçu tuzak, yalnızca aralarında her an bir savaşın vuku bulabilme potansiyelini taşıyan komşu devletlerle ilişkili olarak değil, tüm sosyal türler için de hem de tarihsel anlamda her dönem geçerli olacaktır. Bunun için hem tarih hem de kültür ilişkisi konusunda lineer çizgiyi aşacak çarpıcılıkta iki örnek verilebilir. Örneklerimizin ilki, Venezuela ve Brezilya'nın sınır bölgelerine komşu olan Amazon yağmur ormanlarında günümüzde de yaşamını sürdürmekte olan Yanomamö Kabilesi ve bu kabileye bağlı olan köylerin komşu köylerle kurdukları politik ilişkilerdir. Komşu köyler tarafından ilhak edilecekleri kaygısını kolektif bir ruh hâline evrilen takıntıyla tecrübe etmekte olan Yanomamölüler düzenli aralıklarla komşu köylere kendilerine saldırmamaları için önleyici saldırılar düzenlemektedir. Ancak bu önleyici saldırılar komşu köylerin de onlara düzenli aralıklarla önleyici saldırılar düzenlemesine vesile olacaktır. Yanomamölülerin bu tehdidi komşu köylerin kendi aralarında koalisyonlar kurarak Yanomamö'ye savaş açmalarına dek varacaktır (a.g.e.). Yanomamölülerin komşularıyla kurduğu ilişki geçmiş ya da bugün ile ilişkilendirilemediği için Hobbesçu tuzak ile ilgili verilecek yegâne örnek de değildir. Nitekim soğuk savaş sırasında savaşın kutbunu oluşturan devletlerin girişmiş oldukları nükleer silahlanma

yarışı benzer bir kaygının eseridir. Bu kaygı Yanomamölümler'ininkine benzer bir paradoksu yaratır:

(...) düşmanı yok etmeye yetecek, fakat düşman bu füzelere saldırırsa, düşmanı yok etmeye yetmeyecek kadar füzeye sahip olmak neden aşırı tehlikelidir - çünkü düşman, önceden vurmak için teşvik edilmiş olur; düşman füzelerine karşı aşılmaz bir savunma inşa etmek neden dünyayı daha tehlikeli bir yer haline getirir - çünkü düşman savunma hattı tamamlanmadan önce saldırmaya teşvik edilmiş olur, yoksa keklik gibi açık hedef haline gelecektir. (a.g.e., s. 387)

Daha önceden de belirttiğimiz gibi Benjamin barışın potansiyel bir savaş şiddetini barındırdığını ifade ederken haklıdır (Benjamin, 2010).

Konuyla ilgili aktarılacak ikinci örnek söz konusu kaygı ile kurulan politik ilişkilerin yalnızca insana mahsus olmadığını gösterecektir. Sosyal bir tür olma bakımından Antik Yunan döneminin yegâne memesi insan olarak gösterilmiş olsa da günümüzde özellikle etoloji alanında yapılan çalışmalar benzer bağların insan dışı türler için de geçerli olabileceğini göstermektedir. Çoğu memeli türünde topluluğun erkek üyesi büyüüp ergenlik çağına girdiğinde topluluğu terk edecek, hem çiftleşme hem de güçlenerek topluluğun lideri olarak geri dönme ihtimalini arttırmak isteyecektir. Ancak insan türünün erkek üyeleri aralarından hangisinin daha da güçlü olarak geri döneceğini kestiremedikleri, geri dönerek liderliği elde edecek olanın kendileri olmaması kaygısını taşıdıkları için erginliğe girdikten sonra da bir arada yaşamaya devam edeceklerdir. Ancak bu özellikleri gösteren tek tür insanlar değildir, birer memeli türü olan yunus ve şempanzelerde de erkek üyeler bir arada yaşama eğilimi göstererek, birbirlerinin gücünü tartacakları koalisyonlar kuracaklardır (Pinker, 2016).

b. Perikles'in Cenaze Söylevi ve Veba Salgını

Perikles, savaşın başladığı yılın kış aylarında savaş sebebiyle hayatını yitiren asker ve denizcileri anmak üzere tüm Atina halkına hitaben bir söylev verecektir (Thukydides, 2020, s. 86-91). Cenaze söylevi Perikles tarafından aktarılan uzun soluklu bir Atina demokrasisi övgüsüdür. Bu açıdan Antik Yunan politik metinleri arasındaki demokrasinin insan yaşamı için en uygun ve güzel egemenlik biçimi olduğunu ifade

eden en kapsamlı metin olduğu söylenebilir (Uslu, 2022). Hem PS sırasında ölen askerlerin hem de daha önceki dönemde Perslerle yapılan savaşlar sırasında ölmüş olanların anıldığı söylevde, yaşanan tüm kayıplara rağmen demokrasiyi benimsediği için güç ve zenginlik elde etmiş Atina'yı diğer tüm şehir devletlerin özenerek izlediği ifade ediliyordu (a.g.e.). Demokrasi, şehirde yaşayan tüm toplulukların aynı anda ve ortak katılımını mümkün hâle getiren bir sistem olduğu için halkın coşkuyla tarafı olduğu bir şölen gibi tasvir ediliyor, demokrasiden payını almak istemeyenlere de daha evvel Ksenophon aracılığıyla aktardığımız Lykourgos yasalarında da olduğu gibi (korku ve kötülükle hareket edenlere uygulandığı gibi) kötü bir gözle bakılacağından, toplumdan dışlanacağından söz ediliyordu. Perikles'in Atina demokrasisi için aktardığı ifadeler esasen halen savaşın tarafı olan ve çarpışmakta olan bir liderin yaşanan tüm kayıplara rağmen halkının umutsuzluğa kapılmamasını istemesiyle ilgilidir. Çünkü Perikles dönemi demokrasininin yapısı gereği tam anlamıyla eşitlikçi, toplumun tüm tabakalarını kucaklayan niteliklerde olamayacağını ifade etmiştik.

Ancak Atina halkının Perikles'in Cenaze Söylevi ile yüreklenmesi çok uzun sürmeyecek tüm Atina'yı tesiri altına alacak başka bir olay cereyan edecektir. Savaşın ikinci yılının yaz aylarında ilk olarak Lemnos'ta görülecek bir veba salgını patlak verecektir. Salgının ilk olarak Afrika'da Etiyopya dolaylarında ortaya çıktığını oradan da Lemnos, Pire ve Atina'da görülmeye başlandığını aktaran Thukydides, eserin başından beri takındığı tarafsız ve mütevazı tavrını sürdürmeye devam edecek, hekim olmadığı gerekçesiyle hastalığın sebepleriyle ilgili bilgi vermekten imtina edip yalnız hastalığın belirtilerini ve toplumda yapmış olduğu etkileri anlatacağını, bu konuda birkaç kelam etmeye hakkı olduğunu, çünkü kendisinin de hastalığı geçirip bağışıklık kazandığını söyleyecektir (Thukydides, 2020, s. 92). Hastalık belirtileri içinde belki de en çarpıcı olanı, hastalık yüzünden hayatını yitirenlerin cesetlerine hiçbir hayvanın yaklaşmaması, özellikle kuşların ve her daim sokulgan bir hayvan olan köpeklerin bile görünürde bulunmamasıdır (a.g.e.). Hastalığın yaratmış olduğu korkuyu taşımayanlar yalnızca hastalığı atlatıp hayatta kalabilenlerdir. Bu kimseler öylesine bir örnekti ki bir daha hiçbir hastalık gerekçesiyle hayatlarını yitirmeyeceklerine inanılmaktaydı (a.g.e.). Hastalık yüzünden yaşanan kayıplar arttıkça yaşlıların savaş ve hastalığın birlikte geleceğine dair duyduklarını iddia ettikleri bir kehanet halk arasında kulaktan kulağa dolaşır olmuştur. Kehanette geçen ifadenin salgın (*loimos*) mı, yoksa kıtlık (*limos*) mı olduğunu bir türlü hatırlayamayan yaşlılar güncel durumu değerlendirerek,

ifadenin salgın olduğuna karar verecektir. Ancak Thukydides bu kehanetlere inanmadığını, savaşa katılmanın bedeli olarak tanrılar tarafından veba salgınıyla cezalandırılma gibi bir durumun ancak gülünç olabileceğini (Bolotin, 2022, s.33) kehanetin, aslında savaş ve kıtlığın birlikte geleceğini söylediği, ancak insanların bunu duruma göre yorumladığı şeklinde ifade edecektir (Thukydides, 2020, s.95). Yine de özellikle Peleponnesoslular'ın Attika'yı iki kez bozguna uğratarak bölgeyi harap etmeleri neticesinde halk kehanete daha büyük bir bağ ile inanacak, bu defa salgın hastalığın sebebinin kadere değil, onları savaşa girmeye ikna eden Perikles'e atfedeceklerdir. Çünkü yalnız savaşta yaşanan hezimet değil, salgın sırasında kıyı şeridindeki tüm mülklerini kaybederek yoksullaşan zenginler, onların mülklerini yağmalayan, uzun yıllardır savaşın getirmiş olduğu sıkıntılara göğüs gererek yaşamak zorunda olan toplum kendi kendisine zarar vermeye başlamıştır. Her daim ölümle burun buruna yaşayan toplum, hayata günübürlük bir iş gibi yaklaşmaya başladığı için tanrı korkusundan ve kent yasalarının bağlayıcılığından uzaklaşacak, yalnız geçici zevkleri peşinde koşan ve kendisinden başka hiçbir şeyi veya hiç kimseyi düşünmeyen insanlardan müteşekkil hâle gelecektir (Bolotin, 2022). Savaş gibi salgın hastalıklar da insan doğasının tecelli ettiği, suçlunun ortadan kalkıp yaşamın kendisinin suç hâline geldiği bir yapıya bürünecektir. Bu esnada da Perikles devreye girerek halkı yatıştırarak bir konuşma yapacaktır. Ancak bu onun son halka hitabı olacak, savaş başladıktan iki buçuk yıl sonra (M.Ö. 429) Perikles hayatını yitirecektir.

c. Plataia ve Midilli Adalarındaki Olaylar

Şimdiye dek savaşan taraflar arasındaki Atinalılar'ın insan doğasının kötücül niteliklerine maruz kaldığı ve atılan adımlarda bu doğanın esiri olarak hareket ettiklerine, aksine, Sparta ve Peloponnesos Birliği üyelerinin daha adil bir güzergâhta ilerlediğine kanaat getirilebilir. Ancak Thukydides için olayların aktarımı esnasında tarafsızlık iddiası çok önemlidir, bunu daha evvel de aktarmıştık. Bu iddiasını kanıtlayabilmek için genellikle olayların sıralamasını uygun bir akışı kullanarak aktarmayı tercih etmiş, sizi taraf tutmaya itecek olaylara tanık ettikten hemen sonra tarafınızı değiştirmenize ve birbiri ardına gelişen olaylara karşın taraf tutmak yerine savaşın ortaya çıkardığı insan doğasına şahit olarak kederlenmenize vesile olmayı hedeflemiştir (Bolotin, 2022). Plataia Kuşatması ve sonrasında gelişen olaylar, kötücül doğasına göre hareket eden tarafın yalnızca Atina olmadığını kanıtlar niteliktedir. Pers Savaşları sırasında sergiledikleri tutum ve savaşın kazanılabilmesi için Zeus'a adak

adadığı için savaş sonrası tarafsız kabul edilen, bu akitin de edilen yeminle teminat altına alındığı Plataialılar, Peloponnesos Birliği kentlerinden Thebai tarafından yapılan tüm tehdit ve kışkırtmalara rağmen tarafsızlıklarını korumak istedikleri, bunun için tarafsızlıklarını bozmak pahasına Atina ile anlaşma yoluna gittikleri için Spartalılar tarafından katledilmişlerdir. Üstelik bu kıyım, Plataialılar direnmeyip teslim olmalarına rağmen ve Thebai'nin dolduruşu gerekçesiyle değil, savaşın ilerleyen safhalarında Thebaililerin kendilerine fayda sağlayacaklarına inandıkları için yalnız onların gönüllerini hoş tutabilmek maksadıyla gerçekleşecektir (Bolotin, 2022). Bu durum daha sonra Atinalılar ve Meloslular arasında geçecek olan diyalogta da Atinalıları haklı çıkaracaktır.

Diğer yandan Sparta konusundaki düşünceleriniz çok safça. Spartalılar kendi halklarına adil ve eşit bir biçimde davranırlar. Ancak söz konusu olan başka halklar olduğunda durum değişir. En hoşlarına giden şeyleri “dürüst” yararlı olan şeylere de “adil” derler. Bu nedenle size yardım edeceklerine ve kurtulmanızı sağlayacaklarına hiç mi hiç inanmıyoruz. (Thukydides, 2020, s. 278)

Güçlünün güçsüz olan üzerinde kurduğu tahakkümün gerekçesi olarak gösterilen insan doğası yalnız Atinalılar nezdinde değil, Spartalılar nezdinde de tecelli etmiştir. Thukydides'in tarafsızlık iddiası birbiri ardına aktardığı olayların sıralaması konusunda bir kez daha tatbik edilir: Spartalıların Plataialılara uyguladığı haksız şiddet, Atinalıların Midillilere (*Mytilene*) uygulamaktan vazgeçtiği şiddet ile arka arkaya verilecektir.

Midilli Lesbos adasının başkenti konumundadır ve Asya'ya en yakın bölgelerden birisi olduğu için Atina tarafından kendisine çeşitli imtiyazlar tanınmıştır. Ancak savaşın dördüncü yılına girilirken, M.Ö. 428'de tüm Lesbos'un da katılımıyla Atina'ya karşı ayaklanacaktır. Ayaklanmanın gerekçesi olarak da Atina ile aralarında birbirlerini kaybetmeye dair duydukları korku dışında artık birbirlerine karşı herhangi bir imtiyaz tanımıyor olmalarını, ittifakın kazançlı olmadığını öne süreceklerdir. Bu durum her iki taraf için de geçerli olduğu için Atina ellerindeki hakları almadan önce ilk hareket eden olmak istemiş ancak şartlar olgunlaşmadan bu işe girişildiği için şimdi Atina kuşatmasına karşı zor durumda kalmışlardır. Bunun üzerine Midillili elçiler, o sırada devam etmekte olan Olimpiyat oyunlarının da yapıldığı Olympia'ya, Spartalılarla

görüşmek, onları Peloponnesos Birliğine kabul etmeleri için ikna etmek niyetiyle gitti. Maksatları önceki ittifakları olan Atina'ya ihanet etmediklerini, buna Atina'nın onları hiçbir şekilde desteklememesinin sebep olduğunu, bu sebeple de ittifak değiştirmelerinin adil olduğunu kanıtlayabilmektir. Görüşme sonunda istekleri kabul gördü ve Atina'ya karşı desteklenecekleri sözünü alarak Midilli'ye geri döndüler. Ancak Sparta'nın Midilli'ye yardım etmek üzere gönderdiği donanma gecikince, Atina'nın kuşatması altında olan adada kıtlık baş gösterdi. Bunun üzerine Midilli elçileri teslim olmak üzere Atinalılarla görüşmek istediler. Atinalılar'ın Midilliler'in bu davranışı karşısında verdikleri ilk hüküm, bütün erkeklerin öldürülmesi ve geriye kalan kadın ve çocukların köleleştirilmesiydi. Bu hüküm, Plataia'da cereyan eden olaylar sonunda Sparta'nın uyguladığı kırımın birebir aynı olacaktı. Ancak Atinalılar bir gün içinde verdikleri bu kararı değiştirerek yalnızca isyanının sorumlusu olan kişilerin tespit edilip bunların cezalandırılmasının daha adil ve daha erdemli bir davranış olacağını düşündüler. İlk hükmü uygulamak üzere bir geminin dahi gönderilmiş olmasına rağmen karar değişikliğini bildirmek üzere ikinci bir gemi yola çıkarıldı. Bu ikinci gemi üç kürekli olacak, kürekçilerin durmak bilmeden ilerleyebilmeleri için şarap ve un ile doldurulacaktır. Rüzgarın da desteğini alarak, talihin de devreye girmesiyle ikinci gemi birinci gemiden önce adaya ulaşacak, alınan ilk hüküm uygulanmadan geri çekilecektir. (Thukydides, 2020). Bu tarz bir adalet ve erdem hissiyle davranmaları Atinalıların ölçülü, nazik ve soylu karakterli oluşlarından kaynaklanmıştır (Bolotin, 2022). Ancak Thukydides'in üslubu bu konuda erken bir kanaat geliştirmemiz için geçerli bir kanıt sunar. Daha sonra cereyan edecek olan Meloslular ile yapılan görüşmeler ve bu görüşmeler sonrası yaşanan olaylar Atinalılar'ın da ölçü, nezaket ve soyluluk ile hareket etmeyebileceğini gösterecektir.

d. Korkirya İç Savaşı

İnsan doğasının savaşlar ve iç karışıklıklara bağlı olarak toplumsal hayata etki edecek oranda ortaya çıkışıyla ilgili Thukydides tarafından verilen en çarpıcı örneklerden bir tanesi de özellikle Korkirya İç Savaşı sırasında yaşananlardır. Korkiryalılar ve Korintliler arasındaki husumet en başta savaşın başlamasının temel sebeplerinden bir tanesiydi. Aslen Korint'in kolonisi olan Korkirya savaşı fitilleyen olaylar sırasında Atina'nın tarafında yer alacak, Atina'nın desteğine kavuştuktan sonra da görece bağımsız bir bölge hâline gelecektir. Ancak savaşın ilerleyen safhalarında da bu iki

taraf arasındaki gerilim sona ermemiş, M.Ö. 427'de Korkiyalı demokratların Atina cephesini, oligarşi yanlılarının da Peloponnesos Birliği cephesini destekleyeceği bir iç savaş patlak verecektir. Her iki cephe de Korkirya'daki çatışan tarafları desteklemek üzere kente donanmalarıyla hareket edecek, onların desteğinden kuvvet alan taraflar çok kısa sürede birbirine girecektir. İlk çarpışmayı, çatıya çıkmış kadınların attığı kiremitlerden bile destek alarak ilerleyen demokratlar kazanacak, ancak müttefik cepheleler olan Atina ve Sparta'nın bölge etrafındaki hareketliliği rüzgarın sürekli yön değiştirmesine sebep olacaktır. Olayların sonunda Hera Tapınağı'na sığınmış 400 kadar sivil, 50 Yakarıcı (*ikedites*) ve sayısı bilinmeyen zahiyat verilecektir. Savaş hâli içindeyken bu tarz olayların görülmesini ne bugüne has şeyler ne de daha önceden görülmemiş şeyler olduğunu ifade eden Thukydidés, insan doğası değişmediği sürece bu tarz olayların görülmeye devam edeceği ilavesini yapacaktır (Thuykdides, 2020).

Demosthenes ile Sicilya Seferi'ne katılmak üzere Dia Kabilesine mensup 300 kadar Trakyalı Atina'ya gelecektir. Ancak sefere çıkacak olan ekibe yetişemedikleri ve günlük masrafları külfetli olduğu için geri dönmeleri istenecek, dönerken de yol üzerinde karşılaştıkları Atina düşmanlarını öldürmeleri istenecektir. Aldıkları emri fazlasıyla yerine getirme motivasyonu ile hareket eden Trakyalı birlik yol üzerinde karşılaştıkları pek çok köyü yakıp yıktıktan sonra Mykalessos'a varacak, burada bir gece dinlenip ordugah kurduktan sonra ertesi gün, daha önceden görülmemiş bir şey yapacaktır. Huzurlu bir yaşam sürmekte olan kentin sakinleri kendilerini savunmadılar, sur kapıları ardına kadar açtı. Ancak buna rağmen Trakyalılar kentteki tüm canlıları öldürüyor, yaşlı, kadın, çocuk ya da hayvan olduğunu önemsemeksizin kılıçtan geçiriyorlardı. Bölgenin en büyük okulunda bulunan çocukların tamamını katledip doymak bilmeden ilerliyorlardı. Thukydidés bu sahnenin, savaşlar tarihinde şahit olunan en trajik sahnelerden bir tanesini olduğunu aktaracaktır (a.g.e.). İç savaşlar sırasında kendi hırs ve ihtiraslarını toplumun gereksinimleri önüne koyabilenlerin bahanesi insan doğasıdır. Ancak Trakyalılar'ın yaratmış olduğu vahşet biçiminde tecelli etmesi için geçerli hiçbir sebep yokken bile ortaya çıkabilecek insan doğası çarpıcıdır.

Ve gerçekte, bir bütün olarak bu eserin devlet adamları ve benzeri kişilere verdiği en açık ders, türümüz yeryüzünde var olduğu müddetçe eline her fırsat geçtiğinde hukuk ve adaletin kırılğan sınırlarını tekrar tekrar çiğneyecek bir doğaya sahip olduğu gerçeğinin değişmeyeceğini hesaba katmak gerektiğidir. (Bolotin, 2022, s. 35)

e. Meloslular ile Yapılan Görüşmeler

M.Ö. 416 yılının yaz aylarında Alkibiades komutasındaki Atinalıların Meloslularla aralarında geçen ve Thukydides'in metninden insan doğasına dair yapılacak çıkarımlar konusunda en bilinen diyalog Atinalılar ile Meloslular diyalogudur. Bu konuşmadaki en önemli vurgu Atinalıların kendilerine duydukları güven, hatta bu güvenin altında yatan başat karakterin kibir (*hybris*) oluşudur. Atinalılar'ın Melos'a elçi gönderip anlaşmak için zemin yoklarken adayı donanma ve askerle donatmış olmaları Melosluların gözünde çelişkili bir davranıştır. Elçilerin sözlerini kabul ederlerse köle olacak, kabul etmezlerse de taraflar arasında savaş çıkacaktır (a.g.e.). Bu çelişkiler yüzünden Meloslular savaşta taraf olmak istemediklerini, çünkü kendi çıkarları için değil adalet için savaşacaklarını tanrıların bilmesinin onlar için yeterli olduğunu ifade edeceklerdir. Atinalıların bu sözlere yanıtı insan doğası ve güçlü olanın haklılığı konusunda tarihteki ilk örneklerden birini teşkil edeceği için çok önemlidir.

Biz de tanrıların bize yardım edeceklerini düşünüyoruz. Bizler tanrıların isteklerine karşı gelecek bir davranış içinde değiliz. Tanrılar da insanlar gibi üstün olanın egemenlik kurması gerektiği görüşündedirler. Yasayı koyan da uygulayan da biz değiliz. Bizden evvel de durum böyleydi. Bizim yerimizde siz olsaydınız aynı şekilde davranacaktınız. Bu nedenle haksız bir şey yapmıyoruz. Herhalde tanrılar bize yardım etmemezlik etmeyeceklerdir. (Thukydides, 2020, s. 278)

Talih her zaman güçlülerden yanadır ve adalet ancak güç açısından birbirine eşit olanlar arasında tecelli edebilir (a.g.e.). Aksi takdirde güçlü olanın güçsüz olanı ezip geçmesi, güçsüz güçlünün atacağı adımlar sırasında güçlünün karşısına geçecek olursa, doğal olarak bozguna uğrayacak, tarihin tozlu sayfalarındaki yerini alacak olması yalnızca bir anlık meseledir. Hatta güçsüz tarafın güçlünün karşısına düşman sıfatıyla çıkması, tarafsız sıfatıyla çıkmasından da iyidir. Çünkü tarafsızlık, güçlünün olanın gücü konusunda şüpheye düşüreceği gerekçesiyle güçlü karşısında edinilebilecek bir sıfat olamaz (a.g.e.). Hâlbuki Perikles'in Cenaze Söylevi'nde Atina demokrasisiyle ilgili aktardıkları Atinalı elçilerin bu tavrının tam tersiydi; Atina demokrasisi ondan faydalanmak istese de istemese de herkesi kucaklayan, eşitlikçi bir demokrasiydi ve buna göre güçlü-güçsüz gibi ayrımlar ancak *physis* ile ilgiliydi.

Ancak Atinalı elçilerin Perikles'in söyleviyle çelişen söz konusu ifadeleri hem demokrasinin vadettiği eşitliği hem de herkes için tecelli edecek olan adaleti yok saymakta, adaletin ancak güçlünün güçsüz üzerinde kurduğu tahakküm ile mümkün olabileceği görüşünü yansıtmaktaydı. O hâlde Atina demokrasisi ile müjdelenen eşitlik ancak eşitler arasındaki bir eşitliğin çehresi olabilir; eşitlik ve adalet yalnızca Atinalı kentliler arasında uygulanabilirdi (Uslu, 2022). Bunu Melos'taki Atina elçileri de açıkça söyleyecektir: "Eşit insanlara boyun eğmemek, güçlü olanlara iyi davranmak ve güçsüzlere de boyun eğmek yakışıır (Thukydides, 2020, s. 279). Söylem ve uygulama arasındaki çelişki yalnız Perikles'in Cenaze Söylevi ile Meloslular ile Atinalı elçiler arasındaki diyalogla sınırlı değildir. Meloslular'ı kendi saflarında savaşmaya sarf ettikleri sözlerle de ikna edemeyen Atinalılar tüm yetişkin Meloslu erkekleri katledecek, tüm Meloslu kadın ve çocukları da köleleştirecektir (Thukydides, 2020).

f. Sicilya Seferleri ve Atina Demokrasisinin Yıkılması

Savaşın, özellikle Atinalılar kanadından takip edilginde, Midilli'de yapılan görüşmeler sonucu alınan görece merhametli kararın çağrıştırdıklarıyla, Melos'ta sergilenen katliam sahnesinin çağrıştırdıkları arasında en azından sergilenen tutumlar gereği bir takım çelişkiler barındırdığını ifade etmek mümkündür. Atinalılar, bir yandan, kendilerini ölçülü, erdemli ve demokrasinin kazanımlarına yakışıır bir yaşamı sergilemekle över, bunu eylemleriyle de kanıtlarken, bir yandan da bazı eylemleriyle bu söylemleri arasında kaçınılmaz bir çelişki yaratmaktadır. Bu çelişki için verilebilecek diğere bir örnek Sicilya Seferi'dir. Düşmanın ve müttefikin gücünden emin olunmadığı, savaşılacak coğrafyanın niteliklerine aşına olunmadığı hâlde; hatta Perikles'in savaş sırasında topraklarını emperyal utkularla genişletmek isteyen devletlerin başına gelebilecek felaketlerle ilgili onları daha önceden uyarılmış olmasına rağmen, zenginlik, güç ve şöhet arzusuyla değil, "yeni bir ülkeye gidip burayı tanımak" (Thukydides, 2020, s. 292) arzusuyla sefer kararı almaları, Atinalılar'ın soylulukla ilgili söylemleriyle örtüşecektir. Ancak tam tersi kendi halkına hem maddi hem de manevi bir külfet yaratacağı, kayıpların büyük olacağı bilgisine rağmen emperyal arzularını tatmin etmek için aldığı hatalı kararından dönmeyen, özellikle ikinci sefere çıkılmadan evvel şehrin her yerindeki Hermes heykellerinin sarhoş birkaç aristokrat tarafından kırılması skandalının yarattığı kolektif moral bozukluğuyla fitili

ateşlenecek olan gelenekçi şiddetin demokrasiyi alt üst ediyor olmasına göz yumularak sefer kararından dönülmemesi de ilk sefere karar verilirken ortaya çıkan coşkunun tamamen dönüşmüş olduğunu gösterecektir. Sirakuza (*Syrakusai*) Kuşatması'ndan önce Atinalılar'ın kuşatmaya gelecek olduğuna dair çıkar söylentiler doğrultusunda ne yapacaklarını tartışan Sirakuzalılar kaygılı ve korku dolu bir bekleyiş içindedir. Ancak Sirakuzalı demokrasi yanlılarından olan Athenagoras sözü devralacak, Atinalıların kuşatma için yurtlarına gelecek olmasından duyulan korkunun toplumlarına edilen bir ihanet olacağını (Lykourgos yasalarında da ifade edildiği gibi), kendilerini alt edemeyeceklerinden korkanın Atinalılar olduğunu ve kuşatma hazırlıklarının da yalnızca bu korkunun fark edilmesini engellemekten kaynaklandığını ifade edecek; Atina'ya karşı demokrasiyle değil oligarşik ve kuvvetli bir idareyle örgütlenilirse başarılı olunabileceğini iddia edenlere de karşı da

Elbette ki demokrasinin iyi bir rejim olmadığını söyleyenler çıkacaktır. Bu insanlar zenginlerin yönetimi daha iyi şekilde yürütebileceklerini de iddia edecekler. Bence devlet bir bütündür. Zenginler de onun bir parçasıdır. En iyi kararların alınması ancak en akıllı insanların yapabilecekleri bir iştir. Halk da bilgilenmeye başlarsa akıllıca kararlar almaya başlar. Demokrasilerde üç sınıf da yönetimde eşit derecede egemendir. Oligarşik bir yönetimde ise tehlike anında insanlar kendilerine ait olanları kurtarmaya çalışırlar. Syrakusai'da da zenginlerin ve gençlerin istediği şey bu. Ancak buna izin vermeyeceğim. (Thukydides, 2020, s. 299)

diyecektir. Özellikle bu söylev Atina'nın akıbeti açısından oldukça ironiktir. Çünkü Sirakuza Kuşatması'nı başarıyla tamamlayamayan, Sicilya'daki çarpışmalara Spartalılar'ın da katılımıyla mağlup olan Atina'da demokratik rejim yıkılacak, sırasıyla 400'ler Tiranlığı, 5000'ler Tiranlığı ve Otuzlar Tiranlığı (Uslu, 2021) adlarıyla anılacak oligarşik bir rejime geçilecektir.

2.2.4. Platon

Uzun yıllardır devam etmekte olan PS'nin diğer tüm topluluklarda yaratmış olduğu tahribat Atinalılar'ı da derinden etkilemiştir. Özellikle dönemin sosyo-politik yapısı, bir türlü sona ermeyen savaş, yıllardır içinde olunan beklentilerin cevap bulamaması ve arzu edilen başarılarla erişilememesinin yarattığı etkiyle hem maddi hem de manevi

kaynaklarını bu savaş uğruna feda eden toplumun pesimistliğine, yılgınlığına, ama en çok da öfkesine cevap verir nitelikte olmuştur. Son bir seferberlik ve ümitle çıkılan Sicilya Seferi'nin de kaybedilmesi Atina için mevcut yapıların sorgulanması ve eleştirilmesinin önünü açmış, değişim ve muhafaza arasındaki gerilim kent genelinde farklılık ve sivri dile tahammülü azaltmıştır. Dönemin ünlü tragedya yazarları dahi bu değişimden nasibini almıştır. Örneğin, Aristophanes gibi politik hicivleri ve sivri dilli üslubuyla tanınan, ününü eserlerindeki bu korkusuzluğa borçlu olan bir sanatçı bile bu dönemki sancılardan etkilenmiş, içerisinde sembolik motifler bulunan ütopya-vari eserler ortaya koymuştur. *Kuşlar* (Aristophanes, 2017) adlı eseri bu dönemki Aristophanes üslubunun belki de en ünlü örneklerinden birisidir. *Kuşlar*'da toplum içindeki mevcut sancılardan sıkılan Pisthetairos ve Euelpides adlı karakterler, bu sancıların bir türlü nihayete erememesi ve toplum için gelecek bir faydayı muştulayamamasını gerekçe göstererek insanlardan daha akıllı, huzurlu ve ahenkli bir yaşama sahip olduğunu düşündükleri kuşların ülkesine seyahat eder²⁸ (Erhat, 2017, s. 80-81).

PS'de alınan yenilginin yaratmış olduğu ruh hâli ve mevcut sistemin sorgulanmaya başlanması yalnız dönemin sanatçıları değil, düşünürlerini de doğrudan etkilemiştir. Düzene dair eleştirilerinde pek de sivri bir dili olmasa da dönemin sofistlerine benzer bir tavırla halk içinde dolaşıp, onlarla sohbet ederek, yerleşik fikirleri kendine has üslubuyla eleştiren Sokrates düşün dünyası açısından en sivrilen figürlerden birisidir. Kendi adıyla yayımlanan herhangi bir eseri bulunmadığı, onu yalnız sadık öğrencilerinin aktardığı kadarıyla tanıyabildiğimiz ve bu aktarımlarda da zaman zaman çelişkilere rastlanabildiği için Sokrates adında birisinin gerçekte yaşayıp yaşamadığı üzerine ihtilafli fikirler söz konusudur. Gerçekte yaşamış olması ya da yalnızca kurgusal bir karakter olması tartışmaları bir kenarı bırakılırsa, dönemin yukarıda aktarılan ruh hâline tezat bir tavırla kentlileri (*polites*) kentin toplumsal yasaları üzerine düşünmeye, kendilerine “bilge” diyerek kapı kapı dolaşıp paraları karşılığında onları oyalayan sofistlere ve toplumdaki huzursuzluğu fırsat bilerek kendisine taraftar toplamaya çalışan söylevcilere karşı uyarabilmek için mutlak bilginin tanrısal bilgiden başka bir şey olmadığı, insanlar için ise bilginin göreliliğinden ötürü neyi bilmediğinin bilgisine erişebilmenin daha değerli olduğunu

²⁸ *Kuşlar*, İnsan/Hayvan ilişkisi içinde politik yaşamın hayvanlar üzerinden tesis edilen bir insan-merkezcilik biçimi olduğuna güzel bir örnek teşkil eder. Bu esere bölümün sonunda tekrar dönülecektir.

aktarmıştır: "İnsanların en bilgisi tıpkı Sokrates gibi gerçekte bilge olmadığını bilendir" (Platon, 2014a, s. 60). Bu sözleri dönemin ruh hâli düşünüldüğünde yanlış anlamaya ve manipülasyona açık sözlerdir, nitekim "sitenin inandığı tanrılara inanmaması, yeni tanrılar yaratması ve gençleri yozlaştırması" (Baştürk, 2021, s. 19) gerekçeleriyle suçlanmış, verdiği savunma sonucunda da haksız bulunarak baldıran zehri içerek ölmeye mahkûm edilmiştir. Sokrates'in aldığı bu ceza Perikles'in Cenaze Söylevi sırasında uzun uzadıya övüldüğü Atina demokrasisiyle tezat bir cezadır. Jüri ve halk oylamalarıyla çoğunluğun tercihine bırakılan karar mekanizması, demokrasinin kendisini meydana getiren çoğulcu ve özgürlükçü ortama ket vuracağı bir neticeye ulaşmıştır. Sokrates'in suçu, demokrasinin tanımış olduğu imkânı kullanmaktır. *Sokrates'in Savunması* boyunca Platon'un göstermeye çalıştığı şey demokratik sistemin işlemediğidir (Platon, 2014a). Platon'un sisteme dair getirdiği eleştiriyi bir başka boyuta taşıyan olay ise jürinin Sokrates'e yine de bir şans tanıyarak, felsefe yapmaktan vazgeçerse ölüm cezasının kaldırılacağı, yalnızca sürgün edileceğini aktarmasıdır. Ancak Sokrates bu teklifi kabul etmeyecektir. Kentin yasalarına göre alınan karar ne olursa olsun, adil ya da haksız olması fark etmeksizin bu karara uyulması gerektiği; esas alınan karara uyulmamasının adaletsizce olacağını söyleyecektir (Platon, 2014b, s. 51). Bu noktada adaletsizliğe sebep olan şeyin, kentin yasaları değil, bu yasaların niçin var olduğunu unutan, bunları yanlış bir biçimde uygulayan insanların verdiği hatalı kararlar olduğunu ifade edecektir (Platon, 2014b, s. 60).

Özellikle Platon'un politika ve toplumsal yaşam konusundaki görüşleri bu olaylar ışığında şekillenecektir. Sokrates'in idam edilmesi, dönemin savaşlar ve iç karışıklıklarla yıpranmış toplumsal yapısı, demokrasinin sorgulanmaya başlanması ve tüm bunlara son bir ek olarak Sokrates'in son sözlerinde ifade ettiği, yasanın değil, yasayı muhakeme etme ve uygulama konusunda doğasına yenik düşen insanın kusurlu olması, Platon için yepyeni bir düzenin inşa edilmesi gerekliliğini çağıracaktır. *Kuşlar* gibi *Devlet* (Platon, 2010) de mevcut düzenin değişmesi gerektiğini ifade eder, ve bu düzenin yerine insan doğasına daha uygun olan yeni bir düzenin tavsiye edildiği takip edilebilir. Dönemin ruh hâline paralel yapıda eserler olması gerekçesiyle Platon'un erken, orta ve geç dönemleri (Uslu, 2021, s. 117) içinde erken ve orta dönemine tekâbül eden *Politeia* (Devlet) ve geç dönemine tekâbül eden *Politikos* (Devlet Adamı) (Platon, 2014c) ve *Nomoi* (Yasalar) (Platon, 2007) eserleri özellikle toplum ve devletin

yapısı ile ilgili tasarımlarda bulunduğu ve insan doğası üzerine Platon'un öteki diyaloglarındaki temalara göre daha yoğun bir şekilde durulduğu için ayrı bir ilgiyi hak etmektedir.

a. Devlet

Platon'un erken dönem diyaloglarından biri olan *Protagoras* (Platon, 2019)'ta bilgi ve erdem arasındaki farklara değinilir. Bilginin öğrenilemeyecek bir şey olduğu farz edilirken kişinin yatkınlığı bulunan işleri öğrenebilmesi ve doğru olanı tercih edebilmesi, düşünce pratiği sırasında örnekler üzerinden tecrübe edilebileceği için bilginin kısmen de olsa öğretilabileceğine; ancak iş erdeme geldiğinde bunu en ehil kişilerin bile öğretemeyeceği, ancak tanrılar tarafından her canlı türüne ve her insana farklı erdemler isabet edecek şekilde dağıtılabileceği, Hesiodos'un *Soylar Efsanesi*'ndeki yaratılış masalına benzer bir masal [*mitos*]²⁹ aracılığıyla aktarılır. Herkes yatkınlığı ve bilgi sahibi olabilmek için eğitim aldığı mesleği icra eder ve mesleğini ilgilendiren konularda yalnız bu kişilerin görüşlerine danışılır. Bu, belirli bir alandaki bilgi ve tecrübenin öğrenilebileceğine dair en önemli kanıttır:

Mecliste toplandığımızda, kent, yapı ile ilgili bir şeyle ilgilenmek durumundaysa, danışmak için mimarların çağrıldığı, gemi yapımı söz konusu olduğunda gemi yapım ustalarının çağrıldığı, öğrenilebilir ve öğretilir olduklarını düşündükleri diğer her şeyde de böyle olduğunu, görüyorum. Eğer sanatkar olmadığımı düşündükleri biri onlara tavsiyede bulunmaya yeltenirse, oldukça yakışıklı, zengin ve soylu biri bile olsa, bunu kabul etmezler; aksine onunla alay eder ve yuhalarlar ta ki konuşmaya kalkışan bu kişi yuhalanmayla sesinin bastırılmasının ardından, kürsüden kendisi inene ya da yetkililerin emriyle muhafızlar tarafından [kürsüden] uzaklaştırılana veya [meclisten] atılana kadar. (Platon, 2019, s. 66)

Ancak iş erdemi öğretmeye gelince, öğretecek olan kişi toplum içindeki en erdemli kişi olarak gösteriliyor olsa bile bunu başarmak mümkün değildir. Bunun en önemli örneği, Perikles'in oğullarına ondaki erdemi aktaramamış olmasıdır; Kleinas ve Alkibiades'in Perikles'teki erdemle ilişkisi yoktur (Platon, 2019, s. 67). Onların, "Erdemle karşılaşmalarını, tıpkı başıboş bırakılmış gelişigüzel otlayan sürüler gibi

²⁹ *Prometheus ve Zeus Efsanesi* (Platon, 2019, s. 68-73)

tesadüfe bıraktı” (Eflâton, 1997, s.16). Toplamda beş adet olan erdemın kaynakları, bilgelik, cesaret, dindarlık, ölçülülük ve adalettir (Platon, 2019, s. 112). Ancak bunların yeryüzündeki tüm canlı türlerine, her birini içerecek ve her birinden eşit olacak şekilde dağıtıldığını söyleyemeyiz. Protagoras’ın ağzından aktarılan yaratılış efsanesine göre, hayvanları ve insanları yaratmak, onlara kendilerini koruyabilecek ve yaşamlarını sürdürebilecek donatıları bahşetmek göreviyle işe koyulan Prometheus ve Epimetheus, bazı canlılara yalnız kuvvet, bazılarına, kuvvetli olanlara göre avantajlı olabilsinler diye hız, bazılarına silah, bazılarına küçük bir beden ve adil olsun diye uçma kabiliyeti, cüssesi çok küçük olanlara da yer altında güvenle yaşayabilme yetisi vermiş ancak bu yetileri oluşturabilmek için gereksinim duyulan ateşin tamamını, Epimetheus’un hatasıyla, hayvanlar³⁰ için harcamıştır (Platon, 2019, s. 68-69). İnsanların yer altından yeryüzüne çıkma vakti geldiği için elini çabuk tutup Epimetheus’un hatasını telâfi etme mecburiyeti bulunan Prometheus, Zeus’un ikâmet ettiği Akropolis’e de gitmeye cesaret edemediği³¹ için Athena’nın mülkiyetindeki ateşi çalmaya ve insanlara vermeye karar verir. Bunun sonucunda da tanrılardan çaldığı suçlamasıyla cezalandırılır. Prometheus’un bu eklemesiyle tanrılardan bir parçayı da yaratılışında taşıyan insan anlamlı sesler (*phone*) çıkararak dili icat edecek, içindeki tanrıya hürmetle dini ve putları üretecektir. Ancak bu dönemde henüz bir arada yaşama alışkanlığı kazanamamış olan insan, vahşi hayvanların ve doğanın getirdiği felaketlerin etkisine karşı hazırlıklı olmadığı için telef olur. Bunun için insan topluluğunu bir araya toplayacak politikanın bilgisine erişilmesi gerekmektedir. Politik bilginin elde edilebilmesi adına Zeus tarafından görevlendirilen Hermes insana adalet ve utanma duygusunu getirecek, bu duyguya sahip olmayanların cezalandırılması gerektiği inancını yerleştirecektir. Bu açıdan bakıldığında ustalık gerektiren işlerde alınacak tavsiyeler ile adalet ve utanma duygusu ile şekillenen politik erdem için verilecek tavsiyeler arasında kategorik bir fark belirir; bir toplumun ya da politik bir organizasyon olarak kentin inşa edilebilmesi için bünyesindeki her

³⁰ Metinde hayvan teriminin karşılığı olarak *alogos* kavramı kullanılıyor (Plato, 1951, s. 130). *Alogos*, -a ön eki vesilesiyle *logos*’a sahip olmayan, yani akla ve akıllıca –aklımı kullanarak- konuşma yetisine sahip olmayan anlamına gelmektedir. Özellikle metnin İngilizce çevirisinde hayvanlar için kullanılan “brutes” (Plato, 1951, s. 131) tâbiri daha sonra tartışılacaktır.

³¹ Çünkü Akropolis’in kapısında Zeus’un kuvvetli ve muktedir oldukları şiddeti uygulamaktan tereddüt etmeyecek muhafızları vardır: *Bia* (doğaya aykırılığın şiddeti) ve *Kratos* (kuvvet). O hâlde bu meşhur hikâyenin sonunda Prometheus’un cezaya çarptırılmasının sebebi, Kafka’nın taşralı karakterinin (Kafka, 2012, s. 207-208) kendisi hakkında verilen hükmü kabul etmesiyle aynıdır: Yasaya dâhil olamamak.

erkeğin³² politik erdemden pay almış olması gerekir. Doğanın insan üzerindeki olumsuz tesiri –ya da kötülüğü (*kakos*)- sebebiyle bu erdemden pay alamayan ya da doğaları gereği öteki erkeklerden farklı (çirkin, zayıf, tıfıl) olanlara politik erdeme sahip olmadıkları için nasıl kızılmıyorsa, doğası gereği bu erdemden pay alanların da politik konularda fikir beyan etmekten kaçınmasına en büyük tepki gösterilecektir. Politik erdemın tam tersi devlet dinine inanmamak ve adaletsiz davranmaktır. Bu özelliklere de yalnız doğası gereği adil olma ve dindarlık gibi niteliklere sahip olduğu hâlde bunları kullanmayan, kendi doğalarını kirleten bireyler sahiptir (Platon, 2019, s. 68-73).

Politik erdeme doğası gereği tüm vatandaşların (*polistes*) sahip olması, Atina demokrasisi için devlet işlerine gelince, işin ehli olma konusunda gösterilen özenin aynısının gösterilmemesine sebep olacaktır:

Ancak, kent idaresiyle ilgili bir şeyin danışılması gerektiğinde, bu konuda tavsiyede bulunmak için ayağa kalkan, pekala bir marangoz, bir demirci, bir ayakkabıcı, bir tüccar, bir gemi sahibi, zengin ya da yoksul, soylu ya da sıradan biri olabilir ve kimse daha önce herhangi bir yerde öğrenim görmemiş ya da bir öğretmeni olmamış olmasına rağmen, tavsiyede bulunuyor diye onu eleştirmez; zira besbelli ki [bunun] öğretilebileceğine inanmazlar. (Platon, 2019, s. 66-67)

Politik alandaki bu özensizlik Atina demokrasisinin içinde bulunduğu kaosun en temel sebeplerinden bir tanesidir. Topluluğun yaşayış ve kaderine, tek tek bireyler adına tüm bir organizasyonun karar vermesi çok önemli bir iştir. Bu işin uygun bir erdem ile donatılmış ve kendi arasında iş bölümü yapabilmiş ehillere verilmesi mevcut problemlerin aşılması için tek yol olacaktır. Aksi takdirde Sokrates gibi figürler, yalnız kentin kurallarına uyum gösterdikleri için canlarından olacak, insanın bilgi arayışı nihayete ermeden kesintiye uğrayacaktır.

Her şeyin ölçüsünün insan olduğunu söyleyen Protagoras'tan (Uslu, 2021, s. 119) ve Sokrates'in tarz açısından benzediği ancak akıl yürütme biçimi ve sözlerinin içeriği açısından farklılaştığı sofistlerin, *nomos* yerine insan doğasınının (*physis*) kente biçim vermesi gereken tek hakikat olduğu yönündeki görüşlerinden farklı olarak, toplumsal

³² Antik Yunan demokrasisi içinde politik bireyin karşılığının erkek olduğu hatırlanırsa.

organizasyonun yasalarının tek tek insanların da doğanın onlara sunduğu imkânların da ötesinde olduğunu söyleyecek Platon için mutlak bilginin mekânı *idealar alemi* olacaktır. Doğalarına göre hareket eden ve buna göre kurallar oluşturup bu kuralları yine doğalarından aldıkları güç ile ihlâl eden sıradan insan için mutlak bilgi söz konusu değildir. Mutlak bilgi, görünür doğanın ötesindeki bir gerçeklikler âleminde ve bu ideal evren insan mevcudiyetinin de ötesindedir. Ancak akla sahip olan insan, yine de diğer canlı varlıklara göre akla (*logos*) sahip olması bakımından idealar evrenini düşleyerek bu mükemmel forma erişmeye çalışabileceği için avantajlıdır. O hâlde aklın merkezi bir konumu teşkil ettiği bu denklemde sofistlerin iddia ettiği gibi doğaya (*physis*) değil, akla (*logos*) öncelik tanınacaktır. Ancak yine de akla sahip olmak bakımından diğer canlı varlıklardan, özellikle de hayvanlardan ayrılan insanlar, söz konusu mutlak hakikatin evrenini düşleyebilmek bakımından birbirleriyle eşit midir? Platon'un bu soruya vereceği yanıt, hayır olacaktır. Bu denklemde, her biri birbirine eşit olan, homojen bir insanlık kurgusu mevcut değildir. Tüm insanlar düşünme yetisine sahip olmak bakımından birbirleriyle eşitmiş gibi görünse de akıl yürütme ve aklın önderliğiyle hareket ederek toplumsal kurallar tesis etme konusunda aralarında büyük farklılıklar vardır. Örneğin, köleler de akla sahiptir, ancak bedenlerine hükmedecek olan zihinden yoksundur, onlar sadece birer bedenden ibarettir; bedense akıl için yalnızca bir köledir (Uslu, 2020, s.120).

Sofistlerle bilginin mahiyeti hakkında girişilen tartışmalar *Devlet*'in hemen başında söze giren ve bilgi ile adalet hakkındaki görüşlerini ifade eden beş figür aracılığıyla yeniden hatırlatılacaktır. İlk karakter, Bendis Bayramı³³'nin kutlandığı gece Sokrates ve diğer konuklarını ağırlamakta olan yaşlı Kephalos'tur. Kephalos ilerleyen yaşı sebebiyle yaklaşan ölüm ve öte dünyada onu bekleyen şeylerin güzel olabilmesi beklentisi içinde olduğu için adaleti, ahiret korkusuyla yaşamak ve kentin koyduğu kurallara uymak, şeklinde tanımlayacaktır (Platon, 2010, s. 2-5). Kephalos'un oğlu olan Polemarkhos için adalet, doğruluk ve rekabet arasında kurulacak ilişki sonucunda her bir bireyin kendi payına düşeni elde etmesi (Platon, 2010, s.6-14) olacaktır. Kadıköylü Thrasymakhos için adil olan, kişiden kişiye değiştiği ve sonunda güçlü olanın her zaman istediğini elde ettiği (Platon, 2010, s. 14-38) bir şeydir. Glaukon da

³³ Perikles döneminden beri baharın gelişinin kutlandığı, Artemis'in öteki adlarından biri olan *Bendis*'e adak olarak kurbanların kesildiği bir bayram.

Thrasymakhos³⁴'a benzer bir şekilde, adil olanın göreceli olduğunu, herkesin kendisine fayda sağlayacak olan şeyi en yararlı şey olarak gördüğünü, bunun her insanın doğasının kaçınılmaz bir sonucu olduğunu söyleyecek, kent'in koyduğu kuralları da bu doğadan bir sapma biçiminde değerlendireceği için bu kuralların adaleti tesis edemeyeceklerini iddia edecektir (Platon, 2010, s. 41-47). Sokrates'ten önceki son konuşmacı olan Adeimantos ise adalet duygusunun her insanda doğuştan var olduğunu ve herkesin buna uygun hareket ettiğini ifade edecektir (Platon, 2010, s. 54).

Bu yüzden, sofistlerin iddialarına karşın, *Devlet*'teki baş karakterin Sokrates olması tesadüf değildir. Sokrates'in idamı sırasında yasaların değil de yasaları temsil etmek üzere seçilmiş insanların kusurlu olduğunu ifade etmesi, Platon için kent yasası ve adalet arasındaki rabitaları düşünmeye başlamak adına en doğru noktadır. Bu yüzden hocası Sokrates'ten aldığı mirası takip ederek, adaletin “organizmanın doğru düzenlenmesi” (Cohen, 2020, s. 33) olduğunu, organizmanın, yani kent'in de ancak içindeki insanlara doğalarına göre görev ve sorumluluklar verildiğinde bir organizma olarak değerlendirilebileceğini ifade eder. Toplumsal yaşam denilen şey, toplumu oluşturan bireylerin doğalarına özgü görevleri üstlendiği, bu görevlerin ne olursa olsun değişmediği bir organizmadır. Bu organizma *Protagoras*'takinden farklı olarak üç temel erdem, bilgelik, cesaret ve ölçülülüğün bir araya gelmesiyle oluşacak adaletin (adalet erdeminin) sayesinde tesis edilecektir (Uslu, 2021, s. 119). Ancak bilgelik, cesaret ve ölçülülüğe sahip olmakla tanımlanan adalet, toplumdaki her bir bireyin sırrına vakıf olabileceği bir şey değildir. Platon'un Doğal Durum anlatısı diyebileceğimiz, insanın doğasına göre toplumun bir parçasını oluşturması meselesini bu noktadan itibaren görebiliriz. Her *polis*'te üç tip insan topluluğu vardır: 1) Üreticiler³⁵; 2) Yardımcılar – Askerler³⁶; 3) Asıl Koruyucular³⁷. Bunlar içinde “üreticiler” ölçülülük erdemiyle, “yardımcılar” ceraret erdemiyle (aralarından

³⁴ Birer sofist olarak Thrasymakhos ve Glaukon insan doğasına yaptıkları vurgu sebebiyle PS'nin aktarıcısı olan Thukydides'e benzetilmektedir. Hatırlanacak olursa, Thukydides PS boyunca yaşanan tüm acı ve ihtirasların, koyulan tüm kurallara ve erdemli hareket etmeye duyulan inanca rağmen özellikle savaş ve iç savaş durumunda, kıtlık ya da salgın hastalık durumunda yüzeye çıkan bir insan doğasıyla ilişkili olduğu yorumunu yapmıştı.

³⁵ Kunduracı ya da çiftçi olması fark etmeksizin toplumun gereksinim duyduğu şeyleri üreten ve bundan başka hiçbir sorumluk üstlenmeyen en alt tabaka (Platon, 2010, s. 61).

³⁶ Kentin kurallarını oluşturan ve bunların değişen koşullara göre uygulanmasını sağlayan yönetici sınıfı ve kenti korumakla yükümlü olan askerî sınıf (Platon, 2010, s. 110).

³⁷ Kentin ahenkli bir yönetime kavuşabilmesi için kuralları kentte yaşayan insanlara en uygun hâle getiren, onları yöneten, mutlak bilgiye erişebilme kabiliyetine sahip olabilen tek sınıf; hiyerarşinin en tepesinde olanlar (Platon, 2010, s. 110).

bazılarının cesarete ek olarak bilge ve ölçülü de olabilmesi mümkündür), “asıl koruyucular” ise üç erdemin tümüne, yani bilgeliğe, cesarete ve ölçülülüğe sahip oldukları için adalet erdeminin bilgisine de sahiptir. İnsanın hangi grup içinde olacağını belirleyen şey kan bağı değildir, ancak birey doğar doğmaz hangi tipte olduğu belli olacaktır. Demek ki erdem kapasitesi ve kimin hangi kapasiteye sahip olduğu bir yaratılış meseledir (Uslu, 2021, s. 122). *Protagoras*’ta olduğu gibi toplumu yönetme yetisi yalnız adalet erdemine sahip olan kişidedir. Her üç erdemi de bünyesinde barındıran yegâne figür “asıl koruyucu” olduğu için yönetim işinden sorumlu olacak sınıf da budur. O hâlde toplumun akıbeti ile ilgili kararları alacak, mutlak bilginin koşullarını araştırarak, iyi ile kötüyü, yararlı ile zararlıyı birbirinden ayıracak kimseler, yalnızca kendi doğasına uygun olan bu işleri yapacak filozoflardır. Diğer yaradılıştaki halk, yalnız kendi işleriyle meşgul olma kapasitesine sahip olduğu için mutlak bilginin peşinde koşamaz:

(...) felsefeyle düşüp kalkmaya layık insanlar küçük bir azınlıktır. Bunlar iyi bir eğitim görme mutluluğuna ermiş, yurdundan uzaklara sürülmüş, kötü etkilerle bozulmayarak felsefeye bağlı kalmış birçok soylu insan, ya da küçük bir devlette doğmuş, onun yönetme işlerini küçümseyip politikaya karışmamış, seçkin birkaç aydındır. (Platon, 2010, s. 208)

O hâlde adil olan şey herkesin kendi işiyle meşgul olmasıdır (Platon, 2010, s. 134). Bu yüzden ideal organizasyonun üyeleri her daim sabit kalacaktır: “Platon’a göre ideal devlet sürekli uyarlanıp evrilecek biçimde tasarlanmamalıdır; tersine, değişimleri denetleyip yöneten sabit ve değişmez bir yapıya sahip olmalıdır” (Cohen, 2020, s. 31). Üreticiler, müdafaa ve karar süreçlerine dâhil olmaya çalışmayacak, yardımcıları koruyucuların aldığı kararları sorgulamayacaktır. “Platon’un ideal devletinin yurttaşlarının da [Pythagoras’ın sessizlik yemini etmiş takipçileri gibi] kararlara katılması gerekmez” (Cohen, 2020, s. 32). Koruyucular da mal mülk hırsıyla hareket ederek kentin ve toplumun geleceğini riske atmayacaktır. Koruyucular mülk sahibi olamaz. Çünkü mülk beraberinde çıkarlar arası çatışmayı getirir. Yalnız kendi birikimi açısından olmayıp, yönettiği kentin çıkarları için bile olsa daha büyük bir servet elde etme motivasyonu hareket edenler her daim yozlaşır ve kaybeder. “Buna karşılık, bir yönetici bunu tehlikeye atarak bir ulusun zenginliğini arttırmaya odaklanması gerektiğini düşünür ya da güç ve askerî macera peşinde koşarsa, siyaset sanatı

yozlaşır” (Cohen, 2020, s. 35). Özellikle Cohen aracılığıyla aktardığımız bu son örnek Sicilya Seferi’nde olduğu gibi büyük hayal kırıklıkları ve büyük mağlubiyetlere gebe olacağını hatırlattığı için önemlidir. Çünkü buradaki esas kasıt, mülk edinme potansiyelini pasifize ederek yürürlükten kaldırmak değil, yalnız koruyucular sınıfı için mülk kavramının önemsiz bir şey hâline getirilmesidir. Diyalogta da adı geçen sofist Glaukon’a karşı çıkılmış, adaletin bilgisine sahip olanların salt kendi çıkarlarını düşünecek bir aşırılığa kaçmayacağı ifade edilmiş olsa da demek ki Glaukon’un tarif ettiği tarzda bir insan doğasının ortaya çıkma potansiyelinden çekinilmiştir.

