

cogito

RAYMOND GEUSS

# kamusal Şeyler, zel Şeyler

Çeviren: Gülayşe Koçak

RAYMOND GEORGE SMITHSON FOUNDATION  
SMITHSONIAN INSTITUTION  
WASHINGTON, D.C. 20540

## KAMUSAL ŞEYLER, ÖZEL ŞEYLER

**Raymond Geuss** 1946 doğumlu Geuss 19. ve 20. yüzyıl Alman felsefesi ve siyaset felsefesi uzmanı. Princeton, Columbia, Chicago üniversitelerinde öğretim görevlisi olarak çalıştı. 1993'ten bu yana Cambridge Üniversitesi Felsefe Departmanı'nda çalışmalarını sürdürüyor. Quentin Skinner'la birlikte *Cambridge Studies in the History of Political Thought* kitap serisinin editörlüğünü yapıyor.

**Başlıca Eserleri:** *The Idea of a Critical Theory* (1981; *Eleştirel Teori- Habermas ve Frankfurt Okulu*, çev. Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, 2002); *Morality, culture, and history* (1999), *History and Illusion in Politics* (2001); *Glück und Politik: Potsdamer Vorlesungen* (2004); *Outside Ethics* (2005).

**Gülayşe Koçak** 1956 yılında New York'ta doğdu. Ankara Tevfik Fikret Lisesi'nden mezun olan Koçak, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Basın-Yayın Yüksek Okulu'na (bugünkü İletişim Fakültesi) girdi ve 1979'da mezun oldu. Koçak, halen Sabancı Üniversitesi Yazma Becerileri Merkezi'nde çalışmaktadır.

Koçak'ın çeşitli sosyal bilim sahalarındaki kitap ve makale çevirilerinin yanı sıra, *Çifte Kapıların Ötesi* (Oğlak Yayınları, İletişim Yayınları), *Gözlerindeki Şu Hüznü Gidermek İçin Ne Yapmalı?* (Oğlak Yayınları) ve *Topaç* (Kanat Kitap) adlı romanları var.

RAYMOND GEUSS

KAMUSAL ŞEYLER,  
ÖZEL ŞEYLER

ÇEVİREN:  
GÜLAYŞE KOÇAK



İSTANBUL

Yapı Kredi Yayınları - 2435  
Cogito - 149

Kommunal Sevler, Özel Şeyler / Raymond Geuss  
Özgun Adı: Public Goods, Private Goods  
Çeviren: Gülayşe Koçak

Kitap Editörü: Şeyda Öztürk  
Düzeltili: Filiz Özkan

Kapak Tasarımı: Nahide Dikel - Elif Rifat

Baskı: Üç-Er Ofset  
Yüzyl Mah. Massit 5. Cad. No: 15 Bağcılar / İstanbul

Çeviriye Temel Alınan Baskı: Princeton University Press, 2003  
YKY'de 1. Baskı: İstanbul, Ocak 2007  
ISBN 978-975-08-1177-7

© Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş., 2005  
Sertifika No: 1206-34-003513

© 2001 by Princeton University Press  
Bütün yayın hakları saklıdır.

Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında  
yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş.  
Yapı Kredi Kültür Merkezi

İstiklal Caddesi No. 285 Beyoğlu 34433 İstanbul  
Telefon: (0 212) 252 47 00 (pbx) Faks: (0 212) 293 07 23

<http://www.yapikrediyayinlari.com>  
e-posta: [ykkultur@ykykultur.com.tr](mailto:ykkultur@ykykultur.com.tr)

İnternet satış adresi: <http://yky.estore.com.tr>

<http://alisveris.yapikredi.com.tr>  
<http://www.yapikredi.com.tr>

## İÇİNDEKİLER

- Çevirmenin Notu • 7  
Karton Kapak Baskıya Önsöz • 9  
Önsöz • 21  
Bölüm I. Giriş • 23  
Bölüm II. Utanmazlık ve Kamusal Alan • 31  
Bölüm III. *Res Publica* • 49  
Bölüm IV. Tinsel ve Özel • 65  
Bölüm V. Liberalizm • 81  
Bölüm VI. Sonuç • 103  
Kaynakça • 111  
Dizin • 117

## Çevirmenin Notu

Bu kitabın benim açımdan en sorunlu yanı, başlığı oldu. Bizler hep, Türkçe kelime dağarcığımızın İngilizceye kıyasla fakirliğinden dem vururuz. Oysa elinizdeki kitapta sıklıkla geçen "*public*" kelimesinin Türkçede birçok karşılığı var: kamusal, genel, umumi, ortak, müşterek, halk, devlet, resmi... İlk bakışta bunların bazıları diğerinin "öz Türkçe hali" gibi görünüyor, ama bir deneyin – hiçbiri, birbirinin tam yerini tutan kelimeler değil!

"*Private*" kelimesinde de durum daha iç açıcı değil; bu kelimenin de pek çok Türkçe karşılığı var – özel, kişisel, hususi, gizli, mahrem.

Ama işte, tam da bu kelimelerin bu kadar çok karşılığı olması, Geuss'un bu kitapta savunduğu tezin en temel "kanıt"ı olarak görülebilir: "*public/private*" ("kamusal/özel") ayrımının ve karşılığının çok yönlülüğü.

Hele "*good(s)*", zaten İngilizcede de çokanlamlı bir kelime; Türkçeye karşılaştırıldığında ise "*public*"ten de daha geniş "yelpaze"li bir kelime. Neyse ki, yazar kitabın "Giriş" bölümünde bu kelimenin farklı tanımlarını yaparak meselenin –hiç değilse– İngilizceye ilişkin kısmına açıklık getirmeye çalışıyor. Türkçeye çevirmeye kalkıştığınızda ise "*goods*"un pek çok karşılığı olabilir: eşya, mal, yarar, iyilik, çıkar, menfaat...

Kendi adıma bu kitabın şimdiye kadar en tadını çıkara çıkara tamamladığım çeviri olduğunu söyleyebilirim. Bu kitabı çevirirken aldığım büyük keyfi umarım sizler de okurken alırsınız!



## Karton Kapak Baskıya Önsöz

Bu kitabın orijinal, ciltli baskısının bazı okurları kitabın dahil olduğu nispeten geniş entelektüel bağlam, kitapta kullanılan yöntem ve ileri sürülen argümanın nihai sonuçları olarak gördüğüm sonuçların kafalarını bir miktar karıştırdığını ifade etmişlerdi. Özellikle Almanca baskısının<sup>1</sup> editörü Dr. Bernd Stiegler, kitaba bu kafa karışıklığını gidermek üzere bir miktar malzeme eklememi ve konuya yaklaşımımı Alman entelektüel dünyasında öne çıkan bazı özelliklerle ilişkilendirmemi rica etti. "Princeton University Press" in bu yapıttan sorumlu olan son derece becerikli ve cömert editörü Ian Malcolm, bu yeni malzemenin kitabı İngilizce okuyacak olanlara da ilginç gelebileceğini öne sürdü ve incelik göstererek bu malzemenin burada, bir "Karton Kapak Baskıya Önsöz" olarak sunulması için gereken düzenlemeleri yaptı.

Kamusal/özel ayrımı, liberalizmin Batı Avrupa ve Kuzey Amerika siyasi düşünümüne uzun zamandan beri hâkim olan türünün önemli bir parçasını oluşturmakta; bu kitapsa, liberalizmi eleştirme yönündeki daha büyük bir projenin bir parçası.<sup>2</sup> Ancak ben projenin bu bölümünü kimilerine oldukça sıra dışı gelen bir tarzda yürüttüğüm için, kullanmaya çalıştığım "meto-

1 Raymond Geuss, *Privatheit; Eine Genealogie* (Frankfurt/M: Suhrkamp, 2001).

2 Krş. Raymond Geuss, *History and Illusion in Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001) ve *Political Theory/de "Liberalism and Its Discontents"* (Cilt 30, no. 3, Haziran 2002, s. 320-38.)

doloji"yi açık bir şekilde tartışarak etrafa estetik ve entelektüel dehşet saçmam belki mazur görülebilir. Genel amacım, kendini bilhassa sistematik bir yaklaşım olarak sunan, ama bana göre ancak soyutlamacı olan<sup>3</sup> ve üzerinde mutabık kalınmış yerel efsaneleri [*fables convenues*] genel bir biçimde tekrarlayan belirli bir siyaset felsefesi yaklaşımından uzaklaşmak. Yani, siyaseti tam olarak anlayabilmek için tarihi anlamanın şart olduğunu ve daha da önemlisi, tarihi incelemenin bir eleştirel içgörü kaynağı olabileceğini iddia etmek istiyorum. Gerçek anlamda tarihsel bir yaklaşım göreci olmak zorunda değildir. Bu kitabın esas kısmı, kamusal ve özel arasındaki ayrımın "değiştirilmiş soykütüğü" olarak adlandırılabilir kısım. O halde önce "soykütüğü" ile ne kastettiğimi açıklamaya çalışacağım, sonra bu kitabın soykütüğü yaklaşımını ne yönden değiştirdiğini açıklayacağım.<sup>4</sup>

Nietzsche ve Foucault'nun kullandığı anlamıyla "soykütüğü", tarihsel bir açıklamadır – Foucault'nun "şimdinin tarihi" olarak adlandırdığı şeydir. Tipik bir soykütüğü, günümüze ait çok köklü, yerleşik bir eşya veya görüngüyü inceleme nesnesi olarak ele alır; bu nesne, bütün parçalarının rahatça ve doğallıkla birbirine uyması anlamında kendini bölünmez ve tutarlı bir bütün olarak sunan bir uygulama, bir kurum veya bir kimlik olabilir — Hıristiyanlık, demokrasi, hapisane sistemi, tıbbi araştırma ve bakım uygulamalarını düzenleyen "klinik" sistem, vb. Söz konusu öge kendini, nispeten anlaşılır bir biçimde değerlendirilebilmesini sağlayacak tek, belirgin ve

3 Bkz. Raymond Geuss, "Weder Geschichte noch Praxis: Zur Politischen Philosophie von John Rawls" *Mittelweg* 36 ([Hamburg: Hamburger Edition HIS Verlagsgesellschaft], Şubat/Mart 2003), s. 76-88.

4 "Soykütüğü" ["genealogy"] ile ilgili klasik metinlere Nietzsche'nin *Zur Genealogie der Moral*'i [*Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*] (II. makale) ve M. Foucault'nun *Dits et Ecris*, [*Büyük Kapatılma*] Cilt I'den (Paris: Gallimard, 1994), s. 1004 vd. "*Nietzsche, le généalogie, l'histoire*" ve "*Surveiller et Punir*"i (Paris: Gallimard, 1975) dahildir. Ben ilaveten soykütüğünü iki makalemde inceledim: "Nietzsche and Genealogy" (*Morality, Culture, and History* [Cambridge: Cambridge University Press, 1999], s. 1-29) ve "Kritik, Aufklärung, Genealogie" (*Deutsche Zeitschrift für Philosophie* [Cilt 50, Şubat 2002, s. 273-81]).

bölünmez bir mantıksal temele sahip bir nesne olarak sunar.<sup>5</sup> Böylece toplumun üyeleri, söz konusu görüngüye yönelik az sayıdaki değerlendirmeci yaklaşımdan birini veya diğerini benimsemeye hem davet hem de kuvvetle teşvik edilirler. Bu yaklaşımlar, kuvvetle onaylamaktan “demokrasi, herkese karşı savunmamız gereken *iyi bir şeydir*” başlayıp, temkinli bir umursamazlıktan (yirmi birinci yüzyıldaki çoğu aydınlanmış kişinin Hıristiyanlık, İslam ve Yahudilik karşısında takındığı tutum) geçerek temel özellikleri sorgulanmayan bir sistemde iyileştirmeye gidilmesi için yapılan ılımlı çağrılara (hapishane reformu) veya güçlü, kategorik redde (*écrasez l’infame\** tutumu) kadar uzanan bir yelpaze oluşturacaklardır. Bir soykütüğünün ele aldığı merkezi toplumsal görüngülerin başka bir özellikleri de var: Bu tür görüngülerin karmaşık ve hareketli birer tarihçeleri olmuş olsa da, insanlar, onları tanımlayan asıl özelliklerin geriye doğru sürekli iz sürülerek varılacak tek bir bölünmez noktadan kaynaklandığını varsaymaya eğilimlidirler. Dolayısıyla Hıristiyanlık hizipleşmelerden, sapkınlıklardan, din savaşlarından, dış ve iç baskı türlerinden mustarip olmuş olsa da, “özünde”, Filistinli İsa’nın iki bin yıl önceki üniteryen, yerli *Sinnstiftung\*\**’undan kaynaklanan bir din olarak görülebilir; demokrasinin pek değişken bir tarihçesi olmuş, iki bin yıldır modası geçmiş vs olsa da, demokrasi “idea”nın kökleri yine de, Kleisthenes’in Atina meclisini oluşturmasında yatmaktadır. Daha ufak ölçekte, kliniğin Fransız Dev-

5 Netlik sağlamak için, soykütüğü araştırmasının nesnelere dair örnekleri özenle seçtim. Gerçek durum biraz daha karmaşık çünkü en azından Foucault, “eşcinsellik” gibi şeylerin soykütüğü araştırması için uygun nesnelere olduğuna inanıyor. Tabii, çok az insan eşcinselliğin Hıristiyanlığın sahip olduğu anlamda bir “mantıksal temel”i olduğunu düşünür. Bu konuyu burada daha fazla sürdürmem. Sadece bir “soykütüğü”nden söz edildiği zaman neyin kastedildiğine ilişkin bir ilk tahminde bulunmaya çalıştım, fakat şunu da kaydetmek önemli ki, Nietzsche’nin de, Foucault’nun da, “soykütüğü”nü, konu ne olursa olsun, tarihinin amacı ne olursa olsun uygulanması gereken değişmez kurullarla tanımlanmış katı bir yöntem şeklinde somutlaştırılmasını istemeyeceklerinden oldukça emin olabiliriz.

\* *Écrasez l’infame*: “Alçakları yok edin!” - Aydınlanmacı Voltaire’in cümlesi – “Alçaklar”la kastedilenin, Hıristiyanlık veya batıl inançlar olduğu sanılıyor. (ç.n.)

\*\* *Sinnstiftung*: İç dünya bakımından anlamlandırma, anlam verme. (ç.n.)

rimi zamanında yapılmış–tarihlenebilir– bir reformlar dizisinden ortaya çıktığı düşünülebilir; temel sosyal kurumlar için de benzer şekilde tarihsel açıklamalar yapılacaktır.

Foucault ve Nietzsche, tarih hakkında bu şekilde düşünenin tamamıyla yanlış olduğu görüşündeler. Soykütüğü, nesnesinin tarihçesinin izlerini, o nesnenin çeşitli dallara ayrılmış ataları üzerinden geriye doğru sürerken, *asla* tek, doğal, asli ve kesin bir başlangıç noktasıyla karşılaşmaz. Önemli sosyal görüngülerin *tek* kökeni diye bir şey yoktur; bir “köken”den söz etmek, söz konusu amaca uygun olan ama mutlak bir duruşu olmayan tek bir noktayı öylesine seçmek demektir. Zaman içinde ne kadar geriye gidilirse, o kadar çok farklı kökle karşılaşılır ve (ilgili) köken noktaları da o oranda farklılık gösterir. En erken aşamasında Hıristiyanlık bir yanda kendileri de hiçbir şekilde bölünmez bir bütün oluşturmayan, son derecede karmaşık ve kendi içinde farklılaştırılmış dini gelenegın vârisleri olan bir grup Yahudi reformcu ve devrimciyle, Yunan düşüncesi incelemelerinin farklı biçimlerinin entelektüel üstünlüğünün ve Roma’nın siyasi gücünün hüküm sürdüğü bir dünya arasındaki karşılaşmanın sonucu olan ve çok farklı sistemleri birleştiren ve harmanlayan bir olguydu. Erken Hıristiyanlığı gerçek bir tarihsel görüngü olarak en asgari düzeyde anlayabilmek bile, Stoacılığı, Roma hukukunu, İbrani yazıtlarını, Roma iktidarına direncin iç politikasını, mesihliğe ve münzeviliğe ilişkin çeşitli itici güçlerin antik Yakındoğu’da oynadığı rolün çeşitli biçimlerini vs kavramış olmayı gerektiriyor. Stoacılığın M.Ö. birinci yüzyıldan önceki tarihinin izini sürmek, İbrani yazıtlarının tarihini incelerken takip edilenlerden tamamıyla farklı yönlerle sevk edecek bir iş üstlenmek anlamına gelir. Tarihte ne kadar geriye gidilirse, Hıristiyanlığın “kökleri” veya “kökenleri” de o derece birbirinden uzaklaşır. Benzer şekilde, “kamusal” ve “özel” arasındaki modern ayırım da, aslında birbirinden tamamıyla *farklı* öğelerin – “kamusal” ve “özel”e ilişkin modern anlayışı oluşturan (değiştirilmiş biçimdeki) bileşenlerin– zamanla birleştirildiği karmaşık bir tarihsel sürecin sonucudur. Bu öğeler asli bağlamların-

da çoğunlukla tamamıyla farklı temellere sahiptirler. Bu kitabın 2. ve 4. bölümleri arasındaki kısımda amacım, modern ayırım- da bir araya gelen öğelerin bağlamlarının ne kadar farklı ve çe- şitli olduğunu –bundan dolayı da olası anlamlarında ortaya çı- kan derin farklılıkları– gözler önüne sermek.

Bir “soykütüğü”nün ilgilendiği geçmiş, “yaşayan” bir geçmiştir; yani kapanmış, “ölü” bir geçmiş değil, içinde bu- lduğumuz zamanın gerçeğinin önemli bir kısmını halen oluşturagelen bir geçmiştir. Tarih, eskinin basitçe silinip ta- mamıyla yok edilmediği, aksine, ele alınıp değiştirilmiş bir biçimde korunduğu bir daimi dönüşümler dizisidir. Modern dünyada kendini son derecede radikal, insanlık tarihinde yepyeni bir başlangıç sayan siyasi bir rejim bile, eğer bir şe- kilde hayatta kalacaksa, evvelden varolan sağlık sistemini, eğitim kurumlarını, cezai uygulamaları ve yasaları devral- mak zorundadır. Böyle bir durumda yeni rejim, kendi hedef- lerini mevcut sosyal yapının bütününe işlemeye çalışır. An- cak belli bir zamandaki bir sosyal yapı, kendine ait bir içsel yapısı veya direnç güçleri olmayan bir *tabula rasa* değildir; mevcut güçler yapıda mevzilenmiştir –içlerinde gerçekleşebi- lecek etkileşim türlerini şekillendiren ve sınırlandıran [eskiye ait] binalar, geçmişe kök salmış belli tekniklerin ve davranış biçimlerinin eğitimini almış insanlar– ve iktidarda olanların projesi varolan sosyal enerjileri seferber ederek onları “doğ- ru” addettikleri hedeflere yeniden yöneltmek olacaktır. Tari- he bakmanın en doğru yolu, onu, tarihe mal olmuş güçler ile onları yeniden yönlendirme çabaları –hastane koşullarındaki hemşireler ile hastane idarecileri, hapisane gardiyanları ile reform yanlıları, öğretmenler ile müfettişler- arasındaki mü- cadele olarak görmektir. Bu mücadeleler ve bu mücadelelerin sürdürülmesine araç olan semantik, kavramsal, değerlendi- ri- ci ve maddi öğeler bugüne izlerini bırakıyorlar. Bu tür müca- delelerin sonucunu belirleyen, herhangi bir “mantık” türü değil, çıplak olgulardır – mevcut belli kişilerin ve grupların gerçek gücü ve becerisi ve birbirleriyle karşılaştıkları sırada geçerli olan koşullar. Yaşayan geçmiş çok büyük ölçüde, kaba

tarihsel olumsuzluğun alanıdır.<sup>6</sup> O halde, uzun bir tarih boyunca varlığını bugüne kadar sürdürmeyi başarabilmiş önemli, insani herhangi bir görüngünün, parçaları aslında çok farklı dönemlerde türemiş, çok katmanlaşmış bir bileşik görüngü olduğunu tahmin edebiliriz. Bu parçaların her birinin asli varoluş gerekçesi, birbirinden tamamıyla farklı (geçmiş) eylem bağlamlarına yöneltilmiş olacaktır. Sonuç olarak, bu parçaların birbirleriyle ilişki içinde buldukları özel yapılaşma, o görüngüyü doğuran tarihsel güç oyunundan derinlemesine etkilenmiş olacaktır.

Soykütüğüyle ilişkilendirilen doğal epistemoloji, perspektivizmin bir türüdür. Bu perspektivizm, göreciliğin bir biçimi değildir; en azından Nietzsche ve Foucault, göreciliğin geleneksel biçimlerine karşıt standart tartışmaların tam olarak bilincindedirler ve onların kendi görüşleri için önem teşkil etmediğini düşünürler. Onlara göre insan bilgisi, aksiyomatik bir sistemden çok, insanın görsel alanına benzer. Etrafımızdaki uzamsal dünya her yöne doğru belirsiz bir biçimde uzanır, fakat insanın görsel alanında ancak bizimle doğru ilişki içinde olan (yakınımızda olan ve göze vuran ışığın yolu üzerindeki bulunan) şeyler, net bir şekilde görülürler. Nesnelere bize ne kadar uzakta olurlarsa, keskinliklerini o kadar yitirirler, ta ki giderek belirsizleşip, sonunda görünmez hale gelene kadar. Perspektivizme göre, şimdiki zamanın tarihi, sonu belirsiz bir şekilde gerilere doğru uzanır; oysa bu geçmişi bilişsel açıdan olası kavrayışımız da, aynı şekilde, giderek tükenerek yok olmaktadır. Yani ne kadar geriye gidersek o kadar az bilgi sahibi oluruz ve anlatabileceğimiz hikâyenin ana hatları da o oranda muğlaklaşır. Daha da önemlisi, Nietzsche değerlendirme alanında, bu netlik ve kavrayış kaybının bir de eşlikçisi oldu-

6 Bu olumsuzluk insan hayatına ilişkin -insanların yaşamak için beslenmeleri gerektiği gibi- birtakım temel "doğal olgular"ın varoluşuyla uyumludur — bu olgular, neyin mümkün olduğunun sınırlarını çizmekle yetindikleri ve spesifik içerikleri belirlemedikleri sürece. Ayrıca bu tür temel olguları ortak olarak ele almalarının kesişmesi, karşılaşmanın yer aldığı, belirli tarihsel yapılaşım tarifini de gerektirir, ki muhtemelen bu tarifin varılacak sonuç üzerinde son derece önemli bir etkisi olacaktır.

ğunu düşünür: Yakın çevremiz hakkında yapacağımız ahlaki değer[endirme]lerle ve yargılarla ilgili kesin, net ve üzerinde iyi düşünülmüş görüşlere sahip olsak bile, zaman içinde ne kadar geriye gidersek, bu değerl[endirmel]erin olası uygulaması hakkındaki kavrayışımız o oranda bulanıklaşmaya başlar. Elbette ki cahil bir Hıristiyan veya Kantçı veya Habermasçı dişini sıkıp, tercih ettiğı değer yargılarına sıkı sıkı tutunmakla yetinebilir, fakat daha aydınlanmış kişiler, yirmi birinci yüzyıl Batı Avrupası değerlerinin Miken dönemi Yunanistan'ı veya hanedan öncesi Mısır'ı ile pek ilgisi olmadığına veya onlar hakkında bizlere pek de fikir vermediğinin bilincinde olacaklardır. Belli bir mesafede veya görüş alanının ötesinde eşyaların görünmez hale gelmesi gibi, burada da nesnelere, değerlendirme nesnelere olarak, silikleşirler.

Elbette ki bir soykütüğünün “değerden arınmış” olması amaçlanmaz ama kendi içinde de soykütüğünü oluşturduğu şeyin ne yalanlanması ne de haklı çıkarılmasıdır. Herhangi bir “soykütüğü” anlayışının, bu soykütüğünün tarihe bir yaklaşım [türü] olarak ne tür sorunları veya eksikleri olursa olsun, genetik yanlış uslamlama yapmaması, kesinlikle temel bir önem taşır.<sup>7</sup> Soykütükleri, toplumsal kurumların *pudenda origo*'suna<sup>8</sup> odaklanma eğilimi gösteriyor olabilirler fakat hal böyleyse de, bu onları gözden düşürmek amacıyla yapılıyor değildir — böylesi zaten, tamamen boşa harcanmış bir çaba olurdu. Nietzsche ve Foucault'nun vurguladıkları gibi, toplumsal

7 Nietzsche, *Şen Bilim*, 345'te [Say Yayınları, 2004] bu konuya, bütün açıklığıyla mim koyar. Nietzsche'nin çalışmalarını çok dikkatle incelemiş olan Foucault'nun, genetik yanlış uslamamanın hakikaten bir yanlış uslamlama olduğunun Nietzsche kadar farkında olduğuna inanmak için her türlü neden var.

\* *pudenda origo*: utanç verici köken (ç.n.)

8 Mutlak herhangi bir anlamda “köken” bulunmadığından, *pudenda origo*'dan ancak görelî bir anlamda söz edebiliriz – özel olarak bu amaç için ve bu özel bağlam içinde, günümüz insanların ayıp addettikleri bu kökenin geçmişine gidip aslına arayıp bulabildik; ama eğer bu kökenleri daha da geçmişe doğru araştırabilseydik (veya böyle bir araştırma yapmak için bir nedenimiz olsaydı), emin olabiliriz ki, bulacağımız kökenler utanç verici değil, utanç, gurur, korku veya başka herhangi bir duygu uyandırıcı olduğuna tutarlı bir şekilde inanabileceğimiz herhangi bir şeyin sınırlarının dışında olduğunu keşfederdik.

kurumlar zaten doğaları gereği daimi bir değişim süreci içindedirler ve insan ruhunun en büyük başarıları, pek çok kez, az başarı vaat eden malzemenin yeniden şekillendirilmesinden doğar. Önemli olan, şu veya bu kurumun *neden* doğduğu değil, ne tür *değerler* üretmeyi başardığı, insanların hangi kültür düzeyine erişmelerine imkân sağlamış olduğudur. Şimdiki kurumların kökenlerinin şüpheli oluşuna bakılarak, bugünkü değerleriyle ilgili hiçbir sonuca varılmamalıdır. Perspektivizm doktrini uyarınca, yeterince geriye gidilirse utandırıcılık görüntüsü, her halükârda yok olacaktır. Ayrıca, eğer Nietzsche ve Foucault'nun varsaydıkları gibi, kurum ve uygulamalarımızın kökenlerinin utanç verici olduğu veya kökenlerinde kaba kuvvetin veya şiddetin rol oynamış olduğu neredeyse evrenselleşmiş bir gerçek ise, o zaman bu gerçeğe işaret etmenin zaten hiçbir fark gözetici etkisi olamaz; kabul edilebilir olanı kabul edilemezden veya değerliyi değersizden ayırmamıza hiçbir şekilde yardımcı olamaz.