Devlet eseri genelinde takip edilebilecek olan üç farklı insan doğası güzergâhı vardır: Bunlardan ilki, toplum içindeki bireyleri doğuştan mensup olabilecekleri bir sınıfa ait görerek, onların bu sınıftan başka bir sınıfa geçişlerini doğalarına aykırı görmesi; ikincisi, mutlak bilgiye ulaşma konusunda felsefi cephanesi ne kadar dolu olursa olsun ya da adalet erdeminin bilgisine sahip olmak bakımından diğer sınıflara göre ne kadar ayrıcalıklı olursa olsun koruyucular grubunun da daha fazla mülk ve daha fazla şan elde etme isteği güdebileceğinin farkında olunması ve üçüncüsü, tarih içindeki tüm devlet ve yönetim biçimlerinin insan doğasını görmezden geldikleri için yıkılıp gittiğinin aktarılması. Gerçekten de *Devlet* içinde aktarılan dört tip yönetim biçimi, tarihsel izlek boyunca takip edebileceğimiz Atina için geçerli olmuş yönetim biçimleridir. *Timokrasi*, şerefin (*time*) en önemli unsur olduğu yönetim biçimidir. Bu yönetim biçimindeki en baskın erdem cesaret olduğu için yöneticiler askerler arasındadır. Mülk birikimine önem vererek halkını bundan mahrum bırakan ve daha fazla mülk edinebilmek için salt gözü peklik ile hareket eden bir yapıda olduğu için yıkılıp gitmiştir. *Oligarşi*, az sayıda (*oli*) kişinin yönetimidir. Bu az sayıdaki yönetici grubu yalnız kendi çıkar ve servetlerini düşündüğü için yoksul ile zengin arasındaki uçurum tamiri mümkün olmayan bir biçimde açılır ve tam da bu yüzden çok kısa sürede yıkılır. *Tiranlık* çok baskıcı olduğu, kentlilere eziyet eden bir yöneticinin boyunduruğu altında bulunduğu için yıkılır. *Demokrasi* ise (PS’den sonraki bir yıllık süre zarfında tecrübe edilmiş olduğu gibi) kentlilere çok fazla özgürlük alanı tanıdığı, kentlileri mecliste kendi sözlerine katılsın diye kandıran hatiplerin istedikleri gibi atkoşturabildiği, zenginlerin nüfuzunu kullanarak iyi bir hatip olabilmek için eğitim alabildiği ve bu sayede zengin ile yoksul arasındaki uçurumun sürekli arttığı bir yönetim biçimi olduğu için yıkılacaktır (Platon, 2010, s. 268-296). Yönetim biçimleri arasındaki bu geçişler, adaletin en temel gerekliliği olan üç temel erdemini aynı anda

önemsenmemesi ya da bir erdem tipinin diğerlerine baskın çıkmasıyla ilgilidir. Esasen baskın çıkan şey yaşanan iç karışıklıklar, savaşlar ya da salgın hastalıklar sırasında o anki ihtiyacına uygun olan doğasına göre hareket eden insan, insan doğasıdır. O hâlde *Devlet*'in çizgisi, Thukydides'in aktardığı insan doğası çizgisinden çok da farklılaşabilmiş değildir. Örneğin, koruyucular, doğaları gereği, sahibini ona zarar verebilecek olanlardan koruyan bir köpeğe benzer, hem filozof hem de yönetici olan koruyucular “kendi halklarına özenli, başkaları için tehlikeli” (Platon, 2010, s. 63) olmalıdır. “(...) [Platon] köpeklerin filozof yönü olan yaratıklar olduğunu söyler. Kişiyi tanıyıp tanımadıklarına bakmak gibi basit bir yolla dostu düşmandan ayırırlar. Köpek de tıpkı filozof gibi yalnızca tanıdığından hoşlanır” (Cohen, 2020, s. 37). Özellikle tahayyül edilen kentlilerin doğuştan mensubu oldukları sınıfa itiraz etmemelerini sağlayan motivasyon korkudur. Örneğin en alt sınıf olan üreticiler sınıfına mensup olan başlarına gelecek olanlardan korktukları için kendi kendilerine neredeyse bir doğum kontrol yöntemi geliştirirler: “(...) yoksulluk ve savaştan duydukları ihtiyatlı bir korku onları bakabilecekleri sayıda çocuk yapmaya sevk edecek” (Cohen, 2020, s. 36).

Protagoras 'tan farklı olarak beş yerine üç temel erdemin sıralanması, yönetmeye akil olan ve üç temel erdemin tamamına sahip olan filozof-kralın lâyük görülmesi, Platon için toplumsal olayların, hocası Sokrates'in idamıyla sınırlı kalmamasından kaynaklanır. PS'nin son ve en büyük darbesinin alındığı Sirakuza'yı M.Ö. 387'de ziyaret eden (Uslu, 2019, s. 119) Platon, buradaki Sparta tipi demokrasiyle ilgili yaptığı gözlemlerinden büyük oranda etkilenir. PS'de Sparta'ya başarı getiren en büyük unsurun *Devlet*'te de öğütlemeye gayret ettiği tarzda bir yönetimle ilişkili olduğunu düşünecektir. Platon'un *Devlet* eseriyle ilgili yukarıda aktarılan tasarılarına bakılırsa, yine daha önceden de aktarılan Lykourgos Yasaları ile benzerliği tespit edilebilir. Örneğin, *Devlet*'te mülksüz olması salık verilen filozof-kralın (koruyucu) Sparta'daki *Homoioi* sınıfına, üreticilerin *helotlara* ve yardımcılarının *perioeci* sınıfına benzediğini iddia edebiliriz. Ancak bu esinlenme, M.Ö. 371'de Sparta'nın Thebai'ye yenilmesiyle (Uslu, 2021, s. 125) yerini hayal kırıklığına bırakacak, bilgi ve yaratılışla ilgili düşünceleri *Timaios* (Platon, 2022) ile değişecek; idealizm ve tek bir kişinin devlette yönetici pozisyonunda olması gerektiğinin ifade edildiği *Politikos* ve *Nomoi* diyalogları ortaya çıkacaktır.

b. Devlet Adamı ve Yasalar

Timaios kurgusal olarak *Devlet* diyalogundan sonraki günde geçmektedir. Devlet'te mutlak bilginin sırrına erişebildiği için adalet erdemine sahip olabilen koruyucu-filozof-aristokrat kente ve kent yaşamına mutlak bilginin ışığında şekil vermişti; *Timaios*'ta ise *Demiurgos* mutlak bilgi ile edindiği ideal formu taklit ederek evreni yaratacaktır (Platon, 2022, s. 108). Bu evren içinde form, ideal olanın bilgisinden pay aldığı için maddeden daha üstün olacak, ruh bedene göre daha önemli addedilecektir. İdeal model olan form (baba), forma göre şekil alan hazne (anne) ve her zaman aynı olan matris-doğa (çocuk) bu hiyerarşinin biçimidir (Platon, 2022, s. 145). Ancak buradaki örnekler yalnızca birer semboldür. Çünkü *Timaios* boyunca tartışılan, ne o ne de o olacak bir üçüncü formun (*khora*) yeri ve biçimi algılanamaz, o ancak düşünceyle kavranılabilir *hypodochē* (hazne) olan kavramdır. Kavramların yoğunluğundan da takip edilebileceği gibi Platon, insan doğasıyla ilgili pratik çözümler aradığı, ideal olanı insan eliyle de kurabildiği Devlet eserinden daha farklı, daha idealist bir çizgiye doğru geçmiştir.

Politikos Platon'un geçtiği bu idealist çizginin politika alanındaki örneklerinden birisidir. Bu defa yönetim rolünü üstlenecek olan sınıf koruyucu adıyla değil, doğrudan kral (*basilike*) adıyla anılacak (Platon, 2014c, s. 36), kendisinden devlet adamı (*politikos*) olarak bahsedilecektir. Kullanılan kavramlar gereği burada yönetme işini yapmak üzere doğmuş olduğu düşünülen devlet adamı, mutlak iyinin bilgisini adalet erdemiyile arayacak olan değil, siyaset sanatını en az çobanlık sanatı kadar kusursuz bir biçimde ifa edecek olandır (Platon, 2014c, s. 51). Yönetme sanatı o hâlde iyi yönetimin imkânlarını aramaktan ziyâde yönetmeyi bilmekle ilgili bir şeydir. Çünkü yönetmeyi bilmek, hayvan sürülerinin nasıl güdüleceğini bilmekle aynı anlama gelir: “Çok sayıda çobanlık sanatı çeşidi vardır. Bunlardan birisi de belli bir sürüyü yönetmeyi esas alan siyaset sanatıdır” (Platon, 2014c, s.51). Ancak siyaset sanatının icracısı olan kral, tek bir işin ehli olan çoban kadar muktedir, işinde usta ve rakipsiz değildir (Platon, 2014c, s. 52). Bu noktada *Devlet*'teki yönetim türleri arasında yapılan tasnif yerini yönetenlerin sayısı ve bunların nitelikleri arasındaki tasnife bırakacaktır. Yöneten kişi sayısı ne kadar artarsa, yöntem ve yetenek bakımından rakip sayısı da o kadar artacağı için siyaset sanatının kusursuz bir biçimde icra edilebilmesi zorlaşacaktır. Bu problemi çözebilmek için geliştirilecek yöntem, yönetici, yani devlet adamı sayısını en aza, mümkünse bire indirmektir (Platon, 2014c, s. 87).

Devlet adamının ya da kralın tek bir kişi olması gerekliliğiyle Tanrı'nın birliği arasında kurulacak ilişki konusuna geçildiğinde, Atina'daki kadim krallıklar çağı dönemine benzeyen bir hikâye ile Platon'un Altın Çağ anlatısı başlayacaktır. Bu işe başlarken önce hayvanları özelliklerine göre kategorize edecek, bu yolla devlet adamının nasıl olması gerektiğiyle ilgili çıkarımlarda bulunacaktır:

Öncelikle yürüyen hayvanları iki ve dört ayaklılar olarak ayırmamız gerekir. Eğer kanatlı sürü insanlarla aynı sınıfa giriyorsa, onları tüylüler ve tüysüzler diye de ayırmalıyız. Böyle bir sınıflandırmaya gittiğimizde insanları yönetme sanatı daha belirginleşmiş oldu. Böylece yönetici ve devlet adamı ortaya çıkar, arabacı gibi yerinde oturur ve devleti de gemicinin eline verir. Çünkü bu onun işidir. (Platon, 2014c, s. 50)

Her bir kategori için uygun yönetme işini üstlenen kişiler içinde kral, en sonuncusu, yani insanın yöneticisidir. İnsana niçin kralın layık görüldüğünün anlatılabilmesi için de Kronos Çağı'na, yani henüz yeryüzünde hiçbir insan bulunmadığı için insanın topraktan yaratıldığı (Platon, 2014c, s. 53-56) ilk çağa dönülecektir. Bu çağ ile ilgili olarak Platon'un aktardığı kısımlar mit ile politik kurmaca arasında gidip gelen bir yapıda olduğu için ilginçtir:

Platon *Devlet Adamı* ve *Timaeus* diyaloglarında, başıbozuk Tiranların hakkından gelmesinin ardından tanrılar kralı Zeus'un dayattığı düzene yapısal olarak benzeyen dünya düzeni teorileri sunar. Bütünüyle veya kısmen maddeden oluşmuş olan her şey veya bütün görünür şeyler, "uyumsuz ve düzensiz hareket" etme yönünde doğal bir eğilime sahiptir; bu nedenle, Tanrı'nın idaresine girinceye dek bu şeylerin içinde bulunduğu orijinal durum anarşidir. "Tanrı, olası her biçimde birbirleriyle uyum içinde olabilsinler diye, bu şeylerin içine hem kendileriyle hem de birbirleriyle olan ilişkilerinde ayrı ayrı oranlar yerleştirmiştir." (Sahlins, 2021, s. 39).

Gerçekten de Titanların üstesinden gelerek, evrene ahenk ve tüm canlılar ve ona göre bir alt kategoriden olan tanrılara kendilerine has görevler vererek düzeni tesis eden Zeus, Platon'un arzu ettiği devlet adamı tipolojisidir. Hikâyeye göre Tanrı, evreni sonlu bir cisim olarak değil, ondan bağımsız bir form olarak yaratmak istediği için kendi hâline bırakmış, bunun üzerine Dünya tersine dönmeye başlamıştır. Dünya'nın tersine dönmeye başlaması, dünya üzerinde yaşayan hayvan ve insanların

gençleşmesini sağlamıştır. Çünkü o zamanlarda hayvanlar da tıpkı insanlar gibi birbirlerinden doğmuyor, topraktan yaratılıyorlardı (Platon, 2014c, s.55). Dünya üzerindeki tüm nimetler onların tasasız bir şekilde kullanımına sunulmuş, hayatta kalabilmek, karınlarını doyurabilmek ve mutlu yaşamı tadabilmek için toprağın onlara sunduklarını toplamak dışında başka hiçbir şey yapmalarına gerek kalmıyordu. Bu bolluk, barış ve huzur ortamının iki temel sebebi vardı: Topraktan doğdukları için ne hayvanlar ne de insanlar geçmişlerini hatırlamıyor ve “(...) tanrı insanların çobanıydı, durum tıpkı şimdi insanların diğer varlıklara göre ilahi bir niteliği olmasına ve onları yönetebilmesine benziyor. Tanrının yönetiminde farklı yönetim şekilleri ya da kadın ve çocuklara sahip çıkmak diye bir şey söz konusu değildi” (Platon, 2014c, s.57). Kısaca henüz hafızaya sahip olmayan insan yeryüzündeki ilk örnek olduğu için doğanın ona sunduğu sonsuz imkânlardan istifade etmiş, hayvanlar ve doğa ile arasındaki ahengi de henüz el değmemiş bir yapıda olan tanrı tasarısı evrenin ta kendisi temin etmiştir. Âdeta bir cennet bahçesi tasviri olan bu dönemin belki de en çarpıcı kısmı, insanlar ve hayvanlar arasında ne akla ne de konuşma yetisine (*logos*) dair hiçbir ayrımın bulunmayışıdır:

Kronos tarafından yetiştirilenler, çok uzun boş zamanlarında, sadece kendilerine ait olan insanların yanında hayvanlarla da konuşma yeteneklerini kullansalardı ve tüm bunları felsefeyi göz önünde bulundurarak yapsalardı, yani hem birbirleriyle hem de hayvanlarla konuşsalardı ve özel bir kudreti olan doğa parçalarından bir şeyler öğrenselerdi, o dönemki insanların bugünkülerden daha mutlu olacaklarına eminim. Ya da onlar sadece yiyip içselerdi, şimdi anlattığımız hikayeleri insanlara ve hayvanlara anlatarak zaman geçirselerdi (...) (Platon, 2014c, s. 57)

Ancak bu fırsat Tanrı'nın dümeni (*gubernare*) elinden bırakması, yani “cennet bahçesi”nin yönetiminden vazgeçmesiyle yitirilecek, ters dönmesi tamamlanarak bir cisim hâline dönüşecek ve bu dönüşümün yarattığı sarsıntının – depremin etkisi ile tüm topraktan doğanlar yok olacaktır (Platon, 2014c, s. 58). Evren üzerinde olduğu gibi kent için de mutlu yaşamın sırrı tanrının dümeni eline alması, siyaset sanatına muktedir olan kralın yönetime geçmesidir. Platon aktarmış olduğu Altın Çağ'ı özlemekte, devlet adamının muhteviyatı aracılığıyla o günleri yeniden kurgulamayı hayal etmektedir.

Platon için idealizm ile yoğurulmuş, nostalji sosuyla süslenen Altın Çağ anlatısı, onun son dönem politik eseri olan *Nomoi*'de de devam edecektir. Devlet adamından farklı olarak Yasalar'da devlet adamının nasıl olması gerektiği ya da kaç devlet adamının daha iyi bir yönetim sunabileceğinden çok ideal devletin nasıl olması gerektiğiyle ilgili daha ayrıntılı bilgiler verilmiştir. İlk vurgu, ileride akla (*logos*) uygun yasalar yapılması gerekliliğine temas edildiği için ruh (*psyché*) ve varlık (*ousia*) arasındaki hiyerarşiye olacaktır. Ruh, doğadan ve formdan önce oluşan, her şeyin ilk nedeni (*aitia*) olan şeydir (Platon, 2007, s. 391). Bedensel haz ve acılarına tutsak olmayan, bu açıdan ruhun ihtiyaçlarını ön plana alabilen insan mutlu yaşama ve iyi bir kente ulaşabilecektir. Bunu beceremeyip bedensel hazlarına onu yöneltecek olan doğasına kendisini kaptırırsa mutsuz olacak ve kötü bir kentte yaşayacaktır. O hâlde iyi kentin ruh ve akla dayalı yasaları ortak aklın kullanılmasıyla oluşturulacaktır (Uslu, 2021, s. 127). Platon, bununla insan doğasının unsurları olan haz, acı ve korku gibi duyguların *konsensus* ile bertaraf edilebileceğini ifade ettiği için kolektif bütünün, toplumun önemine de vurgu yapmıştır. Nitekim idealist vurgular ve yeniden anlatılacak olan Altın Çağ'ın ışığında tasarlanan ideal *Magnesia* kenti toplumun tamamının iyi bir yaşama erişebilmesi için toplum için de hayata geçirilmesi gereken bir kurguda inşa edilecektir.

İyi *polis*'in özelliklerini sıralamadan evvel Altın Çağ anlatısına geri dönen Platon, kurulacak olan "ideal" *Magnesia* kentinin yönetim biçimini belirlemeye çalışırken çeşitli efsanelerden (*mitos*) yararlanmak gerektiğini söyler. Çünkü konuşmacıların kendi kentlerindeki yönetim biçimlerinin "yozlaşmış" olmasından dem vurduğu görülür. Kent nerede ve ne şekilde yönetiliyor olursa olsun insan doğasında yozlaşma bu yönetim biçimine sirayet etmiş durumdadır. Özellikle konuşmacılardan en yaşlısı olduğu için sözü ilk olarak alan Spartalı Megillos Sparta'daki katı ve "bir hayli güçlenmiş" *ephoros* yönetimini eleştirince efsanelere başvurma gerekliliği haiz olur (Platon, 2007, s.169).

Bu çağda doğanın tüm imkânları insanlar için bol bol sunulduğundan hiçbir şey için çalışmaya gerek yoktur. Bolluğun yanı sıra yönetim insandan daha üstün bir ruha sahip olan *daimon*³⁸'lar tarafından sağlandığı için huzursuzluk ve karmaşanın çıkması

³⁸ Hesiodos'un Soylar Efsanesi şiirinde de dünyanın yaratıldığı altın çağda ölüp birer ruha dönüşerek bir sonraki gümüş soyunun yönetimini devralacak *daimon*'lardan bahsedildiğini takip etmiştik. Soylar Efsanesi'nin mevzunun başında yer alması boşuna değildir: Platon'un son dönem politik eserlerindeki

mümkün değildir. Hayvan sürülerinin başına hayvanın kendisinin değil, hayvandan daha üstün bir tür olarak insanın geçmesi gibi *daimon*'un da insanı yönetmesi mantıklı ve adil olmalıdır. *Daimon*'lar insanlara sulh, utanç ve kusursuz bir adaletin kapılarını aralamıştır (Platon, 2007, s. 170-171). Yasalara ihtiyaç duyulmayan bu çağda insanlar arasındaki doğal hiyerarşi yönetimi de kolaylaştıracaktır: Anne-babanın çocuğu yönetimi, soylunun soysuzu yönetimi, yaşlının genci yönetimi, efendinin köleyi yönetimi, güçlünün güçsüzü yönetimi, bilgenin yönetimi ve kura-şans yoluyla kazananın yönetimi bu durumlara örnektir (Platon, 2007, s. 138-139).

Bu çağa geri dönüş mümkün olmadığı için ancak bu çağdaki yönetim biçimine öykünerek kusursuz yönetimi elde edebiliriz. Bunun yolu *daimon* gibi içimizdeki tek ölümsüz olan akla (*logos*) uygun yasalar oluşturmaktır. Akla uygun yasaların oluşturulmadığı bir devlette:

Haz ve tutkuya düşkün ve bunlara açgözlülükle saldıran bir insan ya da bir oligarşi ya da bir demokrasi, iyileşmez ve sonu gelmez bir hastalığa yakalanarak³⁹ hiçbir şeyi tutamayan bir ruhla kenti ya da bireyi yönetecek olursa, yasaları hiçe sayacaktır ve bu durumda, az önce söylediğimiz gibi, hiçbir kurtuluş yolu yoktur. (Platon, 2007, s. 171)

O hâlde ideal *Magnesia* kenti nasıl olacaktır? Kentin konumu tam olarak denizden seksen stad (15 km) uzakta, denize bakan limanları ve bereketli bir toprağı olan bugünkü Girit'te kurulacaktır (Platon, 2007, s. 157). Kentte hem yerleşik olarak yaşayanlar hem de diğer kentler arasında ticari ilişkiler kurulmaması gerekmektedir. Ticaret, zamanla daha fazla mülk edinip diğer yurttaşlara göre ayrıcalıklı bir konumda olma ile paranın sağladığı gücü elde etme riskini taşıdığı için kent genelinde sahtekârlıkların görülme olasılığını arttıracak, bu da zamanla kent yurttaşlarının yozlaşmasını sağlayacaktır (a.g.e.). Yurttaşlar arasında kurulacak ticari ilişkiler yardımlaşma-dayanışma ekseninde gerçekleşmelidir; özel mülkiyet serbest bırakılmış

Altın Çağ anlatısı büyük oranda Hesiodos'un şiirine atıfla kurgulanmıştır. *Daimon* kabaca iki anlama gelmektedir: 1) Tanrısal (*deity*) üstün güç (*demon*); 2) Bilmek ya da dehâ (*eudaimonia*) (Howatson, 2013, s. 207-208). Çeşitli kaynaklarda "soylu ruh" anlamında (*agathadaimon*), "kötücül ruh" anlamında (*kakodaimon*) ve "yaratıcı-koruyucu" anlamlarına gelecek *genius loci* biçimlerinde kullanılır.

³⁹ Buradaki hastalık vurgusunun rastgele olduğunu düşünmek güçtür. PS sırasında Atina'da patlak veren veba salgınında pek çok can kaybedilmiş; bir yandan savaşın ilk yılları olması, bir yandan da salgının çaresinin yalnız hastalığa bağışıklık kazanmakla sağlanabilmiş olması kentte büyük bir kaosa sebep olmuştur.

olsa da mülkün sınırları sıkı bir denetime tâbidir. Bu çıkarımın en temel sebebi, kanımızca, yukarıdaki Altın Çağ anlatısında aktarılan bolluk ve huzur dönemine geri dönebilmenin yollarından birisi olarak görülmesidir.

Yönetici ile yönetilen arasında çok keskin, despotik ayrımlar olmayacağı için yönetici tâbiri yerine "yasaların hizmetkârları" (a.g.e., s. 173) tâbiri kullanılacaktır. Yönetici ve yönetilen arasındaki hiyerarşi birinin faydasına, ötekinin zararına olacak şekilde, çok keskin hâle getirilirse Pindaros'un mısraları⁴⁰ndaki gibi güçlünün güçsüze uyguladığı şiddeti haklı gösterecek, insan doğasına dair yanıtlarla karşılaşılabileceği için bu tarz bir ilişki kurmaktan kaçınılmalıdır. Eğer güçlünün güçsüz üzerinde insan doğasını bahane ederek tahakküm kurmasına müsaade edersek ideal devletimiz, "iktidar için iç savaş çıktığında, kazananlar devlet işlerini öylesine ele geçirmişlerdir ki, yenilenleri, ne onları ne de çocuklarını yönetime katmamışlar, onlardan biri yönetime gelip de eski kötülükleri amınsayıp başkaldırmasın diye birbirlerini kollayarak yaşamışlardır" (a.g.e.) örneğine benzer bir yapıya bürünecektir. Oysa yasanın hizmetkârları bu görevi ne zengin oldukları için, ne yakışıklı-alımlı oldukları için, ne güçlü oldukları için ne de soylu oldukları için almayacaktır (a.g.e.). Onların bu görevi almasını sağlayan şey, yasalar yerine tâlihe ve doğaya güvenen insanın yasaya uymasını sağlayacak olan şeyin ta kendisidir; doğaya ve talihe söz geçirebilme sanatında ustalaşan, yapmak için doğdukları işi yapanların varlığıdır. Bu da söz konusu güç ve hiyerarşi şüphesini ortadan kaldıracaktır. Bununla birlikte yasaların mahiyeti de değişecektir. Yasalar yazılı olacak, bu onların kalıcı hâle gelmesini sağlayacak; gelenek-göreneklerden esinlenerek hazırlandığı için de gündelik yaşama uygun olacak, halka aktarılma biçimi de ılımlı olacaktır. Bu sayede halk yasaları benimseyecektir (Uslu, 2021, s. 128).

Yasaların hizmetkârları haricinde yasaya uyulup uyulmadığını denetlemek ve kent içinde tesis edilen müesses nizamın muhafaza edilmesini kolaylaştırmak için görevlendirilecek üç temel memuriyet olacaktır: 1) Yasa Bekçileri Kurulu; 2) Denetçiler Kurulu ve 3) Gece Konseyi. Yasa Bekçileri Kurulu, düzenli olmayan

⁴⁰ "Ama görüyorum ki, doğanın kendisi bile en mükemmelin en fenadan, en güçlünün de en zayıftan daha üstün olmasının doğru olduğunu söylüyor ve bunun yalnızca hayvanların dünyasında değil, insanların dünyasında da böyle olduğunu yığınla örnekle kanıtıyor ve bütün şehirlerde, bütün ırklarda, en güçlünün zayıfa hükmetmesinin, üstelik ondan daha üstün olmasının kabul edildiğini gösteriyor" (Platon, 2017, s. 63). *Gorgias*'taki bu çıkarımı kanıtlayan Pindaros mısrası:

"Yasa, dünyanın, ölümlülerin ve ölümsüzlerin kraliçesi". "Bu yasa", diye ekler, "en şiddetli hareketleri bile doğrulayıp, o güçlü eliyle her şeyi yönetir. Bunu Herakles'in yaptığı işlerden anlıyorum, çünkü onları satın almadığı halde ..." (a.g.e.).

aralıklarla yapılan seçimlerin neticesinde belirlenen 37 kişiden oluşacak, bunların yaşları 50-60 arasında değişecektir. En temel görevleri, yasanın hizmetkârları tarafından koyulan kent yasalarına halk tarafından uyulup uyulmadığını kontrol etmek ve yasaya göre önceden belirlenmiş toplumsal tabakalar arasında (sınıf ve statü grupları arasında) herhangi bir değişiklik olup olmadığını denetlemektir (Platon, 2007, s. 217-220). Denetçiler kurulu, kentteki yurttaşların katılacağı bir seçim ile belirlenen 50 yaşın üzerindeki üç kişi tarafından seçilecek 12 denetçiden oluşacak, bunlar görevlerini 72 yaşına kadar ifa edeceklerdir (a.g.e., s. 461). Gece Konseyi ise Yasa Bekçileri Kurulu içinde yer alan en yaşlı üyelerin kendisinde potansiyel gördüğü için beraberinde getirdikleri 30 yaş ve üzeri birer adet genç ile oluşturulacak, bunların görevleri de ismiyle müsemma bir biçimde geceleri bir araya gelerek gün içinde kent genelinde yaşanan olayları mütalaa etmek, mevcut yasalar içinde akıl (*logos*)dan sapma olup olmadığını denetlemek ve gerekli güncellemeleri yapmak üzere fikir alışverişinde bulunmaktı (a.g.e., s. 480). Bu üç idareci-memur sınıfı haricinde bir de 360 üyeden (*prytan*) oluşan meclis (*boulé*) kurulacaktır. Meclisten kent içindeki dört temel sınıftan⁴¹ 90'ar adet temsilci bulunacaktır. Mecliste yapılan oylamalara en alt sınıftan olanların katılması zorunlu tutulmayacaktır (a.g.e., s. 220).

Kentteki hane sayısı, sayının kategorilendirmeye (bölme ve gruplandırmaya) müsait yapısı sebebiyle 5040 ile sınırlı tutulacaktır. Bu 5040 hanenin tamamına tarım işiyle uğraşılabilsin diye sınırları belirli olan toprak parçası verilecektir. Her hanenin yöneticisi-sahibi konumunda olacak kişi o hanedeki erkek olacaktır (a.g.e., s. 201-204). Her hanedeki yaşamın düzenlenmesi ve her hanenin tek tipleştirilmesi, kent genelindeki nizamın sağlanabilmesi için en önemli konuların başında geldiği için, kimin kiminle evlenebileceğine hâkimler karar verecek ve evlilik bağının önemine vurgu yapabilmek için de nikâhlar yine hâkimler tarafından kısıllacak, yasal bir statüye sahip olmaları sağlanacaktır. Evlilik yaşı 30-35 arası olacak bu yaş grubunda olduğu hâlde evlenmek istemeyenlere para cezası ya da kamunun sunduğu haklardan mahrumiyet cezası verilecektir. (a.g.e., s. 57; s. 181; s. 261). Hane ikâmet eden kişi sayısı, kent genelindeki hane sayısı kadar önemli olduğu için bir nevi doğum kontrol

⁴¹ Kentte fırsat eşitliği yaratılabilmesi adına yukarıdan aşağıya doğru hiyerarşik bir biçimde sıralanmış dört temel sınıfın olması gerektiği ifade edilecektir. Ancak bu sınıflara ad koyulmamış, varlık-mülk düzeyleri arasında büyük ayrımlar olması istenmediği için sınıflar arası geçişe (varlık düzeyini arttırarak ya da azaltarak) müsaade edilmiştir (Platon, 2007, s. 208-209).

yöntemi uygulanacak, ailelerin izin verilenden fazla çocuk sahibi olmaları engellenecek; eğer gerekli görülürse bir hanedeki çocuk fazlalığının diğer hanelere göre eşitlenmesi için bir hanenin çocuğu diğer hanelere verilebilecektir (a.g.e., s. 204). Hanenin çocukları için eğitime büyük bir önem verilecektir. İster kız çocuğu isterse de erkek çocuğu olsun fark etmeksizin, maaşını kent yönetiminden alan kamu öğretmenlerinin nezaretindeki okullarda eğitim alacaktır. Alınan dersler bakımından da cinsiyetler arası hiçbir ayırım gözetilmeyecektir (a.g.e., s. 281-294). Çocukların kendi aralarında oynadıkları oyunlar, birbirleriyle konuşurken gündem olarak belirledikleri temalar sabit hâle getirilecektir. Oyunlar ve konuşulan konular her yeni nesilde değişiklik gösterirse kentteki nizamın sarsılmazlığı riske girebileceği için oyun alanlarına müdahale kamu öğretmenleri tarafından yapılacaktır (a.g.e., s. 271).

Evlilikler, mal mülk edinme konusundaki ölçülülük, çocukların eğitimi ve oynadığı oyunlar hakkında yapılan düzenlemeler, din ve ibadet konusunda da yapılacaktır. Dindarlığın zorunluluğu ve ibadetin de tüm kentliler tarafından standardize edilmiş bir biçimde ifa edilmesi söz konusu yasal kısıtlamalar-zorunluluklar ekseninde iç karışıklığı önleme motivasyonuna sahiptir. Kentteki 5040 hane birbirlerine yakınlık ilişkilerine bağlı olarak 12 köye bölünecek, her köyün başta gelen tanrısı ve düzenleyici *daimon*'una ibadet edilecek bir ibâdethane inşa edilecek; bu ibâdethane dışında başka herhangi bir yerde ya da özellikle hane içinde ibâdet edilemeyecektir (a.g.e., s. 338-419). Burada da hem kurulan düzenin ihlâl edilmesini önlemek, hem aklın yasalarına akılsızlık edilerek ihanet edilmesini engellemek hem de insan doğasının etkileriyle, dindarlık ve tanrılar arasında kıyas-mücadele ilişkisi kurulmasını durdurmak motvasyonu olduğu söylenebilir.

5040 hanenin tamamına eşit bir biçimde dağıtılan topraklar kentin ve kentte yaşayan yurttaşların refahı için sürekli işlenecek, başka kentlerin ve komşuların müdahalesine ya da toprağı olumsuz etkileyecek iklim koşullarının etkisine karşın muhafaza edilecektir. Bu işe de doğası gereği diğerlerinden daha muktedir olanların koşulması gerektiği ve yurttaşlar arasında işin daha iyi görüldüğüyle ilgili bir rekabet oluşmaması için farklı bir sınıf devreye girecektir: Köleler. Köleler toprağı işlemekten sorumlu olan sınıftır (a.g.e., s. 382). Hak ve özgürlükler bakımından yurttaşlarla denk olmayan köleler ifa ettikleri her hareketten sorumlu tutulacaktır. İşledikleri suçlar, yurttaşların işlediği suçlarla aynı olsa bile cezaları yurttaşlarınkinden farklı olacak, suçun karşılığı gereği alacakları ceza daha şiddetli olacaktır: “[E]ğer bir köle öfke ile efendisi olmayan

özgür bir kişiyi öldürürse, efendisi köleyi ölenin akrabalarına teslim edecek, onlar da zorunlu olarak katili kendi istedikleri şekilde öldüreceklerdir” (a.g.e., s. 362).

Magnesia kentine göçmenler kabul edilecektir. Hatta göçmen statüsünde yaşamlarını bu kentte sürdürebilmeleri için yerine getirmeleri gereken tek şart ölçülülüktür; kendilerinden göçmen oldukları için ek vergi talep edilmeyecektir (a.g.e., s. 340). Bu durum Atina’da yaşamak için ek vergi ödeyen *metoikos*’un statüsünden farklı bir statünün kurulmak istendiğine işaret edebilir. Hatta sınırların kaldırıldığı, yurttaşlık algısının dönüştüğü şeklinde de yorumlanabilir. Ancak bunun için acele etmeden sonraki satırları incelediğimizde, göçmenlerin (*metoikos*) *Magnesia* kentinde ancak 20 yıllık bir süre zarfında ikâmet edebilecekleri, yalnız el sanatları alanına yönelmiş zanaatkarlık işiyle uğraşabilecekleri, gelir düzeyleri yurttaşlarından fazla olmaya başlarsa bu fazla olan kısma Yasa Bekçileri Kurulu tarafından el konulacağı, Yasa Bekçileri Kurulu’na gelir düzeyleriyle ilgili zabıt tutturmayan göçmenlerin sınırdışı edilebileceği ve göçmen çocuklarının kentteki ikâmet sürelerinin 15 yaşında başlayıp 35 yaşında sonra ereceği (a.g.e.) gibi ilâveler geldiğini görmekteyiz.

Bu vesileyle Platon’un sosyo-politik tasarımlarını içeren kulliyatında çalışmamız açısından değerlendirilebilecek insan doğası sorgulamasıyla ilgili olduğunu iddia edebileceğimiz beş temel nokta bulunmaktadır: Bunlardan üçü olgunluk dönemi eserlerinden olan *Politeai*’dadır (Devlet) ve yeniden hatırlatmak gerekirse, 1) doğuştan edindikleri doğalarına göre sahip oldukları erdem tipleri (ölçülülük, cesaret ve bilgelik) bakımından kategorize edilecek yurttaşlar sınıfı; 2) tüm erdemleri bünyesinde barındırıyor olmasına, hatta bu erdemlerin tamamı kendisinde bulunduğu için adalet erdeminin bilgisine de erişiyor olmasına rağmen tarih-öncesi doğasına mâhkum olup da aklın önderliğini değil, istek, hırs, arzu ve beklentilerini takip ederek yönetemesin diye mal-mülk edinmesi engellenen “asıl koruyucular”; 3) kurulacak olan devlet, daha önceki dönemlerdeki yönetim biçimlerinin insan doğasındaki eksiklikleri görmezden gelerek yaptığı hayati hataları tekrarlayıp da yıkılmasın, ibret olsun diye önceki yönetim biçimlerini içeren kısa bir tarih okuması verilmesi, şeklindedir. Özellikle sonuncu madde, Platon’un diğer sosyo-politik metinlerinde git gide daha da ayrıntılı bir biçimde tekrarlanacaktır. Hemen hepsinde tarih-öncesi, ahenk ve barış içinde yaşanan, bolluk ve huzurun evrenin her yerinde bulunduğu, ancak tüm bunları tek bir bilge yöneticinin (ya da Tanrı’nın) varlığıyla elde edebilmiş insanın doğal durumu

tartışılacaktır. *Devlet* metni vesilesiyle sosyo-politik külliyata yaptığı belki de en önemli katkı:

(...) toplumsal örgütlenmenin doğal ve en ‘etkin’ biçiminin, içindeki bireylerin ve sınıfların farklı rollere ve uzmanlıklara sahip olması gerektiği düşüncesinden kaynaklanır. Platon bunu, hem eğitimde hem de toplumda sıradüzenli bir yapı oluşturmak için kullanır. Sıradüzen, toplumun pratik gerçekliğini diğer her şeyden çok belirleyen etkidir. (Cohen, 2020, s. 48)

Bu etki içinde bile henüz Altın Çağ anlatısının etkilerini görebilmek için çok erken tarihler olsa da tekdüze ve değişmez nitelikte tahayyül edilen toplumsal organizasyon açısından takip edilebilecek insan doğası kurgusunu görebilmek mümkündür.

İnsan doğasının Platon’un sosyo-politik eserlerinde takip edilebileceği diğer iki rabıta da: 1) *Politikos* diyalogunda *Devlet*’teki “doğru organizasyon”un yerini alan “yönetmeyi bilmek” ya da yönetmek için doğmuş olmak ifadeleriyle çınlayan ve yine tarih-öncesi soyluluk, doğuştan gelen kabiliyetler ve bu nitelikler bakımından *Devlet*’teki kendisi için hayal kırıklığı yaratan insan-olan ve doğasına yenik düşen (Sparta’nın düşmesi örneğindeki gibi) yönetici tipinin terk edilmesi, Tanrı-Kral mitinin canlandırılmaya çalışılmasıdır. Bu canlandırma içinde özellikle yarattığı tüm canlıları yönetmeyi bildiği için yaşamları sorunsuz ilerleyen hayvan ve insan türlerinin ahenk (*çobanlık sanatı*) içinde yaşadığı dönem, arzulanan ütöpik dönemin ta kendisidir ve insan doğasının yıkıcılığını artık olgunlaştığı için çok iyi bilmekte olan Platon bu doğa öncesi döneme geri dönmeyi tek çıkar yol olarak görmektedir. Ve 5) *Nomoi* metnindeki beden-ruh hiyerarşisini kurulacak olan kentin yapısına uyarlayabilmek adına yeniden çağırılan tarih-öncesi Altın Çağ anlatısı ışığında, ancak bu defa yaşamın her alanının dizayn ve kontrol edildiği bir kurguyla kent yaşamından tamamen dışlanan insan doğasını görebilmek mümkündür. Esasen insan doğası, Altın Çağ’da da olduğu gibi vahşi, kötücül ve bencil değildir, yalnızca onu doğru yönetecek ilahından yoksun kaldığı için ne yapacağını bilemeyen insan toplulukları zamanla kendi kendilerini karmaşanın kollarına teslim etmiştir. Toplumsal olaylar ve ilahın yokluğu sırasında değişen insan doğasını değil, o tarih-öncesi dönemdeki hayvanlarla aynı kaptan yemek yiyip, aynı dereden su içebilen huzur ve barış içindeki insan doğasını çağırarak en önemlisidir. Bunu yapabilmenin yolu o dönemki yönetimi taklit edebilecek bir düzeni inşa etmekten geçmektedir. Ancak geçmişe dönmeye dair

duyulan bu şiddetli arzu o dönemin bir efsane (*mitos*) olduğunu ve o dönemki insan doğasının da kurgudan öte bir şey olmadığını unutturur gibidir. İnsan doğasına uygun olduğu söylenen cinsellik için bile, bu doğaya uygun olmadığı düşünüldüğü, ancak ne hikmetse doğasına yenik düştüğü için doğanın dışına çıkabileceğinden korkulan yurttaşların durumu dahi doğaya uygun olduğu iddia edilen yasalara göre düzenlenmek durumundadır:

Zaten, doğaya uygun olarak üreme amaçlı birleşmeye yanaşmayı, insan soyunu bile bile katietmemek için erkeklerden uzak durmayı, hiçbir zaman kendi kökünde yaratıcı olamayacak dağlara taşıara tohum ekmemeyi, ektiğinin 839 büyümesini istemediğin dışı topraktan uzak durmayı öngören bu yasayı çıkarmanın bir yolu var derken, söylediğim buydu. (Platon, 2007, s. 325)

2.2.5. Aristoteles

Aristoteles ile bitki, hayvan ve insan yaşamları arasındaki farklılık/benzerlik ilişkisine yönelik akıl yürütmeler, idealist perspektifi terk ederek ampirik bir perspektif elde eder. Hocası Platon'un nesnelere gerçek bilgisiyle ilintili olarak kavramsallaştırdığı *idealar* formülasyonu, *idea* ile nesnenin dolaylılığı, Aristoteles'te herhangi bir ayrıma tekâbüle etmez.

[Aristoteles] Dikkatini doğaya ve insani alana yöneltmişti; bu alanları karmaşıklığı içinde ele alıyor, bunların düzensizlik görüntüsünün ardında yer alan düzeni ve bağlantıları keşfetmeye çalışıyordu. Platon var olanların özünü doğa dışı bir gerçeklikte yer alan idealarda ararken Aristoteles var olanların hareketini, oluşum ve gelişimini inceliyordu. Aristoteles rasyonel ruhu beden formu olarak anlıyordu: Platon'dakinden farklı olarak ruhu beden tutsağı olarak görmüyordu; rasyonel bilgi de ruhun bedenden kurtuluşu değildi. (Uslu, 2021, s. 136)

Bu bağlamda biyoloji ve etoloji bilimlerinin de atası sayılan Aristoteles tam anlamıyla gözleme dayalı, neredeyse bilimsel diyebileceğimiz bir araştırma metoduyla bitki, hayvan ve insan yaşamları arasındaki ilişkiyi analiz eder. Onun için analiz ile elde edilecek olan bilginin kaynağı üç tiptedir: Üretim (*poiesis*), teori (*theoria*) ve pratik

(*praksis*) (Aristoteles, 1997, s. 115). Bu analizin ontolojik yaklaşımına uygun düşecek biçimde bitki, hayvan ve insan varlıklarının hayatta kalma ve türlerinin devamlılığını sürdürme amacını (*telos*) taşımak bakımından bu türler arasındaki ortaklığa vurgu yapan perspektifi farklı bir akıl yürütme kanalı sunarken; bu kanala tam anlamıyla zıt diyemeyeceğimiz ancak yine de türler arasına bu defa politik yaklaşımına uygun düşecek biçimde belirgin farklar koyan ikinci bir kanalı da takip etmek mümkündür. Özellikle bitkilerin hareketlerinden hayvanların hareketlerine doğru neredeyse modern anlamda evrimci diyebileceğimiz bir gözlemi yürüttüğü *Hayvanların Tarihi* (Aristotle, 1991) metni ilk kanalın direngi noktasıyken; *Politika* (Aristoteles, 2018) ve *Hayvanların Hareketleri Üzerine* (Aristoteles, 2011) metinleri ise hayvan ve bitki türlerinin insana göre ne gibi noksanlıkları içerdiğini aktarması bakımından ikinci kanalın dayanakları olacaktır.

Yukarıda sözünü ettiğimiz ilk kanal Aristoteles'in ontoloji anlayışına paralel gelişir. Varlığın doğal konumundayken, varlık oluşunu nihayete erdirmek için içine barındırdığı ereği (*telos*) gerçekleştirmesi gerekmektedir. Aristoteles burada hocası Platon'a benzer bir biçimde akıl (*logos*) ile fiziki varlık-beden arasında bir öncelik-sonralık ilişkisi kurmaktadır. "Canlıların zihin ve bedenden oluştuklarını, ruhun yöneten, bedenise yönetilen olduğunu söylüyordu; ruh da bir yöneten (zihin), bir de yönetilen (arzular) parçadan oluşuyordu" (Uslu, 2021, s. 137). Aristoteles için varlık (*ousia*) kurgusu kısaca şöyledir: Bir madde (*hyle*) varlık olabilmek için çeşitli aşamalardan geçmek zorundadır. Bu madde (*hyle*) hareket hâlinde olma (*energeia*) kararlılığını gösterip harekete geçmeli -dinamikleşmeli- (*dynamis*); saf, oluş hâlinde formel hale (*eidos*) geçebilmek için form kazanana kadar geçen süreyi (*kinesis*) tamamlamalıdır. Aristoteles için sıradan maddeler (taş, toprak vs.) de canlı varlıklar da (bitki ve hayvan) oluş halinde olduğundan *energeia* ve *dynamis*'e sahiptir. Ancak o maddenin doğadaki ilk varoluş nedenine (*arkhe*) ve varlık olan (*ousia*) olması için, form kazanması için gereken nedene (*aitia*) müdahale edilmemelidir. Tüm bu formülasyondan hareketle canlı varlıklar kümesi içerisinde yalnız hayvanların ya da insanların değil, aynı zamanda bitkilerin hareketlerinin de incelenmesi Aristoteles için anlamlıdır. Platon'da olduğu gibi Aristoteles'te de bitki, hayvan ve insan yaşamlarının tek başlarına anlamlı olabilmeleri için özlerinde barındırdıkları ilkeler mevcuttur. Bitki için ise bu ilke, bitkinin büyüme ve gelişme hareketliliğini ilgilendiren *to treptikon*'dur. *Treptikon* kök kelime *trepos*'tan gelir ve beslenme, gelişme, kök salma

ve köklerin besin maddelerinden daha fazla istifade edebilmesi için toprağa sıkı sıkıya bağlanarak kalınlaşması anlamlarında kullanılır. Bilindiği gibi her bitkinin büyümesi, gelişmesi ve üremesi için ısı, ışık ve toprağın cinsine uyum sağlaması gerekir. Ancak bu uyum, *to treptikon* söz konusu olduğunda kültür kavramının da kökenini aldığı toprağın kültürlenmesi (*colore*) anlamında değil, tamamen bitkinin kendi kendisine geliştirdiği ve türünün devamlılığını sağlamak için keşfettiği stratejileri tanımlamak için kullanılır. Yani doğada bulunan bir bitkinin, bulunduğu ortama uyum sağlayabilmek için yapraklarının şeklini ya da kalınlığını değiştirmesi, çiçeğinin taç yapraklarının rengini yetiştirmeye elverişli olduğu ortama göre belirlemesi ya da dölleme için etrafına saldırdığı rayihanın yoğunluk, keskinlik, salınım gibi ayarlamalarını yapabilmesine Aristoteles *to treptikon* adını verir. Bitkinin bu örnekteki hareketi yalnızca içinde bulunduğu çevreye uyum sağlayarak hayatta kalmasına aracılık etmez, aynı zamanda bitkinin üremesine, türünü devam ettirmesine yardım edecek kadar besini sorunsuz bir şekilde özümsemesine, herhangi bir dış unsura karşı kendisini ve mensubu olduğu florasını korumasına da ortam sağlar. Yalnız bir beslenme, özümseme, kök salma hareketi değil, bir yeniden üretim ve güvenlik faaliyeti de söz konusudur. “Bitkisel olanın ereği öyleyse üremeye ve kendi kendisini üretmeye doğru gitmektir; onun büyümesi, üretim amacıyla büyümedir” (Simondon, 2019, s. 34). O hâlde hareketlerinde belirli bir güzergâh, belirli bir ereklilik bulunan bitkinin de hayvan ve insan ile en azından bu ereği gerçekleştirmek üzere var olması onun da belirli bir ölçüde akla (*logos*) sahip olduğunu gösterir. Bitkilerin büyüme ve yayılma “şehveti” (*to epithumétikon*) ilkesiyle yaşama tutundukları Platoncu anlayış yerini Aristoteles’te *to treptikon* ile akılcı ve ereksel; bilinçli ve belli başlı hedefleri olan bir yaşama bırakır. Bu bağlamda Platon’un önceleri beş adet olan sonra da üç adede inen erdem çeşitleriyle Aristoteles’in erdem çeşitleri arasında, özellikle *iştah* ve *akıl* konusunda farklar vardır. Düşünce erdemleri: Bilgelik, doğru yargılama ve akli hareket iken; karakter erdemleri: Ölçülülük ve cömertliktir (Aristoteles, 1997, s. 23). Bu erdemleri kullanarak hareket etme kabiliyetine sahip olan insanda, diğer canlı varlıklardan farklı olarak, uç taraflar arasından birisini değil, tam ortada, dengede olanı seçmek mümkündür (a.g.e., s. 31).

Hayvanların yaşamı söz konusu olduğunda ise Platon’daki gibi farklılaşan bir ilkesel kopuşa doğru değil, bu ilkelerin üst üste eklenmesiyle karşılaşırız. Hayvanlarda *to treptikon* ile *to aisthetikon*, hissetme yetisi de vardır. Hissetme yetisi (*to aisthetikon*)

ile hayvan hareketlerinin kökeninde yalnız cesaret ve atım -ya da atılım- (*thumos*) değil, bu cesareti türünü tehlikeye atmayacak, onun mevcudiyetine acı vermeyecek şekilde kanalize eden akılcı bir yan da bulunmaya başlar.

Hayvanlarda *treptikon*'un, yani büyüme yetisinin yanında bir de *to aesthetikon*, yani hissetme yetisi vardır. Aynı şekilde *to treptikon* besin ve üremeden meydana gelirken, *aesthetikon* aynı anda iki işlevi birleştirir: Öncelikle *aisthesis*, yani deneyimleme, hissetme yetisi, ve *orexis*, yani *aisthesis*'in sonucunda ortaya çıkan ve hayvanı karakterize eden arzu yetisi. Hayvan duyumsama ve hareketle donanmıştır, hareket, arzu ve atılım biçiminde ortaya çıkar. (Simondon, 2019, s. 35)

Ancak bu arzu ve atılım körü körüne ortaya çıkan bir *atum* değil, eylemlerinin sonucunda başına bir iş gelip gelmeyeceğine, acı çekip çekmeyeceğine yönelik sinyalleri kaslarına ileten kısa süreli bir bellek (*mneme*)'tir. Aristoteles'te bitkilerdeki uyumun akılcılığı gibi hayvanlarda da etraflarındaki tehlikeli durumları algılamaları ve bu algıya göre hareketlerini biçimlendirmeleri için onlara yardımcı olan belleğin akılcılığı vardır. Yani ne bitki ne de hayvan en azından bir akla sahip olması bakımından insandan altta kalır değildir. Ancak sadece bu çıkarımlarla hareket ederek Aristoteles'in bitki, insan ve hayvan yaşamları arasında bir birlik anlayışı geliştirdiğini iddia etmemiz mümkün olamaz. Çünkü hem *Hayvanların Tarihi*'nde hem *Hayvan Hareketleri Üzerine*'de hem de *Politika*'da türler arası ayrımlar, tüm bu verilere rağmen keskin bir şekilde betimlenir. Söz gelimi hayvan hareketlerindeki tüm bu akılcılığa rağmen yine de insanla kıyaslandığında bir noksanlık vardır. Bu noksanlık tek başına *logos*'a değil, hayvanın mantıklı ya da korelatif düşünme yetisine (*to logistikon*) ve davranışlarıyla ilgili özgürce seçim yapma yetisine (*bouleutikon*) sahip olmamasına dayanır.

Onda eksik olan akıl yürütmedir, *to logistikon*, yani mantık yetisidir. Onda eksik olan özgürce seçim yapma yetisi, *bouleutikon*, yani özgürce düşünüp taşınma ya da tam olarak, eylem olanaklarının incelenmesinden sonra yapılan seçim, *proairesis* adı verilen özgür seçim, mantıksal olarak tercih edilebilir olana uygun düşen tercihtir. (Simondon, 2019, s. 36)

Tüm bu vasıflar yukarıda sözünü ettiğimiz akılcı (*logos*) hareketin birer uzamı olarak görülebilir. Ancak Aristoteles'in bitki ve hayvan türlerinde gördüğü akılcı hareketler, belirli bir mantıksal çıkarıma, hareketler üzerine tasavvurda bulunularak ortaya konan davranış patikalarına değil, belirli bir alışkanlığın ancak insana mahsus olan, kendini öngörülebilir olaylara karşı savunma altına alma (*prudentia*) hareketinin taklit edilmesiyle mümkün olmuştur. *Prudentia*'nın mümkün olabilmesi için yalnızca kısa süreli bellek (*mneme*) tek başına yeterli değildir. Farklı durumlar arasındaki ilişkilerin, hareketlerin farklılaşmasına sirayet edebilmesi için unutuşa (*anamnesis*) da ihtiyaç duyulur ve bu ilke hayvanlarda bulunmaz. Hayvanlar kendilerini güvence altına alabilmek için bu noksanlığı insan hareketlerini taklit ederek ortadan kaldırmaya çabalar.

Genel düzeyde hayatlarına bakıldığında diğer hayvanların pek çok yönden insan hayatını taklit ettiği ve bilhassa daha büyük hayvanlardan ziyade daha küçük hayvanların hassas bir zekaya sahip olduğu görülebilir: Bunun başlıca örneği kuşlardan kırlangıcın yuva yapışıdır. Zira kırlangıç samanı çamurla karıştırırken aynı düzeni muhafaza eder. Çamuru bitki saplarıyla iç içe örer; çamur konusunda şanslı yaver gitmişse de kendini ıslatır ve tüylerini tortop edip toprağa bırakır. Dahası yuvasını tıpkı insanın yaptığı gibi, önce dolgu malzemelerini en alta yerleştirip yuvayı kendi boyutuna uygun hale getirerek yapar. (Aristoteles, 1991, s. 253)

Bu noktada Platon'da da gördüğümüz türler arası hiyerarşiler bir nebze de olsa kendisini açık eder. "Bitkiler hayvanları, hayvanlar insanları, insanlar da tanrıları taklit eder" (Timofeeva, 2018, s. 32).

Söz konusu taklit ilintisi Aristoteles'in *Politika* ile birlikte oluşturduğu ve türler arası ayrımlara odaklanan ikinci kanala geçiş yapmamıza olanak sağlayabilir. Bilindiği gibi politika söz konusu olduğunda, insanları hayvanlardan ve diğer canlı türlerden ayıran konuşma (*logos*) edimi dışında bir de politikaya dâhil olmak edimi, politik hayvan oluş (*zoon politikon*) ortaya çıkar. Türün devamlılığını sağlıklı bir şekilde tesis edebilmek için çevrenin besin kaynaklarına ve güvenliğe uygun düzenlemesinin yanı sıra bir de toplumsal ilişkiler ağının koordine edilmesi; belirli hiyerarşik ağlarla yönetme ve yönetilme ilişkilerinin de kurgulanması insan türüne özgü bir harekettir. Örneğin arı kovanları da kovanın ve türün geleceğinin teminatı konumunda olan *kraliçe arının* güvenliğinden sorumlu *asker arılar*, gerekli besin maddesini temin etmekle görevli

işçi arılar şeklinde hiyerarşik bir örüntüye sahiptir. Arılar arasındaki bu ilişki, mutlu yaşam (*eudaimonia*) hedefiyle hareket eden ancak tamamının bu hedefe (*telos*) ulaşamayacağı insanlar arasındaki hiyerarşide de söz konusudur:

Aristoteles, tüm insanların iyi ve mutlu bir yaşamı amaçlasalar dahi ancak bir kısmının bunu başarabileceğini yazıyordu. İnsan yaşamını tanımlayan temel faaliyet olan eylem (*praxis*), Aristoteles'in düşüncesinde hem erdem, iyi ve mutluluk kavramlarıyla hem de bunların gerektirdiği seçimlerin yapılmasını sağlayan akılla ayrılmaz bağlarla bağlıydı, ancak Aristoteles, eylemi üretim (*poiesis*) faaliyetinden ayırmaya özen gösteriyordu. Pratikte bunun yansımaları beden emekçilerinin ve üretim faaliyetinin hor görülmesiydi. (Uslu, 2021, s. 138-139)

Ancak yine de bu faaliyet ve ayrıştırma tek başına bir hayvan türünün politik olması (*zoon politikon*) için yeterli değildir. Politik bir hayvan olarak nitelendirilebilmek için belirli hiyerarşilerin sorgulanmasına ve sistemin akılcılaştırılmasına ya da katmanlar arası nadir de olsa geçişe müsaade edilmesine ihtiyaç duyulur. Bu da ancak *prudentia*⁴² ile mümkün olabilir.

İnsan, arılar ya da diğer sosyal hayvanlardan daha üstün bir derecededir (...) hayvanlardan sadece insan dil ayrıcalığıyla donatılmıştır. Sadece ses çıkarmak haz ve acıyı ifade etmeye yarar, dolayısıyla genel olarak bütün hayvanlara ait bir özelliktir: Doğaları, haz ve acı algısına sahip olabilecekleri ve bu algıyı birbirlerine belli edebilecekleri bir noktaya kavuşmalarını mümkün kılar. Fakat dildir ki neyin üstün neyin tam tersi olduğunu beyan etmeye yarar ve bu, diğer hayvanlarla karşılaştırıldığında insanın ayırt edici özelliğidir: Sadece o iyi-kötü, adil-adil olmayan ve benzer başka niteliklere dair bir algıya sahiptir. İnsan, bu niteliklerde birleşerek bir aile ve bir şehir kurar. (Aristotle, 1995, s. 11)

⁴² Zekâ, ileri görüşlülük, pratik bilgelik, ağzı sıklık ya da neyin doğru ve uygun olduğuna karar verebilme yetisi anlamına gelen kavram ("prudence", 2023). İleride yasa ile akıl ilişkisi konusunda Aristoteles'in *logos* yerine niçin bu kavramı kullandığını göreceğiz. Özellikle, *aklı başındalık* Aristoteles için önemli bir mefhumdur.

Hayvan ancak insanın bu çıkarımlarını taklit ederek iyi ve kötü arasındaki ilişkiyi kurabilir. Hatta taklit kabiliyetini geliştirebilen daha gelişmiş hayvanlar insanların bu ayrımlar üzerindeki yetkinliğini takip ederek yasalara bile uyabilir. Yasadışı bir aktivite yüzünden cezalandırılmamak için yasayı bilmemek geçerli bir mazeret olmadığından hayvanlar bile mistik bir biçimde bu kaideye uyarak taklit ile hem ontolojik hem etik hem de politik olarak kendi yaşamlarını güvence altına alırlar.