Her halükârda, bağrımıza bastığımız kurumların *pudenda origo*'larıyla yüzleşmemiz yararlı olacaktır. Kökenlerinin ifşa edilmesi, itibarlarını herhangi bir şekilde sarsmayacak ama tepki olarak hissedeceğimiz rahatsızlığın, aslında, kendi geçmişimizi (dolayısıyla şimdimizi) sterilize etme *ihtiyacımızın* bir işareti olduğu gerçeği üzerinde düşünmemizi sağlayacak, bu tepkimizi olabildiğince "tam" kavramamızı gerekli kılacaktır.

Benim burada kullandığım yaklaşımı "değiştirilmiş" soykütüğü olarak adlandırmamın nedeni, yukarıda tanımlanan Nietzscheci ve Foucaultcu modelle bazı benzerlikler sergilese de, bazı farklılıklarının da olması. Birincisi, burada araştırma konusu olan, sosyal bir kurum veya uygulama değil, kavramsal bir ayırımdır (veya bir kavramsal ayrımlar dizisidir). "Değiştirilmiş"tir, çünkü ben esasında, özel ve kamusal arasındaki ayırımın nasıl geliştiği, istikrar kazandığı ve mevzilendiği konusundaki kurumsal ayrıntıların bütününe girmiyorum; özellikle kaba kuvvetin bu tariheye nasıl katkıları olmuş olduğunu hiç



anlatmadım, ama toplumsal tarihçilerin bunun hikâyesini çok ayrıntılı bir şekilde anlatabileceklerine dair en ufak bir kuş-kum yok.<sup>9</sup>

Soykütüksel bir açıklama, bölünmez bütün görüntüsünü fesheder — bu durumda, kamusal ile özel arasında tek bir ayırım olduğu görüntüsünü. Yukarıda da belirttiğim gibi, kendi içinde bu, soykütüğü çıkarılan maddenin bir eleştirisi değil; ama bir soykütüğünün belli bağlamlarda yıkıcı bir etkisi olabileceği veya, daha genel bir eleştirel tartışmanın *parçası* olarak bilhassa devreye sokulmuş olabileceği ihtimalini açık bırakıyor. Bu kitapta benim amacım, genelde liberalizmde anlaşıldığı şekliyle “kamusal/özel” ayırımının soykütüksel ayrışmasıyla işe başlayarak, böyle bir eleştirel tartışma sunmaktır. Eğer “kamusal/özel”, tek, kendi içinde tutarlı bir ayırım değilse, bu durumun onun meşrulaştırıcı gücü üzerinde, yani bu ayırımın pratik, özellikle de siyasi bağlamlarda oynayabileceği rol veya yüklenebileceği fonksiyon üzerinde çok ciddi etkileri olacaktır. Ayırımın kimliğinin çözülmesi, ayrışacağı bütün parçaların (“kamusal” ile “özel”in çeşitli, tarihsel olarak kendine özgü alt-anlamlarının) mutlaka anlamsız veya işe yaramaz olduğu anlamına gelmez; sadece bu ayırımın net ve bölünmez bir ayırım olduğu görüşüne dayalı argümanlar üzerine tekrar düşünmek ve onları yeniden biçimlendirmek gerekeceği anlamına gelir. Siyasetin sorunlarına yeni bir açıdan bakmak gerekecektir.

O halde bu tartışmanın nihai sonucu, kamusal ve özel arasındaki ayırımın tamamlanmış, eleştirel bir feshi midir? Eğer öyleyse, bu, dayanılmaz derecede nihilistik bir sonuç değil midir? Bu korkuya verilebilecek iki akla yatkın karşılık var; birincisi sağlam, ikincisi biraz daha yatıştırıcı. Öncelikle, olumsuzlaşmaya, inanmazlığa ve *ἀπορία*'a müsamaha göstermeyi, duruma yakışır bir aşırıya kaçmama terbiyesi geliştirmeyi, ayrıca

9 Doğruyu söylemek gerekirse, her ne kadar Nietzsche güc kullanımının gerçek tarihinin incelenmesini, eksiksiz bir soykütüğü olması arzulanan ama olamayan bir şey olarak anlatsa da, aslında kendisi de araştırmasında bu talebi karşılıyor. Foucault, özellikle *Surveillers et Punir*'de [*Hapishanenin Doğuşu*, İmge Yayınları] bu amaca daha çok yaklaşıyor.

kafa karıştırıcı ve gereksiz geleneksel kavramsal yükler olmaksızın idare edebilmeyi öğrenmek, genelde iyi bir şey. Eğer kamusal ve özel arasında tek, bölünmez bir ayrım olduğu fikri anlamlı gelmiyorsa, ki ben gelmediğini öne sürüyorum, o zaman, bunun yaşama ve düşünme tarzımız üzerinde tam olarak ne gibi etkileri olacağı derhal görülemez de, bu fikri hemen boşlamak gerek. Düşünmenin, koşullar ne olursa olsun, *her zaman* "olumlayıcı" olmasını talep etmenin bizâtihi kendisi, direnmemiz gereken bir baskı türü, aynı zamanda da akılsızlığın bir türü. Durumun böyle olduğu, erken Eleştirel Kuram'ın<sup>10</sup> (sonradan "Frankfurt Okulu" adını almış olan ve 1960'larda ABD'de Herbert Marcuse<sup>11</sup> gibi kişilerce ustaca temsil edilmiş olan ekolün üyeleri tarafından 1930'larda geliştirilen toplum kuramının) en sağlam anlayışlarından biriydi; bu, yeniden unutulmuşluğa gömülmesine izin vermememiz gereken bir anlayıştır.

İkinci karşılık, kendi içinde tutarsız bir bileşimin çözülmesinin, bütün öğelerinin itibardan düşürülmesi anlamına gelmediğine işaret eder. Kamusal/özel ayrımı, eylemlerde ve eylemleri değerlendirmede izleyeceğimiz yolu bize gösterebilecek tek, doğal bir ayrımın sınırlarını çizmez; daha ziyade, insanların *birbirinden farklı* sorunlarına ve meselelerine verilen oldukça farklı kavramsal karşılıklardan oluşan karmakarışık bir yığındır. Ancak bu, herhangi bir şekilde kamusal/özel ayrımının hitap ettiği meselelerin ve sorunların gerçek meseleler olmadıklarına veya bu meselelerle uğraşmak için tarihsel olarak gelişmiş bütün bilişsel yapılanmaların kuramsal açıdan işe yaramaz olduklarına işaret etmez. Meseleler gerçek olabilirler de, olmayabilirler de; kavramlar ve kuramlar ise yararlı da olabilirler, yararsız da — bunu söyleyebilmenin tek yolu, her birine ayrı ayrı odaklanmak ve her birini, tek başına taşıdığı değerle ele almak. Dolayısıyla bütüncül bir kamusal/özel ayrımının reddi, insani utanç ve bu utancı kontrol etmek için düzenlemeler olmadığı

10 Eleştirel Kuram'm mükemmel bir genel anlatımı için bkz. David Held, *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas* (Berkeley and London: University of California Press, 1980).

11 Bkz. Marcuse, *One-Dimensional Man* (Boston: Beacon, 1963) [*Tek Boyutlu İnsan, İdea Yayınları*].

veya olmaması gerektiği anlamına gelmez;<sup>12</sup> sadece, insan utancı ve sosyal bağlamda “ayıp”la baş etme yolları üzerine yapılan tartışmanın, posta sisteminin veya devletin işlettiği demiryollarının veya kâr amaçlı kapitalist şirketlerin mülkiyeti meselesinden ilke olarak farklı bir mesele olduğu anlamına gelir. Bunlar ise, bireylerin gözetlenmesi için teknolojik yöntemlerin kullanımı, seçimle gelmiş yetkililerin şahsi görüşlerinin ne kadar etkisinde kalmaları gerektiği vb meselelerden farklıdır. Birbirinden çok farklı bu meseleler ayrıntılandırılmalı ve daha geniş bir bağlam içinde ele alınmalıdır — bir soruyu olabilecek en geniş bağlam içinde sorma ve yanıtlama eğilimi, insan doğasında yaradılıştan varolan bir özelliktir ve yok edilemez.<sup>13</sup> Kamusal/özel ayırımındaki yanlışlardan biri, bu önemli tartışmaları budama, kısa kesme ve saptırma eğiliminde olmasıdır.

Diğer yandan, düşünmek, özellikle de siyaset hakkında düşünmek, her ayrı durumda, zaman içinde belirli bir noktada ve belirli bir sosyal ve kurumsal bağlamda gerçekleşen bir faaliyettir; bizim yapmamız gerekense, bu tarihsel durum ve ilgili kurumsal bağlam ve değişim için ne gibi gerçekçi imkânlar bulunduğu üzerine düşünmektir. Bütüncül kamusal/özel ayırımı, sadece tek bir filozofun icadı değildir, çeşitli toplumsal gerçekliklerden kaynaklanmaktadır. Düşünmek, kendini varolan bağlamın üzerine çıkartıp tersliğin nerede yattığını bir dereceye kadar görmemize izin verebilir, ama sadece kendi gücüyle tarihsel gerçeklikleri değiştiremez. Olgun eleştiri, bunu kabul etmekle başlamalıdır.

12 Bu red insani utanç duygusunun olduğunu da ima etmez. İnsani utanç duygusunun olduğu veya olmadığı yönünde herhangi bir imada bulunmaz.

13 Krş. Raymond Geuss, *History and Illusion in Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), s. 153-62.



## Önsöz

1984'te, o zamanlar Princeton'da çalışma arkadaşım olan Robert Maxwell beni, dekanı olduğu Mimarlık Okulu'nda düzenlediği "Kamusal Alan" konferansına bir tebliğ sunmaya davet etmişti. Kamusal ve özel kavramları ve aralarındaki ilişki üzerine ilk kez bu vesileyle ciddi bir şekilde düşünmeye başladım; Robert Maxwell'e bana bu fırsatı sunduğu için çok teşekkür ediyorum. Kaleme aldığım tebliğin tek kopyası, 1986'da Belgrad'daki otel odamdan maalesef çalındı, dolayısıyla 1999 Eylülü'nde burada, Cambridge'de "Asyalıların ve Batılıların Kamusal ve Özel Anlayışları" konusunda bir konuşma yapmaya davet edildiğime bilhassa memnun oldum, çünkü bu sayede bu konuyu tekrar ele alabiliyor ve şansımı ikinci kez deneme fırsatını yakalıyordum. "Utanmazlık, Tinsellik ve Kamu Yararı" başlıklı bir konuşma yaptım; elinizdeki kitap, o konuşmanın genişletilmiş halidir. Konferansı düzenleyenlere, Institute for the Integrated Study of Future Generations'a (Kyoto), enstitünün başkanı Tae-Chang Kim'e, John Dunn'a ve Ross Harrison'a beni davet ettikleri için teşekkür ediyorum. Peter Garnsey ile antik dünya üzerine yaptığımız konuşmalardan çok yararlandım; kendisi ayrıca, beni tarihle ilgili birkaç vahim hata yapmaktan da kurtardı. Ayrıca Rüdiger Bittner'e, Fred Neuhouser'a, Robert Pippin'e ve Bernard Williams'a, kitabın taslağı ile ilgili yazılı yorumlarını sundukları; Cambridge'deki bazı çalışma arkadaşlarıma ve dostlarıma, özellikle Zeev Emmerich, Hilary Gaskin, Istvan Hont, David Sedley ve Quentin Skinner'e ise, bu denemede ele alınan konuları benimle tartışmaları için büyük gönül borcum var.



## Bölüm I

### Giriş

Avrupa liberalizminin kurucularından Benjamin Constant 1814 yılında, siyaset üzerine kaleme aldığı en etkili kitap olan *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*<sup>1</sup>'u yayımladı. Constant bu kitapta, modern bir toplumun üyelerinin "özel varoluş"u ile "kamusal varoluş"u arasında keskin bir ayrıma gidiyordu. "Özel varoluş" aile, yakın dost çevresi, bireysel üretim ve tüketim alanları ve bireysel inançlar ve tercihler dünyasına atıfta bulunuyor, "kamusal varoluş"<sup>2</sup> ise siyaset âlemindeki faaliyetleri tanımlamak için kullanılıyordu. Constant'a göre muhtelif tarihsel, ekonomik ve toplumsal nedenden dolayı "özel" alan modern dünyada bilhassa canlı zevklerin kaynağı ve özellikle derin ve önemli insani değerlerin özellendiği mekân haline gelmişti. Antik çağın ufak, kendi kendini yöneten şehir devletlerinde bitmek tükenmek bilmeyen, zorlayıcı bir dizi tarımsal faaliyetten oluşan özel üretim alanı usandırıcı ve zahmetliydi, tüketim alanı ise az gelişmişti. Buna karşılık, bu çağların demokratik meclislerinin siyasi gücü neredeyse sınırsızdı; böyle bir meclis, ilke olarak her şeyi düzenleme yetkisine sahipti: Vatandaşların işlerini veya eşlerini nasıl seçtiklerinden, çocuklarını nasıl eğittiklerine veya masalarında ne tür çanak çömlek kullandıklarına varıncaya kadar bütün "özel" faaliyetleri, ilke olarak, sıkı kamusal tetkik ve denetime tabi tutulabilirdi — nite-

1 Bu kitabın en kullanışlı modern baskısı, M. Gauchet (ed.), *De la liberté chez les modernes: Écrits politiques*'tir.

2 Constant, *De la liberté chez les modernes*, s. 184 vd.

kim pek çok kez tutuluyordu da.<sup>3</sup> Bu siyasal güç mecliste vatandaşlar tarafından da doğrudan kullanılıyordu ve bunun verdiği müthiş haz (ve gurur), özel hayatın başka bir alanında yaşanabilecek herhangi bir hazdan çok daha üstündü. "Kamusal bir hayata" sahip olmanın, yani faal ve katılımcı vatandaş olmanın bedeli bu olunca, bireylerin "kendilerini fiilen ulusun köleleri olarak atamaya"<sup>4</sup> istekli olmaları çok da anlamsız gelmiyordu. Nihayetinde, antik demokraside vatandaş olmak, gerçek yürütme gücünü doğrudan elinde bulundurmak demekti ve bu bir "tam gün" meşgalesiydi.<sup>5</sup> Constant'ın iddiasına göre, hiçbir modern halk özel varoluşunu antik demokrasi-nin talep ettiği şekilde siyasetin gereklerine tabi kılmaya ciddiyetle ve kararlılıkla gönüllü olmaz, çünkü modern topluluklar için özel hayattaki yararların kamusal hayattaki yararlar-göre önceliği vardır ve olmalıdır. Halk egemenliğinin "temsili"<sup>6</sup> biçiminin, yani vatandaşların özel alanlarına sınırlı ve koşullu müdahale gücüne sahip temsili hükümet uygulamasının, modern koşullara uygun olan egemenlik biçimi olmasının nedeni, işte budur. Bu tür bir yönetim biçimi, antik siyasetteki doğrudan ve aracısız güç kullanımı ile karşılaştırılınca "temsili"dir ve arzulanır bir sistemdir, çünkü bir yandan modern insanlara siyaset alanı üzerinde, büyük bir zararın ortaya çıkmasına engel olmaya yetecek kadar dolaylı denetim imkânı verirken, diğer yandan vatandaşlardan, ilgilerini kendileri için gerçekten değerli olana, yani özel hayatlarına yöneltmelerine izin verecek kadar az zaman ve enerji talep eder. Constant, özel ve kamusal varoluş arasındaki bu bölünmeyi ve bu iki alanın her biriyle bağlantılı değerlerin görece konumlarını kavramanın, modern dünyada siyaseti anlayabilmenin önkoşulu olduğuna inanıyordu.

Constant'ın kitabının yayımlanmasından yirmi yıl önce, liberalizmin kurucularından olduğu varsayılan Alman kuramcı von Humboldt, *Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksam-*

3 A.g.e., s. 495.

4 A.g.e., s. 183.

5 Bkz. örn. C. Nicolet, *Le métier de citoyen dans la Rome republicaine*.

6 Constant, *De la liberté chez les modernes*, s.184.



*keit des Staats zu bestimmen*<sup>7</sup> adlı radikal derecede antipaternalist siyasi risalesini kaleme almıştı. Von Humboldt'un iddiasına göre, insan için en iyi olan, bireylerin kendini gerçekleştirme ve geliştirmesi olduğuna ve kendi başına herhangi bir değeri olmayan devlet bireylerin kendini gerçekleştirebilmesi için gerekli bir araçtan başka bir şey olmadığına göre, devletin tinsel, ahlaki veya maddi düzeyde bireysel refahı sağlamaya yönelik herhangi bir olumlu girişimde bulunması uygunsuz, hatta düpedüz zararlıdır, çünkü bireysel eylemin önünü kesmektedir. Dolayısıyla devlet, faaliyet alanını güvenliği sağlamakla sınırlanmalı, bunun haricinde mensuplarının özel hayatlarını kendi seçtikleri biçimde yaşamalarına izin vermelidir.

Günümüzde Constant'ın modern siyasetin gereklerine dair düşüncelerinin veya imkânları üzerine normatif değerlendirmelerinin ayrıntıları genel kabul görmemektedir. Ayrıca modern düşünürlerin pek çoğu, Humboldt'un insan hayatının amacına dair doğalcı doktrinini –antipaternalizme daha sağlam bir temel oluşturdukları düşüncesiyle– daha deontolojik, özellikle daha Kantçı görüşlerle ikame etmeye yönelmiştir; pek azı devletin gücünü Humboldt'un önerdiği biçimde sınırlayacak kadar ileri gitmiştir. Yine de, çağdaş siyaset düşüncelerinin çoğu, özellikle de bilinçli "liberal" düşünce biçimleri, bu iki kuramcının düşüncelerinden türemiş olan geleneğin yolunda gidiyor gibi görünüyor. Constant'ın tarihsel sosyolojisinde anlaşıldığı şekliyle "özel varoluş" kavramını (von Humboldt'un kullandığı yarı-ahlaki anlamdaki) "özel hayat" ile birleştirerek, içinde yaşayan her bireyin tam olarak egemen olduğu ve olması gerektiği<sup>8</sup>, siyasi ve toplumsal açıdan farklı ve korunaklı bir yaşam alanı tasavvuru oluşturmak ve bu alanı kamusal bir hukuk, ekonomi ve siyaset dünyasıyla karşıtlık içinde konumlandırmaya çalışmak oldukça çekici geliyor.

"Kamusal" ve "özel" arasında net bir ayrım olduğu ve bu ayrımın halen büyük bir felsefi ve siyasi öneme sahip olduğu

7 Von Humboldt, *Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu Bestimmen*, Cilt I, s. 56-234. [*Devlet Faaliyetinin Sınırları*, Liberte Yayınları].

8 Mill, *On Liberty* [*Özgürlük Üstüne*, Belge Yayınları], özellikle Bölüm 4.

görüşü<sup>9</sup>, yalnızca birkaç felsefecinin korumaya çalıştığı bir düşünce değil, günlük siyasi tartışmalara dahi iyice yerleşmiş bir görüş. Bu genel ayırım üzerine birkaç farklı görüş bulunmaktadır. Bu suretle, bazıları kamusal alanda kullanıma uygun olan değerlendirici kavramların, özel alanda kullanıma uygun olanlardan farklı olduğunu düşünmüştür. Kamusal alanda "iyi", "doğru", "değerli" (ve karşılığında "kötü", yanlış" ve "baş belası") olduğuna hükmedilen şeyler, özel alanda "iyi" olanlardan çok farklı standartlara göre değerlendirilmelidir. Belli bir eylem biçimi veya seçim için geçerli nedenler gösterme standartlarının ve süreçlerinin ve bu nedenlerin geçerliliği konusunda ikna edilmesi gereken izleyicilerin genelde meselenin "özel" mi, (örneğin bireysel tüketim için yiyecek satın alımı) yoksa "kamusal" mı (belediyeye ait metroya yeni trenlerin veya donanmaya yeni denizaltılarının alımı) olduğuna göre farklılık gösterdiği düşünülür. Son olarak, [bu iki alanda] meşru olarak kullanılacak yöntemler ve araçlar arasında da bir dizi karakteristik fark olduğu da sık sık düşünülür: Kamusal alanda gerçekleşen belli eylem türlerinde, gerektiği şekilde tayin edilmiş siyasi otoriteler belli bir talimata uyulmasını sağlamak için, özel bağlamlarda bireyler tarafından yapıldığında asla kabul görmeyecek biçimde doğrudan bedensel baskı (kapatma, hapsetme, idam, vs) uygulayabilir veya uygulamakla tehdit edebilirler.

Ben, "kamusal" ve "özel" arasında tek bir net ayırımdan ziyade, örtüşen bir dizi karşıtlık bulunduğunu, dolayısıyla kamusal ve özel arasındaki ayırma genelde atfedilemediği kadar büyük önem verilmemesi gerektiğini savunmak istiyorum. Bunun bir sonucunun da, farklı "kamusal" ve "özel" bağlamlarda "iyi" [veya "yararlı"] üzerine düşünme tarzımızda bir değişim olması gerektiğini düşünüyorum. Son tahlilde ilgimi asıl çeken, "iyi" [veya "yararlı"] anlayışı olmasına rağmen, dikkatimi yönelteceğim ilk mesele, "kamusal" ve "özel" anlayışları olacak.

<sup>9</sup> Max Weber, Isaiah Berlin, Hayek, Habermas, Richard Rorty, Michael Walzer ve Mill'in *On Liberty*'sinden ciddi şekilde etkilenmiş herhangi bir çağdaş kuramcı veya siyasi aktör, bu gruba dahildir.

Çağımızda "özel" ve "kamusal" arasındaki ayrımın nispeten anlaşılır ve net olduğunu zannetmek, bağışlanabilir. Bu ayrım, mala mülke veya bilgiye erişme, onları denetleme ve onlara sahip olma yollarıyla ilişkilidir; üzerinde durulan esas nokta ise bu erişim, denetim ve mülkiyetin herhangi bir şekilde kısıtlandırılmış veya sınırlandırılmış olup olmadığıdır. Kamu mülkiyeti, belli bir toplumda herhangi bir kısıtlama olmaksızın bütün insanların ortaklaşa –veya bütün insanların temsilcisi olarak devletin– sahip olduğu düşünülen mal mülktür; özel mülkiyet ise herkesin ortaklaşa sahip olmadığı, sınırlı bir bireyler grubunun, hatta belki de tek bir bireyin sahip olduğu mal mülktür. Kamusal bilgi, herkesin erişebildiği (veya erişebilmesi gereken) bilgidir; özel işler ise herkesin haberdar olmadığı veya olmaması gereken işlerdir. Bu anlatımda tanımlayıcı ifadeyle ("herkesin erişebildiği bilgi") normatif ifade ("herkesin erişebilmesi gereken bilgi") arasındaki geçiş işi bir nebze zorlaştırıyor ama hiçbir şekilde çok kafa karıştırıcı veya rahatsız edici değil. Sonuçta pek çok siyasi kavramda (örneğin "demokrasi") bu tür bir kararsızlık, bir bocalama görülmektedir. Bazı toplumların, bizim alışkın olduğumuz biçimde bir ikili ayrıma gitmemiş olduklarını biliyoruz. Romalılar belli dönemlerde kamusal, özel ve dini hukukla (*ius*), kamusal, özel ve kutsal mülk arasında bir ayrıma gitmişlerdir, fakat bizler tanrıların mülküyle çok ilgilenmiyoruz; zaten bu bile, normal kullanımımızın, değişik türden bir ontolojik temsilcinin (bir tanrının) tanınmasıyla mümkün kılınan, daha tutucu bir uzantısından ibaretmiş gibi görünüyor. Modern dünyada dahi "özel", "kamusal"ın tek karşıtı değil. Bu nedenle, bilgiden bahsederken, söz konusu bilginin herkesçe bilinmesi gerektiği, fakat bir aracı tarafından bilinçli olarak verilmemesine dair bir yan anlam taşıyan "gizli"yi "kamusal"ın karşıtı olarak belirleyebiliriz.<sup>10</sup> Oysa "özel", genel bilgi olmaması gereken bir şeyi çağırıyor. Ayrıca "kamusal"ı "saklı" olanla karşıtlık içinde de inceleyebiliriz. Çağdaş kullanımda "saklı" olan, herhangi biri tarafından gizlendiği veya kendisine erişim kısıtlı olması gerektiği için değil, doğası gereği sınırlı bi-

lişsel erişim imkânı sunar.<sup>11</sup> Bununla bağlantılı bir ayrım, “sadece seçili bir grubun üyelerine özgü bilgi” anlamına gelen *ezoterik* bilgi ile grubun dışındakilere yöneltilmiş olan *egzoterik* bilgi arasındaki ayrımdır. Genelde anlaşıldığı şekliyle kamusal ile özel arasındaki ayrım, sosyal veya müşterek ile bireysel arasındaki ayrımla özdeş değildir: Dostların bir araya gelmesi sosyal veya müşterek bir olaydır, fakat “özel” bir vesileyle gerçekleşmiş olabilir; ayrıca bir birey “kamusal” bir kişilik olabilir. Bu ayrım, benzer şekilde, “özgecilik” ve “benlikçilik” arasındaki ayrımla da özdeş değildir. Ben özel dostlarımla olan ilişkilerimde veya kamusal bir görevi yerine getirirken özgeci de olabilirim, benlikçi de. Bu son iddialarım herkese tanıdık gelecektir ve sanırım burada bu konuyu daha fazla açıklamama gerek yok.

Kitabıma *Kamusal Şeyler, Özel Şeyler* [*Public Goods, Private Goods*] gibi iki veya daha fazla anlama çekilebilecek bir başlığı kasten seçtim. *Goods* birkaç anlama gelebilir. Birincisi, kullanım değeri olan somut nesnelere işaret edebilir: Sahip olduğum bir dolmakalem, özel bir *good*'dur [“mal mülk”], devlet parasıyla inşa edilmiş ve herkesin kullanımına açık bir köprü, kamusal bir *good*'dur [“mal mülk”]. İkincisi, soyut olarak “iyi olan veya iyi olduğu varsayılan” anlamında kullanılabilir. Dolayısıyla sokakların sağlam ve güvenli olması, bir kamusal *good*'dur [“yarar”]; bir dostumla sohbet ederek keyifli bir akşam geçirmiş olmam, bir özel *good* [“iyi olma durumu”] örneği olabilir; bu örneklerin hiçbirinde söz konusu olan *good* elle tutulur bir nesne değildir. Üçüncüsü, *goods*, “iyi olanı anlama şekilleri” anlamına gelebilir, bu durumda “kamusal” ve “özel” sıfatları, dilbilimcilerinin “öznel” veya “nesnel” iyelik halleri olarak adlandırdıkları şeyin dengi olarak yorumlanabilir; yani, “(olabilecek çeşitli anlayışlar arasından) seçilmiş bir *good*'un [yarar] halk tarafından anlaşıldığı şekli,” veya,

11 Krş. Hölscher, *Öffentlichkeit und Geheimnis*. En azından, *saklı*'nın [*arcane*] bugünkü anlamının bu olduğunu düşünüyorum. Geçmişte, tabii ki, *arcantum* sınırlı bir gruba özgü ayrıcalıklı bilgi, anlamına gelebilirdi – *arcana imperii* örneğinde olduğu gibi.