En üstün iyi ve yasalar söz konusu olduğunda, bunların sadece seçilmiş bir azınlık tarafından bilindiği ve bu azınlığın da devleti yönetenler olduğu düşünülebilir. Bilindiği gibi hiyerarşik devlet sistemi Aristoteles'te beden ruhun, duyguların da zihnin yönetimi altında olduğu insan doğasına karşılık gelir. Hayvanlar daha az ihtiyatlı olduklarından, insanlara tabi olmalıdır; nasıl ki kadın kendisinden üstün olan erkek aracılığıyla, köleler de özgür insanlar aracılığıyla en üstün iyinin parçası oluyorsa hayvanlar da bunu insanlar aracılığıyla yapar. (Timofeeva, 2018, s. 37)

Bu formülasyonu örneklemek için Aristoteles'in paylaştığı hikâyeler bir hayli ilgi çekicidir:

Deve zor kullanılsa dahi annesiyle çiftleşmez. Zira bir defasında, damızlık erkek deve isteyen bir deve bakıcısı, üzerini örttüğü anne devenin yanına kendi yavrusunu getirmiş; çiftleşme esnasında örtü yere düşünce yavru deve önce işini bitirmiş, sonrasında bakıcıyı ısıra ısıra öldürmüştü. Yine söylendiğine göre, İskit kralının her zaman çok iyi tay veren harikulade bir kısrağı varmış; kral bu kısrağı, kendi doğurduğu atların en iyisiyle çiftleştirmek istemiş ama erkek buna yanaşmamış. Ancak annenin yüzü örtülünce durumdan habersiz işini görmüş. Çiftleşme tamamlandı da kısrağın yüzü açıldığında bunu gören at dörtlüye kaçmış ve kendini kayalıklardan aşağı atmış. (Aristoteles, 1991, s. 393)

Bu örneklerde Timofeeva'nın (2018) gördüğü, insan türüne özgüymüş gibi görünen ensest yasağının Aristoteles'in gözlemlerine göre bazı hayvanlara da aktarıldığı; dahası, bu yasağın çiğnendikten sonra failin kendisini cezalandırmak için tam anlamıyla *akli* olmayan intihar eylemine bile kalkışmasının ilginçliğidir. Aslında akli olmayan eylemlerin hayvanlarda gözlemlenmesinde en azından Aristoteles'in nezdinde,

şasıllacak hiçbir şey yoktur. Yine de insani bir eylem olarak nitelendirilebilecek intihar girişiminin de hayvanlarda da görülüyor olması ilginçtir. Bu da yine Aristoteles'in aktardığı taklit formülasyonu ile açıklanabilir. Bu noktada Aristoteles için geçerli olan hiyerarşinin yalnız insan ve hayvan türleri arasında kalmadığını iddia etmek de mümkündür. Özellikle *prudentia* kavramı (Aristoteles, 1997, s. 220) yasa ve yasaya uygun hareket etme konusunda *aklı başındalık* bağlamı içinde düşünüldüğünde, insanlar arasında da bir takım farklar bulunduğu ifade hâline gelmektedir. Yasa ve akıl Platon'da da olduğu gibi birbiriyle koşut şeylerdir. Bu koşutluk ancak bilme ve eyleme edimine muktedir olan için geçerlidir. Yine benzer bir şekilde yasa ve tutku ilişkisi de akli başındalık ilişkisi gibi üzerine ihtimam gösterilmesi gereken bir alandır. Yasa, ancak arzudan (*oreksous*) arınmış bir akıl (*nous*) kavranabilir, uygulanabilir ve yapılabilir (Aristoteles, 2018, s. 312).

Yaşam ve *iyi yaşam* birbirinden farklı şeylerdir. Yaşam, doğadaki her türden yaşam formunu da ilgilendirecek şekilde hayatta kalmak için gereken asgari şartları türün doğasına uygun bir şekilde yerine getirme çabasından ibarettir. Ama genellikle ortak çaba salt hayatta kalmak olduğunda bu çabalar hangi tür üzerine düşünülürse düşünülün benzeşir, ağaç, hayvan ya da insan olması fark etmeksizin aynıdır (Simondon, 2019). İnsanı hayvanlardan ve diğer canlı türlerinden ayıran şey *yaşam* ile yetinmemesi, zorunlu olarak *iyi yaşam*'ı da arzu etmesidir. Bunun sebebi, yine diğer canlı varlıklardan farklı olarak insanın *politik hayvan* olmasıdır. Politik bir hayvan olarak insan, *iyi yaşam* için *polis*'te bir araya gelerek *politeia*'yı üreten türdeşleriyle bir arada yaşamak ister.

Söz konusu ayrımın mekânsal olarak gerekçelendirilebilmesi için belirli bölgeleri birbirinden kesin çizgilerle ayıran sınırlara da ihtiyaç yoktur. *Polis*'i bünyesinde barındırdığı anlam çeşitliliklerinden: Politik birlik, ortaklık, *politik ortaklıktır* (Aristoteles, 2018, s. 155); "iyi yaşam için ortaya çıkan birliktelik" (a.g.e) muaf olarak yalnızca içinde bir arada yaşanan, bir bakıma ikamet edilen yer olarak düşünmek hatalıdır. "(...) kent'in ortak bir yerin paylaşımı olmadığı ve karşılıklı haksızlığı önleme ve ticari alışveriş uğruna var olmadığı açıktır" (Aristoteles, 2018, s. 281). *Polis* ile ya da *polis içinde* bir arada yaşayan ve *iyi yaşamı* değil de yalnızca *yaşamı* ömrünün nişanesi sayan insanlar ve başka türden canlılar da vardır. Yani *polis* ile *yaşam* söz konusu olduğunda *politik olmayan hayvan* ve *politik hayvan* ayrımları tek başına yeterli değildir, önemli olan *iyi yaşamı* aramadaki ilgi yetersizliğinin eksikliğiyle

ortaya çıkmış kategorilerdir. Bu kategorilere *hane yaşamı (oikos-nomos)*, *köleler ve hayvanlar* da dâhil olur. "Öyleyse hem hane yaşamı hem de hayvan ve köleler iyi yaşama yönelememe noktasında ortaktır. Elbette bu ortaklık için de sadece hayatta kalma amacından ibaret davranışlar sergilemesi, bunun ötesine geçememesidir" (İşsevenler, 2021, s. 43). Kadın, köle, hayvan ve efendi (vatandaş) arasında kurulan hiyerarşi mutlaka ortak iyinin inşa edilebilmesi için insan özünde yer alan yönetme-yönetilme ilişkisinden kaynaklanır. O hâlde ortak iyiyi aramak ve her unsur için güvenliğin temin edilebilmesi efendisi tarafından yönetilen kölelerin de mevcudiyetine ihtiyaç duyar.

Hane yaşamı içinde yer alanları, köleleri ve hayvanları *politik hayvan* olmak vasfı yüzünden *iyi yaşama* yönelen insanlardan ayıran şey herhangi bir biçimde bir araya gelememeleri ya da birlikte hareket edememeleri değildir. Ancak bu türden yaşamların bir araya gelişleri iradi değil zorunluluktur. *Yaşam* söz konusu olduğunda asgari gereksinimleri yerine getirebilmek ya da salt rastlantısal olarak yan yana gelip en azından matematiksel bir kütleyi oluşturmak birlik ya da politik birlik için yeterli değildir. "Tıpkı hayvan gibi hane yaşamında geçimini temin etmek amacından ibaret davranışlar sergileyen insan, sadece tek başına değil diğer insanlarla birlikte davranışlar sergilediği ama yine zorunlulukların tesirinde hareket ettiği durumlarda da politik bir eylemde bulunmuş olmaz" (İşsevenler, 2021, s. 44). *Polis*'in bir unsuru olabilmek, *polis* içinde yer alabilmek için bireylerin adaleti bilmesi, adaleti erdemli yaşamın kaçınılmaz bir koşulu olarak görmeleri gerekmektedir. "(...) politik yaşam adalet değerini gerçekleştirmeye yönelir" (a.g.e., s. 43). O hâlde *politik hayvanı* diğer canlı türlerinden ayıran yegâne özelliği, tek başına *iyi yaşamı* potansiyel olarak bilmesi, onu araması ve *politeia* ile iyi yaşamı gerçekleştirmeye çalışması değil, iyi yaşamın ayrılmaz bir parçası olan adaletin bilgisine de sahip olması, her koşulda adaleti tesis etmeye gayret göstermesidir. "(...) politik iyi (*politikon agathon*) adalettir ve adalet ortak faydadır" (Aristoteles, 2018, s. 289). Burada sözü edilen adalet anlaşmazlıkların çözülmesi ya da zulümden kaçınılmak için topluluğun bünyesine sığınması özünü taşımaz. *Politik hayvanı iyi yaşama* yöneltten itki zaten bu türden pragmatik gerekçeler olamaz. "Kendilerini herhangi biri tarafından haksızlık yapılmasına karşı korumak için bir ittifak uğruna ya da değişim ve karşılıklı yardımı kolaylaştırmak için de bir araya gelmezler..." (Aristoteles, 2018, s. 279). *İyi yaşam* uğruna bir araya gelmiş *politik hayvanın* birliğindeki öz, adeta türüne özgü hareket

eden herhangi bir canlı varlığın kendiliğinden geliştirdiği özelliklerine ya da içgüdülerine kazanmış hareket kalıplarına benzer biçimde adaleti *aramaktır*. Başka topluluklarla yapılan anlaşmalardaki bir araya gelişler, bu nevi bir çekirdek bir araya gelişin niteliklerini bünyesinde barındıramaz. Özellikle spesifik bir *polis* içindeki *politik hayvanların* birliğini mümkün hâle getiren spesifik bir *politeia* biçiminden söz ediliyorsa bu politik birliğin tüm uyruklarına karşı adaleti temin etmesi gereklidir. Aksi takdirde diğer *polis*'lerle yapılan ve ancak karşılıklı olarak adil muamele teminatı veren sözleşmelerden farksız bir *politeia*'dan bahsedilmesi gerekir.

Ayrıca, bir kentin insanları, antlaşma yaptıkları diğer kentlerdeki insanların nasıl insanlar olması gerektiğine dair ya da antlaşmalar kapsamında yer alanların hiçbir şekilde haksızlık veya kötülük yapmamalarıyla ilgilenmezler, yalnızca birbirlerine karşı haksızlık yapılmamasını önemserler. Ancak iyi yönetimi önemseyen kişiler, politik erdem ve kötülüğe dikkat ederler. Dolayısıyla, lafın gelişi değil gerçek anlamdaki bir kentin, erdemle ilgilenmesi gerektiği açıktır.

Zira aksi takdirde, [politik] ortaklık (mekân dışında) müttefiklerin birbirinden uzakta yaşadığı diğer ittifaklardan farksız olur ve hukuk, yurttaşları iyi ve adil yapmak yerine, sofist Lykophron'un dediği gibi, "birbirlerine karşı sadece adil muamele teminatı veren" bir sözleşme haline gelir. (Aristoteles, 2018, s. 279-280)

Adil olanın ya da adaletin bilgisine yalnız politik bir hayvan olan insanın muktedir olmasının sebebi iki başlık altında incelenebilir. Bu başlıklardan ilki ve en bilineni, insanın diğer canlı varlıklara ve özellikle hayvanlara göre ezeli ve ebedi avantajı olarak görülen *dile* sahip olmasıdır. Yalnız kendisini ifade edebilmesine, türdeşlerince anlaşılabilmesine olanak tanıyan *lisan* ile değil, akli ve sözü, *logos*'u kullanarak iletişim kurabilmesine olanak tanıyan ve yalnız kendisine mahsus olan yetisi dil yetisidir. Çünkü ses, *phone* (φωνή), acı ve zevki, tehlike ve kutlamayı iletebilmek üzere hayvanlarda da mevcuttur. Buna bağlı olarak belki de insan anlayamıyor olsa da kendi türdeşleriyle bu sesler vasıtasıyla iletişim kurabilmesine olanak tanıyan kendine özgü bir lisanları vardır. Ancak konuşma yeteneği, akli kullanarak *akılcı* söz söyleme kabiliyeti, bir tek insana mahsustur.

O halde, insanın arı veya diğer sürü hayvanlarından daha fazla politik bir hayvan olduğu açıktır. Doğa, dediğimiz gibi, hiçbir şeyi boşuna yapmaz ve hayvanlar arasında konuşma yeteneğine sahip olan sadece insandır. Ses, acı ve hoş olanı bildirir ve bu nedenle diğer hayvanlarda mevcuttur (çünkü onların doğası acı ve hoş olanı algılama ve bunları birbirlerine iletme noktasına kadar varmıştır), ancak konuşma yeteneği faydalı ve zararlı olanı, adil olan ve olmayanı ifade etmeye yarar. Zira diğer hayvanlardan farklı olarak iyi ve kötüyü, adil olan ve olmayanı ve [bunun gibi] diğer şeyleri algılamak insana özgüdür. İşte bunlar da ortaklık hane ve kenti meydana getirir. (Aristoteles, 2018, s. 159-160)

Yani *logos*'a sahip olmak bakımından ve yine *logos* sayesinde neyin adil olduğuna karar verip bu kararı doğrultusunda her defasında adalet bilgisiyle hareket edebilmesi bakımından diğer canlı varlıklardan ayrılan insanın alameti farikası, *dildir*. Dahası, yalnız dile ve konuşma yetisine sahip olmak da insanı politik bir hayvan olma kategorisi içerisinde öncelikli kılmaz. Bilindiği gibi Aristoteles *politik hayvan* kategorisini insan ile sınırlandırmayıp, ortak bir işe, ahenkli bir biçimde kalkışan, *ergon* (ἔργον) ile hareket eden bazı hayvan gruplarını da *politik hayvan* sıfatıyla nitelendirmiştir. Özellikle sürüler ve gruplar hâlinde hareket eden, belirli bir amaç doğrultusunda birlikte işleyen arıları ve karıncaları da *politikon zoon* sıfatıyla anar. İnsanın yalnız *politikon zoon* olmayışı, dil ile *zoon logon echon* oluşu, ama bu akılcı konuşma kabiliyetini adalet bilgisine erişebilmek ve her koşulda adaleti tesis edebilmek için kullanışı, onu ayrıcalıklı kılar. Bu noktadan hareketle ikinci başlığımıza, yani hem bir sebep hem de bu sebebin bir sonucu olarak belirebilecek *polis*in inşasına geçiş yapabiliriz. Onu diğer canlı varlıklardan, hatta diğer *politik hayvanlardan* da ayıran konuşma yetisi ile eriştiği adalet bilgisini kullanarak *polisi* yaratan insan, *polisi* ayakta tutabilmek için bu adalet bilgisinin her daim kullanılmasına ve herhangi bir *polis*in mümkün olabilmesi için gerekli olan *politeia*'nın adaleti *aramasına* gereksinim duyar. Zaten bir insanı iyi, erdemli ve adil yapan da bizzat *polis*'in iyi, erdemli ya da adil olmasıdır. Adalet bilgisi ile ilgili bu iki başlık bizi tartışmamızın en başına, doğa durumu ile adalet arayışı ve doğal hukuk ile adil olanın bilgisi arasındaki iç içe geçmiş çelişkiye götürür. Çünkü her defasında adalet bilgisi ve bilgi ışığında sonsuza değin sürüp giden adalet arayışı insanı bir topluluğa mensup olmaya, *polis*'in bir parçası olmaya iter: “[Bir topluma] ortak olma

kabiliyeti veya kendi kendine yettiği için buna ihtiyacı olmayan kişi kentin bir parçası değil, ya vahşi bir hayvan ya da tanrıdır” (Aristoteles, 2018, s. 160). *Polis* için var olan *politeia* ise sürekli adaleti tesis etme maksadıyla işleyen hukuki sistemin varlığına mecburdur. Her defasında tekrarlanır, adalet için hukuk ve hukuk için adalet; adalet için *polis* ve *polis* için insan; adalet bilgisi olduğu için insan ve insan olduğu için hukuk:

Yasanın yönetmesini isteyen biri, yalnızca tanrının ve aklın yönetmesini, insanın yönetmesini isteyen kişi ise vahşi bir hayvanı tercih etmiş olur. Zira, arzu vahşi bir hayvan gibidir ve yöneticiler en iyi adamlar bile olsa, hırs onları saptırır. İşte tam da bu nedenle, yasa isteğin [oreksis: epithymia & thymos] eşlik etmediği akıldır. (Aristoteles, 2018, s. 312)

Yeniden görebileceğimiz gibi yalnız birlikte hareket etme, bir iş için bir arada bulunma özellikleri sebebiyle bazı hayvan türlerine benzer kabul edilen insan için bu benzerlikten sıyrılıp daha aşkın bir mertebeye erişebilmek adına adalet bilgisine sahip olması da yeterli değildir. Adalet bilgisine sahip olmak, adalet imkânı için *polis*'i kurmak, polis'te yer alabilmek için adil olmak ve *polis*'i koruyabilmek için hukuku icat etmek de gereklidir. Aksi takdirde ne olursa olsun bir “hayvan” olan insan, kendisini erdem, bilgi ve iyilikle ne kadar donatırsa donatsın, isteğe, *atım* ve *arzuya*, yenik düşecek, yeniden *vahşi hayvan* mertebesine gerileyecektir. İnsanı vahşi bir hayvan olmaktan alıkoyan, vahşi hayvanların ve Tanrı'nın içinde yer alamadığı, bir bakıma içine nüfuz edemediği *polis* mevcut olduğu için, sınırı belirleyen yine insan olduğu için, vahşi hayvanlara hükmetmesini sağlayan şey yasadır. Ya da bir başka şekilde ifade edersek, yasayı icat edebilecek ve icadını her şekil değiştirişinde denetleyebilecek olan hukuktur.

Nitekim aralarındaki ilişkiler yasayla düzenlenenler için hukuk söz konusudur; yasa da birbirine haksızlık yapanlarda sözkonusu olur. Çünkü yargı, hak ile haksızlığı ayırmadır. Ve nerede adaletsizlik sözkonusuysa, orada haksızlık yapmak da sözkonusudur, ama haksızlık yapmaların hepsinde adaletsizlik sözkonusu değildir; bu da kendisine genel olarak iyilerden daha çoğunu, genel olarak kötülerden de daha azını ayırmaktır. Bunun için bir insanın değil, aklın yönetmesine izin veriyoruz; çünkü bir insan bunu kendisi için yapar ve tiran olur. (Aristoteles, 1997, s. 102)

Doğal hukukun bir alanı olarak medenî hukuk ile yasal olanın alanı olan *polis* kuralları ayrılacaktır:

Medenî hukukun bir türü doğal, bir türü de yasalıdır. Doğal olanı her yerde aynı güce sahiptir ve kanılara göre değişmez; yasal olanda ise başlangıçta şöyle ya da böyle olması fark etmeyen, ama konuktan sonra fark eden hukuktur; örneğin bir kişinin bir *mna* ile serbest bırakılması ya da iki koyun değil, bir keçinin kurban edilmesi gibi; ayrıca tek tek durumlarla ilgili olarak konan yasalarda da fark eder. (Aristoteles, 1997, s. 103)

Yasa ile hukuku ayıran şey, adil olanla adil olmayanı ayırmaktadır. Bu ilişkiyi ya insanlar arasındaki medenî ilişkileri belirleyen doğanın kendisi oluşturacaktır ya da *polis*in ve aklın (*logos*) kuralları olan yasa oluşturacaktır. İnsanlar arasındaki medenî, yani dirimsel ilişkilerin doğası, örneğin bir taşın doğasının tersi (yer çekiminin etkisinde, yerde olmak) bir harekette ortaya çıktığı gibi, ihtiyat-ölçülülükte de (*sôphrosûnê*) ortaya çıkar (Aristoteles, 2015). Doğanın tersi bir hareket de ölçülülüğü aşmış bir dokunmada şiddettir (*bia*). Peki şiddet yasal mıdır?

Şiddeti uygulayan kişiye göre şiddetin yasal olup olmayışı değişecek midir?

Onlar, doğayla ilişki içinde olan ya da ondan bütünüyle kopan bir insanlık tasavvur etmişler, bu süreçte insan iradesini, insanın seçimlerini merkeze koymuşlardır. Ancak onların merkeze koyduğu "insan", içinde yaşadıkları toplumun somut insanı olmaktan uzaktır: Polis'lerde sömürülen köleler, tahakküm altındaki kadınlar, kısmen de ücretli işçiler bu dönemin eserlerinde faaliyetleri ve düşünceleri övülen "insan"lar arasında sayılmamışlardır. Klasik dönem Yunan düşüncesinin felsefi antropolojisi uyarınca, faaliyetleri üzerine düşünülen "insan", mülk sahibi erkek polis sakinidir. (Uslu, 2021, s. 115)

2.3. Modern Dönem: Yasanın Egemenliği ve Toplumsal Sözleşme

Antik Yunan dünyasındaki savaşların doğası, bu doğadaki çeşitli toplumsal olaylar sebebiyle meydana gelen değişimler ışığında Thukydides, Platon ve Aristoteles'in insan doğası, toplum ve toplumsal bir faaliyet olan politika ile ilgili görüşlerini tartıştığımız bir önceki bölümde mutlak bir hukuk-politika-ahlak birlikteliği söz konusudur. Bu birliktelik kaynağını *iyi yaşam* ve *iyi yönetim* imkânının sorgulanmasında bulmaktaydı. Ancak Modern Dönem'e geçildiğinde hukuk-politika-ahlak birlikteliği bozulacak, yasa-politika-doğa birbirinden ayrı kavramlar olarak ele alınmaya başlanacaktır. Özellikle yasanın egemenin buyrukları biçiminde yeniden yorumlanması ve *iyi yasadan ziyâde* nasıl egemen olunacağı, egemenliğin muhafaza edilebilmesi için yasaların nasıl düzenleneceği konusu yepyeni bir tartışma alanı olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda T. Hobbes, B. Spinoza ve J. J. Rousseau'nun egemenlik, sosyo-politik ilişkiler ve özellikle insan doğası hakkındaki ifadelerinin yer aldığı metinleri incelenecektir.

2.3.1. Thomas Hobbes

Hobbes'ta doğal durum/doğal hak/doğa yasaları ayrımını yaparken üç temel izlenceyi takip etmemiz gereklidir. İlki, özellikle *De Cive* (Hobbes, 2007) eserinde tanımlamaya başladığı ve daha sonra *Leviathan*'da (Hobbes, 1993) bu tanımlarını sürdürdüğü *insan doğası*dır. İkinci olarak, söz konusu *insan doğasından* hareketle özellikle güçlüünün güçsüz üzerinde kuracağı (kurabileceği değil, doğal olarak kurmak zorunda olduğu) tahakküm ve bu tahakkümden kaynaklanan *ölüm korkusu* ve yaşama dair *gelecek istenci* duygularıyla (ki bu duygular yalnızca insan aklının bir ürünüdür, hayvanlarda bulunamaz) kendiliğinden şekillenen insanın *doğal hakkı* gelir. Üçüncü olarak da bu doğal hakkından, yani hayatta kalmak ve ölüm korkusunu bertaraf edebilmek için herkesin her şeye karşı hakkından, feragat ettiği, sözleşme durumuna geçişte ilk basamak olarak nitelendirebileceğimiz durumu imlemek için kullanılan *doğa yasalarına* erişiriz. İvedilikle dikkat edilmesi gereken nokta, Aristoteles için insan mevcudiyetinin zorunlu olarak toplumsal olmasına, insanı diğer canlı varlıklardan ayıran en temel niteliğinin politikayla ilgili *a priori* bir doğaya sahip olmasına (*zoon politikon*) karşı çıkılması, bunu yaparken de mutlaka Aristoteles'in başlangıç noktasına, yani yeniden insan doğasına dönülmesidir. Yine insan doğasından kaynaklı *polis*'in kurulabilmesi için gerekli olan, ya da başka bir ifadeyle *polis*'in insan için kendiliğinden gelişen bir bir araya geliş olmasını sağlayan şey de bu doğadan kaynaklanan *doğal haktır*. Çünkü Aristoteles için *doğal hak*, insanın doğa içindeki konumunu ayrıcalıklı hâle getiren akıl ve sözü kullanarak düşünebilmesine ek olarak adalet arayışında da karşımıza çıkar. İnsanın doğası gereği toplumsal bir varlık oluşu, *polis*'i inşa ediyor oluşu, diğer *zoon politikon* türlerine göre ayrıcalığını tesis eden adalet arayışını da pekiştirdiği için toplumsal hayatın içinde yer almak da onun *doğal hakkıdır*. Bu doğal hakkı tüm bir ömrü boyunca mümkün olan en iyi şekilde koruyabilmek için *polis*'in tümüne ve tek tek polis içinde yaşayan insanların her birine etki edecek olan *politeia* da doğa yasalarına atıfla oluşturulmaya başlanan *doğal hukuk* ile şekillenir. Oysa Hobbes'a göre insan doğası en başından beri *sivil toplumun* bir parçası olmaktan uzaktır. Bunu kanıtlayabilmek için felsefi metodolojisinin indirgemeci açıdan benzerlik gösterdiği Descartes'a müracaat ederek, öncelikle insanı çevresi ve toplumdan yalıtarak düşünmeye başlar. Bu soyutlama işlemi Descartes'ın aksine felsefesini materyalist bir çerçeveye yerleştirmeye çalışan Hobbes için

kurgusaldır. Söz konusu kurgusallığı da ilgi çekici olabilecek bir eğretilenle tarif eder: “Doğa durumuna bir kez daha geri dönüp, insanı toprakta biten bir mantar olarak ele alıp onun başkalarına karşı hiçbir yükümlülüğü olmadan büyüdüğünü düşündüğümüzde (...)” (Hobbes, 2007, s. 121). *Mantar analojisi* epey ilginçtir, çünkü, her ne kadar kurgusal nitelikler gösterse de toplum içinde yer almayan ve toplumsal yaşamın tam bir karşıtı olarak beliren insanın türler içindeki yerini belirlemede pek çok anlam ifade etmektedir. Ne bitki ne de hayvan olan mantarın doğası bazı özellikleri bakımından insandan ayrılan hayvana da benzememektedir. Toplumsal hayatın içinde yer almayan insanın durumu mantar kadar belirsiz midir? Burada kast edilen şey elbette, doğal durumun bir kurgudan ibaret olduğudur. Ancak bu kurgu Descartes’ın kendi düşüncesinden başka hiçbir şey kalmayana dek *çıkarmaya* gayret ettiği kanıtız bilgilerin, daha sonra tümdengelimci bir biçimde yine yalnız kendi varlığını onaylamasına yarayan bilgiler hâline geldiği *reflexionu* gibi, insan niteliklerinden kaynaklanan ve yalnız insan olmakla açıklanabilen doğanın bilgisinin yine doğadaki insanla irtibatı olan türler aracılığıyla denetlenmesine benzer.

İnsanın *doğal durumu*, Aristoteles’in aksine, en baştan toplumsal bir yaşama uyum sağlama nitelikleri göstermediği için bu duruma göre şekillenen *doğal hakkı* da türdeşleriyle asgari düzeyde etkileşime geçerek yalnızca kendi yaşam koşullarını iyileştirmek, kendi yaşamını sürdürebilmek ve bunun için ölüm korkusuyla etrafındaki hiç kimseyi umursamadan hareket etmektir. Peki gerçekten de *homo homini lupus* sözü buradaki ilişkiyi anlamamızı kolaylaştırabilir mi? Yoksa bu söz tamamen bağlamından kopartılarak yanlış mı anlaşılmıştır?

İnsan insanın kurdudur, sözünü Hobbes’un doğal durum içindeki insanı tanımlamak için kullandığı yönündeki algıların hatalı olduğunu iddia eden Özmakas (2020), bu metaforun söz konusu bağlamda kullanılmak üzere, Hobbes’un hiçbir metninde geçmediğini, *kurtun* bir metafor olarak bu bağlamda kullanılmadığını iletmektedir: “Oysaki Hobbes hiçbir eserinde bu sözü doğa durumundaki insanı anlatmak için kullanmaz. Hatta hususi olarak “kurt” metaforuna bile bu bağlamda başvuramaz” (Özmakas, 2020, s. 203). Hobbes’un doğal durumu izah etmek için kullandığı metafor hayvan-insan ilişkisine gönderme yapan bir metafor değil, hava durumu metaforudur. Leviathan’da Hobbes (1993, s. 92-96), herkesin herkese karşı savaşından doğan güvensizlik hâlinin yarattığı korkunun devamlı bir yağmur tehdidini barındıran kötü havalara benzetir.

Homo hominu lupus sözü De Cive'nin hemen başında geçer:

Her ikisi de doğru olan iki söz vardır. *İnsan insanın Tanrı'sıdır* ve *İnsan insanın kurdudur*. İlki yurttaşların, ikincisi ise devletlerin [commonwealth] arasındaki ilişkiler için doğrudur. Barışın ilkeleri olan adalet ve yardımlaşma bakımından yurttaşlar Tanrı'ya benzerlik gösterir. Ama devletlerin arasındaki ilişkilerde, kötü insanların şeytanlıkları, iyi insanları da, kendi korunmaları adına, vahşi ve düzenbaz olmaya, eş deyişle yabani hayvanların [beasts] avcı ruhuna sahip olmaya, zorlar. İnsanlar açgözlülüğü başkalarına karşı kötülük olarak kullanma eğiliminde olsalar da, kendi edimlerinin, solun sağda ve sağın solda gözüktüğü bir aynada olduğu gibi, başkalarındaki aksini gördüklerinden, doğal hak kendini koruma ihtiyacından doğan bir şeyin günah olduğunu kabul etmez. (Hobbes, 2007, s. 1-2)

O hâlde *homo homini lupus* sözünün Hobbes'teki kullanımı için *doğal durumu* içindeki insanın kendisini koruma içgüdüleriyle hareket ederek, herkesi de kendisi gibi hareket ettiğini düşünerek eylemesi biçiminde anlayabiliriz. Burada problemlili olan birkaç nokta vardır. Birincisi, herkesin herkese karşı savaş içinde olduğu, herkesin kendi canı pahasına başkasının canını umursamadığı bir *durum* mümkünse bu durum herkesin gerçekten de kötü bir ruha sahip olduğunu kanıtlayabilir mi?

(...) *bellum omnium contra omnes* ("herkesin herkese karşı savaşı") ifadesi de insanın doğası gereği kötü olduğunu değil, devletin olmadığı durumda insanlar arasında çatışma ortaya çıkma ihtimalini anlatır. Augustinus gibi yazarlara benzer şekilde o da insana dair kötümser bir bakışa sahip olsa da, onun bu kötümserliğinin kökeninde insanın kötü ya da günahkâr özüne dair bir dinsel-ahlaki yargı bulunmaz. Hobbes, insanların eşit potansiyellerinin ve özgür edim kabiliyetlerinin çatışmaya neden olacağını düşündüğü için kötümserdir. (Uslu, 2022, s. 291)

O hâlde Hobbes'a mal edilen bu sözün iç karartıcı bir karşılığı olsa da doğrudan insanın kötülüğü problemiyle ilintili olarak kullanılmış olduğu iddia edilemez. Burada esasen doğası gereği birbiriyle eş olan, evrensel anlamda birbirinin ikâmesi olabilecek insanlık figüründen, sanki arada bir ayna varmış gibi, birbirinin paralel imajlarını yansıtan *sağ* ve *sol* eşten bahsedilmektedir.

İkinci problem, burada yalnız *doğal durum* içindeki birey ya da bireylerden değil, aynı zamanda bir devlet (*commonwealth*) organizasyonu içinde artık bir toplumun, *sivil durumun* bir parçası hâline gelmiş bireylerden de söz edilmektedir. O zaman *herkesin herkese karşı savaş* içinde olduğu durum, ne doğal duruma özgüdür, ne yalnızca insanın kökensel olarak kötü olmasıyla ilgili bir şeydir, ne de toplumsal sözleşme bu savaş hâlini sonlandırmada yeteri kadar etkilidir. Bu bağlamda Hobbes'un sözleşme (*contract*) ile toplumsal sözleşme anlamında kullandığı hakların karşılıklı olarak aktarılması anlamına gelecek *ahit* kavramını birbirine karıştırmamak önemlidir. "Sözleşme iki insan arasındaki karşılıklı hak aktarımıydı, *covenant*'sa bir tarafın diğer tarafa bir şeyi sınırsız süreyle bıraktığı sözleşme türüydü" (Uslu, 2022, s. 291). Özellikle *ahit*, ya da yakın bir ses ile ifade edecek olursak *akitleşme* yalnız karşılıklı bir anlaşmanın hukuki zeminine değil, aynı zamanda bir bağa, düğüme (Nişanyan, 2010, s. 11) de tekâbül eder. Burada, akide şekerinin dağıtılmasına benzer bir durum, kutsal bir bağ, edilmiş bir yemin söz konusudur. "Literatürde Hobbes yaygınlıkla bir "toplumsal sözleşme" teorisyeni olarak nitelense de o aslında bu terimi kullanmaz ve daha ziyade "ahit"ten bahseder" (Uslu, 2022, s. 292).

Üçüncü problem ise birbirine karşı çıkar savaşı içinde bulunan insanların vahşi hayvanların (*beast*) doğadaki yeme-yenilme ilişkisine benzetilmesidir. Bu yorum, doğanın insan doğasına mal edilerek, kendi dinamikleriyle değerlendirilmemesi sonucu ortaya çıkan bir eğretileme olarak değerlendirilebilir. Ancak bu değerlendirme yukarıdaki *kurt* metaforunun yerli yerine oturmasını sağlayabilir. Çünkü doğada yaşam motivasyonu ile değil de salt insanî bir *çıkar* çatışması motivasyonu ile hareket eden kurt yoktur (*pas de loup*). Hobbes'un bu bağlamdaki kastı olsa olsa *melankolik* bir hastalık olan *lycanthropy*⁴³ olabilir:

İnsanın bir hayvana (ağırlıklı olarak da bir kurda) dönüştüğüne dair hezeyanlar gördüğü bu rahatsızlık, düşünürün [Hobbes] döneminde son derece yaygın bir tartışma konusudur; Jean Bodin gibi düşünürler veyahut James Howell gibi tarihçiler, bu sendromu çeşitli açılardan düşünme nesnesi haline getirmiştir. (Özmkas, 2020, s. 214)

⁴³ Antik Yunanca kurt (*lykos*) ile insan (*anthrōpos*) anlamına gelen kavramların birlikte kullanımıyla ortaya çıkmış *kurt-adam* anlamında kullanılan kavram ("lycanthropy", 2023). "(...) 1830'lardan sonra ise terim bugünkü içeriğini kazanmaya başlamış ve psikopatolojinin özel bir türüne gönderme yapmak için kullanılmaya başlanmıştır. Bugün terim genel olarak, kişinin kurt adam olduğuna ilişkin sanrısını karşılamaktadır (...)" (Karagöz, 2011, s. 14).

Lycanthrophy Hobbes için hem dönemine damga vuran, korku verici bir hastalık hem de demokrasinin doğru bir şekilde uygulanmadığı durumlarda ortaya çıkan karmaşanın adıdır. Sıklıkla doğal durumdaki herkesin herkese karşı savaşı tümcesiyle anılan iç karışıklık korkusu, Hobbes'ta da anarşi terimiyle anılacak; onun doğru uygulanmayan demokrasi için taktığı adın karşılığı olacaktır (Uslu, 2022, s. 293). Doğru olmayan demokrasinin yarattığı anarşiyi ve *hastalık* korkusunu bertaraf etmek için adil olanın bilgisine nasıl erişebileceğini aramakla işe koyulan Hobbes, tam da bu yüzden, *doğal hak* ile *doğa yasalarını* birbirinden ayırmaya başlar.

Hobbes önce *jus naturale* (doğal hak) ile *lex naturalis* (doğa yasası) kavramlarının birbirinden farklı olduğunu belirtir. Buna göre doğal hak, bir kimsenin kendi doğasını yani hayatını koruma amacını gerçekleştirmeye yönelir her şeyi yapma özgürlüğüken, doğa yasası kişinin bu amacı gerçekleştirmeyi engelleyecek şeyleri yapmasını yasaklayan, akılla bulunan ilkedir. (İşsevenler, 2021, s. 57)

Leviathan'daki sıralamaya göre üçüncü doğa yasası adalettir. Hobbes'un tanımlamasına göre adalet, ahde vefa, sözleşme koşullarına her şartta uyum gösterilmesi demektir. "(...) bir ahit yapılmış ise, onu ihlal etmek *adaletsizdir*: ve Adaletsizliğin tanımı, *ahdin ifa edilmemesinden* başka bir şey değildir. Adaletsiz olmayan her şey de *adildir*" (Hobbes, 1993, s. 106). Aristoteles'te gördüğümüz adalet, ya da *adaletin bilgisine* sahip olmak, insan doğasına içkin bir şey idi. Doğal durum içerisindeki her insanda kaçınılmaz olarak adalet bilgisine sahiplik ve adalet arayışı mevcut durumdaydı. Zaten her defasında tekrarladığımız gibi insanı diğer canlı türlerinden ve kendi eyleme biçimine yakınlık bakımından türdeşlerinden (*zoon politikon*) bile daha üst bir mertebeye erişebilmesini sağlayan şey, adaleti bilmek ve adil olanı aramak idi. Hobbes'ta ise bu durumun tam tersi mevcuttur. Hobbes'u takip edecek olursak, insanın, doğuştan toplumsal bir varlık olmaması bir yana, doğal durumu içerisindeyken adalet ya da adaletsizlik denilen şeyden de bihaber olduğunu söyleriz. Hobbes için önemli olan *ayrım*lar yaparak düşünme hareketliliğinin bir ayağı da *adalet* ve *adaletsizlik* arasındaki bu farktır. Adaletten söz edebilmek, herhangi bir davranış ya da olgunun adalete uygun ya da adaletsiz olduğunu tespit edebilmek için adaletin önceden tanımlanmış olması gerekmektedir. Eğer ortada adalet ile ilgili bir

tasarruf yoksa adalete uygun hareket edilmediği için vuku bulan bir adaletsizlik hâli de yoktur. Adalet ile ilgili tasarrufun öncülü ya da kökeni de mutlaka taraflar arasında neyin, nasıl paylaşılacağı ya da nasıl eyleneceğine yönelik bir sözleşme, bir ahittir. Sözleşmenin olmadığı doğal durum içerisinde adalet ile ilgili de herhangi bir tanım bulunmadığı için *adaletsiz* olarak nitelendirilecek herhangi bir şey yoktur. Herkesin her şeye karşı hakkı olması, herkesin her şeyi eylemeye karşı özgür olması işte tam da bu *adalet* ve *adaletsiz* olan hakkında bilgisizliğimizden kaynaklanır. Adalet ve adaletin alt unsurlarından birisi olan *mülkiyet* (kimin neye sahip olacağı, sahip olunanlara karşı takınılacak tavırda gizli olan adalet söz konusu olduğunda) ancak *ahit* ile mümkün olur. Ancak buradaki *ahit*, sözleşme, yalnızca herkesin yalnız kendisinden sorumlu olduğu sonsuz özgürlüğünden feragat ederek ilk adımını attığı, başkasına zarar vermeden hareket etme edimini değil, herkesin herkesten *korktuğu* için haklarından feragat ederek kurduğu toplumsal örgütlenmenin, devletin bir uzantısıdır. Adalet ve mülkiyet, devlet (*commonwealth*) kurulduktan sonra ortaya çıkmıştır. Devlet olmadan adaletten de mülkiyetten de söz edilemez. Adalet, *ahde vefa* demek olduğuna göre adaletin kökeni ilk ahittedir, denilebilir. Ancak bir önceki bölümün (Hobbes, 1993, s. 105) hemen sonunda da ifade edildiği gibi karşılıklı korku olmadan tarafı olunabilecek bir ahit devletin garantörlüğü olmadan mümkün olamadığı için adalet ancak devlet varsa vardır.

Fakat, daha önceki bölümde söylendiği gibi, her iki tarafın da diğer tarafın sözünü tutmamasından korktukları, karşılıklı güven ahitleri geçersiz olduğu için; adaletin kökeni ahitlerin yapılması olduğu halde, bu korkunun nedeni yok edilene kadar, hiçbir şey adaletsizlik sayılamaz ve insanlar doğal savaş durumunda iken bu korkunun yok edilmesi mümkün değildir. Bu nedenle, adil ve adil-olmayan kavramlarından söz edilebilmesi için, ahit sahiplerinin uymamakla elde etmeyi belediklerinden daha büyük bir cezanın korkusuyla, insanları ahitlerini ifa etmeye eşit olarak zorlayacak ve terk ettikleri evrensel hakkı telafi etmek üzere karşılıklı sözleşmeyle edindikleri mülkiyeti koruyacak bir zorlayıcı güç gereklidir ve devletin kurulmasından önce böyle bir güç yoktur. Bu, okullardaki⁴⁴ adalet tanımından da

⁴⁴ Burada okulların yaptığı adalet tanımı için kastedilenler *Leviathan*'ın İngilizce baskısındaki dipnotta (Hobbes, 1996, s. 487) şu şekilde belirtiliyor: Platon-Devlet, Aristoteles-Nikomakhos'a Etik ve Aquinas-Summa Theologiae.

anlaşılabilir: *adalet herkese kendisinin olanı sürekli olarak vermek iradesidir*. Bu nedenle, kendisinin olanın, yani mülkiyetin olmadığı yerde, adaletsizlik de yoktur; ve kurulmuş bir zorlayıcı gücün, yani, devletin olmadığı yerde de, mülkiyet yoktur; herkes her şey üzerinde hak sahibidir: dolayısıyla, devletin olmadığı yerde, adalete aykırı hiçbir şey yoktur. Adaletin doğası, geçerli ahitlere uyulmasıdır: fakat ahitlerin geçerliliği, insanları onlara uymaya zorlayacak bir devlet gücünün kurulmasıyla başlar ancak: ve mülkiyet de o zaman başlar. (Hobbes, 1993, s. 106)

Burada Aristoteles için daha önce sözünü ettiğimiz *adalet, polis, politeia* ve *polis'in yasaları* ilişkisinde hangisinin öncelikli olduğuyla ilgili kafa karıştırıcı paradoksa hızlı bir çözüm bulunmuş gibidir. Toplum ve toplumu mümkün hâle getirecek devlet yoksa adalet de yoktur. Yine de kastedilen şey adaletin devletin mevcudiyetiyle sonradan öğrenilen bir kavram olması değildir. Bu noktada dikkatli olunması gereklidir. Doğal durumu içerisindeyken insan için adalet ve adaletsizlik konseptleri yoktur. Ancak bu yokluk insana özgü bir noksanlık değildir. Bu yokluk daha çok işlevsel, pragmatik bir yokluktur. Doğal durum içerisinde yaşayan insan, adalet konseptine gereksinim duymaz. Ama Aristoteles için insanı hayvandan ya da diğer *zoon politikon* türlerinden ayıran *adalet bilgisi*, en azından ayrımlar yapmak bakımından irdelendiğinde Hobbes için de geçerlidir. Çünkü adaleti işlevsel olmadığı için kullanmasa da adaletin ne olduğuna, adaletin bilgisine aklıyla erişebilecek olan tek canlı türü insandır. Adalet akla aykırı değil, bilakis akılla yan yanadır. Kişisel çıkarlarla ahit ve söz çelişirse, çıkarların değil sözü verilenin uygulanması *adil olmak* demektir. Tam da bu noktada Aristoteles'teki söz konusu paradoks bir anlığına çözülmüş gibi görünse de kurucu şiddetin mutlaka adaletli olduğundan söz edilerek aynı konuma geri dönülür. "Tanrı'nın krallığı şiddet yoluyla kurulur: Peki adaletsiz şiddetle kurulursa ne olur?" (Hobbes, 1993, s. 107). Tanrı'nın buyruklarını yerine getirmek isteyen, Tanrı yolunda çalışmak isteyen birisi bile onu içerisinde olduğu toplumsal düzenin, ya da devletin (*commonwealth*) bağladığı ahite uymak, bu sözleşmeye vefa göstermek zorundadır. Dini inanış ve âdetlerle egemen gücün buyrukları çatışırsa ne olur? Böyle bir ikilem içine düşülürse, mutlaka ahitin ve egemenin sözlerinin öncelikli olduğunu hatırlamak gerekir Hobbes'a göre. Tanrı yolunda, cennet için yapılacak ahit dışı eylemler bile Tanrı tarafından cezalandırılacaktır; çünkü verilen sözü tutmak ilk önceliğimizdir.

"Cennet'in güvenli ve kalıcı mutluluğunu başka bir yoldan kazanmak beyhudedir: çünkü bunun tek bir yolu vardır ve o da, ahdi bozmamaktır, ahde uymaktır" (Hobbes, 1993, s. 108). Burada Aristoteles'in başkalarına ihtiyaç duymadığı için *polis* içerisinde yer alamayan vahşi hayvan ya da Tanrı'sına benzer biçimde toplumsal hayatın içinde yer almayan, ama önceden adaletin bilgisine sahip olduğu için toplumsal hayatın devamlılığını sağlayacak ahitin şartlarına uymayı birincil buyruğu olarak veren Tanrı figürü ortaya çıkar.

Bu noktada Hobbes'teki insan doğası içinde yer alan insanın özü tartışmalarına geri dönmekte fayda vardır. Şimdiye dek insanın doğal durumu ile ilgili yapılan tanımlar, sivil durum-doğal durum arasındaki ayrımın ve değişimin yapısına yönelik araştırmalar tek bir düşünce üzerinde birleşebilir: İnsanın özü. Doğuştan bir öze sahip olduğu ve bu öze uygun olan yaşamı faaliyete geçirme arayışında bulunduğu için diğer canlı varlıklardan ayrılan insan, doğal durumu içindeyken sivil durumundan çok da farklı bir niteliğe sahip değildir. Bu iki durum arasındaki fark ancak ilerleme ve bazı kurumların oluşturulmasıyla tanımlanabilir. Bazı eksiklikler, bazı kurumların henüz keşfedilmemiş olması insanın yapıp etmelerini tam anlamıyla etkileyemez. Çünkü insan akıl sahibi olarak dünyaya gelir ve aklı, aşkın bir düzenin, ahlaki olan özüne uygun davranması buyruğunu verdiğini kendi kendisine keşfeder. Ancak Hobbes'un doğal durum tasviri tam anlamıyla bu öz anlayışını berataraf etmek için yapılmıştır. Skolastik düşüncenin yerini yeni yeni oluşmaya başlayan modern devlet kurumları ve monarşi almaya başlamış, bu değişimin sancısı uzun süren ve etkileri acılı olan iç savaşları doğurmuş, devrin toplumu dönüşümün yaralarını sürekli bir konsolidasyon çabası içinde olmakla almıştır. Hobbes bu karmaşayı sona erdirecek bir monarşinin hülyalarıyla hareket ederek, *metaforların hurafeler yaratan* yapısını bertaraf etmek, Antiklerin toplum ve devletle ilgili yaptığı tanımları göz ardı ederek sağduyunun öncülüğüyle yepyeni bir rehber oluşturmak için kolları sıvar. *Leviathan* için insan, hayvan, doğa, toplum, din ve devletle ilgili *yeniden* yazılmış bir sözlük çalışmasıdır diyebiliriz.

Skolastik düşünce ve insan özünün kusursuzluğuna dair Hobbes tarafından vurulan ilk darbe insan doğası üzerinden gelir. Tüm Klasik ve Ortaçağ düşünürlerinden farklı olarak Hobbes, insan özünün kusursuz bir ahlak ile hareket etmediğini, aksine insan özünün en çok açığa çıktığı sözleşme öncesi topluluklarda vahşet, kötülük ve sefalet olduğunu öne sürer. Böyle bir ortamda insan özünü temsil edecek tek şey hayatta

kalma istencidir. Hayatta kalma istenci ise yalnızca kendisini düşünen insanın tüm yapıp etmelerinden sorumsuz olmasını sağlar. Bu sorumsuzluk, insanlar arası ilişkinin öze dayalı değil kimin kime üstün gelebileceği ilişkisine dayalı bir yapıda düşünülmesini zaruri kılar. Doğal durumun kilit kavramı muktedir olmaktır: *Possesst*. “*Possesst* tam olarak kudret ile edimin, bir şeyi sayelerinde tanımladığım kudret ile edimin aynılığıdır... Demek ki bir şeyi özüyle, ne olduğuyla tanımlayamayacağım, bu barbar tanımlama yoluyla, *possesst*’iyle; yapabildikleriyle tanımlayacağım. Kelimesi kelimesine fiilen ne yapabildiğiyle tanımlayacağım” (Deleuze, 2008, s. 102). Bu kavram doğal durumdan sivil duruma geçişin, insan türüyle ilgili, insanı diğer canlı varlıklardan ayıran kendine has nitelikleriyle ilgili kendiliğindenliğini (doğallığını) kavrayabilmek için önem arz edecektir. Doğal durumdan söz ederken her defasında bu konudan bahsedenlerin yaklaşımına göre içerikleri değişkenlikler gösterse de yapıp etmeler bakımından verili bir hiyerarşiyle karşılaşırız. Bu hiyerarşi biri ya da ötekinin lehine değil, her defasında birinin, yani insanın lehine kurulur. Doğal durum hâlinde yaşanılırken kullanılan doğal haklar ve bunların kullanıcılarını taşıdığı -ve belki de kendiliğinden olduğu için sürüklediği- yer söz konusu olduğunda, insan ve diğer canlı varlıkların doğasıyla ilgili bir özdeşliğe değinilse de bu iki kategori arasındaki farklılığa vurgu yapılsa da hiyerarşi yerinden oynamaz. Yani doğaları gereği birbirinden farklı edimlere sahip olsalar da doğal durumları içerisinde fiiliyata geçirdikleri hiçbir şeyden sorumlu olmayan insan ve hayvanlardan⁴⁵ söz etsek de etik olmayan edimlerin farkında olmak bakımından diğerlerinden ayrılan ancak yine de doğal durumda herhangi bir etik/etik-dışı tartışması olmadığı için sahip olduğu bu akıl sebebiyle yargılanamayacak olan insandan söz etsek de (Hobbes’un devlet-öncesi toplum için yaptığı tanım budur) hiyerarşi değişmez. Eninde sonunda, aklını kullanarak ya da kendine has doğal süreci takip ederek insanın ulaşacağı nokta sivil durumdur. Hayvan her daim doğal durum içerisinde kalacaktır, bu noktaya sabitlenmiştir. Türlerin geleceği ve devinimiyle ilgili yapılan bu ayırım, esasen devlet-akıl, toplum-birey özdeşliğini algılanabilir kılmak, *birimiz hepimiz için* değil, *hepimiz hepimiz için* kurgusunu ya da akıl-öncesi ulaşılmış olan üst akıllı tanımlayabilmek için yapılır. Burada söz konusu olan neredeyse evrimsel bir geleceğin tecelli edişini tarihin bir tek şanslı ânına, zihinlerde çakan bir kıvılcıma indirgemenen zaten *kendiliğinden*

⁴⁵ Daha sonra göreceğimiz Spinoza’nın doğa ve doğal durum ile ilgili yaptığı tanım budur.

ve çoktan *gelmiş* olduğunu göstermektedir. İnsan, doğası gereği akıl (*logos*) sahibi bir varlık olduğu için bu akli kullanarak mümkün yaşamlar içerisindeki en iyi yaşama erişecektir. Bu *kendiliğindenlik* insan ve hayvan arasında özleri gereği bir ayırım yapmaktan çok insan ya da hayvanın *yapabilecekleri*, neye, ne kadar muktedir olduklarıyla ilgili niceliksel bir *farkı* dayatır. Fark matematiksel olarak sayılamasa da niteliksel değil nicelikselidir. “Herhangi bir şeyin ne yapabileceğiyle ilgilenmek, şeyin yapabileceğiyle ilgilenmek, şeyin özüyle ilgilenmekten çok farklıdır” (Deleuze, 2008, s. 104). İnsan muktedir olan değil, hayvana göre daha da muktedir olandır. Özün muktedir olma kipiyle yer değiştirmesi tüm Skolastik düşünce eksenini kat eder. Peki Skolastik düşünce eksenindeki insan doğasının insan özüyle tanımlandığı önermeler nelerdir? Deleuze (2008) bunları dört temel kategoriye indirger: 1) Her şey içindeki öze göre anlamlandırılıyorsa, insanın içindeki *öz* için varabileceğimiz en net kanı, onun bir *hayvan* olduğudur. Ancak alelade bir hayvan değil, insan, akıl (*logos*) sahibi bir hayvandır. O hâlde insan doğasının yasası akla sahip olmaktır; 2) İnsanın özünü doğal durum ile birlikte düşünüyorsak, doğal durum toplum öncesi, tarih-öncesi bir durum değildir, insanın özüne uygun olan toplumsal yapının kendisidir, bir toplum bu öze uygunsa, kötü değil *iyi* toplumdur; 3) *İyi* toplum öze en uygun olan toplumsa, bu özün gerçekleştirilmesi görevi, doğal durum içindeki *doğal hakkın* ortaya çıkmasını sağlayacaktır. Bu göreve, *ödev* ya da Cicero’nun ifadesiyle *officium* adı verilir. *Officium* iyi toplum için *doğal hakkın* kullanılmasıyla insanı özüne bağlayan şeydir; 4) Belki de Antik Yunan dünyası içindeki filozof-kral ile benzer bir biçimi düşünebileceğimiz, insanı özüne bağlayacak olan aklın (*logos*) önderliğinde, tüm toplumu *iyi* toplumsal yaşama bağlama maksatlı yöneten *bilgenin* iktidarı. Çünkü *öz* ve *ödev* konusunda insan doğasının bilgisine en çok erişen *bilgedir* ve *bilgenin* yapmaya muktedir olduğu iş, insanı bu doğal öze bağlayarak idare etmektir (s. 105-106). Bu dört önerme Hobbes öncesi düşünürlerin doğal durum ve doğal hak ile ilgili düşüncelerinin bir özeti niteliğindedir. *Possesst* kavramı ile ilgili yaptığımız yorum, yani öz’ün ilkselliğinin kudret ile yer değiştirmesi ve ikiliklerin –ya da ayırımların– türün özüne ilişkin bir görüyle değil de türün muktedir olma kapasitesine göre olması, Hobbes sonrası doğal hak tartışmasının içine oturur. Hobbes, Klasik Dönem ve Modern Dönem ayırımının sebepleri üzerine yaptığımız yorumu onaylayacak bir biçimde, *iyi* yönetimin kim tarafından ve nasıl gerçekleşeceğini değil, muktedir olma işinin nasıl gerçekleşeceğini sorgular. Peki Hobbes Deleuze (2008) tarafından aktarılan bu dört öncül önermeyi nasıl değerlendirir ve nasıl yerinden eder? 1) İlk

olarak hiçbir şeyin tanımını onun özünde değildir, bir şeyi *doğal durum* içinde tanımlayan onun yapabilme kapasitesi-gücüdür. Bu yüzden yapabildiği her şey onun için kendiliğinden bir *hak* olarak belirir⁴⁶; 2) Yapabileceğim her şeyin *doğal* olarak hakkım hâline gelmesi, sivil durum ile doğal durum arasındaki farkın da ortaya çıkmasını sağlar. Çünkü sivil durum içinde *hakkım* olan şeyler, yapabildiklerim, yapmaya muktedir olduklarım değil, toplum yararına yapmamın uygun görüldüğü şeylerdir; 3) İlk sırada gelen şey, bu denkleme göre, artık *ödev* değil, *haktır*; 4) Doğal hak *kudret* ile eşitlendiği, akıl (*logos*) bu noktada ikincil bir pozisyona itildiği için *bilge* olanın hükümranlığı değil, artık *doğal* olarak kuvvetli olanın hükümranlığı mümkündür (s. 108-110).

Burada, bu değişimle birlikte göstermeye çalıştığımız şey, hem toplum denilenin nasıl oluştuğuyla ilgili öncelikli bilgileri kategorize etmek, hem toplum ve egemen arasındaki ilineksel çekişmeye dönemsel farklılıkları da aklımızda tutarak nasıl yaklaşıldığını irdeleyebilmek hem de öz ve kudret tartışmasının her iki kutbu için de geçerli olabileceğini iddia edeceğimiz “doğal” hiyerarşinin yapısını gösterebilmektir. Herhangi bir doğallıktan ya da doğal durumdan bahsediyorsak, bu verili doğa içinde yaşamak bakımından özdeş, ancak nitelikleri ve kudretin kullanılması konusunda da nicelikleri açısından bir sıralanışa, bir ayrıştırmaya tabiiyetten; her iki açı için de önceden kabul edilmiş bir hiyerarşiden de söz etmemiz gereklidir. Değişime ışık tutan ve bir direngi noktasını temsil eden doğal durumdan başlayarak doğadan çıkış, hayvan ve insan arasındaki özdeşliğin ertelenmesiyle, hayvan ve insan arasındaki farkın (en temelde toplumsallaşmayı mümkün kılacak akılla gelen kudret farkının) kullanılarak, ama yine de özdeş olunan zemin aracılığıyla bu farkın yer değiştirilmesiyle mümkün olabilmektedir. Bu nasıl gerçekleşebilir? Bu verili tüm imkânlar arasından yapılan bir seçme-eleme işlemi midir? Yoksa farkı inşa edebilmek için kullanılan özdeşliğin tutarsızlığı mıdır?

O hâlde Hobbes’un eserinin devrimci niteliği ilk olarak şeyler ile edimler arasındaki ilişkinin öze içkin nitelikler aracılığıyla değil, kuvvetlerin oranı aracılığıyla kurulmasında yatar. Bu devrimci niteliğin ikinci göstergesi ise doğal durum-sivil durum anlatısındaki zamansallık ilişkisidir. Şimdiye dek içinde yaşanılmayan, çoktan

⁴⁶ Deleuze, Hobbes tarafından, ilk önermesinin reddi için “büyük balığın küçük balığı yemesi”nin onun doğasında olduğunu ifade eden Spinoza’nın Teolojik-Politik İnceleme adlı eserinin on altıncı bölümüne atıfta bulunuluyor (Spinoza, 2016, s. 230-242).

olup bitmiş bir tarih öncesi tarihi adıyla anılan doğal durum Hobbes ile birlikte geçmişin değil, hem şimdinin hem de gerekli şartlar sağlanmadığında geleceğin dünyasının bir tasviri hâline bürünür.