“halk için (olabilecek çeşitli anlayışlar arasından) *good* [yararlı] olacak olanın anlaşılma şekli.”

Uslamlama, siyasetin, ahlaki düşünümün ve genel olarak sosyal hayatın önemli bir bölümünü oluşturur; siyasetin felsefi açıdan incelenmesi ise, anlaşılır biçimde, kuramcılar tarafından ileri sürülen argümanların titizliklerinin ve inandırıcılıklarının teknik çözümlenişine odaklanmıştır. Ancak siyaset, retorikle ilgili, motive edici veya ideolojik olarak adlandırılabilir başka öğeler de içerir; bu öğeler, pratik önemlerinden dolayı tamamıyla göz ardı edilmeyi hak etmiyorlar. Nitekim ikna edici olmayan kusursuz derecede iyi argümanlar var; belli bir inandırıcılığa sahip olsa da motive etmeyi başaramayan argümanlar var; son olarak da, belli bir zaman diliminde belli bazı grupların üyelerine karşı çıkılmayacak kadar inandırıcı (ve belki motivasyon bakımından da zorlayıcı) gelen, oysa grubun dışındakilerin aldatıcı veya kuramsal olarak geçici bulduğu düşünceler, argümanlar ve dünyaya bakış türleri var.

Özel/kamusal ayrımı, işte böyle bir ideolojik “yumru”. Farklı kaynaklardan gelen ve farklı âlemlere ait olan, birbirinden tamamen farklı bileşenler –kavramsal parçacıklar, kuramlar, halk tepkileri, ancak çok belirli, pratik bağlamlarda yararlı olabilecek kaba ayrımlar, üstü örtülü değer varsayımları– tarihte belirsiz bir şekilde bir araya gelmişler ve çevrelerine aşikârlık, inanırlık ve motive edici güçten oluşan bir tür sermaye örmüşlerdir. Bu gibi ayrımların üzerlerine düşünülmeden kullanılması, dünyamızı algılama ve anlama olasılıklarımızı kısıtlamaktadır. Ayrıca, bu düşüncesizce kullanımın, dünyamıza ait ve beğenilmeyi asla hak etmeyen bazı özelliklerin veya olayların olası gidişatı hakkında, belli belirsiz, sanki bu özellikler ve olaylar onaylanıyormuş gibi bir izlenim uyandırma (veya, tersine, sempatiyle yaklaşımdan aslında yarar sağlayacağımız fırsatlarla ilgili mesnetsiz kuşkuvarın körleştirici ışığını daha da parlatma) etkisi olabilir. Farklı “özel” ve “kamusal” anlayışları arasındaki bağlantıları çözmek, kamusal/özel ayrımının zihnimiz üzerindeki hâkimiyetini kırmamıza yardımcı olabilir ve

daha önce fark edilmesi veya olumlu değerlendirilmesi bize belki daha zor gelmiş olan siyasi ve ahlaki seçeneklerin de geçerli olduğunu görmemize imkân sağlayabilir.

*Kamusal ve özel* benim kısa bir denemede tutarlı bir şekilde tartışabileceğimden çok daha fazla sayıda ve çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır ve kullanılmıştır. *Kamusal ve özel*'in kullanılmış olduğu çeşitli biçimlerin tam tarihçesini kısaca yazmak veya bu anlamlara ilave birtakım soyut ayrımlar oluşturmaya çalışmaktansa, insan davranışının hemen hemen somut sayılabilecek üç örneğini tartışarak işe başlamak isterim. Örneklerin her biri, "antik çağ" dediğimiz dönemde Akdeniz havzasında yaşamış olan ünlü tarihsel kişilikler tarafından gerçekleştirilmiş birer eylem; her bir örnek, kamusal ile özel konusundaki anlayışımızın bir yönüne ışık tutuyor. Benim göstermek istediğim de bu farklı anlayışlara şekil veren tek bir bütünsel sezginin *yokluğu* olduğu için, anlatacaklarımın ne tarihi ne de kavramsal bütünlüğü olduğunu iddia etmem gerekiyor; ki böyle bir iddiam da yok.

## Bölüm II

### *Utanmazlık ve Kamusal Alan*

M.Ö. dördüncü yüzyılda yaşayan Sinoplu Diogenes'in, Atina pazaryerinin ortasında mastürbasyon yapma âdeti vardı.<sup>12</sup> Kendisi ne patolojik düzeyde çevresinden bihaber, ne psikotik ne de cahil biriydi. Ayrıca Elias'ın<sup>13</sup> "Medeniyet Süreci" olarak adlandırdığı sürecin henüz başındaki –bu tür davranışların sistematik hoşnutsuzluğa ve birtakım sosyal düzenlemelere henüz tabi tutulmadığı, bizlerin "kültürel evrim ölçeği" kabul ettiğimiz cetvel uyarınca epeyce düşük düzeydeki– bir toplumda yaşıyor da değildi. Aksine, Atinalıların genel olarak onun hayat tarzına, özel olarak da bu davranış

12 Ana kaynak, Diogenes Laertius 6. § 20-81. Ayrıca bkz. Dudley, *A History of Cynicism* ve Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Kynismus*. Diogenes hakkında nakledilenlerin gerçekliği ile ilgili sorular gündeme gelmiştir. Gerçekleri mümkün olduğunca yakalamak önemli olmakla birlikte, bu denemedeki amacım öncelikli olarak tarihsellik ile ilgili değil; dolayısıyla çeşitli kaynakların güvenilirliğiyle ilgili olarak gündeme gelen pek çok konuyu göz ardı edeceğim. Aynısı Krates ve Hipparchia'nın hikâyesi ve Sezar'ın Rubikon'u geçmeden evvel sarf ettiği iddia edilen söz için de geçerli (bu, kitabın daha sonraki bölümlerinde ele alınacaktır).

13 Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*. [Uygarlık Süreci, İletişim Yayınları, 2 cilt]. Bu yapıt, dört ciltten oluştuğu duyurulan –*Nacktheit und Scham* (1988) [Çıplaklık ve Utanç, Dost Kitabevi Yayınları], *Intimitaet* (1990) [Mahremiyet, Dost Kitabevi Yayınları], *Obszönitaet und Gewalt* (1993); ben henüz vaat edilen dördüncü cildi görmüş değilim– Duerr'in *Der Mythos vom Zivilisationsprozess*'inde [Uygarlaşma Sürecinin Miti dizisi, Dost Kitabevi Yayınları], şiddetli eleştiriyeye uğramıştır.

biçimine itiraz ettiklerini biliyoruz. Onu umumi bir baş belası olarak gördükleri ve hoşnutsuzluklarını kendisine bildirdikleri de anlaşılıyor. Durumun böyle olduğunu, uluorta mastürbasyon yaptığına ilişkin eleştiriye Diogenes'in vermiş olduğu karşılığın, doksografik gelenek\* tarafından özel olarak kaydedilmiş olmasından dolayı biliyoruz. Diogenes'in, keşke insanın açlığını da göbeğini ovarak bu kadar kolayca giderebilmesi mümkün olsaydı, yanıtını verdiği bildiriliyor.<sup>14</sup>

Diogenes'in bu davranışı, tam olarak niçin saldırganca ve ayıptı? Ben üç farklı neden öne sürüyorum: Birincisi, inandırıcı bir sava göre, çoğu çağdaş Batı Avrupa toplumu başta olmak üzere pek çok toplumda, kişilerin kamusal mekânlarda nasıl davranması gerektiğine ilişkin "medeni ilgisizlik" veya "dikkat çekmezlik" olarak adlandırılan ve zımnen herkesçe bilinen bir ilke geçerlidir.<sup>15</sup> Kamusal mekân, "tesadüfen orada bulunan herhangi birileri", yani şahsen tanımadığım ve benimle yakın ilişki içine girmeyi açıkça kabul etmemiş kişiler tarafından görülebileceğim bir yerdir. Antik bir kentteki bir pazaryeri, bu tür bir kamusal mekânın mükemmel bir örneğidir: Burada birbirini mutlaka tanıyor olması gerekmeyen ve –bir seviyede– birbirinden farklı, önceden bilinemez ve belki de birbiriyle uyuşmayan amaçları, tercihleri ve zevkleri olan farklı kişiler kendi özel işlerini görürken, birbirleriyle fiziksel yakınlık içinde bulunurlar. Dikkat çekmezlik ilkesi, bu tür bağlam ve mekânlarda başkalarını rahatsız etmekten veya ne olursa olsun, sistemli bir şekilde ra-

\* *doksografik gelenek*: Yunan ve Roma filozoflarının felsefi yazılarının büyük bir kısmı, kaybolmuştur. Her ne kadar filozofların okurlarına doğrudan seslendiği, bu "birinci elden" yazılara ulaşılamasa da, daha sonra başka yazar veya felsefeciler, antik filozofların veya ekollerin düşünceleri hakkında yazdıkları görüşlerden, yorumlardan, eleştirilerden veya onlara atfettikleri sözlerden geçmişte olanları çıkarırlar. (ç.n.)

14 Diogenes Laertius 6. § 46.

15 Krş. Goffman, *Behavior in Public Places; Stigmas; Presentation of Self in Everyday Life ve Frame Analysis*. Epikür'ün sloganı (λάθε βιώσας) ("dikkat çekmeden yaşa"), "medeni dikkat çekmezlik" fikrinin bir değişkeni olabilir. Ancak bu slogan genelde, kamuya açık yerlerde nasıl davranılması gerektiğine ilişkin bir yönlendirmeden ziyade, siyasi dünyadan "özel hayat" dünyasına çekilme tavsiyesi olarak yorumlanmaktadır.



hatsız edici davranmaktan kaçınmam gerektiğini bildirir. Diğer bir deyişle, karşılaştığım diğer kişinin benimle ilgilenmesine, beni hesaba katmasına hiç gerek olmadan, işiyle gücüyle uğraşmaya devam etmesine izin vermem gerekir. Herhangi birini ilgisini bana yöneltmesi için zorlamamam gerekir. Mastürbasyon, normalde, "istemli" olarak sınıflandırabileceğimiz bir eylemdir; oysa dikkat çekmezlik ilkesi başkalarının dikkatini çekebilecek bütün özelliklerim için geçerlidir ve bunlara, burunsuz olmak gibi kontrolümün tamamen dışındaki özellikler de dahildir. Yani, dikkat çekmezlik ilkesi, "istemli"yi "istem dışı"ndan ayırdığımız düzeyden önce veya o düzeyin altında da uygulanır. Dolayısıyla, alışveriş etmek için kamusal mekâna çıkan kafaları birbirine yapışık Siyam ikizleri, kuralı ihlal etmelerine neden olan durumun hiçbir şekilde sorumlusu olmasalar dahi, dikkat çekmezlik kuralını ihlal etmiş sayılırlar.<sup>16</sup> Sadece ve sadece oldukları gibi oldukları için kamuya ilişkin davranış kurallarını ihlal etmiş sayılabilirler; sadece varoluşları bile aleni bir hakaret olarak görülebilir. O halde, dikkat çekmezlik ilkesinin ihlalleri iki gruba ayrılmaktadır: (a) en dar anlamıyla stigmalar –yani sahipleri tarafından değiştirilemez olan, "doğal" olarak tanımlayabileceğimiz özellikler (Siyam ikizlerinde olduğu gibi doğuştan gelen veya kişinin kaza sonucunda burnunu kaybetmesi gibi sonradan edinilmiş) veya sosyal özellikler (yanlış yerde dünyaya gelmiş olmak, istenmeyen türde bir soyadına sahip olmak, vs)– ve (b) bilgi/beceri kullanma başarısızlıkları. İkinci gruba şunlar dahildir: (1) Belli bir durumda uygun düşen bilgiyi/beceriye bilmemekten kaynaklanan ihlaller (belli bir kilisede mihrap yönünde diz çökmek gerektiğini bilmemek); (2) bir bilgiyi/beceriye edinmiş olmamaktan kaynaklanan ihlaller (kamu içinde davranış ilkelerinden olan o karmaşık "oturma adabı" nı hiçbir zaman öğrenememiş olmak); (3) yorgunluk veya anlık bir dikkat dağılması vs sonucu oluşan ihlaller; (4) sahip olunan bilgiyi/beceriye uygulamaktan istemli olarak kaçınma ve (5) etraftaki diğer kişilere hakaret

16 Goffman bu fenomeni tanımlar ve "stigmatizasyon" [lekeleme/damgalama] olarak adlandırır. (bkz. Goffman'ın *Stigmas* adlı eseri).

amaçlı, bilinçli ihlal.<sup>17</sup> Diogenes işte bu dikkat çekmezlik ilkesini –mutlaka istemli, muhtemelen de bilinçli olarak– ihlal etmektedir, dolayısıyla davranışı ayıptır.