Olguların *bilgisinin* kaydedilmesine tarih denilir. İki tür *tarih* vardır: insan *iradesine* bağlı olmayan doğal olguların veya sonuçların tarihi; *madenler, bitkiler, hayvanlar, bölgeler* ve benzerlerinin tarihleri böyledir. Diğeri ise, toplum halinde yaşayan insanların iradi eylemlerinin tarihi olan *toplumsal tarihtir*. (Hobbes, 2007, s. 67-68)

Demek ki Hobbes için doğal durum-sivil durum ilişkisini incelerken göz atacağımız noktalardan birisi de tarihin nasıl oluştuğu olacaktır. Hobbes için tarih, empirik bir bilimdir. Dünyamızda olup biten tüm olguları ancak duyu organlarımız vasıtasıyla algılar, hafızamızın el verdiği ölçüde kaydedebiliriz. Kaydedilmiş bu bilgiye de tarih adını veririz. Tarihin doğada vuku bulan olgular ve bu olguların insan yaşayışına etkilerini inceleyen kısmına *doğal tarih*, toplum sözleşmesiyle bir devlet organizasyonu altında yaşayan insanların başından geçen olgulara dayanan tarihe de *sivil tarih* adı verilir. O hâlde ayırımın *Leviathan*'daki ilk karşılığı tarih bilimi arasındaki ayırımdır.

Bu tarihsel izlekte bir kopuş değil, bir süreklilik vardır. Özellikle sivil duruma geçişte yapılan sözleşmede bu sözleşmeyi ilalebet savunacak olan egemen hiçbir şekilde bulunmaz. Egemen, sözleşmenin tarafı değildir; egemene söz verilmez ve egemen hiçbir şeye söz vermez. Ayrıca sözleşme çatısı altında bir araya gelmiş bir toplum diğer toplumlarla da henüz sözleşme yapmamıştır. Yani hem egemen hem de bir topluma göre öteki olan diğer toplumlar hâla doğal durum içinde, doğal tarihin bir unsuru olarak yaşamlarını sürdürmektedir (Hobbes, 1993, s. 92-96). Burada önemli bir noktadayız, *Leviathan* ile Hobbes'un düşüncelerinin kuvvetli bir monarşiyi müjdelediği fikri de bu noktadan beslenir. Doğa hâli ile sivil hâl arasında bir kopuş yoktur, birinden birine geçildiğinde diğerinin tamamen ortadan kalkışı söz konusu değildir. Sözleşme ile toplumun bir parçası hâline gelen, yaşamda kalma mücadelesi için her şeyi yapma hakkını toplum iradesine devreden uyruklar için doğa hâline dönüş sözleşmeden çıkış anlamına geleceği için mümkün görünmese de egemen her zaman doğa hâli içerisinde yaşar. Egemen, her ne kadar sözleşme ile mevcut olmuş olsa bile sözleşmenin bir unsuru değildir; sözleşme şartlarına tabi değildir, sözleşmede yasaklanan her şey onun

için mübahtır ve sözleşme ile belirtilen hiçbir maddeyi çiğnemek bakımından dokunulmazdır. O hâlde egemen mevcudiyetiyle sivil durumun bir temsilcisi olsa da kendisi doğa hâli içerisinde yaşar. Doğa hâli ve sivil durum arasındaki sürekliliğin ikinci örneği de kendi aralarında sözleşme yapmamış olan farklı toplumlardır. Sözleşme toplumsallaşmayı önlediğinden ancak aynı coğrafya üzerinde yaşayan, ortak bir doğal tarihe sahip halk tarafından yapılabilir. Ancak her halkın –ya da her topluluğun– kendi sözleşmesi kendi doğal tarihine dayandığından kaçınılmaz olarak birbirlerine göre farklılıklar barındıracaklardır. Bu farklılıklar birkaç maddede meydana gelen çok küçük nüans ayrılıkları olsa bile sözleşmeler arasında herhangi bir özdeşlikten söz edilemeyeceği için birlik düşüncesi sivil hâle taşınmaz. Komşu toplumlarda bile doğal durum ve sivil durum arasındaki süreklilik aynı zaman çizelgesi ve benzerliklere rağmen sürüp gider. Demek ki bir dönüşümden değil bir etkileşimden bahsedilmektedir. Bu şartlar göz önünde tutulduğunda sözleşmeyle çıkılan doğal duruma sözleşmeye uyulmadığında geri dönecek olması daha da çarpıcıdır. Çünkü bu doğal durumun insanın geride bıraktığı, çoktan aştığı bir tarihsel adım olmadığını, her daim doğal durumla karşı karşıya gelme tehdidinin mevcut olduğu anlamına gelir. O hâlde doğal durum, insanı sözleşmenin unsuru hâline getirecek ve bunun devamlılığını tesis edecek korkunun kaynağı, geçmişten çıkarılacak bir ders değil, karanlık bir gelecek korkusudur. “Doğa hali şimdiye içkin bir gelecek tehdididir aslında (...)” (Direk, 2005, s. 91). Yukarıdaki süreklilikle birlikte düşünüldüğünde Hobbes için doğal durum ilk insanların yaşama pratiği olup artık çoktan geride bırakılmış bir şey değildir. Bilakis tarihsel olarak kanıtlanamayan ancak insan doğasına yapılan atıflarla mantıklı görünen doğal durum miti geleceği imlemektedir. Egemenin ve sözleşmenin buyruklarına uyulmadığında insanın bir şekilde geri döneceği *yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa süren* hayatının bir projeksiyonudur. “Mutluluk, daha fazla güç elde edip arzunun geleceğini güvence altına almakta bulunuyorsa ve eğer doğa halinde bu gücü muhafaza etmek imkânsızsa, bu güvence ancak bir hükümetin yönetimi altındaki bir sivil toplumda var olabilir” (a.g.e.). Burada her şeyden çok arzunun güvence altına alınabilmesi için bir yatırım aracı, bir sigorta gibi görünen sözleşmenin yasakladığı şeyler sonucunda vereceği cezalar gizlidir. Sivil duruma geçiş, insanın tarihsel bir başarısı olarak görülemez. Çünkü sivil durum ile ihtiyatın (*prudence*) ne olduğunu öğrenen insan, sonsuz isteklerini garanti altına alabilme düşüncesiyle geleceğe ipotekli bir sigorta sözleşmesi yapıp sivil duruma geçemez. İlksel olanın tarihsel bilgisine dair bilinemezlik bizi kendinden menkul bir

sözleşmenin yarattığı suni hâl içerisindeki suni cezaların korkusuna sevk eder. Sözleşmenin mahiyetinde, sözleşmenin şartlarına uymazsanız, yaşamınızı müdafaa edebilmek için kullandığımız gücünü sizden daha kudretli bir müşteregin iradesine devrettiğiniz hâlde bu gücü yalnız kendi çıkarlarımız için kullanırsanız, bu gücü elde etmek için mücadele verdiğiniz çağlara geri dönecek ve gücün elinizden alınması korkusunu sonsuza dek taşıyacaksınız, diyen bir şimdiki zamanın tutsaklığı vardır. O hâlde tüm doğal durum anlatılarının ardında başımıza gelebilecek felaketleri sıralayan ve bu sayede korkumuzun nesnesi hâline gelerek potansiyel bir müşteriye dönüşmemizi sağlayan sigorta şirketleri vardır. Bir sigorta şirketi (*anonim şirketi*) olan egemenin tüm yatırımını korku iken kazancı uyrukların gücünün yekûnudur.

2.3.2. B. Spinoza

Spinoza da Hobbes'un yeniden kurguladığı terminolojiyle birlikte Skolastik düşünce içine kök salmış olan *insan özü* düşüncesinin eleştirisine dâhil olur. Özellikle insanın ahlaklı oluşuyla ilişkilenen özü, ahlakın bir ontolojik kip olması konusunda etik ve ahlak arasında yaptığı ayırım ve varlığın öz ile değil oluş ile tanımlanması açısından verdiği yanıtlar bunu kanıtlar niteliktedir. Spinoza için varlık, hâlihazırda var olanlar (*êtres*), bu var olanların eylemsel oluşları (*étants*) anlamına gelmeyecektir; özden farklı olarak, akıl (*logos*) ile arzu ve istencine doğru bir güzergâh verebilen, bunu uygun formlarda koordine edebilen, yani *tözün* mutlaklığının farkında olabilen şey tam anlamıyla bir varlık olacaktır (Deleuze, 2008, s. 123). “Dolayısıyla Spinoza'ya göre var olma, doğal-bedensel bir hak olsa da bu hakkın doludizgin kullanılması söz konusu değildi; akıl yoluyla denetim altına alınarak kullanılmalıydı” (Uslu, 2022, s. 323). Hem doğadaki var olma motivasyonu ile birlikte hareket edecek hem de doğal durumdaki insan varlığının yapısını belirleyecek olan şey ancak bu akıl ve onun rehberliği olabilir.

Eğer insan doğası öyle bir düzenlenmiş olsaydı da insanların en büyük arzuları kendileri için en yararlı olan şeyi istemeleri üzerine dayansaydı, dirlik ve düzeni ve sadakati korumak için hiçbir sanata ihtiyaç olmazdı. Ama, kuşkusuz, insan doğasının yatkınlıkları bambaşka olduğundan, Devlet, herkesin, hem yönetenlerin hem de yönetilenlerin, gönüllü ya da gönülsüz, ortak esenlik için önemli olanı yapacağı biçimde düzenlenmelidir; başka bir deyişle, herkes, ister kendi iradesiyle ya da ister zorla ister zorunluluktan, aklın buyruklarına göre yaşamaya mecbur olmalıdır. (Spinoza, 2012, s. 42)

Aklın denetimi altında olmayan bir topluluk da insan doğasını kontrol altına alabilme kudretini gösteremeyen bir *devlet* de başarısız olmaya yatkındır: “Çünkü her insan keyfinin ardında sürüklenip gider ve çoğu zaman hırs, gurur, kıskançlık, kin, vs. zihnini öylesine işgal eder ki akla orada hiç yer kalmaz” (Spinoza, 2016, s. 234). O hâlde mevcudiyetini *mutlak töz* ile gerçekleştirme isteğiyle hareket eden varlık için (eğer toplumsal kiplerden bahsediliyorsa insan, ancak doğada var olma istencinden bahsediliyorsa hayvanlar da bu gruba dahil edilecektir) statik bir *öz* yerine *oluştan* bahsetmek mümkündür. Varlık, oluş ve salt verili olan anlamında bir mevcudiyetle tanımlanamaz; varlık özün sonsuz varolma biçiminin ta kendisidir. O hâlde bu şekilde tanımlanan varlığın doğrudan ahlakla ilişkilendirilmesi mümkün değildir. Özellikle

Teolojik-Politik İnceleme (Spinoza, 2016)'de de göreceğimiz gibi, varolma çabası bir muktendir olma ilişkisidir.

İnsanlar etraflarındaki şeyleri temel sebepleriyle anlamaya, evreni anlamlandırmaya çalışıyor, tutkuları denetim altına alarak erdemi bir alışkanlık haline getiriyor ve doğal dürtülerini bu şekilde dizginliyor, sağlıklı bir bedende güvenlik içinde yaşamak için kişisel güvenliklerini güvence altına almak istiyorlardı. İlk ikisi bireysel düzeyde tatmin edilebilecek isteklerken bedeni güvence altına almak için etrafla uyum halinde olma gerekliliği, buna bağlı olarak da toplumsallık devreye giriyordu. (Uslu, 2022, s. 322)

Bu tarz bir yekûn üzerinden kurgulanan varlığın doğası da ahlak ile değil etik ile incelenebilir. Etik, yalnız insanların birbirleriyle münasebete girdikleri sırada tavır ve tutumları nezdinde uygulaması gereken kurallar olarak değil, ama aynı zamanda var olma istencini içindeki *tözde* barındıran tüm canlı varlıklarda ortak olduğu için ahlak yerine burada kendisine yer bulacak olandır. O hâlde, "...ahlaktan farklı bir şey olan bu etik sözcüğünün en dolaysız anlamı sorulursa, biz bugün etiği başka bir ad altında, etoloji adı altında tanıyoruz derim" (Deleuze, 2008, s. 123).

Etoloji, canlı türlerinin ayrımı konusunda, canlı türlerinin yaşamda var olma biçimleri arasındaki motivasyonel ve davranışsal anlamda ne gibi farklılıklar olduğunu bulmaya gayret eden bilim dallarından bir tanesidir. Etoloji, hayvan türlerinin çeşitli durum ve ortamlarda nasıl hareket ettiklerini, değişen çevreye ne şekilde uyum sağladıklarını ve tek tek türlere özgü davranış kalıpları olup olmadığıyla; eğer varsa bu davranış kalıplarının haritalandırılmasının nasıl yapılacağıyla ilgili çalışmalar yürüten bir disiplindir. Bir kişiyi mutlu eden ya da onun kendisini var etme biçimiymiş gibi görünen davranışları da o hâlde Spinoza açısından bir var olma biçimidir. Bir alkoliğin alkole düşkünlüğü dahi onun var *oluş* kipini tanımladığı için *mutlak töz* içinde kendisine yer bulabilir (Deleuze, 2008, s. 124). Var oluş, bir buyruğa göre, bir bilgenin nasıl davranılması gerektiğiyle ilgili verdiği direktiflere göre değil, nasıl var olunuyorsa o şekilde eyleyip eylememe kudretiyle ilgilidir. İrade de, sonsuz *töz* (*natura naturans*) ile ilgili bir şey olarak değil, onun bir başka kategorisi olan doğal-doğadan kaynaklanan *töz* (*natura naturata*) ile tanımlanan bir şey olarak yalnız insanda değil, insan ile birlikte hayvanda da bulunan *dirimsellik* ile *conatus* ile ilgili bir *iştah*tan kaynaklanmaktadır (Spinoza, 2000, s. 31-32; s. 85-86).

Hayvanı ya da insanı tanımlayan, bu iki kardeş tür arasında ayrımlar yapan öz düşüncesi bu şekilde terk edildikten sonra kudretin derecelerine ve *muktedir* olmanın seviyelerine geçilmiş, ayırım, bu seviyenin niceliksel durumuna göre tanımlanmıştır. O hâlde etoloji ile gözlemlenen şey bir varlığın –ya da bir şeyin- kendisini kendisi yapan edimleri ne kadar (nicelik) uygulayıp uygulayamadığıdır. Kendi doğası içinde, kendi doğasına uygun eyleyen şey hem doğa içinde *muktedir*dir hem de tam anlamıyla varlık *oluşa* daha yakındır. Hobbes ile doğal durum içerisindeki buyruklar ve eylemlerde *bilgenin kılavuzluğu* önermesi çürütülmüş, yerinden edilmiştir. O hâlde Spinoza ile eyleme kudretinin ölçüsü bakımından hayvan ve insan arasındaki fark da en azından etik düzlemde kapatılmış olmaz mı? Hayvanda kendi doğası dışında eyleme kabiliyeti, ya da alternatif bir doğayı tercih edecek bilinç yoktur, denilebilir. Ancak insan da doğasına uygun olan edimleri yine doğasına uygun olduğu söylenen toplumsallaşma uğruna terk ettiği; bir bilgenin değilse bile bir ahlak fihristi olan yasanın hükümlerine girdiğinde, istencini kurallarla bastırduğunda var olma kategorisine göre eksilmiş olmuyor mu? Bu soruyu anlamsız kılacak pek çok cevap, bu soruları sormamıza olanak sağlayan düşünürlerin görüşleri aracılığıyla bile verilebilir. Ancak her cevap soru sorma edimini var eden zeminle çatıştığı için söz gelimi, toplumun kuruluşu, güç ve hakların üstün bir erke devredilişi konusunda yapılan her yorum da bünyesinde çelişkiler barındırır. Örneğin Spinoza’da Hobbes’tan farklı olarak ortak *güç* ve ortak *iştah* devlete-egemen figüre değil, doğrudan topluma aktarılacaktır. İnsanın doğaya uygun yapıp etmelerinden kaynaklanan *doğal hakkına* uygun eyleme biçimi ancak onun bu hakka uygun bir güç devrini gerçekleştirilmesiyle mümkün hâlde gelebilecektir. Yaşam istenci, tehlikelere karşı kendini hangi aracı, hangi şiddette kullanırsa kulansın koruma hakkı topluma devredilmelidir (Spinoza, 2016, s. 232-237). Devredilen, pasifize edilen, yoğunluğu azaltılıp kristalize edilen *iştah* insanın değil, toplumun yaşamına geçecektir.

Spinoza’nın yaptığı varlık tanımı, o hâlde ahlak ile değil, etik ile kol kola işler. Çünkü etik, bir etoloji çabası olarak (Deleuze, 2008), öz ile değil davranış biçimleriyle ilgilenir. Oysa ahlak doğal durumu ve doğa haklarını formülize eden klasik doğal durum düşünürleri perspektifince hareket ederek her zaman bir özü ve bu öze uygun olan davranışları sorunsallaştırır. “(...) ahlak yalnızca olanı değil, varlığın kendisini de yargılama girişimidir. Ama varlığı, varlıktan üstün bir makam adına yargılayabilirsiniz ancak” (Deleuze, 2008, s. 124). Klasik düşünürlerin öze dair yaptığı

tüm tanımlar ahlak ile ilgilidir diyebiliriz. İnsan düşünen-akıl ile konuşan (*zoon logon echon*) varlıktır diyen Aristoteles'in bu kategorize eden ve ayrımlar yapan öze dair kast ettiği şey yalnızca türler arasındaki ayrım değil, bu ayrımla birlikte gelen öze uygun hareket etme zorunluluğudur. Çünkü bir defa öz bilinebilirse bu öze uygun hareket etmek, bu özü başkalarıyla kirletmemek için kurallar koymak, bu kurallara uymak; hangi kuralların daha iyi olduğunu bize bildirecek bir bilgenin kılavuzluğuna müracaat etmek gerekir. Özün bilinmesi başlı başına bir tamamlanış değil, tam tersi, bir başlangıç noktasıdır. Ahlak ise bu başlangıç noktasına geri dönebilmek için her öz sahibinin kat etmesi gereken yol üzerindeki işaretlerdir. "(...) ahlak insanın özünü gerçekleştirme sürecidir" (Deleuze, 2008, s. 125). Çünkü insan, özü akıllı olmak olduğu için her ân akıllıca, aklını kullanarak eylemez. Ahlak her ân aklın kullanılmasını salık verir. Ahlakın var oluş amacı bu uyarıları yapmak, akla uygun hareket edilmesini buyurmaksa, *insan* özüne kayıtlı bir ahlaktan söz edemeyeceğimiz gibi tamamlanmış bir özden de bahsedemeyiz. O hâlde öz, eksiklidir. İşte bu yüzden ahlak yerine etik ile hareket eden Spinoza'da *insan özü* tabirine yer yoktur.

Spinoza sık sık özden bahseder, ama onun için öz hiçbir zaman insanın özü değildir. Öz her zaman tekil bir belirlenimdir. Şunun belirlenimi vardır, bunun belirlenimi vardır, ama insanın özü diye bir şey yoktur. Hatta insanın özü gibi genel özlerin veya soyut özlerin bulanık fikirler olduğunu bizzat kendisi söyleyecektir. (a.g.e.)

Burada yine Klasik Dönem ile Modern Dönem arasında Strauss (2011) ile yaptığımız ayrımın tekrarlandığını takip edebilmek mümkündür. Bir öz fikriyle, *iyi* olanın doğasının bu özde aranmasıyla ilişkili olan Klasik Dönem yerini nasıl müktedir olunacağı sorusunun önem arz etmeye başladığı Modern Dönem'e bırakmıştır. Spinoza düşüncesi açısından da bu güzergâhı takip edebilmek mümkündür. "Bir ahlakçı insanı asla yapabileceğiyle değil ne olduğuyla, olduğu şeyle tanımlar. Bu nedenle bir ahlakçı insanı akıllı hayvan diye tanımlar. Bu özdür. Spinoza insanı hiçbir zaman akıllı hayvan diye tanımlamaz. Neler yapabildiğiyle tanımlar (...)" (Deleuze, 2008, s. 128).

Klasik Dönem'in *doğal durum* ve *doğal hak* düşüncesinde özlerin, varlığın doğasına içkin olan ancak varlık denilen şeylerin edimleriyle tam anlamıyla örtüşmeyen, *farklı* olan yapısından hareketle bir düşünceler sistemi geliştirilir. Hobbes'un doğal durum

ve sivil durum ayrımıyla birlikte değişime uğrattığı şey, hak ekseninde düşünöldüğünde öz ve edim arasındaki farkın kapatılma gayreti değil, edimlerin ne kadarının yapılıp ne kadarının yapılamayacağıının ön plana alınmasıdır. Hobbes’u bu konuda takip eden Spinoza da doğal durumdan ve toplumsallaşmadan bahsederken herhangi bir şeyin özüyle ilgili değil, herhangi bir şeyin herhangi bir şeyi yapabilme kapasitesiyle ilgilenir. Eğer şeyler arasında bir ayırım yapılacaksa bu o şeylerin özünün aranmasıyla ilgili değil, o şeylerin edimleri arasındaki nicelik farklarından kaynaklanacaktır. Klasik Dönem düşüncesi, doğal durum gözlemlerinin gerekçesi olarak özün keşfini gösterirken, modern doğal durum teorisyenleri edimlerin nicelikleri ve bu nicelikler arasındaki derecelerin kudretle ilişkisini değerlendirir.

Doğal tarih denen şeyi ele alalım; temelleri Aristoteles tarafından atılmıştır. Bu bilim hayvanı olduğu şeyle tanımlar. Esas hedefi, hayvanın olduğu şeyi söylemektir. Omurgalı nedir? Balık nedir? Aristoteles’in doğal tarihi bu öz araştırmalarıyla doludur. Hayvanların sınıflandırılması denen bu şeyde, hayvan her şeyden önce, mümkünse özüyle, yani olduğu şeyle tanımlanacaktır. Bu yeni tiplerin [Modern Dönem düşünürleri] çıkagelip bambaşka bir yol tuttıklarını hayal edin: Onlar şeyin ya da hayvanın ne yapabildiğiyle ilgilenirler. Hayvanın güçlerini kaydetmeye çalışırlar. (Deleuze, 2008, s. 218)

Söz gelimi bir devenin tahammülü (*passion*) aynı zamanda onun var olma tutkusudur (*passion*) (a.g.e.). Çölde uzun süre susuz kalarak da yaşayabilmek devenin doğasına uygun olandır. Susuz da yaşayabilme edimi açısından diğer hayvanlara (ve tabii ki insanlara) göre kudreti niceliksel olarak daha fazladır. Deve ile insanı birbirinden ayıran şey bu ikisinin özü (akla sahip olması ya da “akılsız” olması) değil, farklı ortamlarda kendi doğalarına uygun davranabilmeleridir. O hâlde çölde yaşam söz konusu olduğunda deve insana göre var olma açısından daha başarılıdır, varlık oluşa daha da yakındır, diyebilir miyiz? Bu soruya yanıt arayışında olan klasik özcü düşünürler şöyle söyleyeceklerdir: İnsan, bulunduğu ortama uyum sağlamak yerine yaşamı için uygun olmayan ortamın kendisini dönüştürecek akla sahip olarak dünyaya geldiği için yine de özü bakımından deveden daha üstündür. Bu önermenin doğruluğu tartışılmazdır. Ancak Spinoza ve ardılları, yani öze değil kudrete atıfla varlığı düşünönenler açısından değişen hiçbir şey olmaz: Ortamın kendisini dönüştürme kudreti bakımından insan deveye göre daha muktedirdir, aralarındaki fark akıldan değil tek

tek doğalarında olan eyleme kudretinden kaynaklanır. Önemli olan daha fazla kudreti istemek, daha fazlasını aramak değil, şeyin doğasına uygun olanı eylemesidir. Bu yanıt Nietzsche’de (Nietzsche, 2010)⁴⁷ de *güç istenci* kavramıyla karşılık bulur. Nietzsche’nin kastı da *gücü istemek* değil, şeyde olan gücün, eyleme kudretinin fiiliyata dökülmesini istemektir. “Kudret istediğim şey değildir, tanım icabı bende olan şeydir. Şu ya da bu kudretim dahilindedir ve beni niceliksel varlık ölçeğindeki yerime yerleştiren de budur” (Deleuze, 2008, s. 129). Öz, kudrettir.

Öz, kudrettir, diyebiliyorsak akıllı, delidir de diyebiliriz. Burada söz konusu olan niceliksel açıdan tam anlamıyla bir eşitlik değil, varlığın var olmasını sağlayan öz onun kudretiyle ilgili bir şeyse deli de akıllı kadar özgül bir varlıktır çıkarsamasıdır. Edimleri fiiliyata geçirecek olan kudretin niceliksel açıdan birbiriyle tam anlamıyla eşit olması değil, devinimi sağlayacak kudretin delide de akıllıda da mevcut olduğunu ifade edebiliriz. “Aslında delinin kudreti akıllı insanınkiyle aynı değildir, ama ikisi arasında ortak olan şey, kudretleri ne olursa olsun her birinin kendi kudretini etkin kılmasıdır” (Deleuze, 2008, s. 134). Bu sayede Aristoteles’ten beri faaliyette olan diğer bir önermeyi, toplumsal bütünün, topluluğun (*communitas*), *polis*in idaresiyle ilgili alınacak her karara ortak olmak, *politik* olmak edimini gerçekleştirebilmek için aklıyla eyleyen, akıllı olan, *zoon logon echon* ya da *politikon zoon* olan insanın mevcudiyetine ihtiyaç olduğu önermesini de tartışmaya açabiliriz. Bilindiği gibi bu kategorilere dâhil olabilmek için yalnızca insan olarak diğer varlıklardan ayrılmak yeterli değildir, öze uygun olarak akıllı olduğunun bilincinde, bu bilinçle her defasında aklını kullanarak eyleme çabası içinde olan bir insan olmak gereklidir. Bu denklem başta *çıplak* hâlde olan hayvanları (*zoe*) devre dışı bıraktığı gibi, delileri, aklın yasalarına uygun hareket etmediği için politik topluluğun bir parçası olmayan haydutları (*rogues*), yasaya karşı gelerek topluluk sınırları dışına sürgün edilen suçluları ve kadınları da hesaba katmaz. Ancak Spinoza’nın önermesini takip edecek olursak bu denklem ya tepetaklak olacak ya da tamamıyla ortadan kalkacaktır. Öze uygun hareket ederek diğer varlık kategorilerinden ayrılan *akil* insan öze uygun hareket etme kudreti bakımından deliden

⁴⁷ “Anlaşılması gereken: Her türlü çöküşün ve hastalığın sürekli olarak değer yargıları oluşturmaya yardımcı olduğu; çöküşün kabul edilen değer yargılarında üstünlük kazandığı; dejenerasyon felaketinin sadece mevcut sonuçlarına karşı mücadele etmemiz gerektiği değil, önceki tüm çöküşlerin de hâlâ mevcut olduğu, yani devam etmekte olduğudur. İnsanlığın temel içgüdülerinden bu kadar sapması, değer yargılarının bu kadar yıkılması—eşi olmayan soru işareti, hayvan “insanın” filozoflar için ortaya attığı gerçek bilmece işte budur” (Nietzsche, 2010, s. 46). Nietzsche’de de insan doğası içindeki *güç istenci* ile girişilen mücadele problemlidir. Ona göre bu problemin adı, çöküşdür (*decadence*).

ayrılmadığı için ya deli de en az akıllı kadar *politik* olacak ya da herhangi bir şekilde *politik* olmanın imkânı kalmayacaktır. Her iki seçenekte de Aristotelesçi denklemin zemini ortadan kalkacaktır. Deli de en az akıllı kadar politiktir, dersek Aristotelesçi denklemin özü *logos* olarak alan kısmını bertaraf etmiş oluruz. Deli de akıllı kadar politiktir, ancak akıllı bir nebze daha kudretlidir, onun için bir kategorizasyon işlemiyle denklemi yeniden dizayn edersek sorunumuz çözülür, dersek ilk bakışta daha mâkul görünen bir yola sapmış oluruz. Çünkü akıllının da delinin de kudretleri doğrultusunda hareket etmesi her ikisini de varlık hâline getirecek ancak ikisini birbiriyle tam anlamıyla eşitlemeyecektir. Eşitliği ortadan kaldırmak için öne süreceğimiz argüman özü akıl olarak değil *duygu* olarak ele almak olabilir. Nitekim Spinoza’da da akıllı ve delinin her koşulda birbirine eşit olduğunu göremeyiz. Bir ayrım vardır. Ancak söz konusu ayrım kudret doğrultusunda eylemek değil, eylemin yoğunluğunu belirleyen duygular açısındanadır. “Eğer akıllı ile deli birbirinden ayrılıyorsa bu kudret bakımından değildir; çünkü her biri kendi kudretini etkili kılar. Duygu bakımındandır. Akıllı insanın duyguları, delinin duygularıyla aynı değildir” (Deleuze, 2008, s. 135). Burada duyguların yalnızca tek tek olgular karşısında verilen reaksiyonlar anlamıyla değil doğal durum içerisindeyken türe özgü içgüdüsel edimlerin devindiricisi anlamıyla da bir ayrım mevcuttur. “Duygular kudretin etkili kılınmasıdır” (a.g.e.). O hâlde denklem, *politik olanın özü duygulardır* dönüşür. Ancak tekrar ifade edilmesinde fayda olan husus, Spinoza için bu duyguların mekânının *doğal durum* olması, *doğal hakkı* yalnız kendi hırs, çıkar ve arzularıyla kullanarak değil, bu arzuları akıl yoluyla ehlileştirerek kullanılmasının gerekliliğidir. Neden var bulunduğu ya da nasıl daha *iyi* var olunabileceği yerine *nasıl* daha çok var olunabileceği, var olma istencinin kudret ile birleşimi var olmanın özüdür. Ancak bu özün var olmaya muktedir olan güce devredilmesi, doğal durumdan çıkılması isteniyorsa bütünü sahiplenen (*oikeiôsis*) bir arzunun şiddeti gereklidir. Spinoza’yı Hobbes’tan ayıran noktalardan bir tanesi de budur: “Her insanın doğal hakkının akılla değil arzu ve güçle belirlendiğini (...)” (Uslu, 2022, s. 322) söylemesi, ancak bu arzu ve gücün hayvan türlerine doğru (ya da yukarıdaki örnekteki gibi *deliye* doğru) genişletilememesi için akıl (*logos*) yeniden egemenlik denklemine çağırılacaktır.

Arzunun akıl ile uzlaştırılmasının yolu, arzu ekseninde insan ve hayvanın ya da *diğer otomatların* eşit bir mertebeye indirgenmemesinin yolu nedir? Arzu ve akıl ekseninde sallanan sarkacın ortadaki muğlaklığı insan lehine giderebilmesinin yolu *özgürlüktür*.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Spinoza için *özgürlük* esasen *iradedir*. Tüm canlı varlıklarda bu irade vardır. Ancak insandaki irade ile örneğin bir attaki irade birbirinden farklı şeylerdir: “At gibi insan da, kuşkusuz, şehvetle üremeye eğilimlidir, ama biri at şehvetidir, öteki insan şehveti. Aynı şekilde, böceklerin, balıkların ve kuşların şehvetleri ve iştahları birbirlerinden farklı olmalıdır” (Tatian, 2009, s. 35). Burada insan ve hayvan arasındaki farkın bir muktedir olma seviyesi farkından ibaret olduğunu hatırlayalım. Daha önce toplumların sivil duruma geçişte de devindirici bir etki olarak muktedir olma arzusunu işlemiştik. Bu arzu arasındaki derece farkına indirgenebilecek bir ayrılık vardır yalnızca. Yoksa duygusuz olmak, hissiz olmak ya da akılsız olmakla ilgili bir fark değildir bu.

Spinozacı önerme, “sudan haz alan balıklar” gibi hayattan haz almayı öğrenmektir; yüzdükleri için balıkları hiçbir bir ödülün beklememesi gibi, insanların da bu hayat dışında bir hayat için bazı şeylerden el çekerek özlerini gerçekleştirmeleri ve iyi yaşamaları mümkün değildir. Öyleyse, iyi hayatın kendisinden başka bir ödül, kötü hayattan başka da ceza yoktur. (Tatian, 2009, s. 37)

İnsan içinse *iyi* yaşamın formülü yaşama istencini toplumsal olanın alanına kanalize etmektir. Toplumsal olanın alanı, içindeki her bireyin yaşama istencini özgür ifade ile bir diğerine aktarmasıdır. Aksi takdirde insan ve hayvan arasındaki farklılık ortadan kalkmış olur. “Devletin amacı insanları akıllı varlıklardan hayvanlara ya da otomatlara dönüştürmek değildir” (Spinoza, 2016, s. 285).

İnsan bu iradenin ortak hâle gelen bir formuna, topluma sahip olmak bakımından ayrıcalıklıdır. Toplumun iradi-özgür yapısını muhafaza edecek olan şey ise devlettir. Devletin mevcudiyetini sürdürebilmesi için gerekli olan tek erdem hem kendi yapısını hem de bu yapı altında toplanmış (*com*) olan toplumun muhteviyatını güvence altına almaktır (Spinoza, 2012, s. 11-12). Bu güvence iki şekilde işleyecektir. İlk olarak devlete var olma arzusunu devreden topluma düşen görev, devletin varlığını ortadan kaldıracak bir ifadede bulunmamak; ikinci olarak da devletin topluma karşı ödevi olan ifade özgürlüğünü kısıtlamamak:

Demek ki hiç kimse, üstün gücü kullananların hakkını tehlikeye düşürmeden, onların kararına karşı davranamaz. Ama tersine, her insan, en ufak bir sınırlama olmadan, düşünebilir ve yargıda bulunabilir; dolayısıyla da konuşabilir. Yeter ki yalnızca konuşmak ve öğretmekle

yetinsin; kişisel kararının otoritesine dayanıp devlet içinde herhangi bir değişikliğe niyetlenmeden ya da hile, öfke ve kinle değil, yalnızca akıl yoluyla görüşlerini savunsun ...

Örneğin, biri herhangi bir yasanın sağlıklı akla aykırı olduğunu gösterirken ve bu nedenle onun kaldırılması için konuşurken, düşüncesini aynı zamanda üstün gücün yargısına sunarsa (yasalar koymak ve kaldırmak yalnızca üstün gücün işidir) ve bu arada sözkonusu yasanın buyurduğu hiçbir şeye de aykırı davranmazsa, en iyi yurttaşlarından biri olarak, devletin övgüsünü hak etmiştir. Ama tersine, bunu yöneticiyi eşitsiz davranmakla suçlamak ve yığınların ona karşı öfke duymasını sağlamak için yaparsa ya da yöneticinin isteğine karşı, bu yasayı kışkırtıcı biçimde kaldırmaya çalışırsa, hiç kuşku yok, o bir bozguncu ve asidir.

(Spinoza, 2016, s. 285-286)

2.3.3. Jean-Jacques Rousseau

Rousseau için insan doğasının içinde düşlendiği, insanın doğal durumunun âdeta bir düşler ülkesinde tasvir edildiği yer, esasen, Platon'da da gördüğümüz *Altın Çağ* anlatısının yeridir. Platon, Hesiodos'un *Soylar Efsanesi* şiirinden yapılan alıntılarla oluşmuş, mitolojik, tarih-öncesi anlatılarına dayanarak, geçmiş, kusursuz bir ahengi ve cennetvari bir toplum-öncesi toplumsal yaşamı düşlüyor; özellikle son dönemlerinde, *Altın Çağ*'a geri dönülmesi gerektiğini ifade ediyordu. Rousseau ise Hesiodos'un şiirinden esinle yazıldığını iddia edebileceğimiz bir başka lirik şiirden, Ovidius'un *Dönüşümler* (Ovidius, 1994) şiirinden hareketle yine tarih-öncesi bir yaşamın, kusursuz bir ahengin düşünüyü kurmaktadır.

Altın Çağ doğmuş ilkin acısız, yarasız,
Doğrulukla, güvenle yürürdü işler kendince.
Ne ceza, ne korku, ne tunca kazılı korkulu
Sözler, ne yargıçların önünde titreyen
Zavallı halk. Kendiliğinden yürürdü düzen.
Daha kesilmemişti dağlardan çamlar, görmek
İçin yabancı ülkeleri yüzdürülmezdi ışıyan
Sularda. Bilmezdi ölümlüler yaşadıkları
Kıyılarından başka yerler. Çevrilmemişti derin
Hendeklerler iller. Kılıçlar da yokmuş daha
Tolgalar da, güvenlik içinde yaşarmış uluslar,
Yorulmadan, el sürmeden yemiş veren ağaçlar,
Saban demiriyle eşilmeden verirmiş ürünlerini
Kendince topraklar. Kıvanç içindeydi yaratıklar. (...) (Ovidius, 1994, s. 23-24).

Sivil durumu içindeki toplumun, doğal durumu içinde bir zamanlar bolluk, huzur ve barış içinde yaşamış olduğu düşünölen toplumdan çok daha kötü olduğunu iddia etmek için Rousseau'ya kılavuzluk edecek olan elbette yalnızca Ovidius'un şiiri değildir. Rousseau'da, özellikle toplum ve tarih konusunda fikirlerini beyan ettiği metinlerinde kuvvetli bir Platon etkisi görebilmek mümkündür. İnsan doğasının ya da doğal durumun medeni insandan ya da sivil durumu içinde bir takım sorumluluk ve zor etkisi

altında yaşayan insanın durumundan daha yeğ olduğunu ifade etmesi, toplumsal bir model olarak kendisine Platon'un *Politeia*'sında da olduğu gibi Sparta'nın kurallarını (*Lykourgos Yasaları*) örnek alması; hatta ona şöhret kazandırmış olan ilk söylevinde, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev* (Rousseau, 2017)'inde sanatları insanı ve toplumu yozlaştıran birer faaliyet olarak görmesi bu benzerliğin en büyük kanıtlarındandır. *Émile* (Rousseau, 2020)'in hemen başında bir mebus adayından, bir de savaşa oğlunu göndermiş ananın sözlerinden bahsetmesinin sebebi söz konusu Sparta sistemine dair duyduğu tutkudur.

Lakedaimonlu Pedareus Üç Yüzler Meclisi'ne kabul edilmek üzere başvurduğunda, reddedildi; kendisinden daha değerli üç yüz adamı Sparta'da bulduğu için pür neşe geri döndü. Bu davranışın içtenlikli olduğunu sanıyorum; hem böyle olduğuna inanmak da gerekir: İşte size vatandaş!

Spartalı bir kadının orduda beş oğlu vardı; savaşla ilgili haberleri bekliyordu. Bir köle geldi; kadın titreyerek ondan bu konuda bilgi istedi: "Beş oğlunuz da öldürüldü. -Aşağılık köle, ben sana bunu mu sordum? - Zaferi kazandık!" Anne koşarak tapınağa gidip tanrılara şükretti. İşte size kadın vatandaş! (Rousseau, 2020, s. 9)

Elbette Rousseau ve Platon arasındaki devâsa zaman farkını göz ardı etmemek gerekir. Rousseau için Platon'dan farklı olarak yüceltilecek, kendisinden coşkuyla bahsedilecek olan vatan sevgisidir. Rousseau'daki vatan sevgisi, mitolojik bir köken varsayımından çok aynı şeylerden keyif alıp, aynı şeylere hüznülenebilen; teklifsiz ve hesapsız birbirlerini bütüne vakfedebilen insan topluluğunun ortaklığıdır. Vatan sevgisi, Rousseau'nun romantik düşün dünyasının mihenk taşıdır; vatan sevgisi vesilesiyle, Hobbes ve Spinoza'da gördüğümüz şekliyle bireylerin yalnız kendi çıkarlarını düşündükleri, bu sebeple de birbirlerine karşı daimi bir savaş hâli içinde oldukları evren tahayyülü yerini, bir bütün hâline gelmiş, birbirlerinin arzularını kendi arzuları bilmiş, toplumun (*people*) iyisini kendi iyileri önüne koymuş bir birlik alır (Tütüncü ve Tütüncü, 2019, s. 87). Bu anlamda Rousseau için vatan, birbirine benzeyen, birbiriyle ortak hedefler doğrultusunda hareket eden toplumun *yuvası*dır. *Yuva*, *Altın Çağ*'ın da mekânıdır. Eğer bir zamanlar yaşanmış cennet-vari bir *Altın Çağ* var idiyse bunun yeniden tecelli edebileceği tek yer *yuvadır*. Çünkü *yuva* kalabalıkların olmadığı, ıssızın yeridir; kalabalıklar kötülüğün kümelenmediği yerde iken doğanın

kendisini neşeyle yeniden keşfedeceği *yuva* tenhayı çağrıştıracaktır (Rousseau, 2020, s. 708). Hem vatan sevgisi ile git gide *çoğalan* halk hem de bu çoğunluğun içinde birbirine dönüşerek bütünü oluşturacak bireyler arasındaki çelişkili ilişkinin, bir nicelik çelişkinin, ortaya çıkmasına sebep olabilir. Ancak Rousseau'nun denklemi nettir: *Yuva* izzetinefise⁴⁸ (*amour-propre*) lüzum olmayan, içinde ancak kendiliğin barındığı bir yer olduğu için öz-sevginin (*amour de soi*) mekânıdır. Bu anlamda birlik ile çokluk arasında hiçbir farkın bulunmadığı, herkesin oto-matik olarak birbirinin aynısı bir yaşama motivasyonuna sahip olduğu doğal durum, kendisine ulaşılması hedeflenen bir *yuvadır*: Kelimenin tam anlamıyla *nostaljik* bir manevradır bu. “Rousseau'nun Altın Çağ tasavvurunun kalbinde yer alan *yuva* tam da doğal ve hakiki özsevgi ve özkorumanın imkânını temsil eden bir birliktelik olarak âdeta kutsanır” (Tütüncü ve Tütüncü, 2019, s. 88).

Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev'de de bu romantik anlatının bir başka boyutunu takip edebilmek mümkündür. Bilimler ve sanatlar, Rousseau için söz konusu *yuvaya* dışarıdan bir müdahaleyle *taklit* ve yapay bir dokuyu sokmuştur; içerideki *amour de soi* kalabalıkların sahte dünyasındaki *amour-propre* tarafından kirletilmiştir. Bu Platon'da da, özellikle Devlet'in X. kitabında da (2010, s. 335-367) kendisine yer bulan bir sanat yorumudur. Ancak burada küçük bir yer değiştirme olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir. Platon için *iyi toplumun* imkânını mevcudiyetiyle sağlayacak olan *ideal devlet* açısından zaruri görülen görevlerdense şiir gibi sanatlarla uğraşmak toplumu yozlaştırır. Rousseau'da ise sanat, özgür yaşamak için doğmuş olan insanın özgürlüğünü elinden alan, onu bir takım boyundurukların altına sokan işleyişi gizlemek açısından zararlıdır:

Ruhun da vücut gibi ihtiyaçları vardır. Vücudun ihtiyaçları toplumun temeli, diğerleri de ziynetidir. Hükümet ve yasalar, bir araya toplanmış insanların, birlik ve huzur içinde yaşamalarını sağlar. Onlar kadar egemen olmamakla beraber, belki onlardan daha güçlü olan bilim, edebiyat ve sanatlar insanları bağlayan zincirleri çiçeklerle örter; özgür yaşamak için doğmuş görünen insanların damarlarında taşıdıkları özgürlük duygusunu söndürür. Onlara

⁴⁸ Büyüklük, yücelik anlamlarına da gelen *izzet* kavramı Rousseau'nun *amour-propre*'nin gurur ve başkaları gözündeki itibarın önemsenmesi şeklinde eleştirdiği karşılığına uygun düşebilir. Anıldığı her yerde kavram karmaşası yaratmamak bakımından kavramın orijinaline de yer verilecektir.

kölelik hayatını sevdirebilir; onları uygar milletler dediğimiz topluluklar durumuna sokar.
(Rousseau, 2017, s. 8)

Oysa henüz sanatların hiçbir türünün icat edilmediği dönemlerde: “Sanatın davranış ve eylemlerimizi henüz kalıplara sokmamış ve duygularımıza yapma bir anlatım vermemiş olduğu zamanlar, âdetlerimiz kaba ama doğaldı” (Rousseau, 2017, s. 9). Bu anlamda sanat ve *yüksek* kültür ile toplulukların hayatına giren şey yüce ruhların üretildiği bir fabrika olmaktan çok medeni insana yüklenen mutsuzluk lanetidir. Mutsuzluk lanetinin adı sivil durumdur. “Bizim bir türlü kurtulamadığımız kötü alışkanlıkların adlarını bile bilmeyen mutlu halklardan burada söz açmaya cesaret edemiyorum. Montaigne, Amerika vahşilerinin basit ve doğal hayat düzenlerini yalnız Platon’un yasalarına değil, bütün felsefenin milletlerin yönetimi için düşünebileceği her biçime yeğlemekte duraksamaz” (Rousseau, 2017, s. 13).

Söz konusu durum yalnız sanatlar için de geçerli değildir. Bilimler de aynı akıbeti tüm medeni insan toplulukları üzerinde tatbik etmemize, mutsuzluk lanetiyle lanetlenmemize sebep olmuştur. Oysa tüm doğal olaylar, savaşlar, tufanlar doğanın insanı koruma çabasıdır: “Milletler, şunu bilmiş olsun ki doğa, çocuğunun elinden tehlikeli bir silahı çekip alan bir ana gibi sizi bilimden korumak istemiştir” (Rousseau, 2017, s. 17). Klasik Dönem içindeki politikacılar ahlâk ve erdemi kutsarken, farkında olmasalar da insanlar arasındaki eşitliğe vurgu yapıyorlardı, ancak şimdi: “Kimisi size filan memlekette bir insanın, Cezayir’de kaç paraya satılırsa o kadar değeri olduğunu söyler; kimisi de, bu hesabı ileri götürerek, bazı memleketlerde insan değerinin hiç yahut hiçten de aşağı olduğu sonucuna varır. İnsanlara hayvan sürüleri gibi değer biçiyorlar...” (Rousseau, 2017, s. 22). Rousseau’nun bu bağlamda geliştirdiği bilim ve sanat nefretinden siyaset bilimciler de nasibini almıştır. Özellikle Hobbes ve Spinoza gibi insan doğasını kötülük ve savaş hâli ile okuyan düşünürler için de Rousseau’nun söylecek iki çift sözü vardır:

Kimi cisimlerin var olmadığını, her şeyin kafamızda var olduğunu iddia eder; kimi maddelerden gayri varlık olmadığını ileri sürer ve, Tanrı dünyanın kendisidir, der; birisi ispata kalkar ki dünyada iyilik kötülük yoktur, iyilik ve kötülük birer kuruntudan ibarettir; öteki der ki, insanlar birer canavardır, birbirlerini parçalayıp yemeleri suç sayılmaz. (Rousseau, 2017, s. 30)

Daha önceki dönemlerde toplumların akîbetiyle ilgili fikir yürütmüş, özellikle tarih-öncesi *doğal durumu* düşlemiş olan isimlerin Rousseau tarafından eleştirildiğinin en şiddetli biçimde görülebileceği metin, onun ikinci söylevi olan *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni* (Rousseau, 2003; 2010; 2021)'dir.

Rousseau, ikinci söylevinin henüz giriş kısmından itibaren eşitsizlik mefhumunun kökenini, insan doğası hakkında girişilen tefekkürlerden hareketle arayacağını vaz eder. Tarih-öncesi ya da toplumsal organizasyon öncesi bir doğal durumun var olup olmadığının sorgulanması, bu konu hakkında yapılan çıkarımların birer spekülasyon olup olmaması önemli değildir; insanlar arasındaki ilişkiler konusunda her şeyin o ân algılandığı ya da tatbik edildiği gibi olup olmadığının sorgulanması, bunun bir istenç olarak karşımıza çıkması önemlidir:

Zira, insanın fiilî doğasında kökensel/ilksel olan ile yapay olanı birbirinden ayırt etmek ve de artık var olmayan, belki de hiç var olmamış, gelecekte de asla var olmayacak ve buna rağmen mevcut durumumuz hakkında iyi muhakeme etmek üzere doğru mefhumlara sahip olmak bakımından elzem bir durumu iyiden iyiye bilmek hafif bir teşebbüs değildir. (Rousseau, 2021, s. 31)

İnsan doğasının tarih-öncesi döneminin araştırılması işini ne kadar ciddiye aldığını gösterebilmek için Rousseau, henüz Avrupa'daki medeniyet seviyesine erişememiş durumda olduğu düşünülen Afrika ve Amerika kıtalarındaki *yerlilerin* durumunu da ele almaktan geri durmaz. Bu bağlamda insan doğası araştırmalarına neredeyse antropolojik diyebileceğimiz bir bakış açısıyla yaklaşmak konusunda Hobbes ve Spinoza gibi öncüllerinden farklı bir akıl yürütme biçimi sergilemektedir. Örneğin, Kongo'daki kabile yaşamının ve doğal-vahşi habitatı içindeki canlı varlıkların yaşam biçimlerinin incelendiği eser ve anlatılar Rousseau'nun dikkatini fazlasıyla çekmektedir. Çünkü bu çalışmalar, Rousseau'nun daha önceden şüphelendiği bir husus olan insan toplumlarının her dönemde ve her coğrafyada aynı nitelikleri taşıyıp taşıyamayacakları sorusu hakkında yeniden düşünmeye sevk edecek bulgular içermektedir. Salt konuşma yetisi edinemediği için, dil ve sözcüklerle iletişim kuramadığı için insan sayılmayan, hayvan kategorisine dâhil edilen toplulukların da bulunduğu, ancak bundan daha da ilginç insana fiziksel açıdan benzerliği sebebiyle

hayvan ve insan arasındaki kategoride değerlendirilen hayvanlar da vardır. Yani hem insan perspektifinden bakıldığında insan ve hayvan arasındaki kategorizasyon işini dil bağlamına indirgemek bakımından bir takım problemler vardır, hem de hayvan perspektifinden bakıldığında yine insan ve hayvan arasındaki ilişkinin salt davranışsal gerekçelerle ayırım yapmaya yeterli olmayacağı açıktır. Rousseau'nun bu konudaki örneği, bir hayvan türü olarak *orangutan*dır (Rousseau, 2010, s. 201). XVIII. yüzyıl ortalarına dek yerleşik oldukları bölgeye göre aralarında herhangi bir ayırım yapılmaksızın şempanze türleri olarak değerlendirilen *insansılar* için kullanılan ortak isim *orang-utan* idi (Wokler, 2020, s. 89). Bölgede konuşulan dile göre *orman-insanı* anlamına gelen *orang-utan* hem iki ayağı üzerinde doğrulabildiği, fiziksel ölçüleri bakımından insana yakınsadığı, hem de günlük davranışlarında konuşma ve dil öncesi toplulukları çağrıştıran nitelikler barındırdığı için anatomi bilimcilerinin de ilgisine mazhar olmuş, ancak akıl ve dil yetisinden mahrum oldukları yapılan gözlemler ışığında tespit edildiği için bunların birer insan türü ya da insan benzeri hayvan olmadığına kanaat getirilmiştir (a.g.e.). Rousseau anatomi bilimcilerin yaptığı bu değerlendirmeleri mesnetsiz olduğu gerekçesiyle eleştirecek, onların bu hayvan türüne *vahşi insan* demekten imtina edişlerini düpedüz doğanın ve insan türünün geçmişiyle ilgili bir takım hakikati görmezden gelmelerine bağlayacaktır (Rousseau, 2010, s. 203). Özellikle Rousseau'nun dil ve konuşma hakkındaki ifadeleri ilginçtir, akıl ve aklın bir göstergesi olarak konuşma yeteneği, doğadaki hayvan türleri içinde bir tek insanda vardır, ancak bunun insanın doğumuyla ortaya çıkan bir kabiliyet olmadığı, zamanla geliştiği de âşikar olduğuna göre insan ve hayvanı birbirinden ayıracak sınır bu yeteneklerin noksanlığında aranamaz: “(...) bunlar, insanda konuşma organı doğal olmakla beraber konuşmanın doğal olmadığını ve yetkinleşip olgunlaşabilme yetisinin uygar insanı başlangıçtaki halinden ne kadar yükseltmiş bulunduğunu bilenler için zayıf gerekçelerdir” (a.g.e.). O hâlde Rousseau için insan ve hayvan arasında, özellikle de sözü edilen maymun türü olarak *orangutan* arasında bir benzerlik rabitası kurulabilir mi? Rousseau için hayvan ve insan birbirinden kesin çizgilerle ayrılmayan iki farklı tür olmak yerine, tarihsel aşama bakımından birbirini takip eden tek bir türün ögesi midir? Rousseau'nun ifade biçimi takip edildiğinde bu tarz çıkarımların yapılması, hatta Rousseau'dan yüz yıl sonra C. Darwin (1809-1882) tarafından önerilecek olan evrim teorisinin de ilk örnek çıkarımlarından birisi olduğunun ifade edilebilmesi mümkündür. Ancak Rousseau, hayvan ve insan arasında bir ayırım olduğunu yadsımamış, yalnızca bu ayırımın ifade edilme ve kanıtlanma biçiminin

hatalı olduğunu öne sürmüştür. Ona göre, konuşma yetisinin *henüz* olmayışı türler arasında ayırım yapabilmek için yeterli bir nüve sunmasa da bu yetiden mahrum durumdaki hayvanların aradan geçen yıllar boyunca dili geliştirememiş olmaları onların insan karşısındaki eksikliğini gösterecektir: “(...) sadece konuşmak yetisinden yoksun olduğu için değil fakat özellikle, insanın kendine özgü ayırt edici niteliği olan yetkinleşip olgunlaşabilme yetisinden yoksun bulunduğu için maymunun bir çeşit insan olmadığı iyice gösterilmiştir” (Rousseau, 2010, s. 205). Her ne kadar doğal durum içindeki yaşam açısından *ilkel* insan ile hayvan türleri arasındaki benzerliğe önemli bir örnek teşkil ediyor olsa da hayvan ve insanı birbirinden ayıran en önemli yeti, yalnız insana mahsus olan *mükemmelleşebilirlik* (*perfectibilité*).

Tekâmül etme [*se perfectionner*] yetisi; bu yeti, koşulların yardımıyla, diğer bütün yetileri peş peşe geliştirir ve de gerek tür gerekse birey olarak bizde bulunur; hâlbuki bir hayvan, bütün hayatı boyunca olacağı şey hâlini birkaç aylık olunca alır ve türü de binlerce yılın sonunda, o sürecin ilk yılında olduğu şey hâlinde kalır. (Rousseau, 2021, s. 59)

Doğal durum ile ilgili yapılan daha önceki tüm spekülasyonların görmezden geldiği hakikat, yalnız insana özgü olan bu mükemmelleşebilme (*perfectibilité*) kabiliyetidir. Ancak Rousseau'nun buradaki imâsı, evrimsel bir sırayı takip ederek, insan türünün kendisini geliştirmesi, dil ile medenileşmesi ve toplum-devlet ilişkisini kurması değildir. Rousseau, bu çıkarımın tam tersini kanıtlamak istediği için doğal durum anlatılarının daha kapsamlı bir incelemesini yapmaya niyetlenmiş, antropolog ve anatomi bilimcilerin düşüncelerinden de yararlanmıştı. Kendini geliştirme, *mükemmeleşebilme* kabiliyeti medeniyet ve kendisini boyunduruk altına alan kurumların icadıyla değil, tam da doğal durumu içindeyken kendi kendisine yeter vaziyette bulunan *ilkel* insanın yaptığı gibi bir arada yaşanan bireylerle duygudaşlık üzerinden bir toplum inşa edebilmekle anlamlı hâle gelecektir (Rousseau, 2003, s. 53). Rousseau için insan doğasındaki marazlara dikkat çekerek, sosyo-politik kurumların meşruiyetini ve zarurietini tartışan önceki teorisyenler doğal durumu içindeki insanı anlayamamış; kendilerini bu insanın kötücül yönleriyle ilgili yorum yapabilecek ve kapsamlı bir bakış açısıyla doğal durumu tahayyül edebilecek enstrumanlara sahip olmak bakımından fazlasıyla ciddiye almışlardır. İnsan türünün gelişim evresine bakıldığında bu tarz bir güzergâhı izleyerek düşünmek baştan hatalı olacak, insan ve

hayvan arasında esasen hiçbir ayrımın bulunmadığı bir zemini tercih ederek, yine de bu zemin üzerindeyken, insan ve hayvan arasında ayrım yapmaya çalıştıkları için onlardan çok daha eski dönemlerde bu konu üzerine kafa yormuş olan düşünürlerin bile yanına yaklaşamayacaklardır. Klasik Dönem ve Modern Dönem arasında yaptığımız ayrım bu noktada Rousseau'da da belirir:

Roma hukukçuları insan ile diğer bütün hayvanları fark gözetmeksizin aynı doğal yasaya tâbi kılar, çünkü bu “yasa” adı altında, doğanın icbar ettiği yasadan ziyade doğanın bizzat mecbur bulunduğu yasayı düşünürler; daha doğrusu, bu hukukçular “yasa” kelimesinden anladıkları özel mânâ icabı, onu bu fırsatla, doğa tarafından bütün canlı varlıklar arasında onların müştereken korunması için tesis edilmiş genel ilişkilerin ifadesinden ibaret sayıyor gibidir. Çağdaşlar ise, “yasa” adı altında sadece, moral [bir varlığa], yani zeki, özgür ve diğer varlıklarla ilişkileri içinde düşünülen bir varlığa şart koşulan bir kuralı anladıklarından, netice olarak doğal yasa istidadını yalnızca akılla donatılmış hayvanla, yani insanla sınırlarlar; fakat, bu yasayı her biri kendince tanımladığından, onu hepsi de o kadar metafizik ilkeler üstünde tesis eder ki bırakınız onları kendi kendilerine bulabilmeyi, bizler arasında bile onları anlayacak durumda pek az insan vardır. (Rousseau, 2021, s. 33)

O hâlde çağdaşların, -bizce de Modern Dönem düşünürlerinin- doğal durumu içindeki *ilkel* insanda göremedikleri nedir? Yasayı anlama ve uygulama konusunda doğal durumu içindeki bireyle sivil durumu içindeki bireye dair getirmiş oldukları koşulun mantığı Rousseau açısından neden hatalıdır? Daha açık bir şekilde soracak olursak, Rousseau için doğal durumu içindeki insanda olup da sivil duruma geçilmesiyle yitirilen ve insanı hayvandan ayırma konusunda da en önemli unsur olan *mükemmelleşebilmenin* koşutu nedir?