Diogenes'in davranışının ayıp olmasının ikinci nedeni, pek çok toplumda, kamusal mekânlarda sadece dikkat çekmezlik ilkesinin değil, başkalarında imrenmeye yol açabilecek durumlardan kaçınmaya yönelik bir ilkenin *de* geçerli olmasıdır; yani eğer bazı temel, zorunlu ihtiyaçların tatmini sorunlu ve şüpheli ise veya başka bir şekilde kolayca giderilebilir türden değilse, bu ihtiyaçların tatmininin teşhir edilmesi uygun görülmez. Bu nedenle, sanayi öncesi toplumların pek çoğunda yemek yemeyen bir kişinin yanında *asla* yemek yenmezdi; kanımca bunun nedeni, en azından kısmen, gıdanın bazı toplumlarda zor bulunan ve temini garantili olmayan bir mal oluşudur. Diogenes'e ayrıca, pazaryerinde yemek yemiş olmasından dolayı sitem edilmiş olduğu da naklediliyor.<sup>18</sup> Tarihsel olarak, gıda maddesi bollaştıkça bu tabu da genelde esner.<sup>19</sup> Pek çok toplumda cinselliği tecrübe etme olanaklarının sosyal ve diğer faktörler tarafından sınırlandığı göz önüne alındığında, cinsel tatminin de benzeri bir yapıya sahip olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla kişinin cinsel olarak tatmin olmakta (veya daha yeni tatmin olmuş) olduğunun kamusal bir mekânda teşhir edilmesi tabudur, çünkü o mekânda bu anlamda tatmin olmayan veya yakın geçmişte

17 Bana göre (4) ile (5) arasında şöyle bir fark var: Sahip olduğum bir beceriyi uygulamakta başarısız olabilirim; örneğin, elimdeki işe yoğunlaştığım ve o işin tamamlanmasının nezâketten daha önemli olduğunu düşündüğüm için siz bana yaklaştığınızda sizi uygun şekilde selamlamayıpabilirim. Sizi selamlamamakla istemli bir davranışta bulunuyorum, ama *niyetim* sizi aşağılamak değil. Sizi aşağılamak –eğer olan buysa– sadece, niyetimin bir parçası olmayan, ama engel olmak için de hiçbir adım atmamış olduğum bir ek sonuç. Dolayısıyla sizin benim bu davranışımın ötürü kendinizi aşağılanmış hissetmemeniz, beni memnun edebilir. (4)'e örnek olabilecek böyle bir durum, sizi tahkir etmek amacıyla selamlamaktan kasıtlı olarak kaçındığım bir durumdan farklıdır.

18 Diones Laertius 6. § 58.

19 Bu ilke ile "göze batan tüketim" olgusu (ve siyasi ve sosyal otoritenin değişik biçimlerini meşru kılmadaki potansiyel rolü) arasındaki gergin ilişki, tartışılmaya değer. Antik *euergetism* [antik kentlerde zenginlerin, gemi yapımından umumi eğlenceye kadar uzanan kamusal masrafların karşılanmasına katkıda bulunmaları] konusunda son derece heyecanlandırıcı bir tartışma için krş. Veyne, *Le pain et le cirque*.

olmamış olan kişiler bulunabilir.<sup>20</sup> Diogenes, bu tabuyu da ihlal etmektedir.

Diogenes'in söz konusu hareketinin saldırganca/ayıp sayılmasının üçüncü nedenini görebilmek için, kendisiyle ilgili anlatılan bir diğer hikâyeyi hatırlamakta yarar var. Nakledildiğine göre, Diogenes bir gün pazaryerinde Atinalılara, kişinin hayatını nasıl yaşaması gerektiği konusunda nutuk atıyormuş; kimse kendisine yüz vermeyince ıslık çalmaya başlamış. [Bunun üzerine] etrafında insanlar toplanınca, onları felsefi öğüte ilgi göstermezken, ıslık çalan birinin anlamsız gürültüsüne ilgi gösterdikleri için azarlamış.<sup>21</sup> Duymazlıktan gelinmesi güç olduğu için ıslık çalmak, dikkat çekmezlik ilkesini ihlal ediyor, ama normal şartlar altında imrenmeye yol açmıyor. Varsayımsal olarak, mastürbasyonu da görmezden gelmek güç; ayrıca, cinsel tatmin pekâlâ kıskançlık nesnesi olabilir; ancak Diogenes'in hareketinin rencide edici oluşunda bir diğer unsur daha var ve işte bu boyut, Diogenes'in davranışının ayıp sayılmasının üçüncü nedeni: Dikkat çeken bu hareket, aşırı yüksek sesle konuşmak, ıslık çalmak veya yemek yemek gibi kendi içinde nispeten zararsız bir eylem değil; doğası gereği pek çokları tarafından pis, tiksindirici veya mekruh olduğu düşünülen bir maddenin salgılanmasıyla bağlantılı bir eylem.<sup>22</sup> Yani insanlar nesnelere iki geniş kategoriye ayırıyorlar: Bir yanda saf, temiz veya hoş olan şeyler, diğer yanda kokuşmuş,

20 Bu ikinci ilke, sadece ilk ilkeye tabi bir durum olarak görülebilir. Eğer söz konusu mekân, aşıktan neredeyse ölme durumunun sıra dışı bir şey olmadığı bir toplum ise, kamusal alanda yemek yiyen biri, salt bu hareketinden dolayı dikkat çekmezlik ilkesini ihlal ediyor olacaktır, çünkü çok aç insanların orada bulunma ihtimali ne kadar artarsa, onları görmezden gelmek o oranda güçleşir. Burada tek bir ilke mi, iki ilke mi olduğu sorusu bana o kadar da önemli görünmediğinden, bu konuyu tartışmayı daha fazla sürdürmeyeceğim.

21 Diogenes Laertius 6. § 27.

22 Bkz. Miller, *The Anatomy of Disgust* ve Menninghaus, Ekel. "İğrenme" konusunda klasik tartışmalar için krş. Kant, *Kritik der Urteilkraft*, § 48; Rosenkranz, *Die Aesthetik des Haesslichen*; Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie* § 7 [*Tragedyanın Doğuşu*, İthaki Yayınları]; *Jenseits von Gut und Böse* § 26 [*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Say Yayınları]; *Zur Genealogie der Moral* 3. 13-26 [*Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, Say Yayınları] ve Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur* [*Korkunun Güçleri/İğrençlik Üzerine Deneme*, Ayrıntı Yayınları]. Kolnai'nin bu konudaki yapıtı, *Der Ekel*, olabildiğince berrak ve geniş açılı bir anlatı olması bakımından özel önem taşır. "Mekruh" konusunda diğer bir etkileyici araştırma, Douglas'ın *Purity and Danger*'i.

mekruh veya pis olanlar.<sup>23</sup> Kokuşmuş, mekruh ve pise karşılık olarak, tikslenme dolayısıyla hafifçe gönülsüzlük göstermekten aktif kaçınmaya, oradan da şiddetli öğürtü şeklinde ifade bulan aşırı iğrenme haline kadar uzanan bir dizi olumsuz tepkiden birini gösteririz. Bana yiyecek olarak sunulan bir şeyi istem dışı kusarsam, bedenim o maddeyi kesin ve açık biçimde reddediyor demektir. Bir şeyi kusmak, o şeyin benden “farklı” olduğunu gayet canlı bir biçimde, bedensel olarak beyan etmek, kendim ile “yiyecek” arasına bir sınır çizmektir. Pek çok toplumda, biraz daha düşünselleştirilmiş iğrenmeyi benzer bir biçimde ifade etmek için tükürebilirim; böylece kendim ile ahlaken onaylamadığım bir davranış biçimi arasına mesafe koyarım.<sup>24</sup> Bu olumsuz tepkilerin bu bağlamda ilgimi çeken nesnelere yemek, içmek, dışkılamak, işemek gibi insan bedeninin belli bazı faaliyetleri ve bu faaliyetlerle bağlantılı belli nesnelere ve, bunların uzantısı olarak, bu bedensel faaliyetleri veya onların ürettiklerini ve onlara eşlik edenleri akla getiren belli bazı görüntüler, hisler, kokular, dokular ve tatlardır.<sup>25</sup> Bu tepkiye yol açan temel bedensel faaliyetlerin çoğu, sağlığımız için önemli olan fakat aynı zamanda insanın zayıflığının değişik biçimleriyle bağlantılı olan faaliyetlerdir.<sup>26</sup>

23 Anlatım kolaylığı sağlamak için “mekruh”, “pis” veya “kokuşmuş”tan söz edeyim. Esasında, tabii ki bu terimlerin kullanımında küçük farklılıklar vardır. “Mekruh”, her şeyden evvel, muhtelif dini, metafizik veya ritüel standartları karşılamakta (özellikle de eğer temas veya ilişki yoluyla böyle bir kirlenmenin aktarılması veya bulaşması ihtimali söz konusuysa) yetersiz kalan şey veya durumlara atıfta bulunur. “Pis”, “aykırı madde”nin daha “laik” bir kategorisine atıfta bulunur. “Kokuşmuş” ise daha dar anlamda, bir organik çürüme durumuna atıfta bulunur. Örneğin “mekruh” kategorisini ciddiye alan kişilerde, belli bazı geleneksel dini görüşleri ciddiye alanlar açısından “ritüel” anlamında “saf” olan bir yiyecek veya bir yemek, (laik anlamda) “pis” olabilir (tozla, sineklerle kaplı, vs).

24 Bkz. bu kitabın 4. Bölümü’ndeki Augustinus tartışması.

25 Elbette ki insanın bedensel fonksiyonlarıyla hiçbir doğrudan bağı olmayan başka şeyler de pis olarak görülebilir, iğrenme nesnesi olabilir, vs.

26 Kolnai haklı olarak, iğrenme duyguları ile ya aşırı hayat dolu olan veya öyle görünen nesnelere –uçuşan böcekler kümesi– veya artık canlı olmayan nesnelere –cesetler, çürümüş et– gösterilen tepki arasındaki yakın ilişkiyi vurgular. Canlıymış gibi görünen ölü nesnelere veya ölecekmiş gibi görünen canlı nesnelere, tiksinkenin en birincil nesnelere. Bu durum, iğrenme duygumuzun çoğu kez, sınırların yok olması, kesin bir çerçeve veya tanım yokluğu, değişik türlerin karışımı ve sair durumlarla ortaya çıkmasıyla bağlantılı olabilir. O halde iğrenmenin temel tepkisi,

Bunlar genelde insan bedeninin içiyle dışı arasındaki sınırdaki sınırda yer alan şeylerle ilintilidirler. Bütün bu nedenlerden dolayı, kaygı duygularının doğal ve anlaşılabilir mevkisidirler.<sup>27</sup> Her ne kadar kaçınma ve iğrenme tepkileri, insan biyolojisinin temel özelliklerinde köklenmiş görünüp bütün toplumlarda var olsalar da, aldıkları özel şekil, kültürel olarak biçimlenmiştir ve ancak uzun bir terbiye süreci sonunda edinilir. Küçük çocuklara, ellerini ateşe soktuklarında geri çekmelerini öğretmek gerekmez ama kendi dışkılarını karşısında gösterilecek münasip iğrenme tepkilerinin öğretilmesi *gerekli* inandır.<sup>28</sup>

Saf/temiz ve mekruh/pis arasındaki kategorik ayrımın nasıl koyulduğu kişiden kişiye olduğu kadar toplumdaki topluma da değişebilir; mekruhun yarattığı tepkinin yoğunluğu ve tam olarak niteliği de farklılık gösterecektir. Bir kişide sadece hafif bir kaçınma tepkisine yol açan şey, belli tür bir toplumun daha titiz bir üyesinde şiddetli öğürtüye neden

bize ölümü hatırlatana karşıdır ve bize "gerçekten" ölümü hatırlatan şeyler, organik olmayan durumlar veya hatta ölmüş nesnelere değil, fakat sanki her an hayattan ölüme geçebileceklermiş gibi görünen nesnelere, örneğin, içi kıvılcık kıvılcık kurtçuk kaynayan et. Bizim tikslenme deneyimimiz, ölüme olan "metafiziksel yakınlık"ımızdan kaynaklanır: 'Unser Bestehen aus todgeweihter, man könnte sagen, todestrunkener, verwesungsbereiter Materie' (s. 558). ("Ölmeye mahkûm, yani ölüm sarhoşu ve çürümeye hazır maddeden ibaret oluşumuz".) Buna karşılık Menninghaus, aşırı tatlı olma halinin de iğrenmeye yol açabildiğine dikkat çekiyor ve post-romantik belli bazı estetik olguların, güzele doymanın yaratacağı bir iğrenmeyi engelleme arzusuyla bağlantılı olduğunun görülebileceğini işaret ediyor (*Ekel*, s. 40-50).

27 Buna karşılık Kolnai'nin kaygı [*Angst*] ve iğrenme görüngübilimleri arasında kurduğu çok kurnazca ayrımlar da kayda değer.