Rousseau için özellikle doğal durumu içindeki insanı sivil durum içindeki insandan-toplumdan ayıran ve *mükemmelleşebilme* yetisinin bir koşutu olan şey, öz-sevgi (*amour de soi*) ile kendiliğin bütüne-topluluğa yayıldığı duygudaşlıktır (Rousseau, 2003, s. 53). Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Rousseau için bir egoizm biçimi olan *amour-propre* ile bir öz-sevgi biçimi olan *amour de soi* arasındaki ayrım, toplumun mahiyetini belirleyen en önemli şeylerden birisidir. Toplum, bu bağlamda içinde her daim kendilik ile eylenebilen bir *yuvadır*. Yuva içinde birlikte yaşayanların, yalnız

insan için geçerli olan bireyin değil, hayvanlarla insanların, birbirlerine karşı takındıkları tüm tavırlar, bu öz-sevgiden kaynaklanırsa netice iyi olacak, insanlar arasındaki (hatta insan ve hayvan türleri arasındaki) eşitsizlikler ortadan kalkacak; bencillik ve öz-çıkar birlikte yaşanan tüm unsurların çıkarı üzerinde tutulursa da çağdaş sivil durumdaki marazlar doğacaktır.

İnsan hareketlerinin kaynağı olan öz-sevginin (*amour de soi*) görüldüğü doğal durum içinde, doğanın kendisinden, kendi devinim ve dayatmalarından kaynaklanan yasaların etkisi bile, bu durum içinde birbirlerine karşı, birbirlerinin alanına karşı müsamaha göstererek yaşamakta olan insan ve hayvanların birlikteliğini de gayet barışçıl bir biçimde gösterecektir. Rousseau öncesi dönemde bu konu hakkında fikir yürüten düşünürlerin göremediği şey, doğal durum içindeki şiddeti meşrulaştırmak için kullandıkları doğa yasalarının hem insanların insanlara, hem de insanların hayvanlara göstereceği tavır ve tutumları öz-sevgi çerçevesinde düşünmemeleridir. Çünkü öz-sevgi ile topluluğu *yuvaya* dönüştürecek duygudaşlık-hislilik (*sensibilité*) şiddetin değil ahengin gerekçesidir:

[Hayvanlar] hissetme yetisi [*sensibilité*] yoluyla bizim doğamıza kimi benzerlikler taşıdıklarından, onların da doğal hukuktan pay almaları gerektiğine ve insanın hayvanlara karşı bir tür ödeve tâbi olduğuna hükmedilecektir. Aslında öyle görünüyor ki, hemsinsime kötülük etmemek zorundaysam, bu, onun akıllı bir varlık olmasından ziyade hissedilen bir varlık olmasındandır; bu vasıf hayvanda ve insanda müşterek olduğundan, onlardan birine en azından diğeri tarafından yok yere asla kötü muamele edilmeme hakkı tanınması gerek. (Rousseau, 2021, s. 35-36)

Bu örnek insan toplulukları arasında ya da hayvan-insan ilişkileri sırasında şiddetin hiçbir şekilde cereyan etmediği anlamına gelmez. Ancak bu örnekle, Rousseau eleştirdiği doğal durum teorisyenlerinin doğal şiddet argümanını kendi enstrümanları aracılığıyla çürütmüş olur. Şiddet zaruri bir ilişki biçimi olduğu için, bencilce (*amour-propre*) hareket edildiği için değil, doğanın dayattığı olayların zaruri etkisi sonucu ortaya çıkar. Bu anlamda bencillik-egoizm (ya da *izzetinefis*) – *amour-propre* sanıldığı gibi aksine doğal durumun değil, sivil durumu içindeki insanın bir icadıdır. Doğal durumu içindeki insanın şiddeti, ancak kendisini koruma güdüsünü hareket

geçirebilmesi için de doğa tarafından tüm canlı varlıklara bahşedilmiş olunan öz-sevgi (*amour de soi*) ile ilgilidir:

İlkel halimizdeyken, gerçek doğal durumumuzdayken, egoizm yoktu; çünkü her insan kendisini eylemlerinin tek gözlemcisi, evrende ona ilgi gösteren tek varlık ve davranışlarının tek yargıcı olarak gördüğünden; aklına karşılaştırmalardan kaynaklanan duygular takılmazdı, ne nefret ne de intikam hırsından haberi vardı; bu hisler yalnızca yaralanma duygusundan doğabilirdi. Yaralanmaya yol açan, karşılaşılan hasar değil, aşağılama ya da zarar verme niyeti olduğundan, birbirlerine değer vermeyen ve aralarında karşılaştırma yapmayan insanlar, durum gerektirdiyse, zarar verdiklerinin farkına varmadan, başkalarına çok fazla şiddet uygulayabilirdi. Kısacası türdeşlerine, hayvanlara davrandığı gibi davranan insan, daha güçsüz olanın elinden avını kapardı ya da kendisinininkini daha güçlü birine kaptırırdı; yine de saygısızlığa uğrama ve intikam ya da başarı ve başarısızlık karşısında keyif ve keder gibi hislere kapılmadan, bu eylemleri doğal karşılardı. (Rousseau, 2003, s. 53)⁴⁹

Hobbesçu korku mefhumu, burada yerini *amour de soi* ile doğal yollardan ortaya çıkan yapıcı korkuya bırakacaktır. Hobbesçu korku, doğal durum içindeyken değil, *amour-propre*'ın icat edildiği sivil durum içinde ancak hurafelerle ortaya çıkabilir. Rousseau için güncel eşitsizlik koşullarını tanımlayan en büyük ve en yaygın hurafe doğa içindeki özel mülkiyettir. “Bir arazinin etrafına sınır çekip “bu bana ait-dir” demeyi

⁴⁹ Rousseau'nun doğadaki şiddeti bu şekilde tanımlıyor oluşu, Hobbes'un tüm insanlarda bulunan doğal bir histir, diye tanımladığı korku ile de benzeşiyor mu? Hobbes için mevcudiyet ve gelecek korkusu insan eylemlerinin temel devindiricisi olduğundan, bu korkular *herkesin herkese karşı savaşını* meşrulaştıran bir kaynaktır. Rousseau, Hobbes'un korku hissine dair yaptığı çıkarımı tersten okuyarak, korkunun yapıcı etkisine odaklanmak istemiştir. Bu tavır F. Bacon'ın (1561-1626) Tanrı Pan tarafından yayılan doğal korkuyu değerlendirmesine benzer: “Sahip olduğu panik yaratan korkutma gücü oldukça akla uygun bir öğreti içermektedir; doğa yaşamlarını riske atmalarını engellediği kadar yaralanma ve saldırılardan korunmaları için yaşayan tüm canlıların içine korku eker; yine de bu mizaç ya da tutku sınırlarında duramaz, ancak makul ve faydalı korkular her daim boş ve anlamsız olanlarla karışır; böylece her şey, eğer içlerini görebilseydik, panik yaratan korkuyla dolu görünürdü. Dolayısıyla insanoğlu, özellikle de avam olanlar, batıl inanca kendisini çok fazla kaptırmıştır; kaldı ki bu da panik yaratan korkudan başka bir şey değildir ve bu tür korku da en çok çalkantılı ve sıkıntılı zamanlarda hüküm sürer” (Bacon, 2020, s. 35-36). Bacon'ın korku hakkında söyledikleri çalışmamız açısından da ilgi çekicidir. Tüm çalışma-sorgulama boyunca, doğal durum ile sivil durum arasındaki yer değiştirme gerilimi incelenmiş olup, bu gerilimin kaynağını sivil durum içindeyken ortaya çıkan toplumsal olayların yıkıcı etkisine dayanarak süregelen bir şiddetin salınımında olduğu çıkarımını yapan metinler takip edilmiştir. Oysa Bacon, savaşlar, doğal afetler ya da salgın hastalıklar gibi toplumun genelini ilgilendiren olaylarda kolektif bir biçimde dolaşıma giren korku hissini tamamen hurafeden kaynaklandığını olağanüstü bir zerafetle ifade etmez mi?

akıl etmiş ve de ona inanacak kadar saf insanlar bulmuş ilk kişi, uygar toplumun hakikî kurucusu oldu” (Rousseau, 2021, s. 91). Özel mülkiyetin icat edilmesiyle birlikte *amour de soi*'nin hâkim duygu olduğu doğal durum son bulur, yerine *amour-propre*'in hâkim duygu olduğu sivil duruma geçilir. İnsanlar arasındaki doğal olmayan eşitsizliğin yegâne sebebi budur. Sivil duruma geçilmesiyle yalnız doğal bir *yuva* içinde birlikte yaşamakta olan insan ve hayvanlar arasındaki denge bozulmamış, insanlar arasındaki, ama insan cinsiyetleri arasındaki denge de bozulmuştur. Kadın ve erkek birbirinden görev ve sorumluluklar bakımından ayrılmıştır: “O ana kadar hayat tarzları aynı olan karşı cinsler, farklı yaşam biçimleri benimsemeye başladılar. Erkek uzaklara yiyecek aramaya giderken kadın evine daha bağlı, kendilerini çocuklar ve kulübeyle ilgilenmeye adadı” (Rousseau, 2003, s. 69). Doğal olarak gelişen ve hayvanlarla paylaşılan *amour de soi*'nin yarattığı yapıcı korku yerini yepyeni bir kavrama, kavramlar, insanlar ve hayvanlar arasında ayrımlar yapmaya yarayan ve bu ayrımlara göre tavırların sıralanmasını-belirlenmesini dayatan basiret (*prudence*) kavramına bırakmıştır (Rousseau, 2021, s. 93). Güçlü ile güçsüz arasındaki, zengin ile yoksul arasındaki ayrımlar ortaya çıkmış, açgözlülük ve bencillik insanlar arasındaki ilişkilerin kaynağı hâline gelmiştir (Rousseau, 2003, s. 79). Rousseau için Hobbes'un doğal durumu içindeki insanı tanımlarken kullandığı süreğen savaş hâli tam da bu noktada, gelişmiş ve ayrımlar yapabilmeye muktedir hâle gelmiş sivil durumu içindeki insanlar arasında ortaya çıkmıştır. Sivil durum içindeki siyaset, zengin ve yoksul hâlinde, adaletsiz bir biçimde ayrıştırılmış olan iki kutbu kullanarak tesis edilmiştir. Zenginlerin enstrumanı hâline gelen siyaset, yoksul kitlelerin ruhunda doğal bir kölelik görür (Rousseau, 2003, s. 86) ancak onları teba hâline getiren şey özgürlüklerinden başka kaybedecek bir şeylerinin olmamasıdır (Rousseau, 2003, s. 83).

Sivil durum ve yoksulları teba hâline getiren politikadan geriye, o tarih-öncesi, ahenkli doğal yaşamın tüm insanlar için eşitliği temin ettiği döneme dönebilmek mümkün olmadığına göre bu eşitsizliği ortadan kaldıracak yol nedir? Bu yol *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni Üstüne Söylev*'den 12 yıl sonra yayımlanacak olan *Toplum Sözleşmesi*'nde (Rousseau, 2013) aranacak, sözleşmenin (*covenant*) özgürlükten vazgeçmekle ilişkili bir şey olmadığı (Hobbes düşüncesinin tersine) iddia edilecektir. Daha önce de özellikle Hobbes düşüncesinin aktarıldığı bölümde de ifade ettiğimiz gibi, sözleşme (*covenant*) ahit bağlamında ele alınan bir uzlaşım olduğunda, sözleşmeye taraf olan her unsurun tek bir şey karşılığında her şeyden vazgeçmesi

gerektiğini ifade etmiştir. Bu tek şey, ahit söz konusu olduğunda, yaşamın sona ermesine dair duyulan korkunun terk edilmesidir. Ancak Rousseau için korku yerine özgürlük zaruri bir insan niteliği olduğu için sözleşme de bir vazgeçiş değil, bir geri kazanım olacaktır (Rousseau, 2013, s. 7-12). Çünkü insanın doğal hakları söz konusu olduğunda mülkiyet hakkı değil, pratik gereksinimler ve bu gereksinimlere erişimin kısıtlanmaması, özgürlük herkesin doğal hakkıdır: “Her insanın, kendisine gerekli olan her şey üstünde doğal olarak hakkı vardır” (Rousseau, 2013, s. 19). Yukarıdaki *yuva* eğretilmemizi yeniden anımsatacak biçimde Rousseau’nun toplumsal protitipini tanımlamaya başlarken aile mefhumunu öncelikli olarak ele aldığını görürüz. Onun için aile, doğal olarak birbirini seven insanlardan müteşekkil bir kurum olduğundan bugün suni olarak bir araya gelmiş toplum içindeki tek doğal örnektir. Bu doğal örneğin *amour de soi* ile kuruluşu, çocukların yetişkin olana dek yetiştirilmeleri, kadın ve erkek arasındaki ilişkiler hakkındaki ifadeleri (a.g.e.) *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni Üstüne Söylev* metninin hızlı bir anırtması olduğu kadar, doğal durumla ilgili sürecin daha hızlı bir biçimde geçildiğinin de örneğidir. Ancak bu noktadan sonra, her ne kadar hâlâ sivil durum onaylanmıyor olsa da Rousseau’nun bakış açısı öncekine göre daha pesimist bir veçheye bürünmüştür. Artık doğal durum içinde kalınması, tercih edilecek bir şey değil, yok olup gitmek istenmiyorsa sivil duruma geçişin kurallarına uymak gerekmektedir (Rousseau, 2013, s. 23-24). Bu kuralların bulunduğu mekân, yaşama iradesinin bütünü inşa edebilmek için devredildiği *genel iradedir*: “Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada genel istemin buyruğuna verir ve her üyeyi bütünün bölünmez bir parçası kabul ederiz” (Rousseau, 2013, s. 15). Genel iradenin bütüne devriyle ortaya çıkan yapının adı, Antik Dönem’de “site” iken artık “cumhuriyettir”; genel iradeyi oluşturan bütün, aktif olmayan bir pozisyondaysa “devlet”, aktif olan bir pozisyonda ise “egemen (*souverain*)” adını alacak bu bütün başka bir bütün üzerinde hak iddia edecek, gücünü deneyecek olursa da “egemenlik (*puissance*)” adıyla anılacaktır (a.g.e.). Bu yapı içinde iradelerini genel iradeye devreden bireyler ise: “(...) onlar bir birlik olarak halk, egemen gücün birer üyesi olarak teker teker yurttaş, devletin yasalarına boyun eğen kişiler olarak da uyruk adını alırlar” (a.g.e.) adlarını alacaktır. Bu adların ve Rousseau’nun bu adları tanımlarken kullandığı ifadelerin bizim açımızdan çarpıcı olan kısmı, daha önceki insan doğası tartışmalarına göre gerçekleşen büyük eksen kaymasıdır. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni Üstüne Söylev*’de doğanın insanlara öz-sevgi aracılığıyla bahsettiği özgürlük, *Toplum Sözleşmesi*’nde bir yurttaş

olarak genel iradeye devredilen haklara uyulması şeklinde tanımlanmaya başlanacaktır. “Kendimiz için koyduğumuz yasalara boyun eğmek özgürlüktür” (Rousseau, 2013, s. 19), diyecek olan Rousseau doğal durumun yerine sivil durumu içindeki bireyin genel irade içinde mas edilmiş yasalarına bel bağlayacaktır. Çünkü genel irade, tek tek bireylerin kendilerine has iradelerinin dışında bir şey olmasa da bireyin istenç ve beklentilerini hücre içine alarak soğuran bir yapıdadır. Bireyin iradesi genel iradeye aykırı olamaz (Rousseau, 2013, s. 16). Bireyin istenç ve beklentilerini temsil eden özel irade ile toplumun tamamını ilgilendiren genel irade arasındaki özdeşleşme egemenlik mefhumu açısından da geçerlidir. Egemen, toplumdaki bireylerin devrettikleri iradeden başka bir şey değildir ancak genel iradeye uygun, *oy birliğiyle* değil, *oy çokluğuyla* alınan kararları tatbik etmek üzere kurucu ve koruyucu bir mekanizma olduğu için tek tek bireyler üzerinde hak sahibidir. “Egemen varlık isteyince, her vatandaş devlete yapabileceği hizmetleri hemen yapmak zorundadır” (Rousseau, 2013, s. 28). Rousseau’nun takip ettiği bu güzergâh, insan doğası hakkında daha önceden söylediklerinin tam tersidir. Toplum ve *mutlu* yaşam konusundaki görüşleri tamamen değişmiş gibidir. Değişmeyen tek şey, mülkiyet hakkındaki görüşleridir: “(...) her insan bu sözleşme gereğince, mallarından, özgürlüğünden kendine ne kaldıysa, ondan tümüyle ve istediği gibi yararlanabilir” (Rousseau, 2013, s. 31). Ancak geriye kalanlar bile egemen-genel iradenin tercihine tabidir. Bu durumda doğal durum anlatısından *toplumsal sözleşmeye* miras kalan tek şey *doğal* kavramıdır. Çünkü *Toplum Sözleşmesi*’nde doğal-doğaya içkin görülen şey *devlettir*; idareyi elinde bulunduran ve zamanın ruhuna bağımlı olan egemenlik-hükümet ise sivil duruma geçilmesiyle oluşan genel iradedir (Rousseau, 2013, s. 54). Rousseau’daki bu dramatik dönüşüm belki de onun kendi yaşamından yola çıkarak insan hakkında düşündüklerinin sürekli değişmesiyle ilintili bir şeydir. Dönüşümün yarattığı hayal kırıklığı, hiçbir zaman insanı biricik olan, şeklinde anmamasıyla hafifletilebilir mi? Toplumsal sözleşme aslında bir toplumsal mücadele midir?

Rousseau’nun külliyatında kişisel olan topluluğa, topluluk da insanlığa açılır; insanın yolu yine insana çıkar. Bundan bir insanın diğeriyle, iki seven kalbin birbiriyle, kişinin üyesi olduğu toplulukla, ve bireyin topluluk ve insanlıkla her daim uyum içinde ve uyumlulaştırılabilir olduğu anlaşılmalıdır. Aksine, kendi benliğinde yarılmışlıklarla boğuşan insan, diğer insanlarla ve topluluk içinde de farklılıklar, çatışmalar ve hayal kırıklıklarının yarattığı güçlüklerle uğraşacaktır. (Tütüncü ve Tütüncü, 2019, s. 275)

Esas problem, aslında toplumsal diye bir şeyin *köken* diye bir şey kadar muğlak olması mıdır yoksa? Doğanın kendisinde doğa aracılığıyla aranılan köken (*Ur*), aklın (*logos*) değil de budalalığın (*asinine-dummheit*) yanında, hayvanın (*asinine*) kendisinde midir?

Bu bakış açısına göre verilen isim ister barış ya da savaş, ister uyum ya da karşıtlık olsun değişen pek bir şey olmaz: her durumda yola İnsanla değil insanlarla, yasayla değil olguyla, mantıkla değil tarihle çıkılır. Bunun böyle olmaması için de saf olumsuzluğun içine yerleşmeniz gerekir: doğa durumu toplum-suzluktan, devlet-sizlikten, tarih-sizlikten başka *hiçbir şey* değildir. Bu olumsuzluktan herhangi türden bir olumlamaya hareket edildiğinde, filozofların yanılması düşülür; toplumsal zamanın akışına dalınır ve kökenin tarihselleştirilmesi yeniden üretilir. Köken üzerine düşünülür ve onun ortaya çıkışı üzerine konuşulur. Her ne kadar paradoksal olsa da tıpkı doğanın sadece onun zorunlu olarak doğallığından çıkarılması üzerinden adlandırılabilmesi, gibi köken de ancak onu yadsıyan tarihin perspektifinden yola çıkılarak adlandırılabilir. Bakış doğrudan mutlak "ilk" olana kayar kaymaz köken kaybedilir, sırta kadem basar. Kendi "sonra"sıyla karıştırılır. Böylesi bir masumiyet, masumiyetin kaybıyla açılan görüş açısından -onu deforme eden ve çarpıtan suçluluktan- hareket etmeksizin temalaştırılmaz. (Esposito, 2018, s. 76)

O hâlde Klasik Dönem'den Modern Dönem'e geçildiğinde de insan doğası ve insan doğası içindeki öteki canlı varlıkların mevcudiyetine bakış, hukuk-politika-ahlak ekseninin birliğinden, yasa-politika-doğa ekseninin ayrılışına doğru bir güzergâh değişikliğine gitmiş olsa da köklü bir dönüşüm geçirmemiştir. İncelenen örnekler mevcut sivil durum içindeki olağanüstü vaziyeti tüm kutsal kabul edilen kurum ve uygulamaların yıkılacağı korkusuyla, can havliyle ele alma gayreti içinde olduğu için bir köken, bir doğa sorgulamasıyla hareket etmişler; bu doğanın genellikle insanın kötücül nitelikleri içinde barındırdığına kanaat getirmişlerdir. Rousseau ile kökene bakış konusunda bir eksen kayması sezilse dahi son kertede olağanüstü vaziyetin en görünür örneği olan savaş ve iç savaş durumunda genelleşici ve pesimist bakış geri dönmüştür. Savaşın doğası, insanın doğası yerine konmuş; insanlar ve insan ile

hayvanlar arasındaki birlik düşüncesi bir kapsama-dışlama gerilimine tabi düşünülmüştür. Şimdi merceğine savaşı değil de bunun mutlak bir karşıtı olarak barışı alan Rousseau sonrası tefekkür içinde özellikle Rousseau etkisinin yoğun hissedildiği Kant'ın politik düşüncesine, ama özellikle *Ebedi Barış* fikrine geçilecektir. Bu sayede birbirine koşut görünen iki doğal durum olan savaş ve barış arasında insan doğasının ele alınma biçimleri, bu doğada yer alan diğer canlı ve hayvan türleri bakımından herhangi bir fark bulunup bulunmadığı sorgulanacaktır.

3. EBEDİ BARIŞ

"İngiliz fabrika yasalarının tarihi, bize egoizm ve altruizm (özgecilik) arasındaki ilişkilerden, bu kavramların keskin bir analizinden çok daha yararlı şeyler öğretir"

(Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft* 2, s. 424-425).

Klasik ve modern dönemler boyunca iyi yönetimin nasıl gerçekleştirilebileceği ve yönetimin nasıl elde edilebileceği gibi sorular etrafında şekillenen tartışmaları incelemiştik. Tüm bu tartışmalar, insan doğasıyla ilgili bir kurguyu kendi kuramları içine yerleştirmeye çalışırken farklı alanlara öncelik tanımış; kimisi söz konusu insan doğası içinde barınan kötülüğün ehlileştirilmesi gereken bir şey olduğunu, egemenin de bu görevi ifa etmek üzere doğa tarafından seçilmiş bir muktedir olduğunu; kimisi de insan doğasının halihazırda onu etrafındaki diğer bireylerle birleştirerek bütüncül bir toplumsal organizasyonun parçası hâline getirecek donanıma sahip olduğunu, bu açıdan doğuştan iyi ve muktedir olduğunu iddia etmiştir. Bu çıkarımlar, genellikle toplumsal buhranların, iç savaş ya da genel savaş, salgın hastalıklar, fikrî ya da iktisadî krizler dönemine tekâbül ettiği için de kurucu metinler olma iddiasını taşıyarak mevcut düzenin daha iyi bir hâle getirilmek üzere nasıl değiştirilmesi gerektiğiyle ilgili olmuştur. Bu bağlamda sosyo-politik kurguları içerisinde "barış" kavramına yer verseler de vermeseler de mevcut krizin üstesinden gelecek, içinden çıktığı bu krizi aşacak, sonunda da tasarladıkları egemen salınımda olan güce denge getirerek toplumsal uzlaşımı sağlayacağından huzur ve barış ortamı kendiliğinden kurulacaktır. O hâlde incelediğimiz tüm metinler, tam tersi rahatlıkla iddia edilebilecek olsa da birer barış tasarısıdır.

Kronolojik anlamda ifade edecek olursak, yurttaşların bir arada yaşadığı *kent* için iyi yaşamın nasıl olabileceği sorusunu soran Antik Yunan düşünürleri, bu iyi yaşamın kaynağını yine *kent* için savaşı değil, barışı temin edecek, muktedir bir egemen figüründe görmüşlerdir. Her ne kadar kendilerine rehber olarak tarih-öncesi bir barış hâli olan *Altın Çağ* anlatılarını seçmiş olsalar, yaşadıkları dönemi bu huzurlu dönemden çok çok uzakta, sürekli savaşların patlak vermekte olduğu, bunun da

dönemin toplumsal yapısının savaş vesilesiyle kurulan dirimsellik ilişkisi yüzünden gerçekleştiğini bilseler de dönemlerindeki söz konusu algıyı değiştirmek istemişlerdir. Dilekleri, insanın doğasına yenik düşerek daha fazlasını elde etme arzusuyla, aç gözlülükle ya da söz konusu olan akıbetinden sorumlu olduğu toplumu düşünerek hareket eden bir egemen olsa da ganimet için savaşmayı bu akıbeti güzelleştirmenin tek yolu olarak gören fikir yürütme yapısının tedavülden kalkması; doğası gereği iyi, güzel ve mutlak olanın bilgisine sahip olan egemenin doğasını kullanarak yönetmesi, doğasını anımsayarak aşırılık yapmak isteyen *kentlileri* yola getirmesidir. Dolaylı olarak tasarladıkları şey, savaşa sebep olan insan doğasının savaşa sebep olmayan, huzur ve ahenkli yaşamın mekânı olan *Altın Çağ*'daki insan doğasıyla yer değiştirmesidir. Bu tasarı gerçekleşecek olursa kazanım, kaçınılmaz olarak barış olacaktır.

Helenistik Çağ'a geldiğimizde Antik Yunan düşüncesinin *logos*-merkezli yapısının takip ve tekrar edildiğini görebilmek mümkündür. Çalışmamız boyunca Stoacılar'ın metinlerine yer verilmediği için kısa ve hızlıca ifade etmek gerekirse, Platon'un yalnızca tanrısal-egemen figürü için formüle ettiği doğuştan gelen *logos* ile eyleyen, kararlar alan, yönetmeye doğasındaki bu yetiler sayesinde muktedir olan kişi fikri, Stoacılar nazarında yalnız bir figürün değil tüm insanlığın karşılığıdır. İnsanlar doğaları gereği akla (*logos*) sahip oldukları, aklın önderliğinde hareket edebildikleri için doğalarına göre yaşamalarına müsaade edilirse barışın kendiliğinden tesis edilebileceğini, doğaya uygun yaşam ve hareketin barışın kaynağı olabileceğini ifade etmişlerdir (Cevizci, 2011, s. 151).

Yine çalışmamızda düşünür ve metinlerinin yer almadığı Orta Çağ dönemini düşünecek olursak, Tanrı inancı ve imânın, Antik Yunan ve Helenistik Dönem'in *logos* kavramıyla yer değiştirdiğini görebiliriz. Akla (*logos*) önem verilmediği için değil, Tanrı bilgisine ve Tanrı'ya imâna akıl ile ulaşacak insanın bu imâna erişebilen bir canlı olarak doğasının Tanrı tarafından bahşedildiği anlamında bir yer değiştirme söz konusudur. Akla doğal olarak sahip olan, bu akılla da Tanrı'nın varlığı ve inayetine ilahi olarak erişebilen insan için doğasının başladığı ve geri döndüğü yer inançtır. O hâlde inanç ve imân ile şekillenen *ilahi barış* doğası gereği tüm insanlarda aynı olduğu için *evrensel barışın* da bir koşuludur (Yeşilçayır, 2021, s. 13). Bu anlamda evrensel barış ile ilgili bir tahayyülde bulunulan, evrensel barış düşüncesinin formüle edildiği ilk örneklere Orta Çağ düşüncesi içinde rastlayabiliriz. Ancak onların evrensellik ile

ilgili olarak anladıkları, dünyanın neresinde olursa olsun Hristiyan olanların ilahi birliğidir. Bu birlik içinde olanlarla yapılacak bir savaş meşru görülmecektir. Örneğin T. Aquinas savaşını meşru kılacak üç temel koşul sayılabileceğini ifade edecektir: “1) Despot yöneticinin savaş emrine uymak; 2) Adaletsizliği önlemek; 3) Ortaya çıkması muhtemel bir kötülüğü önlemek” (aktaran Yeşilçayır, a.g.e.). Bu meşruiyet tanımı içinde bağlama ve yoruma göre değişebilecek bir takım ifadeler olduğu açıktır.

Orta Çağ düşüncesine benzer bir temanın Rönesans düşüncesinde de takip edildiğini görebiliriz. Rönesans ile klasik metinlere geri dönmüş, ilahi bakış açısı güncellenmeye başlanmış olsa da ilâhiyat ve imân ile tesis edilecek birliğin, barışa vesile olabilecek önemli koşullardan olduğu ifade edilmiştir. Örneğin D. Erasmus *Barışın Şikâyeti (Querela Pacis)* adlı eserinde şöyle diyecektir:

İsa'ya bağlı biri, barış taraftarıdır. Savaştan yana olduğunu söyleyen ise İsa'nın sıkı bir muhalifidir. O halde Tanrı'nın oğlunu, dünya ile babasını uzlaştırmaktan, insanları kendi aralarında ve karşılıklı sevgi ile birbirine yakınlıktan ve de bizatihi kendisinin insanlara dost olmasından başka yeryüzünde cezbeden ne olabilir? (Erasmus, 2018, s. 41)

Erasmus için de tesis edilecek evrensel barış düşüncesinin dini bir birliktelik düşüncesinden kaynaklandığını, birleşmesi, savaşmaması salık verilenlerin Avrupalı'lar olduğunu ifade edebiliriz.

Hobbes için savaş, insan doğası içinde değerlendirilebilecek hâllerden birisi, doğal bir durumdur. Bu sebeple savaşın tam tersini tanımlayan barış hâli bu durum içinde özellikle tanımlanmamış bir hâli imleyecektir. “İnsanları barışa yönelten duygular şunlardır: ölüm korkusu, rahat bir hayat için gerekli şeyleri elde etmek arzusu ve çalışarak onları elde etme umudu. Akıl, insanların üzerinde anlaşabilecekleri uygun barış şartlarını gösterir. Bu şartlara Doğa Yasaları da denilir” (Hobbes, 1993, s. 96). Doğa yasalarının kullanabilmesi içinse insanın doğal durumu içinden çıkıp sivil duruma geçmesi gereklidir. Aksi takdirde savaşın yokluğu anlamında kullanılacak bir barışın tanımına rastlayamayız. “(...) insanlar arasında, aslanlar, ayılar ve kurtlar arasında olduğunda fazla devlet veya toplum veya anlaşma veya barış yoktu” (Hobbes, 1993, s.34). Ancak doğal durumundan toplumsal organizasyon ile çıkan, sivil duruma geçen insan için savaş ve barış gibi hâller arasında bir ayrım yapılabilir ve bu hâller

insani birer nitelik kazanabilirdi. Sivil durum ile tanımlanan ve karşıt birer insanlık hâli olarak beliren savaş ve barış hâlleri, arasında doğal olarak seçim yapılacak bir mıntıkadan, yani birini ötekine tercih edecek bir vaziyet söz konusu değildir. Savaşmaya yönelik adı konulmamış tüm eğilimler esasen bir barış hâlidir ve bu anlamda barış, savaş hâlinin olmadığı durumlarda sivil durum içinde barınan bir doğal durum örneğidir. “Nasıl kötü havanın doğası bir veya iki yağmur sağanağından ibaret olmayıp, bir çok günlerin eğiliminden oluşursa: savaşın doğası da, çarpışma eyleminden ibaret olmayıp, tersine bir güvencenin bulunmadığı, çarpışmaya yönelik kesinleşmiş eğilimden oluşur. Bunun dışındaki bütün zamanlarda BARIŞ vardır” (Hobbes, 1993, s. 94).

Leibniz, Erasmus’un yukarıda alıntılıdığımız *Barışın Şikâyeti* adlı metninden hareketle barış ile kurulacak birliğin doğasında dinin bulunduğunu, özellikle Avrupa coğrafyası genelinde dinin öncülüğünde bir araya gelecek birliğin Tanrı’nın inâyetine sebep olarak barışı tesis edeceğine inanmış ve aktarmıştır (aktaran Yeşilçayır, 2021, s. 16-17). Leibniz ve Erasmus’un bu konu hakkındaki görüşlerini W. Penn (1644-1718) ve Charles Irénée Castel de Saint-Pierre (1658-1743) de takip edecek, Avrupa-merkezci ve dini bir birlik içinde yapılanmanın kalıcı barışın tesis edilmesinde en önemli ve en gerekli yöntem olduğunu iddia edecektir (a.g.e.).

Tüm bu dizge boyunca barış konusunda fikir yürüten ve özellikle bu konuda eser veren yegâne ismin Kant olmadığını, hatta çalışmamızın esas teması olarak barış ile savaş arasındaki farkların yapısı seçilmemiş olsa da insan doğasının tarihinin, savaş ve barış arasındaki farkın tarihi olduğunu daha önceki bahislerimizden yola çıkarak iddia edebiliriz. O hâlde Kant’ı farklılaştıran nedir? Onun sözleri Avrupa-merkezci değil midir? Avrupa Birliği’nin fikir mimarlarından biri olarak görülen Kant’ın Avrupa-merkezci olmaması imkânsızdır. Ancak bunu açıkça deklare etmek yerine, eserine verdiği ad için bile özenle tercih ettiği kavramlar bu eserin hem dünyevi bir içeriğe hem de eserin sahibinin politik olanın alanıyla ilgilenmediğine delalet ettiği için evrensel olduğu iddiasını taşıyacaktır. Eserin orijinal adı, *Zum ewigen Frieden, Ein philosophischer Entwurf*’tur. Buradaki “ewig” kavramı Antik Yunanca’daki *aiōn* kavramından Almanca’ya geçen bir kavramdır. Antik Yunanca’daki *aiōn* “dirimsel kudret” şeklinde çevirebileceğimiz, tamamen dünyevî bir yaşamı ve bu yaşamı idame

ettirebilmek için gerekli olan kuvveti tanımlamaktadır⁵⁰ (“aiōn”, 2023). Kavramın tanrısal bağlamından sıyrılarak kullanıldığını ayrıca metnin ilerleyen safhalarında da ifade edecek olan Kant, eşitlik ve özgürlük gibi kavramların yasal düzlemde tartışıldığı bir düşünce pratiğinde sözün Tanrı’ya gelemeyeceğini şu şekilde ifade edecektir: “Buna göre eşitlik ilkesinin (özgürlük ilkesinde olduğu gibi) Tanrı ile ilişkilere uygulanması doğru olmayacaktır, bunun temel nedeni ise onun, yükümlülük kavramının uygulanamayacağı biricik varlık olmasıdır” (Kant, 2020, s. 40). “Entwurf” kavramı ise düşünürün politik konularda ahkâm kesmediğini açıkça ifade edecek bir bağlamda “tasarı” anlamına gelmektedir (Yeşilçayır, 2021, s. 18). Ona göre düşünür, politikaya yalnızca felsefe aynasından bakan, politik ilişkilere dâhil olmayandır. Bu hâlde Erasmus, Penn, Saint-Pierre ve Leibniz barış tasarılarını yalnızca Avrupa için ve yine Avrupa’yı ilgilendirdiğini düşündükleri dini bir perspektifle kurgulamış, Kant ise bu formülden dini çıkarıp, barışa dair geliştirmiş olduğu taslağı evrenselleştirmiştir.

Kant, eserin ilk bölümünde halihazırda sürmekte olan savaşların sona ermesi için gerekenleri altı madde hâlinde sıralayacaktır. Bu maddelerden ilki, “Gelecekteki bir savaşa konu olabilecek gizli bir çekince içeren hiçbir barış anlaşması hakiki bir barış anlaşması değildir” (Kant, 2022a, s. 114) olacaktır. Burada açıkça barış antlaşmalarının potansiyel bir savaşa dair hiçbir gizli madde içermemesi gerektiği aktarılacak, barış, her ne kadar taraflardan birisinin diğerine üstün gelmesiyle kurulan bir ilişki olsa da bu üstünlüğün ilerleyen dönemlerde diğer ülke üzerinde kurulacak şiddetli bir tahakküm ilişkisine dönüşmeyeceği ya da yenilen tarafın bu duruma karşı hınç duyarak bulduğu ilk fırsatta karşı saldırıya geçemeyeceği ifade edilmiştir.

Sürmekte olan savaşların sona ermesi için öne sürülen maddelerden ikincisi, “Büyüklüğüne bakılmaksızın, bağımsız bir devlet bir başka devlet tarafından miras, mübadele, satın alma ya da bağış yoluyla mülk edinilemez” (Kant, 2022a, s. 115) olacaktır. Bu durum Kant’ın ifadesiyle “kadim” (ya da aslı) mukevele ilkesine aykırıdır. Kant’ın kadim sözleşme tabiriyle aktarmaya çalıştığı şey daha sonra Benjamin’in de “kurucu” ve “koruyucu” şiddet olarak ifade edeceği (Benjamin, 2010,

⁵⁰ Türkçe çeviri konusunda da “ebedî” kavramı kanımızca kafa karıştırıcıdır. Bunun yerine *ewig* kavramının öteki anlamlarından olan “süreğen” kullanılamaz mıydı? Şairin de dediği gibi: “Şaire ölmek yaraşır, filiz sürerken şiirleri Tufanların alıp götürdüğü bu toprakta biter Birkaç sözcük mutlak kalacaktır” (Erhan, 2015, s. 283).

s. 41) toplumu kuran (toplumsal sözleşme) ve kurulan toplumsal organizasyonu muhafaza eden hukuki sözleşmedir.

Sürmekte olan savaşların sona ermesi için öne sürülen maddelerden üçüncüsü, "Daimi ordular (*miles perpetuus*) zaman içinde bütünüyle lağvedilmelidir" (Kant, 2022a, s. 116) olacaktır. Burada da birinci maddeyle benzer bir biçimde, bir ülkenin sürekli orduya sahip olmasının, her daim patlak verebilecek bir savaşın habercisi olabileceği gerekçesiyle tedavülden kaldırılması gerekliliği tartışılmaktadır. Sürekli ordular, kendisinin savaşa hazır ve güçlü olduğu varsayımını içeren bir göz dağı verme biçimi gibi görülecek, bunun için kalıcı bir barış tasarısının önündeki engellerden birisi olarak addedilecektir.

Sürmekte olan savaşların sona ermesi için öne sürülen maddelerden dördüncüsü, "Devlet, harici ilişkilerde hiçbir borç yüklenmemelidir" (Kant, 2022a, s. 116) olacaktır. Buradaki borç, hem ticari ilişkiler bağlamında hem de karşılıklı ilişkiler bağlamında ele alınan, ilerleyen zamanlarda karşılıklı bir yükümlülük ve potansiyel bir tahakküm ilişkisinin var olmasını sağlayabilecek negatif bir bağ olarak gösterilmektedir.

Savaşınların sona ermesi için gerekli görülen şartlardan beşincisi, "Bir devlet bir başka devletin anayasasına ve hükümetine zor yoluyla müdahale edemez" (Kant, 2022a, s. 117) olacaktır. Anayasa ve hükümet bir ülkenin doğal durumdan sivil duruma geçebilmek adına icat ettiği ve her ülke için mutlaka muhafaza edilmesi gereken şeyler olduğu için özerk kalmalıdır. Aksi takdirde doğal olmayan bir birlikten söz edilebileceği için ülkeler ve toplumlar arasında şedit bir ilişki kurulacak, bu ilişki de ilerleyen dönemlerde potansiyel bir savaşın tehdidini barındıracaktır.

Sürmekte olan savaşların sona ermesi için öne sürülen maddelerden sonuncusu olan altıncı madde de "Hiçbir devlet, savaş sırasında, gelecekteki bir barış durumunda karşılıklı güveni olanaksız kılacak düşmanca eylemlere kalkışmamalıdır. Kiralık katiller (*percussores*) ve zehir ustaları (*venefici*) kullanılması, ateşkes ihlali, savaşılan devlet içinde ihanete teşvik (*perduelio*) gibi eylemler bu türdendir" (Kant, 2022a, s. 118) olacaktır. İlk maddede yer alan *gizli maddeler* ibaresini çağrıştıran bu ifadeler de bugünkü anlamda bir *paramiliter* yapılanmanın, yasada yer almayan maddelerin yasaya açmış olduğu çatlaklarının içine sızmanın, her ne kadar daha sonradan fark edilecek olsa da adı konulmamış bir savaş durumuna işaret ettiği kast edilmektedir.

Ancak savaş her ne şekilde olursa olsun sivil durum içinde barınmaması gereken bir şeydir. Savaş, ancak doğal durum içinde yaşanılırken meşru görülebilir:

(...) çünkü savaş yalnızca (kanuni bir yargılama yapabilecek adli bir makamın bulunmadığı) doğa durumunda, hakları zor aracılığıyla talep etmek üzere istemeden de olsa başvurabilecek bir çaredir. Doğa durumunda taraflardan hiçbiri haksız düşman olarak nitelenemez (bu halihazırda bir hakem kararını şart koşar); hangi tarafın haklı olduğunu ise (adeta ilahi bir yargılama gibi) savaşın sonucu belirler. (Kant, 2022a, s. 119)

Tüm bu giriş maddelerinin incelendiği bölümün sonundaki dipnot ilgi çekicidir (Kant, 2021, s. 38). Söz konusu dipnotta, izin (*permissivae*), yasanın istisnası olarak gösterilecek, bir şeyi ifa etmeye dair bir yandan yasa ile yasak konulmuşsa o şeyi ifa etmeye dair bir yandan da izin ile tercih hakkı sunulması çelişkidir, denilecektir. Yasaklanan şeyin yapılmasına izin vermek, gibi bir durum söz konusu olursa "bir devlet bir başka devletin anayasasına ve hükûretine zor yoluyla müdahale edemez" şeklinde anılan kural da çiğnenmiş olabilir. Bunun tek istisnası doğal durum içinde yaşarken edinilmiş mülkün kullanım hakkının sivil duruma geçildiğinde, yani toplumsal sözleşme ile yasal tertibatların boyunduruğu altına girildiğinde de mevcut kalmasıdır (Kant, 2020, s. 120-121). Kant'ın buradaki akıl yürütmesini takip edersek yasal olarak "olağanüstü hâl" ilân etme yetkisini elinde tutan egemenin, bu yetkiyi kullanması için kendi kendisine izin vermesi, hem yasa dışı hem de yasal bir istisnaya tekâbül edebileceğine göre yasa, egemenin mülküdür.

Eserin ikinci bölümünde "süreğen" barışın tesis edilebilmesi için gerekli görülen üç madde sıralanır. Ancak maddeleri sıralamaya başlamadan evvel bu maddelerdeki ibarelerin hangi koşullar yerine getirildiğinde anlamlı olabileceğiyle ilgili önemli bir bölüm yer alır: "Birbirleriyle yan yana yaşayan insanlar arasındaki barış durumu doğa durumu (*status naturalis*) değildir; doğa durumu daha ziyade, her durumda bir düşmanlık baş göstermese de daimi bir tehdit olarak mevcut bir savaş halidir" (Kant, 2022a, s. 121). Burada öncüllerinde de olduğu gibi Doğal durum-sivil durum arasındaki değişim evrimsel nitelikler taşır görülmektedir. Sınır komşusu görünen toplumlardan birisi toplumsal sözleşmenin bağlayıcı etkilerinden yararlanarak sivil durum'a geçtiğinde diğer komşu "topluluklar"ın doğal durumu içinde kalması, barışın tesis edilebilmesinin önündeki en büyük engeldir. Çünkü doğal durum özü itibarıyla

(doğal olarak) potansiyel bir savaş hâline tekâbül eder. O hâlde *uluslararası hukuk* formülasyonu, tüm komşu “topluluklar”ın aynı anda “toplum” hâline geldiği; yani toplumsal sözleşme ile doğal durumları içinden çıkıp (*escape*) sivil durum’a geçtikleri (Kant’ın az sonra gelecek olan önerisiyle “cumhuriyetçi” birer devlet hâline geldikleri) bir kurguda mümkün olabilir. Söz konusu bölümün hemen başındaki Kant tarafından eklenen dipnotta “komşuluk” ile “süreğen” barış arasındaki ilişki şu şekilde ifade edilecektir:

Ama sırf doğa durumundaki insan (ya da halk) beni bu güvenceden mahrum bırakır ve yanı başımda durarak, fiilen (*facto*) olmasa da durumundaki yasasızlıkla (*statu iniusto*) bana zarar verir; çünkü sürekli ondan kaynaklı bir tehdit altında bulunurum ve ya onu kendimle birlikte bir ortak hukuksal duruma girmeye ya da bulunduğum diyarı terk etmeye mecbur bırakmam gerekir. (Kant, 2022a, s. 122).

Vaziyet tam da bu şekilde olduğu için sınır komşularımızı da bizimle birlikte sivil durum’a geçirecek, onlara doğal durumları içinde kalmaları için izin vermeyecek, onları da bağlayan yasalar icat etme gerekliliği hasıl olmuştur. Çünkü daha önce de ifade edildiği gibi izin verme yetkisi ya doğal durumu içinde yaşayan topluluğun üyeleri arasındadır ya da ister doğal durum içinde isterse de sivil durum içinde olsun egemendedir. Egemen, Kant’ın barışçıl tasarısı içinde “*bulduğum diyarı terk etmeye mecbur bırakmam gerekir*” (a.g.e.) düstûrunu ona savaş açarak değil, ona yasaya dâhil olma gerekliliğini dayatarak gerçekleştirecektir. Bu ilişkiyi kurmanın yolu da Kant için, sivil duruma geçmiş ilk toplumun toplumsal sözleşmesinden (yasalarından) başlayarak, sınır komşusu olan diğer toplulukların da benzer bir toplumsal sözleşme ile toplum hâline gelmesindedir: Sırasıyla “Devlet Hukuku” (*das Staatsrecht – ius civitatis*), “Uluslararası Hukuk” (*das Völkerrecht – ius gentium*) ve “Dünya Yurttaşlığı Hukuku” (*das Weltbürgerrecht – ius cosmopolitanum*) söz konusu evrimin basamakları olacaktır (a.g.e.). Metnin bu kısmı, Kant’ın *kozmpolitizm*’inde gizli olan Avrupa-merkezciliğin yeridir: 1) Doğal durumdan sivil durum’a geçiş konusunda birbirini devindiren komşular arası ilişkinin önemine yapılan vurgu; 2) Her topluluğun doğal durum ve sivil durum “evriminde” özdeş olduğu sanrısı ve 3) Birinci ve ikinci maddenin dışında kalan devletlerin Kant’ın kurmuş olduğu kozmpolit yapıya dâhil

edilmemesi. Tüm bu sebepler daha sonra da göstereceğimiz Avrupa-merkezci kurguya yapılan vurgunun nişanesidir.

Ebedi barışın sürdürülebilmesi için gerekli görülen nihai maddelerden ilki, "Her devletteki yurttaşlık anayasası cumhuriyetçi olmalıdır" (Kant, 2022a, s. 122) olacaktır. Kant için, Rousseau'da da olduğu gibi demokrasi ile cumhuriyet birbirinden ayrı bağlam ve anlamları olan kavramlardır. Demokrasi bir egemenlik biçimidir (*forma imperii*) ve bu başlık altında tarih içindeki diğer örneklerle birlikte değerlendirilmelidir: Otokrasi, Aristokrasi, Demokrasi (Kant, 2021, s. 43). Cumhuriyet ise bir hükümet biçimidir (*forma regiminis*), yürütme ve yasama erkleri birbirinden ayrıldığı için bir başka hükümet biçimi olan despotizmden ayrılır (Kant, 2021, s. 44). Demokrasi, çoğunluğun irade ve görüşlerinin azınlığın irade ve görüşlerine baskın çıktığı bir yapıdır ve bu bağlamda despotik hükümetlerde de kendisine yer bulabilir. Ancak demokrasinin tersine cumhuriyette: "Devlet erkini elinde tutanlar (yani yöneticilerin sayısı) ne kadar küçük ve temsil ettikleri ne kadar büyük olursa, devletin anayasasının cumhuriyeti temsil etme ihtimali o kadar fazladır" (Kant, 2021, s. 44).

Tesis edilen ebedi barışın sürdürülebilmesi için gerekli görülen maddelerden ikincisi, "Uluslararası hukuk bir özgür devletler federalizmine dayanmalıdır" (Kant, 2022a, s. 127) olacaktır. Kant, süreğen barışın ikinci basamağı olan *uluslararası hukuk*'un inşası için sınır komşuluğu ilişkisine dayalı bir özdeşlik kurulması gerekliliğinden bahsetmişti. Özdeşlikle ilgili yaptığı vurgu süreğen barışın bu ikinci maddesinde de tekrarlanacaktır. Uluslararası Hukuk'u oluşturacak veya oluşum sürecini hızlandıracak olan şey çok uluslu bir devlet kurulması değil, çok uluslu bir birlik (*milletler birliği*) kurulmasıdır (Kant, 2021, s. 45). Kant'ın bu tarz bir ayırım yapmaktaki temel maksadı, sivil duruma geçenlerin devletler olmadığı, toplulukların sivil duruma geçtikten sonra devletleri inşa ettiklerini hatırlatmaktır. Vahşi hayvanlara benzeyerek doğal durumu içinde yaşamakta olan bu insan söz konusu uluslararası hukukun kurulmasını henüz ehlileşmemiş olduğu için zorlaştırabilir: "İlkel insanları kendileri tarafından oluşturulacak kanuni bir zorlamaya bağlı kalmak yerine, durmaksızın savaşmak için kanunsuz bir özgürlüğe bağlanırlar. Bu durumu çılginca bir serbestlik olarak düşünerek onları hor görmekteyiz. Buna göre insanlık, kaba, yontulmamış ve hayvani bir değerde görülmektedir" (Kant, 2021, s. 46). Oysa hukukî bir teşkilatlanma içine giren toplumlar, doğal durumlarını geride bıraktıkları için savaş hâlinin yakıcılığının

farkında olacaktır. Bunun tam tersi, hukuku savaş gibi henüz doğal durumu içinden çıkmamış toplumlar arasındaki ilişkilerde kurgulamaya çalışan Grotius vd. “zavallı teselliler”dir (Kant, 1960, s. 23).

Her ne kadar hukuksal-yurttaşlık durumunda devletin zoru aracılığıyla üstü örtülmüş olsa da insan doğasının habisliği halkların birbirleriyle özgür ilişkilerinde apaçık görülebilir. Bu bakımdan hukuk sözcüğünün bilgiç bulunup savaş politikasından bütünüyle dışlanmamış olması ve hiçbir devletin bu yöndeki kanaatini henüz açıkça dillendirme cüreti göstermemiş olması şaşırtıcıdır. (Kant, 2022a, s. 128)

Burada Kant, hukuk kavramının devletler arasında anlaşma zemini aranırken kullanılmasını olumlu bir gelişme şeklinde anacaktır, ancak hukuk kavramının içinin savaş hâline gerekçe yaratmakla değil, barış hâline zemin aramakla doldurulabileceğini ifade etmektedir. Eğer bu şekilde hareket edilmezse başa gelecek olan Kant’ın örneğinde açıktır: “Galyalı bir prensin yorumladığı gibi (...). Hukuk, tabiatın en kuvvetliye, daha zayıfları kendisine itaat ettirmek için sağladığı üstünlüktür” (Kant, 1960, s. 24). Bu bağlamda eğer barış, “(...) nakavt yoluyla elde edilen bir zafer” (Kant, 2021, s. 48) şeklinde tecelli ediyorsa, bu barışın kalıcı olduğu anlamına değil, her an *nakavt* etmeye muktedir olan yeni bir gücün peydah olup bu barış hâlini ilân edeceği bir savaşla sonlandıracağı anlamına gelmektedir. Bunun için devletler arasında savaşı sona erdirip, kalıcı barışı tesis etmek üzere yapılacak sözleşmenin adı “Barış Antlaşması” (*pactum pacis*) yerine Barış Birliği (*foedus pacificum*) olmalıdır (Kant, 2021, s. 48). Bu sayede tek bir belirgin, spesifik, bir savaşın sonlandırılmasına değil, süregelen bir barışı temin edecek birlik düşüncesine ihtiyaç duyulduğu idrak edilecektir. Doğal durumdaki zorlayıcı faktör olan kamu gücündense sivil durumdaki devletin sözü bir birlik adı ile pekiştirilecektir (a.g.e.).

Tesis edilen ebedi barışın sürdürülebilmesi için gerekli görülen maddelerden üçüncüsü, "Dünya yurttaşlığı hukuku genel konukseverlik koşulları ile sınırlanmalıdır" (Kant, 2022a, s. 131) olacaktır. Kant için “misafirlik hakkı” ve “konukseverlik” birbirinden ayrı şeylerdir. Birinde evrensel bir hukuki tasarı söz konusuysen, diğerinde insanseverlik (*philanthropy*) söz konusudur. “Konukseverlik (misafirperverlik), bir yabancıya gittiği yerde düşmanca muamele görmeme hakkına sahip olması anlamına gelmektedir” (Kant, 2021, s. 51). Bu bağlamda Kant için,

Dünya Yurttaşlığı konusu, Dünya'nın şeklinden, yeryüzündeki alanın kısıtlı ve herkesin birbiriyle komşu olmasını gerektireceği dairesel yapısından kaynaklanmakta, bu yapı sebebiyle herkesin dünya üzerindeki bir kara parçası hakkında doğal hak sahibi olmasından ileri gelmektedir. Söz konusu olan hak olduğunda, insanseverlik içinde değil, evrensel eşitlik ilkesi içinde düşünülecek konukseverlik, esasen hukuki bir haktır. Ancak bir "aile ocağına" yerleşik olarak dışarıdan gelebilmenin "misafirlik hakkı" ile ilgisi olduğu için misafiri kabul eden taraf ile misafir olarak gelen taraf arasında birbirlerine çeşitli hak ve imtiyazlar tanıyabilmeleri için bir sözleşme yapılması gerekmektedir (Kant, 1960, s. 26). Örneğin, "bir çöl gemisi" olan *deve* (Kant, 2021, s. 51) ile ya da geminin kendisi ile seyahat edebilme tekniğini geliştiren ve bu sayede doğal yaşam için uygun olmayan koşullarda da bu tekniği kullanarak yetkinleşen topluluklar, bu tekniğe sahip olmayan topluluklara karşı şiddet uyguladığında, onları yağmaladığı, canlarına ve mallarına kast ettiklerinde doğal hukuka göre de meşru olmayan bir davranış sergiler (a.g.e.). İşte bu bağlamda tanınacak ve uluslararası kamuoyu tarafından kabul edilecek *misafirlik hakkı* ile bu durumun önüne geçerek evrensel barışı tesis etmek mümkün hâle gelecektir (Kant, 2021, s. 52).

Kant, tesis edilen ebedi barışın sürdürülebilmesi için gerekli görülen maddeler için iki de ek aktarır. Bu eklerden birincisi, "ebedi barışın güvencesi hakkında" (Kant, 2022a, s. 136) adını taşıyacaktır. Hukukun belirli bir toplumsal organizasyonun yapısını belirlediği, toplumsal sözleşmenin bir vechesi olduğu ölçekten yavaş yavaş bir birliğin ve nihayet tüm dünyanın ortak sözleşmesi olduğu ölçüğe geçilirken tesis edilecek olan süreğen barışın teminatı doğanın ta kendisidir. Çünkü Kant'a göre doğa, hem yukarıda da bahsettiğimiz gibi doğal şekli sebebiyle herkesin herkes ile sınırlarını paylaşmasını zaruri kılmış hem de kendi bünyesinde meydana getirdiği bir takım değişiklikler vesilesiyle de toplulukların bir araya gelerek birlikler oluşturmalarına, ya da eğer bir uzlaşım söz konusu değilse savaşlar neticesinde yer değiştirmelerine sebep olmuştur. Bu bağlamda Kant için doğanın devindirici etkisi açısından sayılabilecek üç temel nitelik bulunmaktadır: "i. O, insanlara dünyanın her yerinde yaşayabilme olanağı sağlamıştır. ii. Savaş nedeniyle en verimsiz yerlerde bile insanların yaşamasına vesile olmuştur. iii. Yine insanları bu nedenden dolayı [savaş] az ya da çok yasal ilişkilere girmeye zorlamıştır" (Kant, 2021, s. 56). O hâlde Kant için savaş, doğanın, insanları dünya üzerindeki her yere dağıtmasının, her coğrafyada yaşanmasını zorunlu

kılmasının sonucunda gelişen, doğa tarafından zor kullanılmasının bir ibaresidir. Savaş, doğanın icadıdır.

Tabiat, düzenini insanların dünyanın her tarafında yaşayabilecekleri şekilde kurmakla, bu hayatın onlar için, hâтта eğilimlerine aykırı olarak ve herhangi bir ahlaki kanunun zoru olmaksızın, boyun eğecekleri bir zaruret teşkil etmesini despotçasına istemiştir. Harp, tabiatın bu gayeye varmak için kullandığı tek yol olmuştur. (Kant, 1960, s. 31).

Birbiriyle anlaşamadığı, barışçıl yöntemlerle orta yolu bulamadığı için aynı olanların bile savaşlar vesilesiyle ayrılarak başka başka bölgelerde yaşamaya başlaması, Kant için, bunun en önemli örneklerinden birisidir. Bu konuda Samoyedler ile Altay Dağı çevresinde yaşayan halkların dil yapısı açısından birbirine benziyor olmaları örnek gösterilmiştir (a.g.e.). Yine kökenini doğadan ve dolayısıyla insan doğasından alan savaş için herhangi bir gerekçeye, mantıklı bir motivasyona ihtiyaç yoktur. Çünkü, “[h]arbin hususi bir saike ihtiyacı yoktur; kökleri bizzat insan tabiatına uzanmış gibidir; hâтта insanın, zafer aşkiyle, her türlü menfaatçi saikden bağımsız olarak sürüklendiği asil bir iş sayılır” (Kant, 1960, s. 31). Kişisel menfaatten arındırılmış, salt şerefli bir yaşam ve dirimsellik uğruna girişilen savaşlar bahis konusu edildiğinde önceki bölümlerde de tartıştığımız Antik Yunan coğrafyası ve onlar için savaşın anlamı konusunu hatırlayabiliriz.

Tüm Bu doğa-savaş ilişkisi, doğaya içkin bir hayvan türü olarak insanın bilinçsizce, tamamen doğanın ona dayattığı kanunlar gereği, kendiliğinden kurulan bir ilişki olarak tanımlanır. Savaşın, doğanın kendi düzenini tesis etmek üzere doğa tarafından icat edilen bir ilişki ve devinim biçimi olduğunu söyleyen Kant, bunu, savaşın aklileştirilmesi gerekçesiyle iddia etmeyecektir. Kant’ın Hobbes’tan savaş konusunda ayrıldığı nokta tam olarak burasıdır: Hobbes gibi tek boyutlu bir doğal durum anlatısı (güçlü olanın güçsüz olanı tehdit edeceği, süregelen bir savaş hâli) kurgulamak yerine, doğanın devinimi ile doğaya içkin olan doğal durum (savaşların düzenlediği ve yeniden düzenlemek üzere bozduğu) ve insan aklıyla (*logos*) savaşı ve dolayısıyla insanın yalnızca bir hayvan türü olmağını terk edeceği doğal durum-sivil durum arasındaki transit bölgeyi gösteren komşu devletlerle girişilecek birlik ve antlaşma zemini Kant’ta Hobbes’tan farklı olarak takip edebileceğimiz başka türden bir doğal durum anlatısıdır. Savaş, hem doğanın insan üzerindeki planını gerçekleştirmek üzere

insana dayattığı bir icattır hem de insan tarafından akıl (*logos*) ile idrak edilerek ne için olduğunun anlaşıldığı, sonunda da gerekçelerinin tatbik edildiği bir olaydır. Bu bağlamda Kant, insan aklının (*logos*) mecburiyetinden bahsederken doğal durum konusunda Hobbes yerine Rousseau’yu takip ediyor gibidir. Herkesi evrensel anlamda birbiriyle eşit hâle getiren ve onu bu doğası gereği özgürlüğüne tutsak eden aklın evrenselliği burada yeniden karşımıza çıkacaktır: “O [doğa], niçin insanın özgürlük yasalarına göre yapabileceklerini garanti altına alır ve buna uyulmadığında ise özgürlüğün zarar görmemesi için güç gösterir? (Kant, 2021, s. 59). Doğanın kendi doğal düzenini dayatmak için insan doğasına (insan da doğanın bir parçası olduğuna göre) entegre ettiği savaşların asıl maksadı, Rousseau’nun da daha önce formüle ettiği gibi, insanın özgürlüğüne tutsak olmasıdır.

Doğal Durum ile Sivil Durum arasındaki köprüden, sınır komşuluğu ilişkisiyle kurulacak olan transit geçişten karşıya geçildiğinde, yani bir toplumsal sözleşme ile sivil durumunu tesis etmiş bir toplum için dahi söz konusu olacak bir iç karışıklık, toplumu oluşturan yasalara (*toplumsal sözleşme*) uyulmamasına sebep olabilir. Bu bağlamda doğal durumuna geri dönme gerilimi yaşayarak çözülen-toplanamayan toplum, “muhalif” sınır komşusu olan toplumun (dolayısıyla *toplumsal sözleşme* ile toplanmış olan bir toplumun-sivil durumu içindeki bir toplumun) tehdidi altına girebilir (Kant, 2021, s. 60). Nitekim sivil durumu içinde olan bir toplumun sınır komşusunun da sivil durumu içinde bulunması süreğen barışın tesis edilmesi için bir zaruriyettir; bu durumun ortadan kalktığı, süreğen barışın tehdit altına girdiği bir vaziyette bu tehdidi ortadan kaldırmak sivil durumu içindeki sınır komşusu olan topluma düşer, bu onun en doğal hakkıdır. Sınır komşusu olan toplum ile söz konusu toplum arasındaki ötekilik ilişkisinin mucidi de savaşın mucidi olduğu gibi doğadır. Doğa, toplumların inandığı dini sistemler ile iletişim kurdukları dillerin birbirine karışmasını istemez (Kant, 2021, s. 62). O hâlde iç karışıklık sebebiyle çözülmeye başlayan toplum, sınır komşusu olan toplum tarafından işgal edileceği uyarısı ya da tehdidiyle kendisine çeki düzen verecek, kendisini toplayacak, kendisine gelecek, sivil durumu kurarken attığı adımları hatırlayacak, doğal olarak ivedilikle sivil durumu içine geri dönecektir. Yani doğa, savaş tehdidini komşuluk ilişkisini mutlak kılan coğrafyanın doğallığı vesilesiyle gündeme getirecek, bu tehdit bile iç karışıklığın bir kenarı bırakılarak toplumun yeniden toplanmasına vesile olacaktır. Kant’ın buradaki okuması şüphesiz ki doğal durum ile sivil durum arasında bir önceki ya da bir sonraki

basamağa geri dönülmesini imkânsız hâle getirecek evrimsel bir süreç gibi değil, birbiri arasında doğal olarak yaşanan olaylar sebebiyle yer değiştirmelerin mümkün olabileceği *hibrit* bir ilişkiyi vaz eder. Kant için söz konusu *hibrit* ilişkinin imkânını taşıyan yegâne şey bir hükümet biçimi olan cumhuriyettir. Herkesin kendi menfaatlerini unutup toplumun menfaatlerine odaklanması fazlaca iyimser bir tablodur: “Ancak bunun kurulması ve korunması oldukça zordur ve hatta birçok kişi böyle bir devletin ancak meleklerde olabileceğini iddia etmektedir” (a.g.e.). Birer melek olmadıkları hâlde bu imkânı insanlar için mümkün hâle getiren şey onların diğer canlı varlıklardan, özellikle de hayvanlardan farklı olarak sahip oldukları akıldır (*logos*). Akla sahip olmakla, değil melek ya da insan, *şeytan* dahi olsalar hiçbir zaman uzlaşamayacakmış gibi görünen tarafların uzlaşabilmesi sağlanacaktır. “Devletin tesisi sorunu, söylendiği gibi zor olsa da şeytanlardan bir toplum inşa etmek bile mümkündür -yeter ki akılları olsun- (...)” (a.g.e.). Burada önemli olan doğanın insanlar arasındaki nizamı tesis edebilmek için yarattığı savaşın nihai bir tehdit unsuru olarak kalmasını sağlamaktansa, aklını kullanarak toplumsal yasalara riayet eden, bu maksatla kendi çıkarlarından feragat eden insanın korku ile yoğurulan motivasyonunu savaşı değil de barışı öncelik hâline getirecek bir biçimde organize etmektir. Kant’ın Hobbes ile benzeştiği nokta burasıdır. Ancak bu benzeşme çok uzun sürmeyecek, Kant savaşı değil de barışı öncelik hâline getirecek olan motivasyonun kaynağını monarşide değil, cumhuriyette görecektir. Cumhuriyet, Kant’ın süreğen barış için şart koştuğu yerelden genele doğru genişleyen hukuk dizisinin (*Devlet Hukuku-Uluslararası Hukuk-Dünya Yurttaşlığı Hukuku*) hayata geçebilmesinin tek yoludur. Çünkü cumhuriyet aracılığıyla dil ve din konusunda birbirine yakın olan (sınır komşusu) komşu toplumların hukuki teamülleri de birbirine benzeyecek, aralarındaki çekişmenin, bu benzeşme vesilesiyle kurulan federatif yapıyla *tatlı* rekabetlere dönüşmesi sağlanacaktır. *Tatlı* rekabetin topyekûn girişilen bir savaşa dönüşmemesini sağlayan motivasyon *paradır*. Para ve ticareti toplumlar arasında kurulacak ilişkinin önceliği hâline getiren birliklerde savaş koşulları değil barış koşulları hüküm sürecektir (Kant, 2012, s. 62).

O hâlde savaşın toplumlar için hem toparlayıcı-kurucu hem de dağıtıcı-yıkıcı etkisinin doğallığını bilen toplumlar, toplumsal sözleşme ile sivil duruma geçtikleri zaman, savaş ihtimâlinin tamamen ortadan kalktığını düşünmeyecek, barışın süreğen hâle gelebilmesi maksadıyla her daim savaşa hazır olacaklardır. Ancak savaşa hazır olmak demek, her daim savaşa katılmak demek değildir; savaşa ne zaman katılacağını ya da

savaşa gerek olup olmadığını da bilmek demektir. Bu konu hakkındaki bilgi hukukçu ve egemen haricinde filozofta da vardır. Filozofun savaş ve barış hâli ve akîbeti için bildireceği görüşleri dinlemek, her şeye muktedir olduğunu iddia eden toplumsal bütünün temsili olan egemen için alçaltıcı olabileceğinden söz konusu danışma işi gizli tutulmalıdır. Kant'a göre ebedi barışın sürdürülebilmesi için nihai maddeler olarak değerlendirilen ek maddelerden ikincisi olan *ebedi barışın gizli maddesi* budur: “Savaş için silahlanmış devletlerin, kamusal barışın imkanının koşullarına ilişkin filozofların düsturlarına başvurmaları gerekir” (Kant, 2021, s. 63). Ancak bu gizli maddenin hayata geçirilmesi zaruri durumlara mahsustur. Bu nedenle egemenlik için mutlaka uygulanması gereken bir düstür olarak algılanmamalı, filozof ile egemen arasındaki hat ihlâl edilmemelidir. Bu bağlamda filozof, önde gidip yolu aydınlatan değil, önündeki rahat yürüyebilsin diye önündekinin elbisesinin eteğini tutan (Kant, 2021, s. 64) bir rolü üstlenecektir. Kant, Platon'dan farklı olarak egemenin filozof, filozofun da egemen olmaması gerektiğini düşünür. Filozof her daim aklının yetilerini sonuna kadar kullanma zarurietini bulunan kişidir, ancak egemen için kuvvet, akıldan daha önemlidir: “Kıralların filozof ve filozofların kiral olmasını beklememeli ve bunu dilememelidir; çünkü iktidarda olmak, aklın muhakeme kabiliyetini ifsat eder” (Kant, 1960, s. 37).

Kant yukarıdaki kurucu ve koruyucu maddelere iki de ek madde ilave edecektir. Bu eklerden ilki, “ebedi barış bakımından ahlak ve politika arasındaki ihtilaf üzerine” (Kant, 2022a, s. 149) başlığını taşır. Filozoftan gizlice öneriler alan egemen, politika ile ahlak arasında da müspet ilişki kurmalıdır: “Politika, "Yılanlar gibi kurnaz olun." der; ahlak ise -sınırlayıcı bir koşul olarak- ekler: "Ve güvercinler gibi yanlışsız” (Kant, 2021, s. 67). Egemen kuvvetin süreğen barışı tesis etmek üzere icra edeceği sanat politikadır; ve politika, bir yılan (*schlagen*) gibi akıllı (*klug*) olmayı, bir kumru (*Tauben*) gibi saf-hatasız (*ohne Falsch*) olmakla birleştirmenin, bu iki kutup arasındaki dengeyi sağlamanın sanatıdır.

Doğal durum ile sivil durum arasındaki şeffaf, transit bölgenin mekânı, toplumsal sözleşmeyle toplanmış olan toplumun (sivil durumu içindeki toplumun) *uluslararası hukuka* uymasını sağlayacak koşullar konusunda yeniden işe koşulacaktır. Bu mekân, hatırlanacağı gibi, iç karışıklık ihtimâlini, sınır komşusunun potansiyel şiddeti vesilesiyle ortadan kaldıran, doğanın icadı olan savaşların mekânıydı. Şimdi, ahlak ve politika arasında sallanan sarkaçta, egemenin sarkacın hangi ucuna daha yakın

olduğuyla şekillenecek bir mıntıkaya doğru kaymaktadır. Egemenin kurucu ve koruyucu mahiyetini Hobbes’a (hem de tabii ki Benjamin’e) benzer biçimde egemende cisimleşen karar ve güçle değerlendiren Kant, toplumsal organizasyonun cismâni karşılığı olarak donanmış egemenin akıllalmaz bir güç ve yetkiye erişim imkânı varken nasıl oluyor da kendi çıkarlarını toplumun çıkarlarına yeğ tutup da savaş çığlıkları atmadan barışın yolunu gözler hâle geliyor sorusuna yine akıl (*logos*) ile cevap verecektir. İnsanın özgürlüğüne tutsak olması ve bu tutsaklığın ışığıyla aydınlanan evrensel ahlak yasası ile düşünüyor olması sivil durumu var eden hukukun da egemenin bir sanatkâr gibi icra ettiği politikanın da varoluş sebebidir. Egemen, hukuk ve politika sayesinde kökensel olarak (doğası gereği) *despot* olsa da “ahlaklı bir politikacı”ya (Kant, 2021, s. 69) dönüşecektir. *Yılan ve kumru* arasındaki dengeyi bulabilmek demek politika işini ahlak ile yürütmek demektir. Dengeyi bulamayan ve kendisine *politikacı* diyenler olsa olsa “politik ahlakçı” (a.g.e.) olacaktır. Ahlaklı politikacı ile politik ahlakçı arasındaki fark bir toplumun henüz sivil duruma geçmemiş olsa da cumhuriyetle yönetilebilme potansiyeli taşıdığıının örneğidir: “Bir ülke mevcut yapısı gereği henüz despotik yönetim gücünü terk etmemiş olsa da pekala cumhuriyetle yönetilebilir” (Kant, 2021, s. 70). Doğal durum ve sivil durum arasındaki doğal, şeffaf mıntıka burada da tecelli edecektir.

Peki egemeni “ahlaklı politikacı” ya da “politik ahlakçı” yapan şey nedir? Yalnızca *yılan ve kumru* arasındaki dengeyi kuramaması mıdır?

Tatbikatta müstebit ahlâkçılar, bazı çok acele tedbirler alarak veya tavsiye ederek, politikaya kötülük ederlerse de, tecrübe onları çok geçmeden yine tabiat yoluna sevk eder. Fakat ahlâkı da niyetlerine ve gayelerine uyduran politikacı-ahlâkçılar, hukuka aykırı prensipleri meşru göstermek için, insan tabiatının, aklın emrettiği iyilik fikrini gerçekleştirmeğe muktedir olmadığı bahanesini öne sürmekle, her türlü iyiye doğru gidişi ellerinden geldiği kadar imkânsız kırlarlar ve böylece, hukukun ihlâlını ebedileştirirler. (Kant, 1960, s. 41)

Buna göre, politik ahlakçı, aldığı yetkiyi kendi menfaatleri doğrultusunda kullandığı tespit edilse de bu davranışının doğasına uygun bir davranış olduğunu iddia ederek yaptıklarını doğal hukuka göre gerekçelendirme yoluna gidecektir. Tarih sahnesinde pek çok defa karşılaşmış olduğumuz bu tutumun sergilenebilmesi adına Kant için birkaç yerleşik strateji vardır: 1) “*Si fecisti nega* (yaptığımı inkâr et)”; 2) “*Fac et excusa*

(yap ve özür dile)” ve 3) “*Divide et impera* (Böl ve yönet)” (Kant, 2021, s. 72). Üç strateji de insan doğasına uygun bahaneler sunabildiği için topluluk içinde karşılık bulacaktır. Dünya sahnesinde ahlaklı politikacıdansa politik ahlakçının daha fazla sayıda bulunmasının sebeplerinden bir tanesi de bu bahanelerin kolaylıkla özdeşlik kurulabilecek, kabul edilebilecek bahaneler olmasıdır.

Oysa politik ahlakçının tüm caydırıcı bahanelerine ya da doğası içinde bulunan doyumsuzluk ve kötülüğe rağmen insan, yine de, sivil durum içindeki bir toplumun parçasıyken hukuka uygun davranışlar sergileyebilir; söz gelimi, toplumsal sözleşmenin tarafı olan tek tek bireyler birbirlerinin canına ve malına zarar vermeyebilir ve bunu yalnızca hukukun varlığından çekindikleri için değil, aynı zamanda doğalarında bulunan, başkalarının gözünde de kendilerini saygın ve değerli hissetme isteğine dayandırabilir. İnsanın doğasında başkalarıyla kurduğu ilişkiler bakımından tecelli edebilecek bir kötülük gerçekten mevcut olsa da bu doğayı barış hâlini oluşturabilmek ve muhafaza edebilmek maksadıyla da kullanılabilir. Örneğin başkaları hukuku çiğniyor, diyerek kendisi de hukuku çiğneyecek değildir. Hukuku-kuralları çiğnemiyor olmasının sebebi, yine doğasında yer alan başkaları gözünde saygınlık edinme isteğiyle ilgilidir (Kant, 2021, s. 73). İnsan doğasının bu şekilde çözümlenmesi ve ahlaklı bir politikacı tarafından toplumun bu duygulara kanalize edilmesinden elde edilecek kazanç, “doğal durumun savaştı hâlinden” (a.g.e.) kurtulabilmenin doğal durum içinden de çıkarılabileceğini göstermektedir. Oysa ahlaklı politikacının tam tersi olan politik ahlakçı, yasanın menşei olarak kendisini ve kendi doğasına uygun davranışını gösterir. Kant’ın formülasyonuna göre bir kişinin (bu bahiste egemenin) doğasına uygun davrandığı için böbürlenmesi, süreğen barışın tesis edilebilmesi önündeki en büyük engeldir. Burada önemli olan, bir toplumsal uzlaşımın hem ön koşulu hem de koruyucusu olan hukukun, insan doğasındaki evrensel ahlakiliğin nişanesi olmasıdır. Bu sebeple süreğen bir barış hâli için politik ahlakçıya değil, ahlaklı politikacıya ihtiyaç duyulur.

Meselâ, bir halkın ancak hürriyet ve eşitlik haklarına dayanarak devlet hâlinde kurulması ahlâki bir prensiptir; bu prensip ihtiyatkârlığa değil, ödeve dayanır. Politikacı-ahlâkçılar, cemiyet halinde toplanmış insanların, bu prensipleri zayıflatan ve güdülen gayeyi yıkan tabii mekanizması üzerinde boşu boşuna düşünüp dururlar; sözlerini eski ve yeni zamanlarda kurulmuş esas teşkilâtlardan, meselâ temsili sisteme dayanan demokrasilerden, aldıkları örneklerle beyhude yere ispat etmeğe yeltenirler; fakat söyledikleri dinlenmeğe bile deymez.

Çünkü insanı, kendilerini dünyanın en sefil yaratıkları saymaları için hür olmadıklarını bilmemekten başka noksanları olmıyan diğer canlı makinelerle bir tutan bu bozucu nazariye ile, politikacı-ahlakçılar, bahsettikleri bu kötülüğü kendileri yaratırlar. (Kant, 1960, s. 46-47).

O hâlde, politik ahlakçılar, sivil durum içinde barınan bir doğal duruma dönüş tehlikesidir. Ancak bu anlamda, politik ahlakçılar, doğaları gereği sivil durum içinde bir tehlike olarak barınan, sınır komşularıyla patlak verecek savaşın yol açtığı tehdidin eşleniği değildir. Onlar, toplum içindeki bireyin dini ve ahlaki normlara uyma konusundaki tek taraflı yükümlülüğü anlamına gelecek ödevi, ve doğaları gereği bir *makine* olmayan insanı, doğaları gereği birer *makine* olan hayvanla eşitleme kötülüğünü kendisine gaye edinmiş bir yapıdadır. Politik ahlakçılar, insanın özgür olduğu bilincini yok ederek, insanı âdeta bir hayvanın mertebesine indiriyor, evrensel eşitlik ilkesine göre özgür olduğunuz bir yanılısamadır, diyerek, onları doğal duruma geri dönmeye davet ediyor.

Süreğen barışın önündeki en büyük engellerden birisiymiş gibi görünen ve her ne kadar argümanlarına sirayet etmiş habislik kolaylıkla tespit edilebiliyor olsa da insan doğasına uygun, akla yatkın bahaneler üretebildiği için politik ahlakçının bertaraf edilebilmesi adına ne yapılabilir? Bu konuda Kant'ın önerisi açıktır: “Dünya batsa bile adalet sağlansın” (*Fiat iustitia, pereat mundus*) (Kant, 2021, s. 77). Kant bu klasik düsturu hatırlatmakla, ister güçlü ister güçsüz olsun, ister doğrudan egemen figürün organik bir parçası olsun isterse de toplumun basit bir parçası olsun hukuk ile sivil duruma geçmiş toplumun tüm parçaları için hukuki bir zorunluluk ilkesinin dayatıldığını hatırlatır. Bu sayede kişisel çıkar ve husumetler toplumsal yapıya etki etmeyecek, sınır komşusu olan toplumlarla yapılan sözleşmelerde de bu tarz insan doğasına içkin görünen hislerin esamesi okunmayacaktır. Politik ahlakçının daha evvel de bahsettiğimiz insan doğasında barışı da temin edebilecek faziletlerini⁵¹ görememesi onun ahlak ile politika arasındaki birliği idrak edememesinden kaynaklanmaktadır (Kant, 2021, s. 78). Ahlakla politika arasında bir karşıtlık olduğunu iddia edenlerle, insan doğasında bencillik olduğunu iddia edenler politik ahlakçının ekmeğine yağ sürmektedir.

⁵¹ Kant için söz konusu fazilet, Vergilius'tan alıntılacağı şu düsturdur: “*Tu ne cede malis, sed contra audentior ito*” (Felâkete boyun eğme, aksine ona cesaretle karşı koy) (Kant, 1960, s. 48).

Kant, metnin kapanışını ahlak ile politika arasındaki ilişkinin ayrılmazlığı ilkesini kanıtlayacağını düşündüğü birkaç çelişki ve bu çelişkilerin çözümü vasıtasıyla yapar. Buradaki temel maksadı, politik ahlakçının bertaraf edilmesi ya da günün birinde yeniden ortaya çıkıp da sivil durumu içindeki toplumu doğal durumuna geri dönmeye mahkûm edecek olursa nasıl hareket edilebileceğiyle ilgili birkaç tavsiyede bulunmaktır. Bu tavsiyeler içinde belki de en önemli ve ilginç olanı, doğal durumundan sivil durumuna taraflar arasında yapılacak olan toplumsal sözleşme vasıtasıyla geçen bir toplumun, kendisine egemen olarak seçtiği kişi ya da grubun günün birinde egemenlik haklarını kullanarak, toplumsal sözleşmede açıkça beyan edilen hukuku ihlâl ettiğinde toplum tarafından ona nasıl müdahale edileceğiyle ilgilidir. Eğer toplum, başına gelenlerin haksızlık olduğunu düşünerek mevcut egemenin iktidarını elinden almak üzere herhangi bir kalkışmada bulunursa bu onun doğal durum içinde haklı olduğunu, ancak mevcut şartlar doğal durum değil de sivil durum ile tanımlanmış olduğu için ayaklananların haksız hâle gelebileceğini ve dahası bu yüzden (egemeni devirmek maksadıyla ayaklandıkları için) yargılandıklarında suçlu bulunmalarının kesin olduğunu aktaracaktır. Böyle bir durum ayaklananlar açısından kesin bir *Pyrrhus Zaferi*⁵²'dir. Tersine böyle bir tutum içinde bulunan egemen ise toplumsal sözleşme tarafından ona temin edilen hakkı savunarak (dolaylı olarak toplumsal bütünü korumaya çalışarak) hareket ettiği için de haklı olacaktır. Bu nevi bir kalkışma bir gün mümkün olur da ayaklananlar başarılı olursa ayaklananların yine de egemeni yargılama hakları yoktur. Çünkü toplumsal sözleşme ile toplumun kendisinin egemene tanıdığı hakkı kullanarak idare etmek dışında ifa ettiği hiçbir şey olmadığı savunmasını yaparsa haklı olacaktır (Kant, 2021, s. 81-82). İç karışıklık ya da iç savaş tehdidinin sınır komşusu olan sivil durumundaki toplumların işgal tehdidiyle bertaraf edildiği sivil durumuna geçmiş toplum, iç tehdit içerideki egemenden kaynaklanıyorsa kifayetsiz kalacaktır. Kant'ın bu durum içindeki çelişkiyi çözebilmek için önerdiği şey yalnızca gizlilik (a.g.e.). Toplum, günün birinde böyle bir durumla karşılaşılırsa egemene karşı böyle bir tavır alacağını toplumsal sözleşmenin yapıldığı sırada açıkça dile getiremeyeceği için (topluma bu nevi bir kudret verilirse egemenin mevcudiyeti anlamsız hâle geleceğinden) yalnızca sessizce

⁵² Epirus kralı olan Pyrrhus M.Ö. 279'da cereyan eden ikinci Roma Savaşı'nı da kazandığı hâlde en az Roma kadar kayıp vermiştir. Bu yüzden zaferinden ötürü onu kutlamaya gelenlere şöyle yanıt verir: "Romalılarla girişeceğimiz bir savaşta daha galip gelirsek, tamamen mahvolacağız" ("If we are victorious in one more battle with the Romans, we shall be utterly ruined") (Plutarch, 1920, s. 417).

gizleyebilecektir. O hâlde olağanüstü hâlde egemen, kendisiyle aynı dilin konuşulamayacağı, daha da net bir biçimde ifade edecek olursak, kendisiyle hiçbir şekilde iletişim kurulamayacak olandır. O, özgür olduğunu bildiği için bir *makine*-hayvan değildir, ancak o sivil durum içindeyken bile doğal durum içindeymiş gibi, doğasına uygun hareket ettiğinde cezalandırılmayacak, tehdit edilmeyecek, yerinden edilemeyecek olandır. Bu durum, daha önceki bölümlerde de bu bölümden sonrasında da göstermeye çalışacağımız bir çelişkiye işaret eder: Hayvan ve egemen yasaya dâhil olmak bakımından birbirlerine benzemekte, birbirleri yerine geçmektedir. Egemen de hayvan da sivil durum içindeyken bile doğal durumu içinde kalmaya devam eden niteliktedir. Yasanın üzerinde olması, yasaya uyma zorunluluğunun yasaya uymadığı durumlarda cezalandırılmayacak olması gerekçesiyle bulunmayışı, doğal ve sivil durum arasındaki *hibrit* yapıda hem o hem de o olması, Kant için de hayvan ve egemeni en azından yasal statüsü gereği aynı kefeye koymayla sonuçlanacaktır. Oysa Kant'ın açık kastı bu olamaz. O hayvanlar için özellikle ödevler konusundaki fikirlerini beyan ettiği daha önceki metinlerinde şöyle demişti:

Ancak kendi varoluşlarının bilincinde olmayan hayvanlar sadece araç, insanlarsa amaç olarak var oldukları ve bu yüzden hayvanlar bakımından sorabileceğim “varoluşlarının nedeni nedir?” sorusunu insanlar bakımından soramayacağım için hayvanlara karşı dolaysız ödevlerimiz yoktur, hayvanlara karşı ödevler insanlığa karşı dolaylı ödevlerdir” (Kant, 2003, s. 273).

Görüldüğü gibi Kant burada insan ve hayvan arasında içerme-içerilme ilişkisine bağlı bir hiyerarşi kurmaktadır. Söz konusu hiyerarşi aslen hayvan türlerinden birisi olan insanın, hayvan üzerine düşünürken onu kendisinden daha alt bir kategorideki canlı türü olarak değerlendirmesiyle neticelenecektir. *Ebedi Barış Üzerine* adlı metninde de yukarıda da aktardığımız gibi, hayvanlardan akılsız *makinelere* olarak söz eden Kant, yine bir başka metninde *makine* çağrışımını tekrarlayacaktır:

“İnsanın bir Ben [*Ich*] kavramının farkında olması, onu yeryüzünde yaşayan tüm diğer canlıların sınırsız biçimde üstüne yükseltir. Bundan dolayı o bir *kişidir* [*Person*]; bilincin [*Bewußtsein*] bu birliği sayesinde, başına gelebilecek tüm değişikliklere rağmen tek ve aynı kişi olarak kalır. O, üstünlüğü ve saygınlığı nedeniyle, istediği gibi hükmedebileceği ve yönetebileceği akıl dışı hayvanlar gibi *şeylerden* tamamen farklı olan bir varlıktır” (Kant, 2022b, s. 41)

Burada da bir önceki alıntımızdaki hiyerarşi tekrarlanacak, insan diğer tüm canlı varlıkların önüne gelecektir. Bu ödev ve pratik fayda-zarar ilişkisi onun için insanlık yararına olduktan sonra bilimsel bilginin edinilmesi sırasında da hayvanların ikincil bir konuma yerleştirilmesi anlamında tekrarlanır: "Anatomide canlı hayvanlar üzerinde deneyler yapıldığı zaman, gerçi bu dehşet verici bir durumdur, ama sonuç insanların yararınadır. Hayvanlar insanların araçları sayıldığı için buna katlanılır, ama bir oyun olarak asla" (Kant, 2003, s. 275).

Bir araç veya *makine* olan hayvan, evrensel *ben* diyebilen insan ile egemen arasına gerilmiş olan iptir: "İnsan, hayvanla Üstinsan arasına gerilmiş bir iptir" (Nietzsche, 2012, s. 23). Nietzsche'nin bu veciz sözü Kant için de geçerli gibidir. Kant için ebedi barışı tesis edecek, önce uluslararası hukuku, sonra da devletlerarası hukuku inşa edecek olan ahlaklı politikacı, yani egemen, bir anlamda Üstinsan (*Übermensch*)'dir. O, yasaya dâhil olmamak bakımından hem bir hayvandır hem de yasaya dâhil olması, sivil durumu içindeyken zaruri olan, yasanın dışına çıkması teklif dahi edilemeyecek olan insanın üstündedir. Egemen insanın hem üzerindedir hem de altında; egemen doğasına uygun hareket ettiğinde bu doğayı oluşturan tüm parçaları ve tüm niteliklerini bertaraf edecek olandır. Egemen, doğasında bulunan hayvan doğası tarafından mas edilmektedir. Bu doğayla giriştiği mücadele, ya da Kant'ın ifadesiyle yasaklanan *savaş* barışın tesisi için kaçınılmazdır. O hâlde egemen, hayvan bünyesinde gerçekleşen oto-immün bir hastalıktır. Bu hastalığın bertaraf edilmesi, ancak, egemenin doğasına karşı kazandığı bir *Pyrrhus Zaferi* kadar tesir edebilir.

3.1. Ebedi Barış ve Kozmopolitizm-Konukseverlik Problemi

Bir evrensel birlik anlatısının, akıl (*logos*) sahibi olmakla evrensel anlamda eşit sayılan tüm insanlığın anlatısının, içinde hem kozmopolitizm (*cosmopolitanism*⁵³) hem de

⁵³ Kozmopolit (*cosmopolite*) kavramını bir yaşam felsefesi olarak belirleyen kişi, kurum ya da olguların genellikle kendi kendilerine verdikleri ad. *Cosmos* (evren-Dünya) ve *polis* (kent) kelimelerinin birleşimiyle oluşmuş *cosmopolite* kavramından türemiştir. Buna göre Dünya üzerinde yaşayan tüm insanların tek bir topluluğun parçası olduğu düşüncesi söz konusudur ("cosmopolite", 2023).

devletsiz (*heimatlos*⁵⁴) kavramının bulunması ne anlama gelir? Kapsayan ve dışlayan, birbirine taban tabana zıt iki kavramın bir arada kullanılabilmesinin imkânı nedir? Bu imkân bulunabiliyorsa savaş ve barış hâlinin de her daim iç içe, koyun koyuna olduğu iddia edilebilir mi? Yasanın istisnası olan egemen için böyle bir varsayımın her daim hakikat olarak algılandığından söz etmiştik. Kant ile bile bu hakikatin sözünü etmiştik. Örneğin Kant için, bir kozmopolitan olarak, bir kozmopolitanizm (*ius cosmopolitanum*) savunucusu olarak, kozmopolitan bir hukukun (*das Weltbürgerrecht*) imkânını arayan düşünürler arasında adı hep en önlere anılan bir düşünür olarak vatansızlık (*heimatlos*) ne anlama gelir? Evrensel ve ebedî barışın imkânı, evrensel ve ebedî bir birliğin tahayyülünden geçiyorsa, ancak yine de *misafirlik hakkı* ve *misafirliğin koşulları* gibi ibarelerle oto-matik (*autos*) olarak, hem oto-matik hem de maddenin tabiatı gereği, doğal olarak, bir yabancılıktan (*hostis*⁵⁵) söz edebiliyorsak, işaret etmeye çalıştığımız, evrensel hâle getirmeye çalıştığımız kavram, kozmopolitizm değil de benimseme (*oikeiôsis*⁵⁶) olabilir mi? Kozmopolitan bir dünyada, kozmopolitan bir yasayla, kozmopolitizm imkânı ile tesis edilecek olan ebedî barışta, *misafir* (*hostis*) ne anlama gelecektir? Kant ve *Ebedî Barış Üzerine* ile yukarıda da görmüştük, bir kozmopolitan olarak herkesin gittiği, ona yabancı olan bir ülkede iyi karşılanma, dostça ağırlanma hakkı saklıdır, ancak bunun elbette bir şartı vardır: Kalmak için değil, ziyaret etmek için gelmiş olmak. Tek tek okuyalım: Bir kozmopolitan olarak, gidilen yabancı ülke neresidir? Misafir edilen ve misafiri ağırladığı için oto-matik olarak (doğal olarak değil) ev sahibi olan kişi kimdir? Misafir ev sahibi tarafından iyi bir şekilde ağırlanmak istiyorsa gittiği yerde, vardığı yerde, kalmamalı, buradan gitmelidir; burayı *transit* geçmelidir. Bir kozmopolitan olarak, kendimi ev sahibi, gelen kişiyi de misafir olarak benimsemem (*oikeiôsis*) için, bir

⁵⁴ Almanca, *devletsiz* ya da *vatansız* anlamlarına gelen kavram. *Heim* (ev), *heimat* (yurt, vatan) ve *-los* (bir şeyin eksikliği, olmayışı; olumsuz çekim) kavramlarının birleşiminden oluşup hukuki bir statü belirteci olarak Türkçe'ye de girmiştir.

⁵⁵ Daha evvel de Antik Yunan'daki bağlamıyla ele aldığımız yabancı (*xenos*) kavramının Latince karşılığı olan kelime. *Hostis* hem konuk, misafir, hem ev sahibi, hem de düşman anlamlarına gelir ("Xeno", 2023). Daha ileride alıntıladığımız Derrida'da da (Derrida, 2020) Fransızca *hôte* şeklindeki kullanımına rastlanır. *Hôte* da *hostis* gibi hem konuk hem de ev sahibi hem de düşman anlamlarına gelmektedir (Derrida, 2020, s. 10-11).

⁵⁶ Stoacı ahlak ilkelerinden birisi olan *oikeiôsis*, kendine mal etme, uyum, sempatiyle yaklaşma ve bağlanma anlamlarına gelmektedir (Richter, 2011, s. 75). Yine Antik Yunanca *oikos* (ev) kavramından türetilen kavramlar grubundan birisi olduğu için, *evinde hissetme*, *evi gibi benimseme* şeklinde de kullanılabilir. Stoacı ahlak düşüncesinin buradaki kastı tüm evreni evinmiş gibi benimsemektir. Bu anlamda yabancılaşma (*alienation*) kavramının tam tersi bir bağlamı ve anlamı vardır (Sorabji, 1993, s. 123).

kozmpolitan olarak kendimi misafir, gittiğim yerdeki kişiyi de ev sahibi olarak görüp burayı benimsemeden, yuvama (*oikos-Heim*) dönmek istemem için neye ihtiyacım vardır? Gurbet acısı, yuva özlemi, nostalji (*Heimweh*⁵⁷-*nostalgia*⁵⁸) sılanın, vuslatın habercisi midir? O hâlde paradoksal olarak kozmpolitanizmin karşıtı benimseme (*oikeiôsis*) midir? Kozmpolitanizmin içine sirayet eden, kozmpoliti (*cosmopolite*) doğal durumu içindeki savaş korkusuyla kendisi bugün, şu ân sivil durumda olduğu hâlde tarumar eden şey misafirlik yasası içindeki dost ile düşman, yurttaş (*patriot*⁵⁹) ile yabancıların anlamları gereği birbirine bu kadar yakın olması mıdır? Komşu sevgisi ölümle kuşatılmış olmamıza dair duyduğumuz korkunun sonucu ortaya çıkan bir zorunluluk (Esposito, 2018, s. 25) mudur? Bir kozmpolit olarak kozmpolitanizmin yasalarına sahip bir ülkeye giden, varan, kozmpolit-yabancı, vardığı ülkede ikâmet etmek için değil, ziyaret etmek için, seyahat etmek için ne yapmalıdır? Yapması gereken, vazifesi olan şey, aslında, toplumsalın imkânını temin eden, ister evrensel ölçekte isterse de yerel ölçekte olsun, aynı zamanda herkesin herkese karşı da savaşı değil, görevidir (*munus*). Görevi *misafirlik hakkı* değil sahiplenmeme yasasıdır: “Herkesin *munus*'ta korktuğu şey, yani *hospes-hostis*'in sözlüklerdeki rahatsız edici yakınlıklarına bakılırsa hem "konuksever" hem de "düşman" olan şey, özneye kimliğini kazandıran, mevcudiyetini teminat altına alan sınırların şedit bir şekilde kaybolmasıdır” (Esposito, 2018, s. 19). Hem vazife, memuriyet anlamında hem de armağan verme anlamında *munus* toplumsalı toplayan, toplumsalın bir üyesi olan bireylerin karşılıklı olarak ifa ettikleri edimin ta kendisidir. Ancak bu edim gereğiyle sivil durum içindeyken bile kimin ne olduğu (dost mu, düşman mı?) bilinmediğinden, kime nasıl muamale edilmesi gerektiğinin kestirilememesinden doğan bir korku vardır. Bu korku kendi kendisini vazifeye memur edilmiş bir armağan olarak sunan yabancı için, öteki için, başka olan için her daim geçerlidir. Ev sahibi için geçerlidir: “Ne olursa olsun Yunan milletinden korkarım ben, hele armağan vereninden (...)” (Vergilius, 2020, s. 57). Ama elbette en çok da yabancı için geçerlidir. Bir kozmpolit olan yabancı, aynı zamanda dost olan bir düşmandır; aynı

⁵⁷ Almanca *ev hasreti* anlamına gelen kavram. Yukarıdaki dipnotta da ifade edildiği gibi Almanca *Heim* ev anlamına gelmektedir, *-weh* ise Antik Yunanca'daki *pathos* kavramının tam karşılığı olarak pek çok anlama birlikte *acı* anlamına da gelmektedir (“nostalgia”, 2023).

⁵⁸ Nostalji anlamına gelen kavram. Antik Yunanca *neomai* (bir yere varmak, bir yerden dönmek, eve dönmek) kavramının *nostos* (eve dönüş) ve *algos* (acı; *pathos* ile birlikte kuvvetli acı) kavramlarının birleştirilmesiyle *ev hasreti* anlamına gelmiştir (“nostalgia”, 2023).

⁵⁹ Vatanperver anlamına gelen kavram. *Potis* (efendi, koca), *potest* (-bilir, mümkün), *potestas* (muktedir olma, iktidar) bağlamlarını takip ederek *pater* (baba), *anayurtun* sahibi anlamında kullanılmaktadır.

zamanda bir ev sahibi olan misafirdir: “Düşmankonukseverlik” (*hostipitalité*) (Derrida, 2020, s. 43).

Platon’un diyaloglarını hatırlayalım: diyalog için her daim bir yabancıya gereksinim duyulur (Derrida, 2020, s. 11). Bu her daim gerçek anlamda bir yabancı (*xenos*)⁶⁰ değildir, bir yurttaş, bir kentlidir (*polites*) elbette, örneğin Devlet (*Politeia*)’te (Platon, 2010) tüm diyalog Bendis Bayramı kutlamalarının yapıldığı gece Polemarkhos’un evinde geçer. Ev sahibi Polemarkhos’un babası olan Kephalos misafirlerini (Sokrates, *Politeia*’nın baş kahramanı, bir bakıma tüm diyalogun sahibi) layığıyla ağırlayabilmek için kurban⁶¹ kesecektir (Platon, 2010, s. 2-6). Kurmaca içinde kurmaca, kurmacanın sahibi olan Platon, kurmacanın, yani diyalogun sahibi olarak Sokrates’i gösterecek, bir misafir olan Sokrates, *misafirlik yasası* gereği ev sahibinden *misafirlik hakkını* teslim alabilmek için vazifesini (*munus*) yerine getirmek üzere anlatacak, soracaktır. Misafir ev sahibi olacaktır (*hosti-pet-s*)⁶² (Derrida, 2020, s. 11). *Politeia* diyalogları arasındaki kronolojiye göre söz konusu misafirliğin gerçekleştiği günde vuku bulan, ancak ertesi gün Sokrates’in ev sahipliğinde misafirlere anlatılan bir diyalogdur. *Politeia*’nın anlatıldığı günün ertesinde de Sokrates yine bir başka evde misafirdir ve bu defa *Timaios* diyalogu gerçekleşmektedir (Platon, 2022, s. 92). Bir diyalog nedir o hâlde? Konuşmanın mekânında hem ev sahibi hem de misafir olunan, ya ev sahibi ya da misafir olunan yerde gerçekleşen bir armağan, vazife (*munus*) takası; bir mekânda bir araya gelerek (*cum*) toplumsalın (*communité*) oluşmasını sağlayan şey midir? Yoksa bir diyalog, aynı zamanda bir retorik becerisi, retorik aktif ve hâkim kullanılmasıyla gerçekleşen bir *yiğitlik* midir? Örneğin yabancıyla (*xenos*) antlaşma yapma (*xenia*)⁶³ cesaretini göstermek midir? Platon diyaloglarında Sokrates’in yaptığı şey retorik değildir, *elenkhos*⁶⁴’tur. “(...) genelde iki kişinin katıldığı bu diyalog ruhun derinliklerinde, benimle kendim arasında meydana gelir” (Patočka, 2022, s. 110). Platon için retorik başlı başına dalkavukluktur: “Bak Gorgias, bence retorik, sanatla

⁶⁰ Ancak *barbaros* değil.

⁶¹ Misafirine karşı memur (*munis*) olduğu misafirperverlik vazifesini (*munis*) yerine getirmek üzere ona kutsal bir armağan (*munus*) sunacaktır. Bu armağan (*munus*) toplumsalın toplanması uğruna sunulan kurbandır.

⁶² *Efendi konumundaki konuk*, “Emile Benveniste’in yaygın şekilde kabul görmüş tezine göre *hospes*’in açılımı, *hosti-pet-s* şeklindedir. *Hosti*, konuk + *pet/pot(is)*, reis, efendi: efendi [konumundaki] konuk” (Derrida, 2020, s. 11).

⁶³ Yabancıyla-düşmanla yapılan barış antlaşması anlamında kullanılan Antik Yunanca kavram. Buradaki bağlam, *misafirlik hakkı* anlamına gelen hâlidir (“*xenia*”, 2023).

⁶⁴ Çürütme, çapraz sorgulama, test etme gibi anlamlara da gelen Sokrates’in diyalog yöntemiyle özdeşleşmiş bir öğretim metodudur (Uslu, 2021, s. 118).

hiçbir ilişkisi olmayan, ama keskin görüş, yiğitlik, insanlarla konuşup anlaşabilmek için üstün yetenek isteyen bir iştir. Ben bu işin özünü dalkavukluk diye adlandırıyorum” (Platon, 2017, s. 27). Yiğitlik, hedefi vurma ya da üstün konuşma anlamlarına gelen *stoxastikhos* değil, kast ettiğimiz dalkavukluk anlamına gelen *kolakeia*’dır. *Kolakeia* hem dalkavuk anlamına gelir, hem de parazit (*hôte*) veya *parazitlik*. O hâlde, örneğin Kant’ın diyalogtan anladığı şey, misafirlikten anladığı şeyin de aynısıdır. Yalnız ziyaret etmek için gelen, kalacak, bir parazit ya da konakçı (*hôte*)’ya dönüşmeyecek olandır. Diyalog bir misafirlik vazifesidir (*munis*).

Toplumsalın toplanması, toplumun mümkün hâle gelmesi anlamında bireysel vazifelerin (*munis*) ifa edilmesine geri dönmek üzere bir adım geri çekilebiliriz. Simmel (2009), *Özgürlük ve Birey* adlı metninin hemen başlarında (s. 211) *bireycilik* fikrinin kökeninin Orta Çağ döneminin düşün dünyasının terk edildiği Rönesans döneminin bir ürünü olduğunu, bu dönemde bireycilik açısından “ilk patlamanın” gerçekleştiğini ve “bir itibar arayışı görüntüsüne bürünen” (a.g.e.) bireyciliğin yine de kendine yeterli ilkesinin şartları henüz olgunlaşmadığı için müthiş bir iç sıkıntısına sebep olduğunu ifade edecektir. Bu iç sıkıntısı bireyleşme adına “ikinci patlama”nın gerçekleştiği XVIII. yüzyıl düşüncesi içinde özgürlük arayışı ile tecelli edecektir (a.g.e.).

Bireysel çıkarlar arasındaki serbest rekabeti eşyanın tabiatı olarak görüp yücelten fizyokratlar arasında siyasal iktisat kılıfına bürünmüş biçimde; her türlü hissizlik ve her türlü kötülüğün kaynağında insanın tarihsel toplum tarafından tahrip edilmiş olmasını gören Rousseau’nun verdiği duygusal halinde; bireysel özgürlük fikrini işçilerin kendi çıkarlarını koruma amacıyla sendika kurmalarını bile yasaklama noktasına vardır Fransız Devrimi’nde siyasi tezahürüyle; ve beni bilinebilir dünyanın taşıyıcısı olarak tasarlayan, onun mutlak özerkliğini ahlaki değerine ta kendisi haline getiren Kant ve Fichte’de felsefi olarak yüceltilmiş haliyle görülür. (Simmel, 2009, s. 212)

XVIII. yüzyılda doğa yasaları-doğal hukuk gibi kavramların yeniden dolaşıma girmesinin temel sebebi de buna göre yükselişte olan bireyciliktir. Tüm tarihsel tortusundan arındırılıp, salt insan olmakla özüne dönen birey, bu sayede, evrensel ve eşit olan doğasını yakalar: Özgürlük (*liberté*) ve eşitlik (*égalité*) hep bu yüzden birlikte anılacaktır; onların birlikteliği bir “doğa yasasıdır”. Kendi çekirdeğine dönen, bu

anlamda eşitlenen insanın bireycilik ile *en doğru* sosyo-politik sistemi bulacak olmasının sebebi budur. Ticaret ve üretim üzerindeki baskılar, köhnemiş lonca sisteminin çalışma hayatını sekteye uğratışı, köylülerin birer vatandaş olarak yerine getirmesi şart koşulanlar doğal hukuk ile eşit ve özgür olan özüne dönmüş bireyin karşısındaki her biri birer engel teşkil eden “tarihsel tortular” idi (a.g.e.).

İnsan bütünüyle kendisi olmayan her şeyden kurtulduğunda, varlığının fiili cevheri olarak geriye kalan genel insandır, onda ve başka herkeste yaşayan insanlıktır, sadece ampirik-tarihsel nedenlerle gizlenmiş, azalmış ve çarpıtılmış olsa da hep özdeş kalan temel özdür. (...) "Doğal hukuk" işte bu yüzden yalıtık ve özdeş bireyler kurgusuna dayalıdır. (Simmel, 2009, s. 213)

Birbiriyle çelişkili gibi görünen iki kavram, bu bağlamın içine sirayet eden tümelleştirici etkiyi açık eder: Bireycilik-bireysellik ve evrensel eşitlik. Eşitlik ve özgürlüğün yan yana anılması, evrensel anlamda, tüm tarihsel kalıntılarından arındırılmış bireyin-insanın özgürlüğüne tutsak olması gerekçesiyle aynı kefeye konularak değerlendirilecektir.

Bireyselliğin en derin noktası evrensel eşitlik noktasıdır; bu eşitlik ister biz bütün tarihsel saptırma ve kısıtlamalardan uzaklaşıp giderek daha fazla kendi özgür benimizden medet umar oldukça evrensel yasalarıyla daha fazla kaynaştığımız "doğa"dan kaynaklanıyor olsun, ister — Kant'a ve Fichte'ye göre— benimizin köklerinin bulunduğu "akıl" evrenselliğinden ya da "insanlık"tan geliyor olsun, fark etmez. Kökeninde ister doğa, ister akıl, ister insan olsun, bu eşitlik bireyin kendi özgürlüğünü, kendi benliğini keşfettiğinde her zaman başkalarıyla da paylaştığını keşfettiği bir şeydir. (Simmel, 2009, s. 214)

Özellikle insanı özgürlüğüne tutsak olması bağlamında evrensel bir bütün olarak ele alan Rousseau için ve özgürlük sayesinde evrensel insanlık fikrine, oradan da evrensel ahlaka ulaşacak olan Kant için de durum farklı değildir.

Bir insan, der Kant, kesinlikle aleladedir, ama ondaki insanlık kutsaldır. Bireysel çeşitliliklere karşı güçlü bir hassasiyeti olan Rousseau'ya göre, bu hâlâ yüzeysel kalan bir tespittir: İnsan ne kadar kendi kalbine döner de dış ilişkilerden çok kendi iç mutlaklığına sarılırsa, iyilik ve mutluluk çeşmesi de akıp onun içine o kadar dolar, yani herkesin içine eşit olarak dolar. (a.g.e.)

Rousseau'da da Kant'ta da takip edebildiğimiz bu ortak rabıtalara, aslen onların döneminin iktisadi ruh hâline tekâbül ediyor, liberalizmin *laissez faire, laissez aller*⁶⁵ mottosunun git gide kuvvetlenmeye ve bu mottoyla sınıfsal gücünü tesis etmeye hızla devam eden burjuvazinin Avrupa'daki devrimleri dahi desteklemeye başladığı dönemin reel koşulları yanı sıra soyut düzlemde de insanlık fikri içinde de desteklenmesine aracılık ediyordu. Ancak yine de sınırsız bir özgürlükle kuşatılmış birey fikri, bu fikir her ne kadar doğadaki kaynağından devşirilmiş gibi düşünülse de bizzat doğada bulunan bir takım nitelik ve nicelik farklılıkları sebebiyle insanlar arasındaki eşitlik fikriyle uyuşmamaktadır. Tüm yapıp etmelerinde özgürlük parantezine alınan insanın ufak tefek özellikleri arasındaki farklar bile bir *beden* olarak düşünülebilecek toplumun ahenkli değil, anormal bir görünüme sahip olmasına sebep oluyordu.

Bana öyle geliyor ki *liberté* ve *égalité* talebinin *fraternité*'yi⁶⁶ de içerecek şekilde genişletilmesine de bu durumun içgüdüsel olarak sezilmiş olması yol açmıştı. Çünkü *liberté*'ye, *égalité*'nin tam zıddının eşlik etmesi, ancak bu kavramla ifade edilen gönüllü feragat edimi sayesinde engellenebilirdi. Yine de bireyselliğin eşitliği ile özgürlüğü arasındaki bu çelişki, on sekizinci yüzyılın bireyselliğin özüne ilişkin genel anlayışında varlığını örtük olarak sürdürmüş ve [bu çelişki] ilk olarak on dokuzuncu yüzyılda [açığa çıkmıştı]... (Simmel, 2009, s. 215)

Fransız İhtilâli'nin mottosu olan (liberalizmin mottosu olan *laissez faire, laissez passer* ile paralel bir biçimde düşünüldüğünde) *liberté, égalité, fraternité* üçlemesinin özgürlük ve birey arasındaki çelişkiyi yatıştırmak üzere *kardeşliği* icat etmiş olmasının altında elbette bilindiği gibi ulusal bir *kardeşlik* fikri yatmaktadır. Nitekim Simmel'in de yukarıdaki alıntıda XIX. yüzyılı işaret etmesi bir rastlantı değildir.

On sekizinci yüzyıl, kökeni itibarıyla iyi ve herkesin paylaştığı bir şey olan insan doğası engellenmeden gelişebilsin diye, insana devlette ve dindeki, ahlakta ve iktisattaki bütün tarihsel bağlarından kendisini kurtarma çağrısında bulunmuştur. On dokuzuncu yüzyıl ise daha

⁶⁵ “Bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler” biçiminde çevirilen *laissez-faire, laissez-passer* tümcesi olarak da karşılaşılabılır.

⁶⁶ Kardeşlik anlamına gelen Fransızca kelime.

fazla özgürlüğün yanı sıra, insanın ve yaptığı işin işlevsel olarak uzmanlaşmasını talep etmiştir; bu uzmanlaşma bir bireyi başka bir bireyle kıyaslanmaz, bütün bireyleri de mümkün olan en yüksek derecede vazgeçilmez kılar. Ama bir yandan da herkesi başkalarının onu tamamlayan etkinliklerine daha dolaysız biçimde bağımlı kılar. (Simmel, 2009, s. 317)

Ulusların yükselişi, ulus-devlet algısının başta Avrupa olmak üzere tüm dünyada yaygınlaşmaya başlaması, Manchester’da kullanılmaya başlanan buharlı dokuma tezgahının yaratmış olduğu infial, bu infialin sonunda tüm dünyayı kasıp kavuracak olan Sanayi Devrimi’nin üretim ve tüketim ilişkilerini köklü bir biçimde değiştirmesi, eski alışkanlıklarını (toprak ve hayvanlarını) terk etmek zorunda kalıp *kente* fabrikalarda çalışmak üzere gelen (*cum*) ve yepyeni bir toplumsal sınıfı, işçi sınıfını oluşturan kitleler, yeni bir toplumsal tahayyülün de yeni bir *kardeşlik* fikrinin de tohumlarını atmıştır. Toplumsal için ifa edilmesi gereken vazife (*munis*), bireyin kendi yaşamından sorumlu olması sebebiyle (özgürlük ve eşit birey fikri ile) kendisi için yerine getirmek zorunda olduğu vazifeye dönüşmüştür. Evrensel ölçüğünde genişleyen özgürlük fikri gerçekte hiç olmayan bir kardeşlik fikriyle beslenen zorunlu vazife fikriyle yer değiştirmiştir. Bireycilik uzmanlaşma ile yer değiştirmiştir.

Bu vazifenin mekânı, özellikle XIX. yüzyıl içinde düşünüldüğünde, metropol⁶⁷ (*metropolis*)’dür. Uzmanlaşma, bu defa bir birlik algısının kurgusu değil, tam tersi bir kopuş, zıtlık ve karşıtlıkların sunî doğasının yarattığı algıyla düşünmenin adıdır. Bu düşünce yapısının mekânı kuşkusuz metropoldür. Anlamı itibarıyla kozmopolit olmayan, ancak modern sanayi kentleri düşünüldüğünde her daim bir kozmopolitan olma iddiasını taşıyan metropolde karşıtlıklar ve ikilikler hâkimdir: Metropol – Taşra, Zekâ – Duygu, Farklılık – Tektiplilik, Beyin – Kalp bu ikiliklerden yalnızca birkaçıdır. Bunlar yalnız bir ikilik değil, aynı zamanda birinden bir diğerine geçilmesini zorunlu kılan metropolün, metropol yaşamına adapte olmaya çalışan bireylerden birincil beklentileridir. Duygu yerini zekâyâ, tektiplilik yerini farklılığa, kalp yerini beyne bırakacak, birinciler ikincilere göre üstün kabul edilecektir. Evrensel özgürlük fikriyle ortaya çıkan bireyciliğin insan doğasını yücelten mottoları, yerini uzmanlaşmanın bu

⁶⁷ Antik Yunanca *meter* (anne) ile *polis* (kent) kelimelerinin birleştirilmesiyle oluşmuş, “ana şehir” anlamına gelen kavram (“metropolis”, 2023). Yaşanılan yer dışı (anne), burada yaşayan kişi eril (baba-*patri*) ikiliğini kurduğu için de ilginç bir kavramdır.

insan doğasına karşı mücadeleye belirlendiği akışkan ve süratli yaşamın mottolarına bırakmıştır. İlkel insanın doğa karşısında verdiği hayatta kalma mücadelesi de modern insanın olağanüstü çeşitliliğe karşın bireysel-özel olanı koruma mücadelesine dönüşmüştür. Bu mücadele, metropol içinde ortaya çıkan çok sayıda insan tipi ve daha önceki dönemlerde hayal dahi edilemeyecek yoğunluktaki insan kalabalığı karşısında cereyan ettiği için de mücadele veren modern metropol insanı uyarıcıların fazlalığına maruz kalacaktır. Metropol yaşantısı içindeki iletilerin yoğunluğu sonunda metropol insanının bezginliğine (*blasé*) sebep olur (Simmel, 2009, s. 321). Dünyadan, yaşamından bezmiş olan modern metropol insanı kendisini güvence altına alabilmek, yaşamına tüm bu olumsuz duygularla da olsa devam edebilmek için “ihtiyat” (*sôphrosûnê*)⁶⁸’ı devreye sokacaktır. Nefret ve hoşlanmama duygularıyla tecelli edecek modern ihtiyat yüzünden taşra insanı metropol insanını soğuk-kalpsiz görecektir. İnsan grubu kalabalıklaştıkça iç denetim imkânı azalacaktır. Bu durumda kadim bir kavram olan *yabancı* yeniden ortaya çıkar. Neredeyse herkesin herkese yabancı olduğu bir durum söz konusudur.