28 Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, s. 229 dipnot. [*Uygarlığın Huzursuzluğu*, Metis Yayınları]. Bu "eğitim", elbette ki, az çok baskıcı bir şekil alabilir. Freud, iğrenme duygusunun oluşturulmasının, şeytani cinsel arzuların tatminine karşı "organik olarak şartlandırılmış" ve ancak terbiye ile idare edilebilir bir "baraj" olduğu konusunda haklı olsa bile –ve bunu Freud tam olarak nereden *biliyor* olabilir ki?– o *Erziehung*'un [eğitim] belli türdeki bir toplumda aldığı şekil, gizli saklı bir şekilde (veya alenen) şiddetli olabilir. Her halükârda, böyle bir terbiyenin verilmediği, yerleşik bir toplumsal hayatın nasıl olabileceğini tahayyül etmekte zorlandığımızdan, bu konuda yapılabilecek baskıları görmezden gelmeye veya hafifse-meye eğilimimiz olduğunu varsayabiliriz.

olabilir.<sup>29</sup> Uluorta işemeye ilişkin tabuların (hiç değilse erkekler için) Japonya'da, Batı'ya oranla daha esnek olduğu, buna karşılık Japonların, burnun ellenmesini veya kaşınmasını çok tiksindirici buldukları, sıklıkla söylenir. Bununla birlikte bu farklılık (daha katı kültürel farklılıklarda olduğu gibi) bütünüyle ve yalnızca "tesadüfi" gibi görünmüyor. Japonya'da kamusal alanda işemeye ilişkin tabular her ne kadar daha esnek olsalar da, yine de mevcuttur; orada da kişi rastgele istediği yerde işeyemez. Görünen o ki, iğrenme duygusu uyandıran herhangi bir nesne söz konusu olduğunda, arada bir fark olsa da bütün insanlar tarafından paylaşılan, daha temel bir olgular dizisi var; ayrıca iğrenmeye ilişkin bir önem sıralaması da mevcut: İğrenebilme becerisine sahip hemen hemen herhangi biri, dışkıyı veya yamyamlığı tiksindirici bulur; pek çok kültürde insanlar (ama her kültürde her kişi değil) kandan iğrenir; daha az sayıda kişinin ağır kokulardan midesi kalkar, vesaire.

Gariptir ki, her ne kadar iğrenme duygusunun temeli büyük ihtimalle kökleşmiş birtakım biyolojik tepkilere dayanıyor olsa da, bu duygunun nesnesi sadece kültürel açıdan çok esnek olmakla kalmıyor, kendine özgü bir dönüştürücü güce ve simgesel olarak da yüksek düzeyde aktarılabilir bir özelliğe sahip. Eğer ben komşuma zehir verirsem ona zarar vermiş olurum, ama ona zehir resmi gösterirsem ona (genel olarak) zarar vermiş, hatta onu gücendirmiş dahi olmam. Bunun tam karşıtı olarak, gerçek dışı doğrudan güçlü bir iğrenme duygusuna neden

29 Konuyu basitleştirme adına şimdi bir varsayımda daha bulunuyorum. Ana metnin geri kalanında, nesne tarafında artırılan mekruh olma/pislik ile özne tarafında artan tikslenme arasında bire bir doğru bir orantı varmış gibi konuşacağım. Ne yazık ki [gerçekte] işler o kadar basit değil. Pislik/kirlilik veya mekruh olan, beni hiç iğrendirmeyebilir. Diğer taraftan, mantıken "mekruh" veya "pis/kirli" olarak görülemeyecek bazı şeyler bende tiksilmeye yol açabilir (örneğin serinlediği zaman sıcak sütün üzerinde oluşan ince kaymak zarı; Krş. Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur*, s. 10 [*Korkunun Güçleri*, Ayrıntı Yayınları]). Krş. Mill, *On Liberty*, s. 85. [Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar, Belge Yayınları] İğrenme tepkilerinin nitelik olarak, basit bir zevksiz bulma durumundan, örneğin kahve içmeye "meraklı olmama" durumundan, tamamen farklı olduğunu belirtmeye bile gerek yok.

olurken, dışkı resimleri genelde aynı tepkinin biraz daha yumuşak bir uyarılmasına yol açar, hatta bazı toplumlarda dışkı anlamına gelen sözcüklerin bile itina ile kullanılması gerekir. Dolayısıyla Diogenes'in, ürettiği sperm görünmez olsaydı bile iğrenmeye yol açmış olabileceği görülüyor — etraftaki kişilerin onun mastürbasyon yaptığını *bilmeleri* bile, spermi görmüş olsalardı duyacakları tiksintinin bütününün en azından hafif bir uyarılmasını duymalarına yol açabilir. O halde, iğrenmenin yapısı, ilkel büyüünün belirli biçimlerinin yapısını andırıyor. İğrenme, nesnelere öylesine büyüsel bir biçimde bulaşıcı kılabilir ki, bu nesnelere kendileriyle dolaylı olarak veya sadece düşünce temelinde ilintili olan herhangi bir şeye de sirayet edebilir ve böylece iğrenç nesnelere temsillerine, hatta iğrenç bir şeyin olmuş olduğuna dair bilgiye karşı bile hafif tiksintime tepkileri verilmesine yol açabilirler.

Son olarak, güçlü bir kişilerarası bileşen de bu tür tepkilerde rol oynar gibi görünüyor; şöyle ki, başkası yapsa bana iğrenç gelecek bir eylem, kendim yaptığım zaman bana her zaman iğrenç gelmeyebiliyor. Çok titiz ve hassas biri bile bazı durumlarda herhangi bir sıkıntı emaresi göstermeksizin, pekâlâ burnunu karıştırabilir; oysa bu davranışı bir başkasında görse fena halde midesi kalkar.

Kişilerarası alanda, iğrenmenin bazı biçimleri ile utanma arasında kaba bir bağlantı vardır.<sup>30</sup> Diogenes, yaptığı işi diğerlerinin kendisini görebileceği bir yerde yapmaktan utanç duy-

<sup>30</sup> Utanma, elbette ki, tiksintmeye kıyasla bazı açılardan daha kapsamlı, bazı açılardan daha dar bir olgu. İğrenç bir şey yaparken görüldüğümde utanç duymam gerekir, ama hiç de iğrenç olmayan bir zaaf, bir beceriksizlik veya olumsuz bir alışkanlık sergilediğim de utanabilirim. Diğer taraftan, utanmaz olmaksızın iğrenç olabilirim; sadece bedensel işlevlerim üzerindeki olağan kontrolümü yitirmiş olabilirim; bunun sonuçlarını hafifletmek için elimden geleni yapmışım, ama kontrolümü kullanmada başarısız olmuş olduğum için yine de utanç duyabilirim. O halde en az beş kategori gerekiyor: (1) korku/endişe'ye neden olanın karşıtı olarak, bunlara neden olmayan, (2) pis/kirliğin karşıtı olarak temiz, (3) mekruh olanın karşıtı olarak saf, (4) iğrencin karşıtı olarak iğrenç olmayan ve (5) utandırıcının karşıtı olarak utandırıcı olmayan. "Utanç/utanç verici"nin diğer dördüyle nasıl ilintili olduğu konusunu burada daha fazla inceleyemeyeceğim. "Utanç" konusunda daha fazla bilgi için krş. Dodds, *The Greeks and the Irrational* ve Williams, *Shame and Necessity*.

malıdır. Bizim toplumumuzda, samimiyetin kurulması sıklıkla, iğrenmenin olağan sınırlarının aşılmasıyla ilişkilendirilir; öyle ki sıkı dostlar, (bir taraftan) utanma ve (diğer taraftan) iğrenme/incinme hissetmeksizin, birbirlerinin huzurunda, tanıdıkları, yani sadece isimsiz yabancılar olmayan, hatta belki de sevdikleri, ama özel ve çok yakın dostları olmayan kişilerin bile huzurunda yapmayacakları şeyler yaparlar. Bu, samimi bir dostun benim adeta bir "parçam"a dönüşmesi anlayışıyla ilişkilendirilebilir; böylece kendi vücut kokularımdan, salgılarımdan vs iğrenmeme duygumun kapsamını içli dışlı olduğum dostumunkilerden de iğrenmeyecek biçimde genişletirim.<sup>31</sup> Bunun –en azından yetişkinler arasındaki– samimiyete dair tam olarak doğru bir açıklama olduğunu sanmıyorum, çünkü çok önemli bir ayrımı göz ardı ediyor: Kendilerinden hiçbir zaman utanç duymadığım veya iğrenmediğim nesnelere (eğer ciddi bir psikolojik rahatsızlığım yoksa, kendi işememe karşı asla bir iğrenme tepkisi geliştirmem) ile insanlar arasında kurulu bir engeli aşma süreci arasındaki ayrım. Keskin peynirlere düşkün biri için, kokudan kaynaklanabilecek o çok hafif mide kalkmasını aşma deneyimi, o işin zevkinin bir parçasıdır. Bizâtihi engelin varlığı, bu çekiciliğin bir parçasıdır ve onu aşma deneyiminin verdiği hazza katkıda bulunur.<sup>32</sup>

Ancak başkaları, genel olarak benden daha titiz olabileceklerinden ve benden daha titiz olmayanlar dahi *benim* bir davranışımı nahoş bulabileceklerinden, ben o davranışımı (*kendim* yaptığım zaman) rahatsız edici bulmasam da, pek çok davranışımızı veya faaliyetimizi, ancak başkalarınca fark edilemeyecekleri –yani başkalarının onları göremeyeceği, duyamayacağı, koklayamayacağı ve onlara dokunamayacağı– bir mekânda gerçekleştirilebilecek davranışlar olarak sınıflandırırız. Bazı işleri "ancak tek başınayken" yapmanın temelindeki düşünce budur. Diğer bir deyişle, düzgün bir insan olarak, başkalarının be-

31 Bir mahremiyet / yakınlık ilişkisi varmış gibi davranmak, elbette ki, başlıbaşına hakaret edici bir varsayım olabilir; krş. Geuss, *Parrots, Poets, Philosophers, and Good Advice*, s. 32-33 (Martial 10.15).

32 Bkz. Miller, *The Anatomy of Disgust*, Bölüm 6.



nim davranışlarım sonucunda kirlenme veya tikslenme korkusunu dikkate alırım, dolayısıyla onları kendi yaptığım bazı işleri görmeye mecbur bırakmam. Diğer bir kişinin olası tepkilerine, onları nedensiz veya abartılı bulsam bile, önem verebilirim. Bu tartışmanın tolerans konusıyla bağlantılı olduğu noktalardan biridir bu. Başkalarının benden farklı davranmalarına, kötü kokmalarına vs sadece tolerans göstermekle kalmam, sosyal hayatın beni, belki gereksiz bulduğum bir özdenetime zorladığını kabul eder ve bu kabulü davranışlarıma yansıtırım. Bu tür konularda nispeten dirençli ve tasasız biri olarak, hepimizin keçiler gibi kokması muhtemelen *benim* pek umurumda olmaz ama yine de yıkanırım. Şunu kaydetmek gerekir ki, burada sözü geçen "tolerans", çoğu liberal düşüncenin merkezinde bulunan "farklı görüşlere tolerans"tan oldukça farklı bir yapıya sahip olacaktır.<sup>33</sup> Genelde görüşlerimin az çok iyi gerekçeleri olduğu düşünülür, ancak basit tikslenme tepkileri söz konusu olduğunda, benzer anlamda bir "gerekçe" m her zaman olmayabilir.

Diogenes'in, başkalarına karşı terbiyeli davranma ve onların duygularına ve isteklerine dikkat gösterme ilkesini bilinçli olarak hiçe sayması, bireysel "kendine yeterlik" idealinin peşinde olmasıyla bağlantılıdır. Kendine yeterliğe ulaşmanın, tabii ki prensipte, en az üç farklı yolu var. Birincisi, kişinin ihtiyaç ve arzularını, kendi çabalarıyla kolayca karşılayabileceği düzeye düşürmesi; ikincisi, kişinin güçlerini artırması. Üçüncü ihtimal ise bu ikisini bir şekilde birleştirmesi. Diogenes üçüncü yaklaşımı benimsedi, fakat bu sentezde üstünlüğü birinci yola tanıdı. Ancak, kişinin ihtiyaç ve arzularını kısması yolundaki bu yalın tavsiye, esas itibarıyla, kişinin hayatını nasıl yaşaması gerektiği konusunda tek başına faydalı bir yön gösterici olabilecek kadar belirleyici ve bilgi verici değil. Kişinin yemek arzusunu belirli bir asgari düzeyin altına düşürmeye çalışması kişinin başarısını önleyici bir etkiye sahip olacaktır; hem bu durumda

33 Elbette ki liberalizm sadece farklı görüşlere karşı tolerans doktrininden oluşmakta, farklı yaşama tarzlarına karşı toleransı da içermektedir. Bu konuda ayrıca bkz. Bölüm 5.

arzu ve ihtiyaçlarımdan *hangilerini* hangi düzeyde kısıtlamam gerektiğini nasıl bilebilirim? Diogenes bu konuda bir rasyonalisttir. O, "doğru us"un, (ὀρθόλογος) bazı ihtiyaç ve arzuların insan hayatını idame ettirmek için giderilmesi gereken temel bedensel ihtiyaçlar gibi engellenemez, gerekli ve zorunlu olduğunu bize göstereceğine inanıyor. Bunlardan kurtulmaya çalışmanın bir anlamı yoktur, her ne kadar, tabii ki, gıda gibi bazı bedensel ihtiyaçların ne şekilde ve ne oranda tatmin edileceği konusu üzerinde düşünmek akıl kârı olsa da. Diogenes, mantıken "zorunlu" addedilebilecek bu ihtiyaç ve arzuları "doğal" (ihtiyaçlar, arzular vs) olarak tanımlıyor. Ona göre, bu tür doğal ihtiyaçların (ve arzuların) tatmini nispeten kolaydır ve bunları, gelenek-göreneklerden kaynaklanan, yani toplumsal güçlerin yol açtığı ihtiyaç ve arzulardan kesin bir biçimde ayırmak gerekir. Temel gıda doğal bir ihtiyaçtır ve çok çeşitli şeylerle giderilebilir; porselen yemek takımlarında yemek yeme arzusu ise görenekseldir. Göreneksel veya yapay ihtiyaçlar çoğunlukla kendi kendimize kolay kolay gideremeyeceğimiz ihtiyaçlardır. O halde, kendimizi doğal ihtiyaçlarımızla sınırlandırmayı öğrenebilirsek, kendine yeterlilik idealine ulaşmamızı sağlayacak ihtiyaçlar bütçesine olabildiğince ulaşmış oluruz. Yapay veya göreneksel ihtiyaçların bize doğal gereksinimler yoluyla dayatılmaması onlardan kurtulmanın nispeten kolay olduğu düşüncesine yol açabilir; fakat Diogenes, "kendine yeterlik" idealine çaba veya eğitim (*askesis*)<sup>34</sup> olmaksızın ulaşamayacağını düşünür. Diogenes'in *askesis*'ini üç kısma ayırabiliriz. Birincisi, Diogenes kendini, insan hayatının doğal sıkıntılarına ve güçlüklerine göğüs germe konusundaki olağan eğitime –yani çevrede oluşan değişimlere duyulan doğal tepkileri denetim altında tutma eğitimi– tabi tuttu. Biz insanlar aşırı soğuk veya aşırı sıcaktan etkileniriz; ancak iddiaya göre, bir miktar alıştırmayla kendimizi hava koşullarındaki bu tür aşırılıklardan daha az sıkıntı çeker hale getirebiliriz. Nitekim Diogenes'in, soğuğa dayanma alışkanlığı edinebilmek için kış mevsiminde heykellere sarıldığı nakledilmektedir. İkinci olarak, bize toplum tarafın-