Bu haliyle, yabancı aynı anda hem yakın hem uzaktır, salt evrensel insani benzerliklere dayalı bütün ilişkilerde olduğu gibi. Gelgelelim bu iki etken, yani yakınlık ile mesafe arasında özel bir gerilim ortaya çıkar, çünkü ortaklığın sadece mutlak bir genellemeyle sınırlı olduğunun bilinci, tam da ortak olmayan şeylere özel bir vurgu yapılması sonucunu doğurur. Bir ülkenin, şehrin, ırkın vb. yabancı için vurgulanan şey, yine, bireysel bir şey değil, kökeninin yabancı oluşudur ki bu da başka birçok yabancıyla paylaştığı ya da paylaşabileceği bir niteliktir. Bu nedenle yabancılar aslında birey olarak değil, belli bir tipte yabancılar olarak algılanırlar. Uzaklıkları da en az yakınlıkları kadar geneldir. (Simmel, 2009, s. 153).

Hem yakın hem uzak olan, hep dokunulabilir hem de *ihiyatlı* bir tavırla dokunmaktan kaçınılacak olan; hem duygusal hem mantıklı, hem taşralı hem de kentli olan yabancı, bezginlik içindeki metropol bireyinin kendisini hem ait hissettiği toplumsal yapının bir parçası hem de bu toplumsal yapı içine dışarıdan eklenmiş, tüm karmaşa, problem

⁶⁸ Burada, neredeyse daha önceden Aristoteles’in var olmanın koşulları ve aşırılığın şiddeti konusunda daha evvel aktardıklarımızla aynı bağlamda kullanılan bir *ihiyat* tâbiri söz konusudur. Aşırı bir dokunma-temas bile *ihiyat* dışı bir davranıştır, metropol insanının birbirine yanlışlıkla dahi olsa dokunmaktan imtina etmesinin sebebi buna benzer bir durumdur.

ve hataların hesabı sorulacak olan yabancısıdır. “Ta ilk zamanlardan beri, her türlü ayaklanma sırasında saldırılan ilk taraf ayaklanmanın dışarıdan, yabancı elçi ve ajitatörlerden gelen bir tahrik yüzünden çıktığını iddia etmiştir” (Simmel, 2009, s. 151). Kimin önce geldiğinin belli olmadığı bir mekânda, kimin bu mekânın gerçek hamisi olduğunun bilinmediği akışkan gündelik yaşamda birbirine göre mutlak birer yabancı hâline gelmiş olan metropol insanı, hem kozmopolitan hem yurtseverdir (*patriot*), hem farklılıklara açık (kendisini en marjinal birey hâline getirmeye çalışması bunun en temel kanıtıdır) hem de bu farklılıkları suçun ve düzensizliğin müsebbibi gibi görür. Söz konusu içerirken dışlama ilişkisinin, hem metropol hem kozmopolit, hem kozmopolitan hem de yabancı olunmasının en belirgin örneği, bu tarihsel dizgeyi takip ettiğimizde dost ile düşman arasındaki ayrımın kişinin niteliklerinden, tavırlarından ziyâde mutlak yabancılığına indirildiği iki Dünya savaşı sırasında yaşananlardır. XVIII. yüzyılın evrensel insanlık fikri çoktan geride bırakılmıştır.

Proudhon'un söylediği bir söz, küçük bir değişiklikle, meseleyi aydınlatır: Kim insanlıktan bahsediyorsa, aldatmak istiyordur. "İnsanlık" kavramının kullanılması, insanlığa dayanılması, kavramın ele geçirilmesi, -nihayetinde böylesine yüksek kavramların belli bazı sonuçlara yol açmaksızın kullanılması mümkün olmadığından- sadece şu korkunç talebi açığa vuruyor olabilir: Düşmanın insan niteliği kabul edilmez, düşman *hors-la-loi* (hukukdışı) ve *hors l'humanite* (insanlık düşmanı) ilan edilir, böylelikle savaş en uç noktada insanlıkdışı bir yere doğru sürüklenir. Ama apolitik bir kavram olan insanlığın, yüksek siyasete alet edilen kullanılışı dışında insanlığın savaşından söz edilemez. İnsanlık siyasal bir kavram değildir; kavrama denk düşen bir siyasal birlik ya da topluluk ve statü yoktur. 18. yüzyılın insancıl insanlık kavramı o dönemdeki aristokrat-feodal ya da korporatif düzenin ve ayrıcalıklarının tartışmalı bir reddi niteliğindedir. Doğal-hukukçu ve liberal-bireyci doktrinlerde insanlık kavramı evrenseldir; yani yeryüzündeki tüm insanları kapsayan sosyal nitelikli ideal bir kurgu ve bireylerin birbirleriyle olan ilişkilerini kapsayan bir sistemdir. Ancak bu sistem mücadeleye dair gerçekçi olasılığın ortadan kalktığı ve her türden dost-düşman ayrımının olanaksız kıldığı bir anda gerçek anlamda var olabilir. (Schmitt, 2012, s. 85)

Arendt'in "Ulus-Devletin Yıkılışı ve İnsan Haklarının Sonu" (Arendt, 2014) metni, özellikle iki Dünya savaşı sırası ve sonrasında yaşananları Kant'ın daha önce de aktardığımız ifadesi olan *dünya hukuku* argümanının yıkılmasıyla ilişkili bir biçimde değerlendirmektedir. Metinde iki Dünya savaşı sırası-arasında yaşanan iki büyük şok dalgasından (Derrida, 2005a, s. 20) bahsedilir. İlk şok dalgası, kadim dönemlerden beri yürürlükte olan "ülkede olan her şey ülkenin kanunlarına göre değerlendirilir" (*quid quid est in territorio est de territorio*) ilkesinin lağvedilmesidir:

Yüzbinlerce devletsiz insanın ortaya çıkmasının ulus-devletlere verdiği ilk büyük zarar, uluslararası ilişkiler alanında İnsan Hakları'nın her zaman simgesi sayılmış yegane hak olan barınma hakkının lağvedilmesi oldu. Bu hakkın uzun ve kutsal tarihi, düzenli siyasi yaşamın başlangıcına kadar uzanır; eski zamanlardan beri hem mülteciyi hem de barınılan ülkeyi, insanların kontrolleri dışındaki koşullardan ötürü yasadışı olmaya zorlandıkları durumlardan korumuştur. Bu hak, ortaçağın *quid quid est in territorio est de territorio* ilkesinin modern bakiyesidir sadece; çünkü bütün diğer durumlarda modern devlet yurttaşını kendi sınırlarının dışında [da] korumak ve karşılıklı anlaşmalar yoluyla [dışarıdaki] yurttaşlarının kendi ülkelerinin yasalarına tabi kalmaya devam etmelerini sağlamak eğilimindeydi. Fakat, ulus-devletler biçiminde örgütlenmiş bir dünyada işlev görmeyi sürdürmekle, hatta tek tek örneklerde iki Dünya Savaşı'ndan sonra da varlığını devam ettirmekle birlikte, barınma [iltica] hakkının devletin uluslararası haklarıyla çeliştiği ve bir anakroniklik olduğu düşünülmekteydi. O nedenle yazılı yasalarda yeri yoktu -ne bir anayasada ne uluslararası bir anlaşmada (Arendt, 2014, s. 276-277).

Buradaki *haymatlos* sıfatıyla anılan insanlarla kast edilen şey, tahmin edilebileceği gibi savaştan kaçanlar, savaşın tarafı olmamayı tercih edenler ya da savaşın yaratmış olduğu tahribat sebebiyle artık sığınacak bir *yuvası* olmayanlardır. Modern kozmopolit-metropolünün açtığı gedikte filizlenen modern dost-düşman ayrımı⁶⁹, toplumun ya da ulusun unsuru olan bireylerin bile birer düşman hâline gelmesine

⁶⁹ "O halde düşman, rakibimiz ya da genel anlamda hasmımız değildir. Düşman, antipatik duygularla nefret ettiğimiz kişisel hasmımız da değildir. Düşman sadece, gerçek bir olasılık olarak, insanlardan oluşan bir bütün karşısında mücadele eden benzer bir bütündür. İnsanlardan oluşan bir bütünlük, hele ki tüm bir halka dayandırılan bütünlük, kendinde kamusal nitelik taşıdığından, düşman da sadece kamusal düşmandır. Düşman *hostis*'tir, geniş anlamda *inimicus* değil (...)" (Schmitt, 2012, s. 59).

vesile olmuştur. Arendt'in yukarıdaki satırları yazdığı sırada (1950) henüz Cenevre Sözleşmesi⁷⁰ Birleşmiş Milletler tarafından görüşülerek kabul edilmiş vaziyette değildi. Derrida'nın (2005) da ifade ettiği gibi tarihsel anlamdaki bu yakınlık, Arendt'in konu üzerine yapmış olduğu yorumların biraz daha yumuşatılmasına sebep olabilir (s. 20), ancak Arendt'in aktardığı ikinci şok dalgası tüm kronolojik dizgeyi aşarak daha sonradan imzalanacak (1967) olan protokolle⁷¹ değişecek olanların içeriğini sezmiş gibidir:

Avrupa dünyası mültecilerin ortaya çıkmasıyla gelen ikinci büyük şoku, onlardan kurtulmanın ya da onları sığındıkları ülkenin milliyetine geçirmenin olanaksızlığının anlaşılmasıyla yaşadı. Başından itibaren herkes, sorunu çözenin sadece iki yolu olduğu konusunda hemfikirdi: mültecilerin yeniden ülkelerine iade edilmeleri ya da sığındıkları ülkenin uyruğuna geçirilmeleri. İlk Rus ve Ermeni göçmen dalgası örneği, iki yolun da elle tutulur sonuçlar vermediğini gösterdiğinde, mültecilerin sığındığı ülkeler, sonraki bütün göç dalgalarında devletsizlik statüsünü tanımayı reddettiler, böylelikle mültecilerin durumunu daha da dayanılmaz hale getirdiler. (Arendt, 2014, s. 277-278)

Buna göre savaş sonrası ülkelere geri dönerek vatandaşlığa tekrar kabul edilmek isteyenlerin, yaşanan mülteci akını gerekçe gösterilerek “vatana geri dönüş” ve “uyrukluğa kabul” kapsamında değerlendirilmemeleri, kadim *evrensel hukukun* evrensel insan anlayışını ıskalmasına sebep olmuştur. Kant'ın hayal ettiği *dünya hükümeti* onun *Ebedî Barış Üzerine* (Kant, 2021) metninde de uyruklar arasındaki tatlı rekâbet olarak değerlendirdiği ilişki biçiminde *tatlı* bir hayal olarak kalmıştır.

(...) uluslararası kuruluşlardan insan haklarıyla ilgili yeni bildirgeler almaya çalışan iyi niyetli hümanist girişimlerin tersine, şunun anlaşılması gerekmektedir: Bu düşünce, hala egemen devletler arasında varolan anlaşmalara göre işleyen uluslararası hukukun mevcut sahasını aşmaktadır; ayrıca, ulusların ötesinde varolan bir alan şimdilik mevcut değildir. Üstelik, bir

⁷⁰ 28 Temmuz 1951 tarihinde Birleşmiş Milletler nezdinde imzalanan “Mültecilerin Hukuki Statüsüne İlişkin Sözleşme” adlı sözleşme. Mültecinin tanımı ve geçici olarak yerleştiği ülkedeki haklarından söz edilmiştir.

⁷¹ 31 Ocak 1967 tarihinde yine Birleşmiş Milletler nezdinde imzalanan “Mültecilerin Statüsüne Dair Protokol” adlı protokol.

"dünya hükümeti"nin kurulması da, bu ikilemi hiçbir biçimde ortadan kaldıramayacaktır (Arent, 2014, s. 307-308).

Mültecilerin mülteci olma motivasyonu ister zorunlu gerekçelerle isterse de keyfi gerekçelerle olsun, Arendt'in bahsetmiş olduğu iki şok dalgasıyla hem kozmopolit hem de vatansız olanların yan yana anılması, özellikle savaşlar sonrası yaşanan küresel kayıplar göz önünde bulundurulduğunda dost ile düşman arasındaki muallak ilişkinin yabancı ile yurttaş arasında da belirmesine sebep olur. Derrida'nın 1996'da ICORN'⁷²da yaptığı konuşma sırasında (Derrida, 2005a) güncel olarak mültecilerin yasal statülerinin tartışılma konularını aktardığı kısım özellikle ilginçtir:

Fransız politikacıları, hem sağ kesime hem de sol kesime 'göç kontrolü'nden söz ederler. Bu, seçim programlarının zorunlu retoriğinin bir parçasını oluşturur. Günümüzde Luc Legoux'nun belirttiği gibi, 'göç kontrolü' ifadesi, sığınmanın, yalnızca göçten en küçük ekonomik çıkar beklemeyenlere bahsedileceği anlamına gelir. Bu durumun saçmalığı açıkça ortadadır: salt politik bir mülteci, ekonomik bir yarar biçimi gerektirmeksizin, yeni bir yerleşime içtenlikle kabul edilmeyi nasıl talep edebilir? (Derrida, 2005a, s. 25).

Birer "yabancı", "göçmen", "sürgün", "sınır dışı edilmiş", "devletsiz", "yerinden edilmiş" (Derrida, 2005a, s. 18) olan mülteciler nasıl olur da politik bir zorunluluk sebebiyle iltica etmek zorunda kalmışken iltica ettikleri ülkede çalışmadan hayatlarını sürdürebilir? Bu durum Kant'ın da bir hak ve bir ödev olarak aktardığı *misafirlik hakkı* ile *misafirlik yasası* arasında kurduğu zorunlu ilişkiye, ahlaklı politikacı ile politik ahlakçı arasındaki farklara benzeyen, "mutlak konukseverlik" ve "adil konukseverlik" ayrımını ortaya çıkaracaktır. Bir tarafta konuğun koşulsuz bir biçimde kabul ediliği, "adını sormadan, bir karşılık ve en küçük koşula uymasını beklemeden gelen kişiye evini ve kendini, kendine ait olanı, bize ait olanı açmak" (Derrida, 2020, s. 69) anlamına gelecek *mutlak konukseverlik*; diğer tarafta ise Kant'ın da tarih boyunca

⁷² ICORN, "International Cities of Refuge Network" ifadesinin kısaltmasıdır. Özellikle eserlerindeki ifadeler sebebiyle İran hükümeti tarafından hakkında *katli vaciptir* fetvası verilen Salman Rushdie'nin ve Cezayir'de darbe rejiminin yazarları idam etmesi sonucu oluşan kamuoyu tepkisinin iştirakiyle kurulan, politik baskı ve şiddetten kaçan yazarların aralarında Barselona, Berlin, Kopenhag gibi 70'ten fazla şehre yerleşebilmesinin önünü açan mülteci yazarlar ağı.

kültürel farklar üzerine, özellikle dost-düşman ilişkisi üzerine şekillenmiş doğal yasaya uyan toplumların da ortak paydası olacak *konukseverlik yasasına* uygun olan, misafirine “(...) insan olarak davranır, ancak evindekiyle ilişkisi –tıpkı katillerle, polisle yahut yargıçlarla ilişkisi gibi- hukuka göre belirler” (Derrida, 2020, s. 65) denilerek tarif edilen *yasal, adil konukseverlik* vardır. Konukseverlik biçimleri arasında ayırım yapmak, kozmopolit bir dünyada misafirin uyacağı şartları belirtmek, tek bir anlama gelebilir: Konukseverliğin olmaması (*pas d’hospitalité*) anlamına (a.g.e.).

Yalnız Fransa’da değil, 1990’lı yıllara gelindiğinde pek çok Avrupa ülkesinde gerekçesi ne olursa olsun (ister politik ister ekonomik) iltica başvurularının sıklıkla reddedildiğini görürüz. Bu reddetme ve onaylama ilişkisi içinde (yani dost ile düşmanın kim olduğunu, misafir ile yabancıyı kim olduğunu) hem yasaya dâhil olan, onun bir unsuru olan, hem de kendisine verilen tercih kudretiyle yasanın ta kendisi hâline gelmiş sınır polisinin durumu da aynı zamanda bir yabancı da olan egemenin durumuna benzediği için çok ilginçtir:

Yalnızca yasayı uygulamakla ve ona uyulduğunu görmekle tatmin olmak yerine, bir kez yasa yapmayı üzerine alırsa, polis, sözde uygar devletlerde her yerde hazır ve nazır ve hayaletimsi bir hal alır. Bu olgu, yeni bir teleteknoloji çağında eskisinden daha açık hale gelir. Benjamin’in bize zaten hatırlattığı gibi, bu tür bir çağda, polis şiddeti hem ‘yüzsüz’ hem de ‘biçimsiz’dir ve böylece bütün sorumlulukların ötesindedir. (Derrida, 2005a, s. 27).

Kimin sınırdan içeriye girmeyi hak ettiğini, kimin buna uygun veya muktedir olduğunu belirleme işi saçılmış vaziyette pek çok uygulayıcısı olan egemenlik işine dönüşmüştür. Yukarıda, hem Simmel’in modern kozmopolit-metropol insanının buhranından, temas etmekten kaçınarak adlandıramadığı her bireyi potansiyel bir yabancılığa indirgemesinden, hem de Kant’ın *misafir hakkı* olarak tanımladığı *adil konukseverlik* ilkesinden bahsederken de ifade etmeye çalıştığımız gibi, burada yabancı (*xenos*) olana karşı uygulanan ilk şiddet söz konusudur. İlk şiddet, ondan *konukseverlik* talebinde bulunurken talepte bulunduğu ülkenin diliyle konuşmasını istemek, onu, yani talepte bulunanı, talepte bulunmanın doğası gereği, talep edilenin dili ile konuşmaya zorlamaktır (Derrida, 2020, s. 19).

Onu bizde konuk etmeden evvel ve konuk etmek için, yabancından bizi anlamasını, sözün her anlamıyla, mümkün tüm uzantılarıyla dilimizi konuşmasını istemelimiyiz? Dilimizi konuşuyor olsaydı -bunun tüm içerimleriyle-, bir dille paylaşılan her şeyi paylaşıyor olsaydık, yabancı yabancı olmaya devam eder miydi ve onunla ilgili olarak sığınmadan yahut konukseverlikten bahsedebilir miydik? (a.g.e.)

Burada evcil bir hayvanın sahiplenilmesi ya da bir hayvanın evcilleştirilmesi (*tame-dmetos*) gibi bir durum söz konusudur. Hayvanın evcilleştirilmesinden, uysallaştırılmasından (*tame*) anlaşılan şey, söylediklerimizi –komutlarımızı- (ki bu komutların tümü hayvana yabancı olan bir dil ile verilir) anlaması ve uygulamasıdır. Konuşabilen (*logos*) bir hayvan olsaydı, o bir hayvan olamazdı: “Bir aslan konuşabilseydi onu anlayamazdık” (Wittgenstein, 2010, s. 243). O hâlde söz konusu olan, *farka* dayalı ilk şiddettir.

Bir insanın bizim için şeffaf olduğunu söylediğimiz de olur. Ama bir insanın bir diğerinin gözünde tümüyle bir bilmece olabilmesi bu gözlem açısından önem taşır. Bunu, bize tümüyle yabancı gelenekleri olan bir ülkeye gittiğimizde kavrarız; hatta bu ülkenin diline hâkim olsak bile. İnsanları *anlayamayız*. (Ve bu, kendi kendilerine ne dediklerini bilmememizden kaynaklanmaz. Onlarla uyuşamayız.). (Wittgenstein, 2010, s. 243)

Yabancıyı anlayamadığımız, onunla aynı dili konuşamadığımız, onunla iletişim kuramadığımız için onun duygularını da tam olarak anlayamayız. O hâlde onu tam olarak *evcilleştirmeden* önce, onun bizi sahiplenmesini (*oikeiôsis*) sağlamadan önce onunla iletişim kuramayız. Örneğin iltica gerekçesinin kaynağında politik olarak çektiği bir acının mı ekonomik anlamda içinde bulunduğu dar boğazın mı bulunduğunu tespit edemeyiz. “(...) bir hayvan ancak insan davranışına benzeyen bir davranış sergilediği zaman onun acı çektiğini söyleyebiliriz” (Svendsen, 2019, s. 35). Yabancıyla kuramadığımız bağ, yabancıyı anlayamadığımız niyetleri onun sınırdan içeriye girip giremeyeceği kararını verirken yapacağımız tercih konusunda dayanak noktalarımızın da yitip gitmesine sebep olur. Misafirin kim olacağına karar veren egemen (bu örnekte sınır polisi), misafiri evcilleştirerek evine alan bir hayvan sahibi gibi davranır: “(...) ve tıpkı adı olan bir köpeğin yaşama şansının, sadece genel

anlamda köpek olan bir sokak köpeğinden daha fazla olması gibi, ünlü mültecilerin şansının da daha yüksek olduğu doğrudur” (Arendt, 2014, s. 288). Yabancıya sunulan ilk ‘imtiyaz’ bu noktada gerçekleşir. Yabancıya –evcilleştirilmesine karar verilen yabancıya- ev sahibinden edindiği ilk imtiyaz, ev sahibinin onu adıyla çağırmasıdır. Mahkeme salonunda ilk önce zanlının ya da şahidin adının sorulması gibi, çocuklara ya da evcil hayvan sahiplerine ilk önce çocuğun ya da hayvanın adının sorulması gibi yabancıya da adı sorulur: Adın nedir? “Bana adını söylemek, bu talebe cevap vermek suretiyle, kendine dair cevap vermiş oluyorsun, kanun ve evsahiplerinin önünde sorumlusun, bir hukuk öznesisin” (Derrida, 2020, s. 29) demektir. O hâlde konukseverlik ancak *mutlak konukseverlik* ile anlamlı olacakken, söz konusu olan *adil konukseverlik*dir. Tek mümkün *mutlak konukseverlik* mümkün olmayan konukseverlikdir.

Birden fazla kez yasa dışına çıkmış olan, birden fazla sebeple yabancı olan; yabancı topraklara ölmeye geldiği için yabancı, gizli bir yere gömüldüğü için yabancı, görünür bir kabri olmadan⁷³ gömüldüğü için yabancı, arkasından gerektiği gibi, normal şekilde, yastaki yakınlarınca ağlanmadığı için yabancı. (Derrida, 2020, s. 101).

Bir hayvan olan egemen, haymatlostur. Egemen, aynı zamanda bir hayvan olarak vatansızdır. Egemen, yasaya dâhil olmamak bakımından hayvanla paylaştığı doğası gereği, herhangi bir yasayı aşmadan ona dâhil olamaması gereği, doğal olarak (otomatik olarak değil) bir haymatlostur. Yasaya, vatana, ulusa, topluluğa dâhil olmadan, dışarıdan gelen, tüm bunlara yabancı olan egemen, yasayı icat ettikten ya da ona yeniden şekil verdikten (yeniden şekil vermenin de bir icat etme edimi olduğunu

⁷³ Nostalji ya da *Heimweh* toplumsalı toplayabilmek için kurban edilen ilk hayvanın, ilk kudretli egemenin yasıdır aslında. Ancak ilk kurban, toplumsal için zaruri olan olduğu için o, yası tutulamayıdır. Hem bir yeri olmadığı için hem de geri çağırma (*conjuratiun*) için bir kabri-mezarı (*khora*) olmadığı için. Nostalji, “yasını tutamamanın yasını tutma”, “yasını tutamadığı için ağlama” (Derrida, 2020, s. 99)’dır son kertede. *Odipus Kolonos’ta*’da (Sophokles, 2016) Odipus son bir dilek olarak geride bıraktığı kızları tarafından mezar yerinin bilinmemesini istemiştir. Bu yüzden ardında tutulamayan bir yas bırakmıştır. Tutulamayan yas sonsuz bir acı demek değil midir? Peki ya deprem sonrası enkâz altında kalanlar... 6 Şubat 2023 Depremi sonrası yıkılan binaların enkâzı kaldırılmış, zemin düzlenmiş, ayakta kalan ağır hasarlı binalar da yıkılıp tüm depremzede kentler yeniden inşa edilmek üzere hazırlanmaktadır. Düzlenen zemin ve onun yarattığı pürüzsüz, steril boşluk hissi enkâz altında kalıp, kurtarılamayanların da yokluğudur âdeta. Depremzede kentlerde kurulacak, yeniden inşa edilecek kentler, olmayan mezarların üzerine inşa edilecektir. Sağ kalanlar eskiden yaşadıkları kente geri dönse bile tutulamayan yasin ve asla değişmeyecek, sahiplenilemeyecek (*oikeiôsis*) bir yabancılığın esiri olacaktır. Yerin, yurdun, yuvanın, yad edilemez –izi sürülemez- bir biçimde yitirilişine verilebilecek en acı örnektir bu.

hatırlayarak) sonra ev sahibi olur. Onun icat ettiği yasaya uymak zorunda olan sivil durumu içindeki toplum ev sahibi iken, konuğun konuğu hâline gelir; ya da diğer bir ifadeyle dışarıdan gelip yasayı kurduğu için yine dışarıda kalan egemen-konuk “ev sahibinin (*host*) ev sahibi (*host*) haline gelir” (*l’hôte devient l’hôte de l’hôte*) (Derrida, 2020, s. 109). Bir egemen olarak Kral Oidipus, *anomos* (*nomos a-nomos*) olarak Oidipus hem bir yeri (*khora*) olmayan, hem de *yasasız* olan Oidipus bir haymatlostur.

3.2. İnsan ve Hayvan Arasında Ebedi Barışın Tesisi

Doğa (*pyhsis*) ve kültür (*nomos*), dost (*philos*) ve düşman (*xenos*), konuk (*hostis*) ve ev sahibi (*hostis*), yabancı (*xenos*) ve yurttaş (*polites*), kozmopolit (*cosmopolite*) ve yurtsuz (*heimatlos*), savaş ve barış, hayvan⁷⁴ (*bête*⁷⁵) ve egemen (*souverain*⁷⁶) arasında kurulan, kurulmuş ve muhtemel tüm ilişkiler oto-immündür⁷⁷. Birbirine karşı bağışık (*immune*⁷⁸), birisi varken ötekisinin olmadığı, ya da birbirlerini aralarındaki farka istinaden tanımladıkları bir yapıda değil; biri neyse diğeri de o olarak, birisi bir diğeri yerine geçecek bağlamın dolayımında, var olmak için ötekine zaruri bir ihtiyaç duyulduğu hâlde, yine de ötekini yok etmek istenç ve edimiyle, aralarındaki tüm dışlayıcı ilişki oto-immündür.

⁷⁴ Henüz insan-ötekisine, insan olmayana isim verme çabasına başlarken bile türler arası şiddeti doğar. Hayvan, *animal*, *the animal* tâbirleri yer solucanından şempanzeye kadar dünya üzerinde yaşayan tüm hayvanları homojen bir bütünlük içerisinde gören, aralarında herhangi bir ayırım yapmaya bile gerek duymayan, istisnasız bir *tekillik* içerir. Ancak kendisini hem kökensel olarak hayvan türünün bir parçası şeklinde tanımlayan hem de akıl (*logos*) ile bu türün en gelişmiş mertebesine kendisini konumlandıran insan, *the human* radikal bir ayırım, bir farklılıkla her zaman *çoğuldur*. (*the animal*: tekil; *the human*: çoğul). Türkçede de “hayvanlar âlemi” tâbirini sıklıkla duyarız. Ancak *insanlar âlemi* gibi bir tâbir abesle işigaldir. İlk *şiddet* tam da bu noktada, isimlendirme safhasında peyda olur. Derrida’nın bu konudaki tavsiyesi “*animot*” (Derrida, 2008) kavramıdır. Bu tekilliği ortadan kaldırmak için laf arasında (sözcelemde) birkaç hayvanı tanımlamak adına kullanılan *animaux* (hayvanlar) tâbirini kendi stiline uygun bir biçimde bir eşesliler oyununa dönüştürerek *animot* kelimesini icat eder. *Animot* okunurken *animaux* ile hiçbir sesi farklı olmadığından kaybolur gider, ancak esas enstantane yazıda ortaya çıktığı için *the animal*’ın tekilliği sorgulanmaya başlanır. Dahası *-mot* eki yalnızca kelime anlamına gelen bir Fransızca sözcük olduğu için *hayvan kelimesi* gibi bir dikotomi yaratarak farkındalığın arttırılması hedeflenmiştir: "Hayvanlar çoğulunun [yani bir çoğul isim olarak hayvanlar isminin] tekil halde [yani tekil isim kipinde] işitilmesini sağlamak istiyorum: insandan bir tek bölünmez sınırla ayrılmış olan tekil topluluk ismi halinde bir Hayvan yoktur. Düşünmemiz gereken şey 'canlılar'ın varolduğudur ve onların çoğulluklarının basitçe insanla karşılaştırılmış tek bir hayvanlık figürü içinde toplanmasına izin veremeyiz" (akt. Ertuğrul, 2015, s. 178).

⁷⁵ *beast - bête - Lat. bestia - yaratık*: İngilizce, Fransızca, Latince ve Türkçe karşılıklarını aktardığımız kavram, sıklıkla hem İngilizce’de hem de Fransızcada hayvan anlamında kullanılan bir kelimedir. Sıfat hâlinde kullanıldığında “ahmak” ya da “eşekçe - *asinine*”; *une bêtise* şeklinde kullanıldığında da “ahmakça - *idiocy*” ya da “salakça şey - *stupid thing*”, “hata - *mistake*”; *in faire l dire une bêtise* şeklinde kullanıldığında da “ahmakça bir hata yapmak” anlamlarına gelmektedir (Derrida, 2008, s. 162).

⁷⁶ Fransızca egemen anlamına gelen *maskulen (le)* kavram. Muktedir bağlamına daha yakın görüldüğü için iktidar diye de çevirilebilir. Kavramın Fransızcada *maskulen*-eril bir *artikel* ile kullanılması önemlidir, sonra geri dönecek. Eş anlamlılarından bir tanesi de şef-reis (*chief*)’tir. *Chief* hâline de geri dönecek.

⁷⁷ Oto-immün ya da otoimmün (biraz da zorlama bir çeviriyle *özbağışıklık*) şeklinde, genellikle tıp literatürü içinde kullanılan bir kavram. Bağışıklık (*immune*) kavramının ön ek (*autos*) almasıyla oluşmuş, bağışıklık sisteminin kendi kendisini bir patojen, bir dış tehdit olarak algılaması – arızalanması- sonucu ortaya çıkan hastalık grubuna verilen addır. Genellikle kanser tipleri ya da *lupus* gibi nadiren rastlanan hastalıklar bu kategoriye girmektedir.

⁷⁸ Latince *immunis* kavramından, “yani kamu görevinden muaf” (“immune”, 2023) anlamından gelen, önceleri muafiyet biçiminde daha sonra da tıp literatürüne girerek, bir hastalığı geçirmiş olmakla ya da bu hastalığın unsuru olan patojene karşı antikor sahibi olmakla ilişkili düşünülen, bu bağlamda Türkçeye “bağışıklık” biçiminde geçmiş olan kavram. Kavramın tarihteki ilk kullanımlardan birine çalışmamızın Thukydides’e ayrılan bölümünde değinmiştik (Thukydides, 2020, s. 92).

Tamamı birer kavram seti olarak dağınık vaziyette bulunan topluluğu, toplum hâline, bir toplumsal organizasyon hâline toplumsal sözleşme ile getirecek oto-matik (*autos*) bir egemenin mevcudiyetiyle tanımlandığı için; egemen ister dışarıdan içeriye, isterse de içeriden tepeye geliyor (*cum*) olsun, yani onunla oto-matik olarak özdeş (*ipse*) bir toplumu farz ediyor olsun, “Egemenle özdeş olmak birinin kendi öznelliğini tamamen ona vermesi ve tam da kendisine ait olduğu düşünülen eylemleri bakımından her türden özerklik marjından feragat etmesi demektir” (Esposito, 2018, s. 54), yani tüm edimlerinin müsebbibi olarak, kendisi de egemenin kendisi hâline geldiği için kendi kendisini görüyor olsun, “(...) herkes egemenin bütün yaptıklarının amilidir ve, dolayısıyla, egemeninden haksızlığa uğradığından şikayet eden bir kimse, bizzat kendisinin amili olduğu bir şeyden şikayet ediyor demektir (...)” (Hobbes, 1993, s. 133) ifa edilen şey kendi suçu-vazifesi olsun, “*Communis* bir vazifenin gerektirdiği işleri yerine getirmesi gereken kişiye -ya da bir nezaket bahşediyorsa- bunun karşısında herhangi bir vazifeyi icra etmeyen kişi de bağışık [*immunis*] olarak adlandırılır; bu yüzden de o nankördür [*ingratus*]” (Esposito, 2018, s. 16) cezayı veren de cezaya çarptırılan da, bu sebepten dert yanıp egemene isyan bayrağı açan da kendi kendisinin düşmanı, kendi kendisinin patojeni hâline gelecektir. Özellikle hem gelecek (*cum*⁷⁹) olanı imlediğinde hem de toplanacak olanı (*com*) müjdelediğinde, onu bir bütünün (*communitate*) parçası hâline getiren tek tek bireylere değil, yine bütüne karşı sunduğu hiçbir hizmet, armağan (*munis*) olarak değerlendirilemez:

Biri herhangi bir hakkını geçmiş, şimdi ya da gelecekte doğabilecek karşılıklı bir fayda gözetmeksizin bir başkasına devrettiğinde bu bedelsiz bir armağandır (...) biri, herhangi bir hakkını karşılıklı fayda gözeterek devrettiğindeyse bu bedelsiz bir armağan değil iki taraflı bir bağışlamadır ve buna sözleşme denir. (akt. Esposito, 2018, s. 51-52)

Toplumu toplayacak olan toplumsal sözleşme, toplumu oluşturan tek tek birey ve unsurların karşılıklı olarak birbirine verdiği, sunduğu bir armağan olduğu için; armağan, ortak (*commune*) bir maksat ile tarafları birbirine bağlayan bir veçheye

⁷⁹ Latince *bağlanmak, bir araya gelmek* anlamlarına gelen bir ilgeçtir (“cum”, 2023). Esasen –*con* ya da –*com* ile aynı bağlamda kullanılır ve genellikle toplumsal olanın toplanması anlamında, toplanarak-bir araya gelerek bütünü oluşturan yapıyı tanımlar. –*Com* yada –*con*’a göre –*e* gelen anlamı daha kuvvetli olduğu için çalışmamız boyunca iki ilgeç ayrı ayrı kullanılmıştır.

büründüğü için, toplumsal sözleşme armağanın kendisini kurban etmiştir. Toplumsal sözleşme uğruna verilen armağan, armağan olma niteliğini yitirmiştir. Armağanın yapısı, onu vermek üzere sarf edilenler ne olursa olsun, hatta armağanın kendisi bir kurban ise de kurban verme edimi bir armağana dönüşmüş ise de özdeşlik yayı bu verme edimi sonunda hem gerilmiş hem de esnemiş olduğu için, herkesin birbirine armağan sunduğu yerde mümkün bir armağan bulunamaz. Hem kurbanın hem de armağanın (*munus*) kurban edilmesi, eskilerin tâbiriyle, akan kanın, kanı akıtanın da kanı akıtılanın da arınmasına vesile olacağı için toplum kendi kendisini kurban edecektir: “Kurban edilen şey *cum*'dan, insanlar arasındaki ilişkiden başka bir şey değildir ve bu nedenle bir bakıma insanların kendileri de kurban edilirler. Paradoksal olarak insanlar, hayatta kalmaları uğruna feda edilirler” (Esposito, 2018, s. 29). Bu paradoksun üstesinden gelmenin en temel ve kestirme yolu, toplumsal sözleşme esnasında verilen armağan kurbanının bir daha tekrarlamaması için yapılan sözleşmeye bu konu üzerine bir madde eklemektir. Nedir bu madde? Bu madde, kendi kendilerini var eden, kendilerinin bir parçası olan şeyi kurban edenlerin bir daha ben (*idem*) dedikleri şeyi kurban etmeme yasasıdır. Bu bir ensest yasağı olarak da tecelli edebilir; sürgün edilmiş (*memur edilmiş*) evlatların, evet, toplumun evlâdı, egemenin evlâdı olan gençlerin, toplumdan ötede, sürgüne⁸⁰ gittikleri o yabanın, doğal durumun yaşandığı yerde (*Ort*)⁸¹de sürgünün yoldaşlığını bir vazife (*munus*) olarak görüp, birbirleriyle ateşkes imzaladıkları, mızrağı ya da okun ucunu birbirlerine

⁸⁰ Söz konusu sürgünün hem sebebi hem de sonucu olarak değerlendirilebilecek iki ihtimalden birisi Freud'un spekülasyonudur: “Binlerce yıl önce insanlar sürüler halinde zalim bir atanın sultanı altında yaşamaktaydı. Bu ata, sürünün bütün kadınlarını kendi elinde tutup, yetişkin oğullarını sürü dışına atıyordu. Bu dışa atılan oğullar ayrı bir toplulukta, eşcinsel duygular ve davranışlarla yaşamak zorundaydılar. Bir rastlantıyla, ya da amaçlı olarak oğullar bir fırsat bulup babalarını öldürdüler ve yediler. Böylece öfkeleri doymuş fakat aynı zamanda totemcilik de başlamış oldu. Atayı temsil eden totem hayvanını, atanın kendisiymiş gibi sayıyor, fakat belli zamanlarda onu öldürerek yiyorlardı. Babalarını öldürdüklerinde onun kadınlarını almaya cesaret edememişlerdi. Bunun nedeni bir yandan babaya geç bir itaat, ama öte yandan asıl bu kadınların paylaşılması amacıyla erkeklerin birbiriyle boğuşmaya girebilecekleri korkusuydu. Bunlar baba katli ve ensest yasağıydı. Bu, insan uygarlığının, ahlak ve dinin başlangıcı, aynı zamanda da Oidipus karmaşasının öncülüydü” (akt. Babaoğlu, 2011, s. 10). İkinci ihtimal ise J. J. Atkinson'ın spekülasyonudur: “Ona göre; babanın, rakibi olan oğullarını sürü dışına sürmesi sonucunda birbirinin yakınında yaşayan iki küme oluşmaktaydı. Birinde baş erkek, elde edilmiş olan kadınlar, kendi kızları ve her iki cinsten çocuklar bulunmaktaydı. Öbüründe de olasılıkla bir poliandri durumunda yaşamakta olan sürülmüş oğullar bulunuyordu. Bu sürgün erkeklerden bir bölümü kendilerini babadan daha güçlü hissettikleri zaman ona saldırıp öldürdüler ve yediler. Aralarındaki en güçlü genç erkek babanın yerine geçti. Bu savaş durmadan yenilebilirdi ama Atkinson'a göre günlerden bir gün babanın kadınlarından biri onu, günü gelince yerini almak üzere oğullarından birini saklamaya ikna edebildi. Tek koşul oğulun babanın kadınlarına dokunmaması olacaktı. Ensest yasağının başlangıcı bu olaydı” (a.g.e.).

⁸¹ Hem yer hem de “okun sivri ucu” anlamına gelen Almanca kavram (“ort”, 2023).

doğrultmamaya karar verdikleri yerde de cerayân edebilir. Toplumsalın olmadığı, sivil durumun henüz yaşanmadığı yerde, ortak olmayan, ama görünüşü gereği birbirinin eşiti olan vazifeyi üstlenmiş bu evlatlar, üstlendikleri bu vazife gereği, toplumsala ait olmayan, ona yabancı, *yabanıl*, olan birer öteki vazifesi görmektedir. Onlar birer hayvandır (*beast*). Onlar, toplumun kendi kendisine bağışık olmak üzere aldığı ilk kararın üzerlerinde tatbik edileceği birer kurbandır. “Kurban bütün topluluğu kendi şiddetinden korumaya hizmet eder; topluluğu kurbanları [*vittima*] kendi dışından seçmeye teşvik eder” (akt. Esposito, 2018, s. 57-58). Onlar hem doğa yasalarına göre bir hayvandır (*animal*) hem de toplumsal sözleşmenin yasalarına, sivil durumun yasalarına göre birer hayvandır (*beast*). Sürgün edilen evlatların kurban edilmesi, onlar, bir zamanlar kendi kendileri, kendi üyeleri değilmiş gibi onların peşinde çıkılan süre avının vazife (*munus*) edinilmesi oto-immünitedir. “Topluluğun kendi kendisini muhafaza etmek için kurban ettiği şey kendisinden başka bir şey değildir” (a.g.e.).

Ağlarını ören kader, toplumsal sözleşmeyi mümkün hâle getiren tâlih, sürgün edilen evlatların mevcudiyetine de bu evlatların zaman zaman kurban edilmesine de duyulan ihtiyacı dayatacaktır. Toplumsal sözleşmenin ilk kurbanı, ilk günahı, babanın-kurucu egemenin-topluluğun kendi kendisiyken toplumsal sözleşme bu kendilik içinden çıkan, kendiliği aşan bir ötekilik icat edecektir:

Böylece içgüdüsel memnuniyetten vazgeçişle; karşılıklı *yükümlülüklerin* tanınmasıyla; kutsal olduğu ilan edilen ve ihlal edilemeyecek kurumlarla ve böylece ahlakın ve hukukun doğuşuyla birlikte toplumsal organizasyonun ilk formu vücuda gelmiş oldu. (...) Babanın hatırası bu süre boyunca "kardeş kabile"de yaşadı. Belki de ilk başlarda hep ürkütücü olan güçlü bir hayvan babanın yerine geçirildi. (akt. Esposito, s. 64)

Bu ötekiye her daim ihtiyaç vardır. İhtiyaç ebedî olduğu için *kardeş kabilenin* katledilmemesi ancak kurban edilmesi gerekmektedir. Kurban etme ise ilk günahı hatırlattığından alelâde bir gündelik olay değil, törensel bir aktivite, bir oyun (*ludere*⁸²) olacaktır. Peki bu nasıl bir oyundur? Pascal'ın talihsiz edim olarak tanımladığı tarzda bir oyun mu? “Ne melek ne hayvandır insan ve maalesef insanı melek yapmaya [*acts*]

⁸² *Oyun* oynamak anlamına gelen Latince kavram (“ludicrous”, 2023).

çalışanlar ondan bir hayvan yaratırlar” (Pascal, 2017, s. 165). Yoksa Derrida’nın Pascal’dan hareketle *hayvanı oynayarak egemeni oynamak*, diyeceği bir oyun mu?

Egemen bir melek değildir, ancak egemeni oynayanın [*plays*] hayvanı [*beast*] oynadığı [*plays*] söylenebilir. Tarihsel semptomlarının envanterini çıkarmamız, tespit etmemiz ve hatta yorumlamamız gereken en sorunlu anlamıyla, kendi kendisine sahip olma [*interpret*] ve kendisini sevmeye [*zoophilia*] anlamında, egemen kendini hayvan [*beast*] yapar [*makes*], kendisini, kendi kendisine canavarca [*bestiality*] sahip olan bir hayvan [*beast*] yapar [*has*]⁸³. (Derrida, 2009, s. 60-61)

Kendisiyle canavarlara, egemene yaraşır bir biçimde oynayarak, kendi kendisine sahip olarak hayvana dönüşen egemen bu oyunu nasıl oynar? “Kabalacı görüşlere göre Leviathan’ın, Yahudi Tanrısının her gün birkaç saatliğine oynadığı devasa bir hayvan olduğu düşünülür; bununla birlikte bin yıllık krallığın başlangıcında katledilmiş ve bu krallığın kutsal sakinleri onu parçalara ayırıp bir çırpıda yalayıp yutmuşlardır” (akt. Esposito, s. 65). Bu oyun, kendi kendisine bağışık olan, oto-immün bir oyundur. Kendi kuyruğunu yakalayan, o kuyruğu yabancı (*beast*) bir hayvanın (*beast*) kuyruğu sanıp parçalayan, ilk kurbanı, ilk günahını ifa eden toplumun oynadığı oyundur. Bu oyun, bir daha oynanmasın diye değil, bir daha oynanırsa önceden belirlenmiş kuralları ihlâl edilmesin diye bir oyun-kurucuya, bir hakeme ihtiyaç duyar.

Nasıl çoban, sürüsüne göre üstün bir yaratılıştaysa, insan sürülerinin çobanları olan başları da uyruklarından daha üstün bir yaratılıştadır. Philon’un dediğine bakılırsa, İmparator Caligula kafasını bu yolda işletiyor ve böyle bir benzetmeye dayanarak kralların tanrı, halkın da hayvan olduğu sonucuna yarıyormuş. (Rousseau, 2013, s.5)

Kralların tanrı, insanlarınsa güdülecek bir hayvan (*beast*) (Derrida, 2009, s. 34) sürüsü olduğunu yalnız Caligula değil, Caligula’ya Caligula olmayı öğreten Platon da

⁸³ Metnin çevirisi bize ait olduğu için orijinal (Fransızca kaynağa ulaşamadığı için pek de orijinal sayılmayacak İngilizce tercümesini) versiyonunu da paylaşalım: "The sovereign is not an angel, but, one might say, he who plays the sovereign plays the beast. The sovereign makes himself the beast, has himself the beast, sometimes in the most troubling sense of a zoophilia or even a bestiality the historical symptoms of which we would need to inventory, detect, or even interpret" (a.g.e.).

söylüyordu. Hatırlanacak olursa, özellikle *Nomoi*'de (Platon, 1998) bir *daimon* olan, *Altın Çağ*'ın toz pembe dünyasından kopup gelen, yolları gözlenen (*specter*) kral, yönetme sanatına sahip olmakta, toplum-insanlar, ilk ahiti, ilk sözü, ilk kurban ile bozduğu için yeryüzüne mâhkum olup, bu toplumu yönetme işine koşulmaktaydı. Eski kralını, o hayvanı (*beast*), henüz hayvan ve insanın birbirinden ayrılmadığı zaman ve mekânda bulunan, o mekânın sahibi olan egemeni kesip yediği için lanetlenen ve kavimlere ayrılan toplumu onu parçalayıp yemek için koruyan bir baş olarak idare etme görevine sahipti. Birleşerek, toplumsalı icat ederek, ona toplumsalı icat edebilecek kudreti damarlarındaki kan ile veren babayla bile oynayabilecek kadar kuvvetlenerek egemen olan bu hayvan (*bête*) neye benzer?

Bu hayvanın pek çok tasviri bulunabilir. Örneğin, bir kurttur o: *İt ile yatıp bit ile kalkan* (*hurler avec les loups*), *yalancı çobanı oynayan* (*crier au loup*), *içine kurt düşen* (*une faim de loup*), ya da belki de en ilginç, bir *Jön Türk* (*un jeune loup*) (Derrida, 2009, s. 23) olan bir kurt. “Genç Türkler sultanı tahttan indirerek ulusal bir toplum düzeni kurdular. Osmanlı İmparatorluğu'nda sanatların ve düşüncenin bir anda yeşerip geliştiği gözlendi” (Babaoğlu, 2011, s. 12). Bir *Jön Türk* olarak, bir ulusun önceki babasının (padişahın) yerine geçip, ulusun yeni babası hâline gelen, bir *bozkurt* olan Atatürk (Derrida, 2009, s. 39).

Egemen, bir kurttur. Güçlü olanın aynı zamanda haklı da olduğu kusurlu bir dünyada, kusursuzca avlanan bir kurt:

Adil olanı izlemek adildir. Güçlü olanı izlemek ise mecburidir.

Güçsüz adalet iktidarsızdır. Adaletsiz güç ise zorbadır.

Güçsüz adalete muhalefet edilir, çünkü kötü insanlar her zaman vardır. Adaletsiz güç ise itham edilir. Dolayısıyla güç ile adaleti birleştirmek gerekir. Bunun için de adil olanı güçlü veya güçlü olanı adil kılmak gerekir.

Adalet tartışma konusudur. Güç ise kolay tanınır ve tartışmaya gelmez. Bu yüzden güç, adil olanın emrine verilememiştir, çünkü güç hakka meydan okumuş ve onu haksız, kendini haklı ilan etmiştir.

Ve böylece, haklı olanı güçlü kılamadığımızdan, güçlü olanı haklı kıldık. (Pascal, 2017, s. 143)

Kendi kendisinin haklı olduğunu, doğal durumuna uygun hareket etmek bakımından kendi kendisini gerçekleştirdiğini, yalnız yapabildiği (*potere*) için değil, yapabilmesi (*potis*) onu haklı da kıldığı için kusursuzca avlanan bir kurt:

Kim daha güçlüyse hep odur haklı;

İnanmayan dinlesin bu masalı. (La Fontaine, 2019, s. 23)

Ancak egemen-kurt öylesine akıllıdır (*homo ludens*⁸⁴) ki bir fabla konu olmanın, yapabilecek ve yapacak olma kudretini tasdik etmeye yetmeyeceğini her daim bilir. Çünkü vazife, örneğin sürünün çobanı olma görevi onu sürünün kendisine bağışık (*immunis*) kılmaz. Bağışık olsaydı, toplumsalı toplayan ilk günaha ortak (*con*) olma riskini hiçbir zaman taşımayacak, ona dışarıdan bakan bir öteki olacaktır. O, sürünün kendi arasında onu konuştuğu, onun kudreti ve akıbetiyle ilgili teşrik-i mesai yaptığı sırada sürünün gözünde bir fabla dönüşeceğini bilir. Bir fabla konu olmak her daim kendine bağışıklığı (*oto-immün*) gerektireceği için tehlikelidir: “Masallardaki [*fabl*] hayvan figürü, hem yiyen hem de yenilen bir beden olarak sunulduğu için tam olarak hayvandır⁸⁵” (Marin, 1989, s. 44). Sürünün kendi arasında konuşurken onu çekiştirdiği, her geçen gün, göğe savrulan her sözcükle ona dokunulabileceğini bildiği, öğrendiği, ama yine de sürüye onu muhafaza etme görevi verildiği için hiçbir şey yapamadığını biliyorsa, geriye yapılabilecek ne kalır ki? Bu oto-immünite hendeğini aşmak, sürünün kolektif oyununun bir parçası olmamak, ona doğru sallamaya başladıkları çalı-çırpıdan yapılma sopayı savuşturmak için egemen-kurt ne yapmalıdır?

Egemen-kurt sessiz, görünmez ve idrak edilemez olmalıdır. “Bu sessizlik, karşılaşmanın *politik* koşuludur” (Althusser, 2006, s. 172). Görünmeden, gözetlenmeden, fark edilmeden var olmalı; ne yaptığı, nereye gittiği, yönetme işini

⁸⁴ *Oyun oynayan insan* anlamına gelen tanımlama. Yalnız akıl ve alet yapma kapasitesiyle diğer hayvanlardan ayrıldığı iddia edilen insanın, bu yöndeki iddialara kaynaklık edecek tek canlı olmadığı keşfedildikten sonra Huizinga (2010) tarafından geliştirilen yeni bir okuma-değerlendirme biçimidir. Oyunlar icat etme, icat edilen oyuna kurallar koyma ve ilginç bir biçimde bu kurallara uyarak oynama edimi gösteren insanın bu özellikleri bakımından toplumsallaşabilen tek canlı türü iddia edilir (Huizinga, 2010). Ancak etoloji çalışmaları hayvanların da oyun oynayabildiğini pek çok farklı örnekle kanıtladığı için egemen ve hayvan arasında kurulacak olan rabetada insanı, *akıl sahibi hayvan* yerine *oynayan hayvan* olarak tanımlamak daha doğru bir yaklaşım olabilir.

⁸⁵ Cümlenin orijinali: “The animal figuring in fables is properly animal in that it is presented as a body that both eats and is eaten” (Marin, 1989, s. 44).

hangi aygıtları (*disposicion*) kullanarak ifa ettiği belli olmamalıdır. Karda yürüyen bir kurt (*loup*) gibi izini belli etmemelidir:

Bir kurdun adımı gibi [à pas de loup], ses çıkarmadan yürümek, uyarmadan varmak, ihtiyatla, sessizce, görünmez, neredeyse işitilmez ve algılanamaz bir şekilde, avını şaşırtmak için ilerlemek; [avlanan için] görüş açısı içinde olmak, ama yaklaştığını, geldiğini fark ettirmeden onu yakalamak, onu gafil avlamak, gafil avlayarak kavramak için yürümek⁸⁶. (Derrida, 2009, s. 21)

Bir kurdun adımı (*à pas de loup*), ayrıca, bir kurdun yokluğu (*à pas de loup*) da demektir. *İti an çomağı hazırla*. Bir kurttan ancak kurdun görüldüğü, kurdun avı hâline geldiği o çok kısa ânda, yaşam ve ölüm arasındaki incecik çizgiden geçmek üzere olunan bir ânlık zamanda (*lapsus*) bahsedilebilir. Bu zamanda ân elden kayıp gitmekte, bu küçücük günahın (*lapse*), egemeni çağırmanın (*summonere*) cezası, onu görmekte, onun vazifesini yerine getirişine (*submonere*) şahit olmakla çekilir. “Kurt yok” (*il n’y a pas de loup*) demekle “kurt burada değil” (*il n’y a pas de loup*) demek arasında hiçbir fark yoktur (Derrida, 2009, s. 24). Kurdun yeri, kurdun adını anan kişiyi avlar, “bir belirteç bir isme musallat olur” (a.g.e.). Bunun için avlanan kurt görülmez. Avlansa da avlanmasa da yaşamını sürdürmek üzere ifa etmesi gereken görevi yerine getirirken, yani yönetirken (*munus*) görülmez. Kurt (*le loup*) görülmeden gözetlediği, tanınmadan yönettiği için egemenin silüeti, maskesidir (*le loup*⁸⁷). Bu maske (*le loup*) egemene görülmemeye efektini (*efect*) bahşeder, görülmeden, kim olduğu bilinmeden; kurt (*le loup*) için de geçerli olduğu gibi, görünse bile kim olduğu, ne yapabileceği uzaktan seçilemediği için, yaklaştığı fark edilemeden yönetme edimini bahşeder. Toplumu izleyen, toplumsalı oluşturan tarafları gözetleyerek takip eden hem bir tanık hem de görülmediği için taraflardan biri olmayan bir üçüncü kişidir o: “Hem tanık hem de üçüncü kişi (*terstis*)” (Derrida, 2007, s. 24). Bir kurt olduğu, bir maske olduğu için

⁸⁶ Metnin orijinali: “To move *à pas de loup* is to walk without making a noise, to arrive without warning, to proceed discreetly, silently, invisibly, almost in-audibly and imperceptibly, as though to surprise a prey, to take it by surprising what is in sight but does not see coming the one that is already seeing it, already getting ready to take it by surprise, to grasp it by surprise” (Derrida, 2009, s. 21).

⁸⁷ *Le loup*, Maskeli balolarda genellikle kadınların (*la*) taktığı, altından uzanan bir çubuk yardımıyla yalnızca gözleri kapamak için elle tutularak kullanılan maske anlamına da gelir.

çoktan göçüp gittiği hâlde yurdunu yönetmeye devam eden baba-olan *Hamlet*'in (Shakespeare, 2007) meziyeti (*visor effect*) (Derrida, 2007, s. 24) vardır onda:

Bu hayaletimsi *herhangi başka biri bize bakar*, bizim her türlü bakışımızdan daha önce ve bakışımızın ötesinde, saltık bir bakışsızlık ve zaman açısından önce olma (kuşak açısından, birden çok kuşak açısından olabilir) uyarınca, hiçbir şekilde dizginlenemeyecek bir orantısızlık uyarınca, onun bize baktığı duygusuna kapılırız. (Derrida, 2007, s. 25)

Bu meziyeti (*visor effect*) belki de en çok iki şekilde kullanır, düzenlediği bir maskeli baloda⁸⁸tahtında oturan olarak değil, konukların (*hostis*) arasında yer alarak; ya da tebdil-i kıyafet⁸⁹tefitişe çıktığı çarşıda, toplumun arasına karışarak. Özellikle toplumun arasına karışarak, ancak ne onlardan birisi gibi davranarak ne de gerçekte olduğu kişi gibi yaparak (*acts*). Rol yaparak (*acts*) kurda dönüşür.

[Odin⁹⁰] Tahta oturduğunda, iki yanında majestelerinin nişanları, canlı armalar, saltanatının yaşayan madalyonları gibi duran iki kurt vardır; yemesi için kendisine verilen her şeyi onlara

⁸⁸ *Bal des Ardents - Bal des Sauvages*: 28 Ocak 1393 tarihinde Paris'te kraliyet ailesi tarafından gerçekleştirilen maskeli balo. Bu maskeli balonun iki özel isim (*Yanan Adamlar Balosu* veya *Vahşi Adamlar Balosu*) almasının sebebi baloda gerçekleşen hadisedir. Aslen bir utanç töreni (*charivari*) olarak, alaycı bir biçimde kutlanan bayramlara öykünen VI. Charles (*le fou*) ve kraliyet ailesine mensup beş kişinin vahşi adam (*silvanus*: orman [*silva*]ın koruyucusu olduğuna inanılan vahşi adam figürü. Himalaya bölgesindeki *Yeti* ile Kuzey Amerika bölgesindeki *Koca Ayak*'in (*Big Foot*) Orta Çağ Avrupası'ndaki muadili) kostümü giyerek dans ettikleri sırada izleyicilerden birisi olan (aynı zamanda VI. Charles'ın kardeşi de olan) Orléans Dükü I. Louis'nin dans edenlerin kimliğini tespit etmek niyetiyle elindeki meşaleyle dansçılara yaklaştırması sonucu dansçıların katran ve ketenden yapılan kostümlerinin tutuşması, bu hadiseye özel bir isim verilmesini sağlamıştır. Dansçılar içinden dördü bu hadise sonucu yanarak ölmüş, VI. Charles ve bir dansçı sağ kalabilmiştir. Kral hadise sonucu ölmemiş olsa da kardeşi I. Louis bu olaydan sonra yönetme kabiliyetine sahip olmadığı ve kral katili (*regiminis*) olabileceği gerekçesiyle halk tarafından sert eleştirilere maruz kalmıştır (Veenstra ve Pignon, 1997, s. 89-91). Bu hadiseden etkilenerek "Aksak Kurbağa" (*Hop-Frog*) adlı bir hikâye kaleme alan Poe'nun (Poe, 2001, s. 173-183) misali daha da çarpıcıdır. Hikâyede eğlenmeyi seven bir kral ve onu eğlendirme göreviyle (*munus*) tutulmuş, soytarılığa memur edilmiş (*munis*), *hop-frog* lakaplı bir cüce başrolü oynamaktadır. Hikâyenin sonunda *Bal de Sauvages* hadisesindeki gibi bir olay cereyan eder, cüce, kostüm giyip gece yarısı dans etmeye, gösteri yapmaya (*acts*) başlayan kralın da dâhil olduğu bir grup insanı tanıyabilmek, kim olduklarını tespit edebilmek amacıyla elindeki meşaleyle yaklaşır. "Ah ha! Bu insanları şimdi tanıdım!" (Poe, 2001, s. 182) dedikten, kralı ve onunla birlikte kostüm giymiş, dans eden yedi bakanını tanıdıktan sonra elindeki meşaleyi dansçıların üzerine fırlatarak kaçır.

⁸⁹ Örneğin IV. Murad (1612-1640). Büyük İstanbul yangını sonrası tütün ve kahve içilmesini yasaklamış, yasağa uyulup uyulmadığını da tebdil-i kıyafet çarşısına inerek, kahvehane ve meyhanelere giderek kontrol etmiştir. (Uzunçarşılı, 2003, s. 192).

⁹⁰ Kuzey Avrupa ülkelerinde Odin, Almanya'da Wotan adını alan mitolojik Tanrı. Özellikle savaşçı, öfkeli anlamlarına gelen Almanca *wüten* kelimesini çağırıştırdığından hayvan-egemen melezi bir egemeni imleyecektir (Derrida, 2009, s. 30).

sunar, kendisi de yemek yemez, sadece içki içer⁹¹, özellikle de bal likörü içer. Dahası, Odin-Wotan'ın istediği zaman vahşi bir hayvana, kuşa, balığa veya yılanı dönüşme yeteneği de vardır. (Derrida, 2009, s. 30)

Aynı zamanda bir hayvan da olan egemenin kendisini büründürdüğü roller kurt ile de sınırlı değildir. Örneğin Kant (2021), ebedî barışın imkânını arayan egemene hem bir *yılan* hem de bir *güvercin* olmasını; hem kurnaz hem de günahsız olmasını öğütlüyordu (s. 67). Bir dönüşüm imkânının adımı (*pas*) olarak güvercin (*la colombe*) ve bir adımı olmayan (*pas pas*) yılan (*le serpent*).

En bağışlanamaz yanın bu işte: gücün var ve hükmetmek istemiyorsun." –

Ben de şu yanıtı verdim: "Aslanın sesi eksik bende, herkese emretmek için."

Bunun üzerine yine bir fısıltı gibi konuştu benimle: "En sessiz sözcüklerdir fırtınayı getiren.

Güvercin adımlarıyla gelen düşünceler yönlendirir dünyayı. (Nietzsche, 2016, s. 145)

Aslanın sesi, kükremesi, herkese korku salan heybeti ve şiddeti değildir egemenin erkini, gücünün meşruiyetini veren; kimseye hissettirmeden, güvercin adımlarıyla gelen (*à pas de colombe*) sözleri, kurdun adımlarıyla gelen hükme benzer; egemenin alametifarikası, fark edilmeksizin yakalayıp bertaraf etmesi, cezalandırması ya da kurban etmesidir. Yönetme ve hüküm verme işini kestirilemez oluşu, hissedilemez oluşu, yerinin bilinemezliği yetileriyle yerine getirdiği için ona itaat edilir. Sessizlik ve ihtiyatla yönetmek, yönetmek için olmasa bile bu nitelikler vesilesiyle doğal olarak yönetmek, kurt ile güvercin arasındaki ortaklık, hem bir kurt hem de bir güvercin olan egemenle hayvan arasındaki ortaklık kaynağını bu noktada bulur. Ancak Kant yanılmış olamaz, bir güvercin olmak, güvercin her kültür için barışı simgelese de, *kuğu gibi süzülme* (*à pas de colombe*) barış için hükmetmek adına tek başına yeterli değildir. Halk, bir güvercin olan egemen ile bir kurt olan egemen arasında, her ikisini de göremiyor olsa da her daim bir ayrım yapar:

⁹¹ Bir Yeşilçam kurmaca-karakteri olan Tarkan ile Odin birbirine ne kadar da çok benzemektedir. *Hancı! Bana kırmızı, kurda da et getir!* repliği hâla kulaklarımızda çınlamaktadır.

(...) bir güvercinin adımı: sessizce, ihtiyatla ve dikkat çekmeden. Güvercinin ayak iziyle kurdun ayak izinin ortak noktası, ikisinin de neredeyse hiç duyulmamasıdır. Ancak birisinin sesi savaşı ilân eder, savaşı emreden bir egemen, bir savaş komutanı gibi işitilirken, öteki sessizce barışı emreder. (Derrida, 2009, s. 23)

O hâlde egemenin, bir yılanın asla bir adım olmayan hareketindeki kurnazlığına da ihtiyacı vardır. Örneğin, *suyun başını ilk tutan* o olmalıdır:

Sıcak, sımsıcak bir gündü,
Altımda pijama, su içecektim,
Bahçemdeki yalağa bir yılan geldi.

Keçiboynuzu ağacının tuhaf kokulu derin gölgesinde
Suya indim merdivenlerden, elimde bir testi,
Beklemeliydim, durup beklemeli, beklemeli,
Zira benden önce yalağa o, yılan geldi. (Lawrence, 2018, s. 128)

Önce gelen (*cum*) olmanın olağan haklılığı ve gururuyla, hiçbir nezaket ya da ihtimam oyununa (*act*) gereksinim duymaksızın, usul usul işini gören bir yılan. Ancak buna rağmen görülen olma günahını işlemiştir yine de, içindeki kurdu ve güvercini gizleyemeyerek, ihtiyacının tutsağı olmuş, görevini unutmuştur. Bunu tecrübe eden toplum o ilk hayvanı kurban etme ödevini anımsayacaktır:

Aldığım terbiye bana
Öldür onu dedi,
Zira Sicilya'da
Siyah yılanlar zararsız, altın sarısı olanlar zehirliydi. (Lawrence, 2018, s. 129)

Ancak anımsadığı ödevin gereklerini yerine getirmek, kurban etme edimini tatbik etmek, egemenin açık seçik mevcudiyetine dair duyulan korkuyla mukayese kabul etmez; korkar-korkarız:

Gene de susmadı sesler:
Öldürürdün onu eğer korkmasaydın!

Korkuyordum sahiden, hem de dehşet içindeydim,
Ama tam da o yüzden
Esrarengiz toprağın karanlık kapısından gelerek
Misafirim oldu diye, daha da gururluydum. (Lawrence, 2018, s. 130)

Daha evvel de aktardığımız gibi, hangi hayvan formunun içinde olursa olsun egemen, bir *hosti-pet-s*'tir; hem bir efendi-sahip hem de bir konuk. Bu muğlaklık yerini bir belirtece, bir sabit ânın, bir yokluğun (*pas*), bir elinden *kayıp* gidişin ânına sabitlerse kurban etme eylemi bir hastalığa, kendi kendisini sakatlayan, kendi kendisini avlayan (*auto-immun*) bir maluliyete mahal verir:

Ve başını o korkunç deliğe sokup
Yılsansı bir rahatlık içinde omuzlarını oynatarak
Kendini yukarı doğru çektığı
Ve içeri doğru girdiği sırada,
Bir tür dehşet [*timore-terör*],
Onun kendini o tiksiniç deliğin içine doğru çekmesine,
Bile bile o karanlığın içine doğru girerek
Kendini içeriye doğru çekmesine karşı
Bir tür isyan
Teslim aldı beni,
O bana sırtını döndüğü an.

Etrafıma baktım, testimi elimden bıraktım,
Kocaman bir odun kapıp
Yalağa doğru
Bir tangırtı kopararak fırlattım. (Lawrence, 2018, s. 131)

Kendisini var eden, kendi mevcudiyetini varlığıyla vaz eden, o ilk egemen, o ilk hayvan-kurban bu dehşet (*terror*) anındaki hücum ile sırta kadem basar. Varlığı

yokluğuyla yer değiştirdiği vakit, yılan kendisini *kurnaz* bir egemen olarak empoze eder:

Ve hemen pişman oldum yaptığıma.

Nasıl da bayağı, adi, aşağlılık bir davranıştı!

Tiksindim kendimden,

İçimdeki mide bulandırıcı insani terbiye seslerinden.

Ve albatrosu hatırladım,

Yılanım geri gelsin diye yalvardım.

Zira o gene bir kral gibi göründü bana,

Sürgündeki bir kral, yeraltında tacını kaybetmiş,

şimdi yeniden taçlanacak olan.

Yaşamın efendilerinden biriydi o,

Fakat ben fırsatı kaçırdım. (Lawrence, 2018, s. 132)

Yılan, artık namevcudiyetiyle kendisini *resmen* egemen ilân etmiş olan bir hayvandır. Kendisini kurban eden, onun mevcudiyetini *güç istenci* ile eyleyerek kurban eden toplum geride kalır. Kendi kendisinin bilgisini, onun bakışıyla biçimlenen çıplaklığının, mevcudiyetinin bilgisini yok etmiş; Adem ve Havva'ya var olma lanetini getiren yılan gibi (Derrida, 2008, s. 3-4) ortadan yitip gitmiş; yokluğuyla bir *kral* hâline gelip her törende ismi anılarak geri çağırılan (*revenance*), geri dönmesi arzu edilen (Derrida, 2005b, s. 5) bir *mesih* oluvermiştir. *Mesih* ne diyordu hâlbuki: “Öldürmeyeceksin!” (Derrida, 2009, s. 326).

Sırta kadem basan egemenin buyruğu çiğnenirse ne olur? Egemen bu defa hangi hayvan kılığında toplumun rüyalarına girip doğanın yarasını dayatacaktır? Bu defa bir karma-ara form, bu defa hem suçlu hem de suçu cezalandıran yargıç olacak; bir kurt-adama (*wargus*) dönüşecektir. Buyruğu çiğneyen, kurbanını mensubu olduğu

toplumun içinden seçen o haydut (*voyous*⁹²), hem bir suçlu, hem bir hayvan hem de suç edimi sonrası yasanın dışına itilmiş olduğundan, yasasızlığı (*friedlos*⁹³) egemenle paylaşan bir eşkıya olduğundan, bir egemen olacaktır. Egemenin hükmü, cezalandırılacak olanın mahiyeti yine bitişimsiz bir kendiliktir. Yasal bağlamından koparılarak kutsallığını yitiren toplum, egemenini öldürürken kendisini de öldüren bir suç hastalığına (*oto-immün*) tutulmuştur. Egemen ve hayvanın ortak yanı, ortaklıklarındaki suçluluk, suç ile yasanın dışına itilmiş suçlunun da bu ortaklığa dâhil olmasına sebep olur. Yasanın dışında olmak bakımından hayvan-egemen-suçlu birdir (Derrida, 2009, s. 39). Bu tekinsiz (*unheimlich*) rabita, suç işlediği için egemen buyruğu çiğneyen, egemenin buyruğu ile bir av hâline gelen haydutun, aynı zamanda avlayana da dönüşmesine sebep olur. *Moby Dick*'i (Melville, 2019) hatırlayalım: Geminin başı (*cap*⁹⁴) olan Kaptan (*captain*) Ahab, egemenlik (*le souverain*) aktini geminin dümenini (*gubernare*⁹⁵) tutarak elde etmiştir. Kaptan Ahab ve dolayısıyla geminin hedefi (*cap*) azametiyle ünlü beyaz balina (*la balaine*) *Moby Dick*'tir. Bu hedefi gerçekleştirmek için gözünü karartan Kaptan Ahab gelişen olaylar sonunda *Moby Dick*'in hedefi hâline gelir. İçindeki hayvanı (*la bête*) avlayan egemen (*le souverain*) bu apansız hastalık (*auto-immunity*) sonunda dümeni (*government*) hayvana bırakmak zorunda kalacaktır⁹⁶.

Egemen aynı zamanda bir hayvandır, bir hayvansa aynı zamanda bir egemendir. Bu birlik bir anomali (*hipertrofi*⁹⁷) değil, kendisiyle ötekini kuşatan sahiplenme

⁹² *Haydut, eşkıya, hırsız, hilekâr* gibi karşılıklarla Türkçe'ye çevirebileceğimiz bir kavram. Derrida bu kavramı, hem bu kavramın adıyla andığı *Voyous* eserinde (Derrida, 2005b), hem de *Hayvan ve Egemen Semineri*'nde (Derrida, 2009) kullanır. Bir sınır aşımına tekâbül ettiği için de kavramlar arasındaki ayrımların farkı paranteze alan yapısını eleştirerek oluşturduğu yazım stili içinde işlevseldir. Örneğin, tam da buradaki örneğimizle örtüşecek biçimde 9 Eylül Saldırıları sonrası *Irak Canavarı Saddam* şeklinde anılan ve egemeni olduğu devletin bir *haydut devlet* (*rogue state*) statüsüne gerilemesine sebep olan Saddam Hüseyin (1937-2006) bu bağlamda bir *haydut*dur. Buradaki ironi, Derrida'nın da aktarmak istediği husus, 9 Eylül Saldırıları'ndan evvel anti-komünist propogandanın paramiliter yapılanması olarak donatılan söz konusu *haydut devletin* baş destekçisinin ABD olmasıdır (Derrida, 2009, s. 42).

⁹³ "Antik Cermen hukuku, barış kavramı (*Fried*) ile, bu kavram uyarınca, yasayı ihlal edenlerin toplumdaki dışlanması üzerine kuruluydu; yani yasayı çiğneyenler *friedlos* (barışsız) oluyor ve herkes cinayet suçu işlemeksizin bu tür insanları öldürebiliyordu" (Agamben, 2013, s. 129).

⁹⁴ Fransızca *baş, burun, öte yaka, kapital* anlamlarına gelen kavram. Derrida'nın kendi kendisini hedef göstermenin ilginçliğini bu kavramı kullanarak tartıştığı *L'autre Cap* (Derrida, 2011) metni yukarıdaki av-avcı bağlantısı açısından da okunabilir.

⁹⁵ Hükümet anlamına gelen *government* kavramının Latince kökü. Hükümet anlamının yanı sıra geminin dümenini tutmak, dümeni tutarak gemiye yön vermek anlamlarında da kullanılır ("government", 2023).

⁹⁶ *Moby Dick* yerine bir başka coğrafyadan, bu topraklardan bir örnek verilebilir miydi? Meselâ, "Avından El Alan" (Karasu, 2012).

⁹⁷ Fazla beslenen hücrenin patlayacak kadar genişlemesini anlatan bir anomali durumu.

(*oikeiôsis*) hiç değil, olsa olsa bir evlat edinme, birbirini birbirinin mevcudiyetiyle doğuran (*amniyotik*⁹⁸) bir, bir olma hâlidir. *Devlet*'in şefi (*le chief*) dost ile düşmanı birbirinden ayırt edebilen, aynı zamanda da *devletin* koruyucusu olabilen bir bekçi köpeğidir (*le chien*). *Koruyucu* bir sokak köpeği değil, sahiplendiğimiz ve isimlendirdiğimiz bir bekçi köpeği gibidir (Platon, 2010, s. 63). Bu bağlamda onu misafir ettiğimiz, onu çalışma izni olmadan (*sans papier*) gurbet ellerde yalnız bırakmadığımız birisidir. *Koruyucu*, köpek gibi uyanık olan bir “savaşçı atlet” (Platon, 2010, s. 97); kendi toplumuna saldırmayacak, “köpekken kurt olmayacak” (Platon, 2010, s. 112) iyi yetişmiş bir köpektir.

O hâlde insan nedir?

İnsan ancak "öteki"sini tümleyicilik oyunundan dışlayan sınırlar çizerek kendine insan *adını verir*: yani doğanın, hayvanlığın, ilkelliğin, çocukluğun, deliliğin, tanrılığın saflığını. Bu sınırlara yaklaşımdan hem bir ölüm tehlikesi varmış gibi korkulur, hem de bu yaklaşma ötelemsiz (*différance*) hayata erişme yolu olarak arzulanır. İnsan *adını taşıyan* insanın tarihi *bütün* bu sınırların aralarında eklemesidir. Bir yad-eklentisellik belirleyen tüm kavramların (doğa, hayvanlık, ilkelik, çocukluk, delilik, tanrılık, vb.) açıkça bellidir ki hiçbir hakikat değerleri yoktur. (Derrida, 2014, s. 372)

İçindeki hayvanı çıkarıp atmaya çalışan insan, hayvanla arasına egemenlik ilişkisini soktuğu için kendisi olamayandır. Doğal durumu içindeki insan bir mantar değildir, doğal durum içinden çıkarılmaya çalışılan egemenlik (hayvana, doğaya egemen olma istenci) mantardır: “Yalnız için dost, daima bir üçüncü kişidir; üçüncü, iki kişi arasındaki konuşmanın derinlere dalmasını önleyen bir mantardır” (Nietzsche, 2012, s. 58).

⁹⁸ Hamile bir memeli türünün, gebelik sırasında müstakbel yavrusunu rahminde taşıdığı içi sıvı dolu kesecik. Tüm memeli türleri için doğum sonrası bu keseden taşan sıvının kokusunu almak yavru ve anne arasında ilişki kurulabilmesi adına önemli bir detaydır. Örneğin, bir anne keçi doğum yaptıktan sonra bebeğinin üzerine bulaşmış amniyotik sıvıyı yalayarak temizlemezse (ki bu ritüel gerçekleştiği sırada yavru ve anne kendilerine has sesler çıkararak birbirlerini ve birbirlerinin seslerini tanırlar) yavruyu kabullenmediği gözlemlenir (Wohlleben, 2020, s. 17).

İnsan ve hayvan arasındaki ebedî barışın tesis edilmesi için bulunacak olan çözümün yeri belki de çok uzakta değildir. Bu ayrımın, egemenlik için tefekkürde bulunan ilk isimlerden biri olanda canlandığını düşünürsek, belki deva da yine ondadır. Belki de *Devlet Adamı* (Platon, 2014c) hem bir zehir hem de bir devadır (*pharmakon*). *Altın Çağ* içinde adetâ bir cennet bahçesini (*paradeisos*) andıran görüntüde, henüz hayvanlığını ve insanlığını bilmeyen, bir olan (Platon, 2014c, s. 57) varlıklar barış ve huzur içinde yaşamaktadır. Bu, *Timaios* (Platon, 2022)'ta sözü edilen kayıp kıta Atlantis ile ilgili bir mit değil, E. Hicks (1780-1849)'in *Barışın Krallığı* (The Peaceable Kingdom) tablosunda da resmettiği yan yana, koyun koyuna uyuyan aslan ve kuzuların tarih öncesi dünyasıdır (Krell, 2013, s. 100). Hayvanlarla konuşabildiğimiz, onlarla bir bütünün parçası olduğumuz bu *masal*, belki de ebedî barış ile ilgili bize sandığımızdan çok daha fazlasını öğretecektir.

4. SONUÇ VE ÖNERİLER

“Düşünenler için, eksik kalan şeylerde, daha kalıcı dersler vardır”

(Heidegger, *Kant ve Metafizik Problemi*, s. 20).

İnsan ve hayvan arasındaki fark, hem felsefe hem de sosyoloji alanında, ancak sosyo-politik bağlam bakımından ele alındığında, siyaset sosyolojisi alanında kullanılan, tartışılan ya da üzerinde mutâbakata varılan pek çok kavramsal ayırım ile benzerlik gösterir. Geçmişten günümüze toplumun dinamiklerini oluşturan süreçler, makro ya da mikro ölçekte gerçekleşen toplumsal hareketler, politik olanın ve politikaya katılım istencinin zamanla dönüşen yapısı her daim bir tanım yapma ilişkisiyle kendisine teorik bir zemin edinmiştir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, tüm tanım yapma edimleri, bir noktada tanımlanacak olan şeyin içeriğini, zeminini sağlamlaştırma çabasının ürünü olduğu için aynı zamanda kendiliğinden gerçekleşen bir ayırım yapma işidir. Bu bağlamda insan ve hayvan arasındaki farkın yapısı, dost ile düşman arasındaki farkın yapısına, yurttaş ile mülteci arasındaki farkın yapısı, doğa ile kültür arasındaki farkın yapısına, konukseverlik ile yabancı düşmanlığı arasındaki farkın yapısı, özdeşliğin karşıtı olan ötekiye, öteki olana; egemen ile uyruk arasındaki farkın yapısı, bir kapsama-dışlama ilişkisinin gerilimine yönelmiş şiddetin yapısına doğru genişletilerek analiz edilir. Tüm farklılıkların tek bir potada eritilerek benzerliğe, aynılığa dönüştüğü, ya da en azından ortodoks kuramcılar tarafından toplumun bu benzeşme ilişkisi çerçevesinde oluştuğu varsayımı, yalnızca bir kategorize etme işinin sonucu değil, aynı zamanda ayakları sağlam bir zemine basın istenilen başat kavramların da fark ile oluşacak tanımlarının içini boşaltacak, anlamsız bir özdeşliğin koşulu olacak işleyişine ışık tutar. Yani, esasen, bir farkın tespit edilmesi, farklı olanların ele alınacak özne tarafından mas edilmesi işi olan tanım yapma, farkı yadsıdığı anda kifayetsiz kalacaktır. Bu ilginç, enigmatik rabıta, aslında kendinden farklı olan ile tanımlanan öznenin yapısını basitçe ifade eden bir denklemdir. Ötekisi olmayan bir özdeşlik, mümkün olmayan bir özdeşliktir; kendi kendisini hedef gösteren izlek, hiçbir hedefi olmayan, imkânsız bir izlektir. İnsan ve hayvan arasındaki ilişkinin hem bir fark hem de bir özdeşlik ilişkisi olduğunu görmeden, insan tarafından, insan gözüyle bu birliğe koşut oluşturacak kategorizasyon işini yapmaksızın akıl yürütmenin önünü imkânsız olan ile tıkayan, kendi kendisini, kendi sebep olduğu *otoimmün*

hastalıkla malul eden bir düşünce biçiminin ürünüdür. Hayvan ile kurduğu ilişkiye, aslında bir hayvan türü olması gözüyle değil, hayvanın, onun sahip olduğu bir takım kapasiteye sahip olmaması bakımından, kendisinin bir alt-türü olduğu yanılığını yaratan bir gözle bakmak, kuşaktan kuşağa aktarılmış bir insanlık *hastalığıdır*. Bu, kendinden farklı olanı yok sayarak, kendi kendisini yok saydığını, kendi kendisini malulen emekli ettiğini fark edemeyen insanın trajedisidir.

İnsan ve hayvan arasındaki farkın doğası birbirinden pek çok farklı zeminde aranabilir. Uzun yıllardır biyoloji ve etoloji alanında çalışan bilim insanları, söz konusu farkın en belirgin olduğunun, en akla yatkın sebepler olduğunun düşünüldüğü konularda ne kadar büyük bir yanılığın içinde olduğumuzu defalarca kanıtlamış vaziyettedir. Bu alanlardaki çalışmalar gün geçtikçe yeni bulgu ve kanıtlara erişecek, insanın, doğanın, toplumun ve hatta siyasetin yapısına dair yerleşik hâle gelmiş olan bakış açımızı köklü bir biçimde dönüştüreceklerdir. Yapılan çalışmalar ışığında aydınlatılan kamuoyunun özellikle insan türünün ötekisi olan hayvanlara dair kapsayıcı olmayan, eşitlikçi bir bakış açısıyla hareket edilmesi ihtiyacını gün geçtikçe daha sık ve daha şiddetli bir biçimde dile getirmesi, bu konunun zaruriyetini gözler önüne sermektedir. Son 20 yıllık periyotta hayvan haklarına dair evrensel anlamda yapılan çalışmalar, devletlerin anayasal tertibatları içine hayvan haklarını da dahil etmeye başlamaları, kamuoyunun bu konuda yasa yapıcıları teşvik edici söylemlerde bulunması, söz konusu bağlamın etkisini tekrar tekrar kanıtlamaktadır.

Ancak bu çalışma, insan ve hayvan arasındaki farkın, biyoloji ve etoloji gibi teknik-pratik bilimlerle açıklanamayan, insan zihnine metafiziksel bir yağmur bulutu gibi musallat olmuş ontolojik zeminine dikkat çekme arayışı içindedir. En dıştan en içe, kabuktan çekirdeğe doğru düşünüldüğünde, devletin toplumsal genel iradenin bir ürünü olarak yasal tertibatlar düzenlemesi, bu yasal tertibatlar içinde insanın alt-türü olarak, korunup kollanması gereken bir aciziyet zemini olarak hayvanlara da yer vermesi; insanın yaşadığı çevreyi ve özellikle doğayı dönüştürme konusunda adaptasyon yetisi yüksek derecede seyreden, tüm canlı varlıklar içindeki en muktedir tür olan, şeklinde algılanması, ve nihâyet aslında içinde yaşadığı hâlde doğanın tamamını anlamlandırabilecek, tanımlayabilecek ve bünyesinde barınan tüm etmenler arasında ayrımlar yapabilecek kapasiteye sahip olduğunun düşünülmesi teknik bir ihtiyaçtan çok, ontolojik bir arayıştır. Bu yolu takip ettiğimizde insanın, çevresini pozitif bir anlamda dönüştüren, yaşam imkânlarını çoğaltan bir canlı değil daha çok

bir virüs türü olduğu iddia edilebilir. Hatta içinde yaşadığı yer *üzerinde* mutlak bir egemenlik iddiasıyla hareket ettiği için *yuvaya*-doğaya musallat olmuş, misafir iken ev sahibi olmuş, ancak evi de hem içeriden hem dışarıdan kuşatıp, yok etmeye çalışan bir parazit (*hôte*) olduğu dahi iddia edilebilir.

Söz konusu bağlamı bizlere en açık şekilde sunan metinler, sosyo-politik olanın nasıl kurulacağı ve nasıl düzenleneceğiyle ilgili yollar gösteren, nasihatler veren metinlerdir. İnsan doğasının nasıl bir şey olduğunu sorgulayan, doğa ve insan arasındaki ilişkinin birey ve toplum arasındaki ilişkiyi oluşturduğunu iddia eden, toplumsal olanın yapısını nasıl kuracağını ya da kurduğu yapıyı nasıl muhafaza edeceğini sorunsallaştıran, dost ile düşmanı, yabancı ile yurttaşı, ama en çok da egemen ile tebaayı birbirinden ayıran, ayrımların yapısını bizzat doğada arayan bu metinler insan ve hayvan arasındaki farkın ontolojik zeminini teşkil eder. Çünkü egemenlik sorusu yalnız topluma egemen olmakla, uyrukların egemene bağlanmasıyla ilgili bir soru değil, aynı zamanda doğanın nasıl zapt edileceği ile ilgili bir sorudur. Bu bağlamda egemenlik mefhumunun insan doğasından kaynaklanan bir hükmetme ilişkisi çerçevesinde ele alınması, özgül bir doğa içinde doğa biçimi olarak insan doğasıyla, ötekilerin (hayvanların, bitkilerin ya da yabancıların) doğasının dışlandığı, kapsama dâhil edilmediği bir insan doğasıyla değerlendirildiğinde kendiliğinden beliren bir insan-hayvan ayrımı problemi ortaya çıkar.

Egemen, yalnız doğasına göre hareket etmekte olan insanı, doğal durumu içinden çekip alarak, bu insanı birlikte yaşadığı diğer insanlarla müşterek bir zeminde buluşturarak sivil durumu inşa edecek olandır. Doğal durumu içinde yaşayan insanlar arasından herhangi birinin değil de hem bu insanlardan birisi olmayan, hem de doğal olarak bu insanlardan *üstün* olan birisinin; hem hayvan hem de insan olan, ama en çok da *yaşanın dışında* olmak bakımından, illegal olmadan legal bir egemen, legalin kendisi hâline gelmiş bir egemen olan birisinin bu konumu elde edebilmesinin kaynağı nedir? Doğal durum ve sivil durum arasında ayrım yapan, hangi koşullarda bu hâller arasındaki ilişkinin değişebileceğini vurgulayan söz konusu metinleri hatırlayalım: Egemen, doğasını iyi analiz edebilmiş, doğasındaki *hayvanî* nitelikleri yapıcı bir biçimde organize hâle getirebilen, yani bir aslan gibi cesur, bir tilki gibi kıvrak, bir yılan gibi kurnaz, bir güvercin gibi masum, bir köpek gibi sadık ve yine bir köpek gibi dostunu düşmanını ayırt edebilen, bir kurt gibi kuvvetini sessizce tatbik edebilen kişidir. Doğadan devşirdiği bu alegorik özellikleri doğadan farklı bir şey olan sivil

duruma geçişte kullanan egemen, bu geçiş gerçekleştikten sonra koyduğu yasalarla bu doğaya özgü olan ne varsa yasaklayacaktır. Ancak savaş, iç savaş, salgın hastalıklar ya da doğal afetler gibi olağanüstü durumlarda yeniden açığa çıkan, aslında çoktan geride bırakılmış olması gereken insan doğasının etkileriyle şiddetli bir biçimde baş başa kalınca bu doğadaki hayvanlar âlemini yeniden göreve çağıracaktır. Yani bir hayvan gibi yasaya dahil olmayan-doğal durumu içinde yaşayan canlının niteliklerini kuşanacak, kendisi de yasaya dahil olmadan dağılmış olan düzeni yasakladığı tüm edimleri ceza almadan gerçekleştirerek yeniden tesis edecektir. Burada doğadaki hareket ve davranış kalıplarının alegorik bir örneği olan hayvanlar, esasen doğal olanla doğal olmayan arasındaki ilişkinin birer göstergesidir. Bu yüzden egemenliğin meşru zeminini insan doğasında arayan tüm çalışmalar insan ve hayvan arasındaki ayrımın ontolojik perspektifini temsil eder. İnsanın yaradılıştan gelen doğasını düşleyerek bugünü anlama çabası, toplumun kendi kaderine terk edildiğinde sonsuz bir savaş, yıkım, acı çemberi içinde hapsolacağını düşünmekle aynı kefeye konur. Bu kefe içinde hayvan, vahşeti ve acıyı getirecek insan doğasının sembolik bir temsili hâline gelir. Yani toplumsal organizasyona, devlete ya da kuvvetli bir egemen figürüne duyulan ihtiyaç insan doğasındaki söz konusu hayvan niteliklerinde, sembollerinde toplumsal organizasyonun karşıtı olan her ne varsa onu temsil etmek üzere bulunur. Hayvan doğasında kendiliğinden bulunduğu farzedilen bu nitelikler aslında yine de insanın kendi perspektifinden hayvan doğasını, insan doğasına hapsedmesinin bir sonucudur. Bu egemenliğin kökenine sirayet etmiş bir formüldür. Formülün fark edildiği, ayrıldığı varıldığı anlar da genellikle doğal durum tasarısının sivil durumda canlandığı söz konusu olağanüstü durumlardır.

İnsan doğası kurgusu içinden çekip çıkarılan politik oluş, ya da yalnız insana özgü bir faaliyet olan politika, bu yetilerden mahrum olduğu düşünülen, ebedî bir doğal durumun içinde yaşamaya devam eden hayvan doğasını en çok savaş ve barış ikiliği içinde yeniden anacaktır. Bu bağlamda insanla hayvan arasındaki politik irtibat bakımından oluşan ve tanımlanan ayrımı insan doğasının, doğal durumun ve kaynağını bunlarda bulan doğa yasalarının tartışıldığı metinler içinde arayan çalışmamızda, savaş ve barış bağlamını merceğine alan iki temel perspektifinin bulunduğu ifade edilebilir. Savaş, hem hukuk-politika-ahlak kavramlarının henüz birbirinden ayrı şeyler olarak düşünülmediği Klasik Dönem düşüncesi içinde, hem de yasa-politika-doğa ayrımının *egemenlik yasaları* bağlamında birbirinden ayrıldığı Modern Dönem düşüncesi içinde

sivil durum içindeki doğal durum tehdidinin en belirgin örneğidir. Söz konusu olağanüstü durumların da kaçınılmaz bir devindiricisidir. Savaşın özellikle Antik Yunan dünyası içinde değişen doğası, bu değişime şahit olan, sosyo-politik yapısı bu değişimler sebebiyle dönüşen düşünürler tarafından savaş içindeki insan doğasının bir problem olarak değerlendirilmesi gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Önceleri dirimsel bir faaliyet olan savaş, artık dost ile düşmanı birbirinden ayırma, mutlak ötekiye karşı (örneğin Pers Savaşları) bir varoluş mücadelesi olma motivasyonu ile değil, insan doğasındaki kötücül özelliklerin tecelli edişiyle, bir gelecek korkusu, bir egemenlik tutkusuyula cereyan eden, âdeta dost olanların birbirlerine, hatta kendi kendilerine karşı giriştikleri bir mücadeleye dönüşmüştür. PS bu değişimin en uzun soluklu, en çarpıcı ve en bariz örneğidir. PS ile daha doğrusu, PS'nin objektif bir anlatıcısı olduğunu iddia eden Thukydides ile insan doğasının, sivil durum içindeki toplumlarda bile ne kadar yoğun bir biçimde ortaya çıktığına, bu doğanın dost ile düşman arasındaki ayrımı muğlaklaştırdığına şahit oluruz. Savaşın patlak vermesinin sebeplerinden, savaşan tarafların savaş sırasında ortaya çıkan veba salgını sebebiyle savaşa bakış açısının değişmesine; haklı ve haksız arasındaki ilişkinin sürekli yer değiştirmesinden, savaşın bir taraf için kaybedilmesinin sebebi olarak gösterilen kibre (*hybris*) kadar sivil durum içinde tecelli etmiş insan doğasının niteliklerini görürüz. Platon ve Aristoteles'in de insan doğasıyla ilgili yaptıkları çıkarımların bu büyük savaş ile meydana gelen köklü değişimlerden ne denli etkilenmiş olduğunu takip edebiliriz. Savaş ve salgın hastalıklarla meydana gelen olağanüstü durumların mevcut sosyo-politik iklimi ne denli etkilediğine, sivil durum içindeki doğal durumun her defasında açığa çıkarak ne gibi etkiler bıraktığına Modern Dönem'de de şahit oluruz.

Barış ise savaşın koşutudur. Savaş, sivil durum imkânı ile kaçınılması beklenen bir ilişkiyken, barış her daim tecelli etmesi arzu edilen bir hâldir. Ancak buna rağmen ebedî barış fikrinin mümkün hâle gelebilmesi için yürütülen fikirler, icat edilen kavramlar ve yine tanım yapma ilişkisiyle ortaya çıkan ayrımlar söz konusu olduğunda savaş hâline benzer bir kapsama-dışlama şiddetinin ortaya çıktığı görülür. *Kozmopolitizm*, *konukseverlik* gibi kavramlar bu gerilimli ilişkinin barındırdığı şiddete örnek teşkil eder. Dünya vatandaşlığı ile *yurtsuzluğun* (*heimatlos*), *konukseverlik* ile *evraksızlığın* (*sans papier*) bir arada bulanabildiği bir evrensel barış tahayyülü, bu tahayyülün imkânlarını sıralayan Kant için dahi kaçınılmaz olarak yalnız sınır komşusu olan devletlerle kurulabilecek bir ilişkidir. Oysa hayvan, hukuki anlamda bir

sınır komşusu olmasa da insan türünün bir komşusu (*prochain*) olması bakımından söz konusu komşuluk ilişkisi içine dâhil edilememiş, yalnız insan doğasıyla ilgili çıkarımlarda bulunan bir ebedî barış taslağı içinde insan ve hayvan ayrımı kendiliğinden belirmiştir. Barışın imkânı, başkalık, ötekilik ya da farklılıkta değil benzeşim ve uzlaşım arandığı için çalışmamız boyunca takip edilen kavramlar arası ayırım yapmanın şiddetine bir başka perspektif sunacaktır. Bu ilişki benzerlik ve farklılık ekseninde kurulan hayvan ve egemen ayırımının otoümmin yapısına benzer.

İnsan ve hayvan arasında yapılan ayrımlar konusunda insan doğasıyla ilgili spekülasyonların kullanılarak bir egemenlik tahayyülü ve projesi ortaya koyulan sosyo-politik metinlerde, insan ile egemen *doğal* olarak (ve yasal olarak) eşitlenmediği için insan ve hayvan arasında olduğunu iddia ettikleri ayırımın imkânı da içeriden dinamitlenmiştir. Egemen yasaya dahil olmamak, yasa üstü bir şey olduğu hâlde yasal bir olgu olmak bakımından aslında hem yasal hem de ontolojik bağlamda bir hayvandır. Nitekim çalışmamızın son kısmında egemen ve hayvan arasındaki aynı zamanda bir özdeşlik olmayan aynılık ilişkisi literatürdeki örneklerden istifade edilerek gösterilmiştir. Eğer başladığımız yere, insan doğasının içinde bulunduğu düşünülen *Altın Çağ*'a geri dönüp biraz daha dikkatli bir şekilde bakabilirsek, buradaki uzlaşım, ahenk ve barış hâlinin bir anomali olmadığını, tam tersi özdeşlik adına vazgeçilen farkın doğasının bir otoimmün hastalık olduğunu görebiliriz. Cennet bahçesi (*paradeisos*), doğal durumun var olduğunu iddia eden ilk metinler içinde bulunmaktadır. Sosyo-politik tahayyül kurgusal bir insan doğası çıkarımıyla inşa edilerek binlerce yılı kat edip günümüze ulaşabildiyse, bir başka ihtimâl olan *Altın Çağ* içindeki yaşam da yine aynı kaynaklara bakılarak kurgulanabilir. Aksi bir durum, hem fiziksel anlamda doğanın insan eliyle yok edilmesine, yaşanacak hiçbir yerin artık mevcut olmamasına; hem de metafiziksel olarak kendisini tanımlayan insanın bu tanım için elinde yine kendisinden başka bir şeyin kalmamasına sebep olacak, düşün dünyamız apansız bir otoimmün hastalığın pençesinde kıvranacaktır.

KAYNAKLAR

- Agamben, G.** (2013). *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat* (İ. Türkmen, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Aiōn.** www.etymonline.com/word/eon#etymonline_v_8767. Erişim tarihi: 24.05.2023.
- Althusser, L.** (2006). *Philosophy of the Encounter, Later Writings 1978-87* (G. M. Gashgarian, Çev.). Londra: Verso.
- Anday, M. C.** (1996). *Rahatı Kaçan Ağaç: Toplu Şiirleri I*. İstanbul: Adam Yayınları.
- Archon.** www.etymonline.com/word/archon#etymonline_v_16964. Erişim tarihi: 18.05.2022.
- Arendt, H.** (1994). *İnsanlık Durumu* (B. S. Şener, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H.** (2012). *Devrim Üzerine* (O. E. Kara, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H.** (2014). *Totalitarizmin Kaynakları 2 – Emperyalizm Seçme Eserler 4* (B. S. Şener, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H.** (2014). Ulus-Devletin Yıkılışı ve İnsan Haklarının Sonu (B. S. Şener, Çev.). *Totalitarizmin Kaynakları 2 – Emperyalizm Seçme Eserler 4* içinde (ss. 255 – 314). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aristophanes.** (2017). *Eşekarıları, Kadınlar Savaşı ve Diğer Oyunlar* (S. Eyüboğlu ve A. Erhat, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Aristoteles.** (1997). *Nikomakhos'a Etik* (S. Babür, Çev.). Ankara: Ayraç Yayınları.
- Aristoteles.** (2011). *Hayvanların Hareketleri Üzerine* (F. Akderin, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Aristoteles.** (2015). *İkinci Çözümlemeler* (A. Houshiary, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles.** (2018). *Politika* (Ö. Orhan, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Aristotle.** (1991). *History of Animals* (D.M. Balme, Çev.). Cambridge: Harvard University Press.
- Babaoğlu, A.** (2011). Sunuş: Freud'ta Toplum, Kültür ve Din Felsefesi. *Uygarlığın Huzursuzluğu* içinde (ss. 9 – 22). İstanbul: Metis Yayınları.
- Bacon, F.** (2020). *Antik Bilgelik* (M. C. Mutlu, Çev.). İstanbul: 1984 Yayınevi.
- Baştürk, E.** (2021). *Sokrates'ten Rousseau'ya Politika Felsefesi Tarihi*. Ankara: Fol Kitap.

- Baştürk, E.** (2022). *Tempus Fugit: Schmitt'ten Habermas'a Çağdaş Politik Felsefe*. Ankara: Fol Kitap.
- Benjamin, W.** (2010). Şiddetin Eleştirisi Üzerine (E. G. Çelebi, Çev.). A. Çelebi (Der.), *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde (ss. 19-42). İstanbul: Metis Yayınları.
- Bolotin, D.** (2022). Thukydides (B. Akar, Çev.) L. Strauss ve J. Cropsey (Der.), *Siyaset Felsefesi Tarihi* içinde (ss. 25-52). İstanbul: Babil Kitap.
- Burlamaqui, J. J.** (2021). *Doğal Hukukun İlkeleri* (B. Asal, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Cassirer, E.** (2005). *Devlet Efsanesi: İnsan Üstüne Bir Deneme* (N. Arat, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Cevizci, A.** (2011). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Cochrane, C. N.** (1929). *Thucydides and the Science of History*. Oxford: Oxford University Press.
- Cohen, M.** (2020). *Platon'dan Mao'ya Siyaset Felsefesi* (H. Bravo, Çev.). Ankara: Fol Kitap.
- Cosmopolite.** www.etymonline.com/word/cosmopolite#etymonline_v_28927. Erişim tarihi: 23.05.2023.
- Cum.** www.etymonline.com/search?q=cum. Erişim tarihi: 24.05.2023.
- de Waal, F.** (2019). *İçimizdeki Maymun: Biz Neden Biziz?* (A. Biçen, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Deleuze, G.** (2008). *Spinoza Üzerine On Bir Ders* (U. Baker, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Deleuze, G., ve Guattari, F.** (2001). *Felsefe Nedir?* (T. Ilgaz, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Democracy.** www.etymonline.com/word/democracy#etymonline_v_5572. Erişim tarihi: 18.05.2022.
- Derrida, J.** (2005a). *Kozmopolitizm ve Bağışlama Üzerine* (A. Utku ve M. Erkan, Çev.). İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Derrida, J.** (2005b). *Rogues : Two Essays On Reason* (P. A. Brault ve M. Naas, Çev.). California: Stanford University Press.
- Derrida, J.** (2007). *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal* (A. Tümertekin, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Derrida, J.** (2008). *The Animal That Therefore I Am* (D. Wills, Çev.) (M. L. Mallet, Ed.). New York: Fordham University Press.
- Derrida, J.** (2009). *The Beast and The Sovereign I* (G. Bennington, Çev.) (M. Lisse, M. L. Mallet ve G. Michaud, Ed.). Chicago ve Londra: University of Chicago Press.
- Derrida, J.** (2010). Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli (Z. Direk, Çev.). A. Çelebi (Der.), *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde (ss. 43-133). İstanbul: Metis Yayınları.
- Derrida, J.** (2011). *Öteki Hedef / Başka Baş* (M. Başaran, Çev.). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

- Derrida, J.** (2014). *Gramatoloji* (İ. Birkan, Çev.). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Derrida, J. ve Dufourmantalle, A.** (2020). *Davet-Konukseverlik Üstüne* (A. Sümer, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Direk, Z.** (2005). *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Direk, Z.** (2010). Yasa, Adalet ve Siyaset. A. Çelebi (Der.), *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde (ss. 214-254). İstanbul: Metis Yayınları.
- Eflâtun.** (1997). *Protagoras* (N. Ş. Kösemihal, Çev.). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Erasmus, D.** (2018). *Barişın Şikâyeti* (C. Yeşilçayır, Çev.). İstanbul: Dedalus Kitap.
- Erhan, A.** (2015). *Burada Gömülüdür: Bütün Şiirleri 1*. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.
- Erhat, A.** (2017). Kuşlar, Eşekarıları, Kadınlar Savaşı ve Diğer Oyunlar içinde (ss. 77-81). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Ertuğrul, T.** (2015). Jacques Derrida: “Hayvan” Meselesini İnsan-Hayvan İkiliğinin Ötesinde Düşünmek. *Cogito*, 80, 174-195.
- Esposito, R.** (2018). *Communitas: Topluluğun Kökeni ve Kaderi* (O. Kartal, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Freud, S.** (2011). *Uygarlığın Huzursuzluğu* (H. Barışcan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Government.** www.etymonline.com/word/government#etymonline_v_29945. Erişim tarihi: 18.05.2023.
- Grünberg, T. ve Onart, A.** (1976). *Mantık Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Heidegger, M.** (2021). *Kant ve Metafizik Problemi* (K. H. Ökten, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Herodotos.** (2012). *Tarih* (M. Ökmen, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Hesiodos.** (2016). *Theogonia – İşler ve Günler* (A. Erhat ve S. Eyüboğlu, Çev.). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Hobbes, T.** (1993). *Leviathan* (S. Lim, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hobbes, T.** (1996). *Leviathan* (J. C. A. Gaskin, Ed.). New York: Oxford University Press.
- Hobbes, T.** (2007). *Elementa Philosophica De Cive: Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri* (D. Zarakolu, Çev.). İstanbul: Belge Yayıncılık.
- Howatson, M. C.** (Ed.) (2013). *Oxford Antikçağ Sözlüğü* (F. Ersöz, Çev.). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Huizinga, J.** (2010). *Homo Ludens: Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme* (M. A. Kılıçbay, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Immune.** https://www.etymonline.com/word/immune#etymonline_v_34560. Erişim Tarihi: 20.05.2023.

- Isonomia.** www.etymonline.com/word/isonomia#etymonline_v_51570. Erişim tarihi: 18.05.2022.
- İşsevenler, O. V.** (2021). *Doğal Hukuk Sorunu: Aristoteles'in Politikası ve Hobbes'un Leviathan'ı*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Jung, W.** (1995). *Georg Slrnrnel: Yaşamı, Sosyolojisl, Felsefesi* (D. Özlem, Çev.). Ankara: Ark Yayınevi.
- Kafka, F.** (2012). *Dava* (K. Şipal, Çev.). İstanbul: Cem Yayınevi.
- Kant, I.** (1919). *Zum Ewigen Frieden*. Leipzig: Verlag von Felix Meiner.
- Kant, I.** (1960). *Ebedî Barış Üzerine Felsefî Deneme* (Y. Abadan ve S. L. Meray, Çev.). Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.
- Kant, I.** (2003). *Ethica: Etik Üzerine Dersler* (O. Özügül, Çev.). İstanbul: Pencere Yayınları.
- Kant, I.** (2021). *Ebedî Barış Üzerine Felsefî Bir Tasarı* (C. Yeşilçayır, Çev.). Ankara: Fol Kitap.
- Kant, I.** (2022a). Ebedi Barış: Felsefî Bir Tasarı (A. Gelmez, Çev.) *Politik Yazılar* içinde (ss. 113 – 169). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Kant, I.** (2022b). *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji* (M. Erkan, Çev.). Ankara: Fol Kitap.
- Karagöz, B.** (2011). Likantropi: İnsanlık Tarihi Kadar Eski Bir Fenomen. *Pivolka*, 20(6), 14-15.
- Karasu, B.** (2012). *Göçmüş Kediler Bahçesi*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Karatani, K.** (2019). *İzonomi ve Felsefenin Kökenleri* (A. N. Bingöl, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Krell, D. F.** (2013). *Derrida and Our Animal Others: Derrida's Final Seminar, "The Beast and The Sovereign"*. Indiana: Indiana University Press.
- Ksenophon.** (2021). *Spartalıların Devleti – Atinalıların Devleti* (O. Demir, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- La Fontaine, J.** (2019). *Masallar* (S. Eyüboğlu, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Lawrence, D. H.** (2018). *İnsanlar ve Öteki Yaratıklar* (A. Sever, Çev.). www.isaretatesi.com/d-h-lawrence-insanlar-ve-oteki-yaratiklar
- Ludicrous.** www.etymonline.com/word/ludicrous?ref=etymonline_crossreference. Erişim tarihi: 23.05.2023.
- Lycanthropy.** www.etymonline.com/word/lycanthropy#etymonline_v_14643. Erişim tarihi: 24.05.2023.
- Machiavelli, N.** (2018). *Prens* (T. Guda, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Marin, L.** (1989). *Food for Thought* (M. Hjort, Çev.). Baltimore ve Londra: The Johns Hopkins University Press.
- Melville, H.** (2019). *Moby Dick* (D. Keskin, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Metropolis.** www.etymonline.com/word/metropolis#etymonline_v_14746. Erişim tarihi: 24.05.2023.

- Nietzsche, F.** (2010). *Güç İstenci* (N. Epçeli, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F.** (2012). *Zerdüşt Böyle Diyordu* (O. Derinsu, Çev.). İstanbul: Varlık Yayınları.
- Nietzsche, F.** (2016). *Böyle Söyledi Zerdüşt: Herkes İçin ve Hiç Kimse İçin Bir Kitap* (M. Tüzel, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nişanyan, S.** (2010). *Sözlerin Soyağacı: Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Nostalgia.** www.etymonline.com/word/nostalgia#etymonline_v_9811. Erişim tarihi: 24.05.2023.
- Özcan, M. T.** (2021). Sunuş, *Doğal Hukukun İlkeleri* içinde (ss. 9 – 16). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Özmkas, U.** (2020). Homo Hominu Lupus Sözü Üzerine. *Kaygı*, 19(1), 200-219.
- Pascal, B.** (2017). *Düşünceler* (D. Çetinkasap, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Patočka, J.** (2020). *Platon ve Avrupa* (B. Çakır, Çev.). Ankara: Fol Kitap.
- Pinker, S.** (2016). *Boş Sayfa: İnsan Doğasının Modern İnkârı* (M. Doğan, Çev.). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Pirie, F.** (2022). *Hukuk Antropolojisi: Kabile, Kadı, Yargıç* (S. Erçin, Çev.). Ankara: Fol Kitap.
- Plato.** (1952). *Laches Protagoras Meno Euthydemus* (W. R. M. Lamb, Çev.). Cambridge ve Massachusetts: Harvard University Press.
- Platon.** (1998). *Yasalar* (C. Şentuna ve S. Babür, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Platon.** (2001). *Lysis – Lakhes: Dostluk Üzerine* (S. Eyüboğlu ve N. Ş. Kösemihal, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Platon.** (2007). *Yasalar* (C. Şentuna ve S. Babür, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Platon.** (2010). *Devlet* (S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon.** (2014a). *Sokrates'in Savunması* (F. Akderin, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Platon.** (2014b). *Kriton* (F. Akderin, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Platon.** (2014c). *Devlet Adamı* (F. Akderin, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Platon.** (2017). *Gorgias ya da Retorik Üstüne* (M. Rifat ve S. Rifat, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon.** (2019). *Protagoras* (Ö. Orhan, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Platon.** (2022). *Timaios/Doğa Üzerine* (Ö. Orhan, Çev.). Ankara: Fol Kitap.
- Platonov, A.** (2010). *Çevengur* (G. Ç. Kızılırmak, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Plutarch.** (1920). *Plutarch's Lives* (B. Perrin, Çev.). Londra: Harvard University Press.
- Poe, E. A.** (2001). *Bütün Hikâyeleri IV* (D. Körpe, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Prudence.** www.etymonline.com/word/prudential#etymonline_v_47515. Erişim tarihi: 24.05.2023.

- Richter, D. S.** (2011). *Cosmopolis: Imagining Community in Late Classical Athens and the Early Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- Rousseau, J. J.** (2003). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni* (E. Ergün, Çev.). Ankara: Yeryüzü Yayınevi.
- Rousseau, J. J.** (2010). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kanyağı* (R. N. İleri, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Rousseau, J. J.** (2013). *Toplum Sözleşmesi* (V. Günyol, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rousseau, J. J.** (2017). *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev* (S. Eyüboğlu, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rousseau, J. J.** (2020). *Émile* (Y. Avunç, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rousseau, J. J.** (2021). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Hakkında Nutuk* (A. Altınörs, Çev.). İstanbul: Bilge Yayıncılık.
- Sahlins, M.** (2021). *Batı'nın İnsan Doğası Yanılsaması* (E. Ayhan ve Z. Demirsü, Çev.). İstanbul: BGST Yayınları.
- Schmitt, C.** (2012). *Siyasal Kavramı* (E. Göztepe, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Shakespeare, W.** (2007). *Hamlet* (B. Bozkurt, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Simmel, G.** (1911). *Einleitung in die Moralwissenschaft: eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*. (2. Cilt). Stuttgart: Cotta.
- Simmel, G.** (2009). Metropol ve Zihinsel Hayat (T. Birkan, Çev.). *Bireysellik ve Kültür* içinde (ss. 317 – 329). İstanbul: Metis Yayınları.
- Simmel, G.** (2009). Özgürlük ve Birey (T. Birkan, Çev.). *Bireysellik ve Kültür* içinde (ss. 211 – 218). İstanbul: Metis Yayınları.
- Simmel, G.** (2009). Yabancı (T. Birkan, Çev.). *Bireysellik ve Kültür* içinde (ss. 149 – 154). İstanbul: Metis Yayınları.
- Simondon, G.** (2019). *Hayvan ve İnsan Üzerine İki Ders* (E. Sünter, Çev.). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Sinanoğlu, S.** (1953). *Yunanca – Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Skinner, Q.** (2018). *Hobbes ve Cumhuriyetçi Özgürlük* (A. E. Zeybekoğlu, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Sophokles.** (2016). *Oidipus Kolonos'ta* (A. Çokona, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Sorabji, R.** (1993). *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*. New York: Cornell University Press.
- Spinoza, B.** (2000). *Törebilim* (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Spinoza, B.** (2012). *Politik İnceleme* (M. Erşen, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Spinoza, B.** (2016). *Teolojik-Politik İnceleme* (C. B. Akal ve R. Ergün, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

- Strauss, L.** (1978). *City and Man*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, L.** (2011). *Doğal Hak ve Tarih* (M. Erşen ve P. Onur, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Strauss, L. ve Cropsey, J.** (Ed.). (2022). *Siyaset Felsefesi Tarihi* (M. Akkurt, Yay. Haz.). İstanbul: Babil Kitap.
- Svendsen, L.** (2019). *Hayvanları Anlamak: Köpek ve Kedi Severler İçin Felsefe* (M. Erşen, Çev.). İstanbul: Redingot Kitap.
- Şiddet.** <http://lugatim.com/s/%C5%9Fiddet>. Erişim tarihi: 23.05.2023.
- Tatian, D.** (2009). *Spinoza: Dünya Sevgisi* (H. Turşucu ve S. A. Hancı, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Thucydides.** (1993). *On Justice, Power, and Human Nature: Selections from The History of Peloponnesian War* (P. Woodruff, Ed. ve Çev.). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Thukydides.** (2020). *Peloponnesos Savaşları* (F. Akderin, Çev.). İstanbul: Belge Yayınları.
- Timofeeva, O.** (2018). *Hayvanların Tarihi: Felsefi Bir Deneme* (B. E. Aksoy, Çev.). İstanbul: Kolektif Kitap.
- Tütüncü, F. ve Tütüncü, K.** (2019). *Trajik Hissiyat, Ütopik Siyaset: Jean-Jacques Rousseau'nun Edebi ve Siyasi Tahayyülü*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Uslu, A.** (2021). *Siyasal Düşüncelerin Toplumsal Tarihi – I*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Uslu, A.** (2022). *Siyasal Düşüncelerin Toplumsal Tarihi – II*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Uzunçarşılı, İ. H.** (2003). *Osmanlı Tarihi III. Cilt 1. Kısım: II. Selim'in Tahta Çıkışından 1699 Karlofça Andlaşmasına Kadar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Veenstra, J.R. ve Pignon, L.** (1997). *Magic and Divination at the Courts of Burgundy and France*. New York: Brill.
- Vergilius Maro, P.** (2020). *Aeneis* (T. Uzel, Çev.). İstanbul: Jaguar Kitap.
- Vernant, J. P.** (2017). *Eski Yunan'da Mit ve Toplum*. (M. E. Özcan, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Vernant, J. P.** (Ed.) (1968). *Problem de la Guerre en Grèce ancienne*. Paris ve Lahey: Mouton.
- Violence.** https://www.etymonline.com/word/violence#etymonline_v_7808. Erişim tarihi: 23.05.2023.
- Wittgenstein, L.** (2010). *Felsefi Soruşturmalar* (H. Barışcan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Wohlleben, P.** (2020). *Hayvanların Gizli Yaşamı* (Z. A. Yılmaz, Çev.). İstanbul: Kolektif Kitap.
- Wokler, R.** (2020). *Rousseau* (E. Günok, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Woodruff, P.** (1993). Introduction, : The Author, *On Justice, Power, and Human Nature: Selections from The History of the Peloponnesian War* içinde

(ss. IX – XXXIII). Indianapolis: Hackett Publishing Company. [doğru mu bakılacak]

Xenia. www.etymonline.com/word/Xenia#etymonline_v_4903. Erişim tarihi: 24.05.2023.

Xeno. www.etymonline.com/word/xeno-#etymonline_v_40260. Erişim tarihi: 23.05.2023.

Yeşilçayır, C. (2021). Sunuş, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı* içinde (ss. 11 – 25). Ankara: Fol Kitap.

Zola, E. (2020). *Hayvanlaşan İnsan* (A. Özgüner, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kùltür Yayınları.

ÖZGEÇMİŞ

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden 2014 yılında mezun oldu. Aynı üniversitenin Genel Sosyoloji ve Metodoloji Programı'ndan 2017'de yüksek lisans derecesini aldı. 2018 yılından beri öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.