34 Kinik'lerin *askesis* anlayışları için krş. Goulet-Caze, *Ascèse Cynique*. İmparator Julian da, bir Kinik'e dönüşmenin ne kadar kolay olduğunu vurgular (*Oratio 6*).

dan aşılana fakat sadece göreneksel olan, doğal ihtiyaçlarımızı karşılamanın olası yollarına karşı tepkilerimizi aşmaya çalışabiliriz. Pek çok toplum, üyelerine insan eti yemekten kaçınmayı telkin eder — söz konusu olan, kazalarda ölmüş sağlıklı genç insanların eti olsa bile. Diogenes toplum tarafından üretilmiş bu tür önyargıların aşılmasının filozofun görevinin ayrılmaz parçalarından biri olduğunu düşünür.<sup>35</sup> Üçüncü ve son olarak, toplumsal olarak üretilmiş, sözde “gerçek ihtiyaç”lar vardır; iyi bir şöhrete sahip olmaya, yani diğerlerinin olumlu görüşüne, duyulan ihtiyaç gibi. Diğerlerinin olumlu görüşünü koruyabilmenin önemli bir yolu, tam da, o olağan “düzgün davranış” kurallarını gözetmektir. Bu kurallar, kişinin “... (örneğin insan eti yemekten, halk içinde dışkılamaktan vs) utanması gerekir”, biçiminde ifade edilir. Diogenes’e göre, eğer insan eti besleyici ve kolay erişilebilir ise ve ben iyi bir hayat sürdürmeye çalışıyorsam, insan eti yeme konusundaki tiksintimi aşmalıyım; oysa, eğer çoğumuzun yetiştiği gibi bir toplumda yaşamaktaysam, kendi tiksintimi aşmam, meseleyi halletmez. Kendim hiçbir iğrenme veya tiksinti tepkisi duymasam da, başkaları duyabilir. Pek çok kez, bazı şeyleri bu nedenle başkalarının önünde yapmayız. Esasında bunun, birbirinden çok az farklı iki nedeni olabilir: (a) nezaket benden başkalarını tiksinti duymalarına yol açacak durumlara maruz bırakmamamı talep eder – bu

35 İşin garibi, Kinik’ler, kendilerini doğal güçlülere alıştırarak üzere eğitmek konusunda bir kuramları olmasına rağmen, kültürel normları görmezden gelmeyi öğrenme konusunda benzeri bir alıştırma türü geliştirmemişlerdi. Böyle bir şeyin gereksiz olduğunu düşünür gibiydiler. Başınızı örtecek bir dam olmaksızın soğuk havada uyumayı öğrenmeniz ve bu konuda kendinizi eğitmeniz gerekiyordu, ama insan eti yemeyi, kamusal alanda mastürbasyon yapmayı, dışkılamayı vs öğrenmenize gerek yoktu. Bunlar sonradan, bunları yapmamanız için mantıklı hiçbir uslamama (ὁρθὸς λόγος) olmadığını gördüğünüzde “doğal olarak” zaten kazanılıyordu. Ne yazık ki bu, doğru görünmüyor. Her durumda, insan belli bir şekilde yetiştirildiğinde ve bu yetiştirilişe, bazı şeyler karşısında iğrenmeyi öğrenme dahil edildiğinde, bu tepkinin yanlış bir inanç üzerine temellenmiş olduğunun görülmesiyle, o tepki kendiliğinden yok olmaz. Bütün bu olgular alanının, kültür/doğa’yı dengeleme, iki tarafı birden idare etme özelliğine sahip oluşu Kinik’ler için talihsiz bir durum, çünkü burada kesin bir ayırım yapmaları gerekiyor. Onların kuramı, bu iki şeyi ayırabilmeye; bir taraftan gelenek-göreneği reddederken, diğer taraftan doğal olan üzerinde odaklanmaya dayanıyor. Doğa ve kültür arasında ayırım yapmanın anlamsızlığı konusunda Nietzsche özellikle çok başarılıdır. Bkz. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, s. 9, 188. [*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Yorum Kitapları]

tiksinti yamyamlığın ilahi yasalara aykırı olduğu gibi yanlış bir görüşe veya, *belli sınırlar dahilinde*, kendiminkini hafif aşan bir kişisel titizliğe dayalı olsa dahi ve (b) ihtiyat benden, başkalarının benim hakkımda ne düşündüklerini önemsememi talep eder, çünkü eğer onlar beni kişisel alışkanlıklarım veya umumi yerlerdeki davranışlarımdan dolayı kınarlarsa, ihtiyaç ânımda yardımıma koşmayabilirler. Bunlardan ilki, diğer kişilerin iyiliğini düşünme talebidir; ikincisi ise sıkıştığımda bana yardım edilmeyeceği korkusundan kaynaklanan bir taleptir. Diogenes her iki nedeni de reddeder. Nezaket kuralları yapay ve dolayısıyla akıldışıdır; kendi kendine gerçekten yetebilen kişininse zaten başkalarına ihtiyacı yoktur, dolayısıyla "ihtiyat" iddiası da geçersizdir.

O halde "kendine yeterlik", hem kudretimin "olumlu" yönde geliştirilmesini, hem de, aynı zamanda, ihtiyaçlarımla "olumsuz" yönde, "doğal" olanlara doğru indirgenmesini gerektirir. Dahası, kaynağı salt toplumsal olan *bütün* ihtiyaçların elenmesini talep eder. Utanç duygusunun aşılması, yani bir toplumsal nezaket kuralını ihlal ettiğim görüldüğünde veya görüldüğünü sandığımda hissettiğim rahatsızlık, beni toplumun ürettiği sahte ihtiyaçlara bağlayan temel mekanizma olduğundan, gerçek "kendine yeterlik", eksiksiz bir utanmazlık gerektirir. Henüz işin başlangıcındaki bir filozof olarak görevimin ikinci, olumsuz kısmı için aldığım örnek, insanların sosyal âdetlerini göz ardı eden ve utancın bütün türlerinden tamamıyla arınmış olan köpektir. Diogenes'in müritleri, Kinik'ler, adlarını köpektен (κύνω) aldılar. Katıksız bir utanmazlık hali –başkalarının kişinin görüntüsüne ve davranışlarına verdikleri olumsuz iğrenme tepkilerini görmezden gelmeyi öğrenme– insan olarak iyi bir hayat yaşamamanın ayırt edici özelliği olan kendine yeterliğe giden yegâne doğru yoldur. Kinik'ler Herakles'in<sup>36</sup> seçtikleri hayat tarzı için bir tür öncü ve koruyucu aziz olduğunu düşünüyorlardı, çünkü onu peşinde oldukları kendine yeterlik durumunun bir örnek mo-

36 Eski edebiyatta Herakles karakterinin iyi bir genel anlatımı için krş. Wilamowitz-Moellendorff'un, Euripides'in *Herakles*'i için yazdığı önsöz, Cilt I, s. 1-170.

deli olarak görüyorlardı. Ancak Herakles ile Diogenes arasında iki temel fark var. Birincisi, Herakles ihtiyaç ve arzularını azaltmak için hiçbir girişimde bulunmadı. Tam tersine, kaba ve gemlenmemiş tutkularından, özellikle de akıllara durgunluk veren oburluğundan dolayı adı çıkmıştı; sahip olduğu büyük güç dikkate alınırca, kendini bunlara kaptırmayı rahatlıkla göze alabilecek durumdaydı.<sup>37</sup> İkincisi, Herakles sahip olduğu büyük güçten dolayı kimseye bağımlı değildi, fakat, hakkında aktarılan standart hikâyeye göre, hayatını tam olarak siyasi olmasa da, özgeci bir tür *Kulturarbeit*'a\* adanmıştı. Herakles'in kendine özgü "çalışma"sı, bir toplumu, onu harap etmekte olan beladan kurtarmaya ve böylece o nüfusa farklı bir toplumsal yarar ihsan etmeye yöneliktir. [Oysa] Kinik'ler kendine yeterlik (*αὐτάρκεια*) hedefini özgecilik kısmı olmaksızın benimsemişlerdi.

Kinik'lerin yolunu izlemek iki anlamda apolitik olmak anlamına gelir. Birincisi, kişi tam bir kendine yeterlik durumuna ulaşmaya heves etmekle, kendini diğer kişilerle karşılıklı bağımlılık ilişkisinden uzaklaştırmaya çalışır; oysa bu, siyasetin temel önkoşullarından biridir. İkincisi, diğer insanların görüşlerini hiç umursamaz bir tavır takınmak, özellikle de diğer insanların iğrenç bulacaklarını bildiğimiz bir şekilde davranmak, bilinçli olarak, diğer insanlarda bir "engel" duygusu uyandırmak ve onların yardımı olmaksızın da pekâlâ idare edilebileceğini varsayıdığımızı onlara zımnen bildirmektir, ki onlar böyle bir varsayımı, ama haklı ama haksız, hakaret olarak algılayabilirler. Belli bazı durumlarda belli bazı kişilere karşı hesaplı bir umursamazlık sergilemek, etkisinde başarılı veya başarısız olabilecek siyasi bir manevradır; ama bu tür engelleri bilinçli olarak, sistematik bir şekilde ve her durumda, her yerde, diğer bütün insanlara karşı kurmak, kişinin kendini siyaset âleminin dışında bir yerde konumlandırmaya çalışmasıdır. Diogenes, elbette ki, kendini tanımlamak için *kozmpolit* –"kâinat vatandaşı"–

37 Krş. Aristophanes *Birds* 1583 vd [Kuşlar, Remzi Kitabevi] ve Euripides, *Alceste* 747-802.

\* *Kulturarbeit*: Kültür işçiliği (ç.n.)

deyimini icat etti,<sup>38</sup> ancak onun kâinat vatandaşlığı, tamamıyla olumsuz türdendir. Kinik, özel olarak *şu* veya *bu* kentin vatandaşı *olmadığını* iddia ettiği zaman, bu, kendisinin vatandaşı *olduğu*, her şeyi kucaklayan bir kenti zihninde canlandırdığı için değil; insanın ilke olarak dahi aklını kullanarak vatandaşı olmak isteyebileceği herhangi bir siyasi teşekkülün herhangi bir yerde somut olarak cisim bulabileceğine, hatta ve hatta böyle bir şeyin tasavvur edilebileceğine ihtimal vermediği içindir. Kinik'in "kâinat vatandaşlığı" böylece, çevresindeki dünyanın üzerinde veya o dünya ile herhangi bir somut politik ilişkiye girmeyi reddetmenin ötesinde bir anlam taşımamaktadır. Elbette ki, bir yandan, Kinik'lerin, utancı yenme hedeflerini benimseyerek geleneksel açıdan utanç verici addedilen şeyleri yapmaktan utanç *duymamak*, ama aynı zamanda duyulan öznel utanç eksikliğini, umumi yerlerde diğer insanların saldırganca bulacakları bir şekilde, onların gözlerine sokmak istercesine *göstermemek* de pekâlâ mümkündür. Ancak Diogenes'in, utanmazlığını diğerlerine zorla kabul ettirmeye çalışmasında güçlü bir didaktik yan varmış gibi görünüyor.<sup>39</sup> Sokrates'in yaşadığı hayat tarzına bakılarak benzer bir şeyi uyguladığı, yorumu yapılabilir. Ondan hazzetmeyen gözlemciler onu haylaz, herkesin işine burnunu sokan bir ukala olarak görüyorlardı; bu tür bir hiperaktif işgüzarlığın (πολυπραγμοσύνη)<sup>40</sup> bizâtihi kendisi zaten, medeni ilgisizlik ilkesinin incelikle artırılmış hali olan kibar davranış kurallarının bir ihlaliydi. Buna karşılık, Sokrates her ne kadar zaman zaman ateşli tartışma ortamlarında mide bulandırıcı olmakla suçlansa da,<sup>41</sup> gerçek anlamda utanmaz değildir. Platon'un *Savunma*'sında anlatıldığına göre Sokrates, Tanrı'nın kendisine bilgelik iddialarını araştırması için verdiği emri yerine getirmekle son derece meşgul olduğundan, ne kentin iş-

38 Diogenes Laertius 6. § 63.

39 Augustinus bunu, ileride (Bölüm 4) *City of God*'dan (14.20) zikrettiğim sözde kaydediyor.

40 Platon'un *Apology*'sinde (19b) [*Savunma*], Sokrates, suçlandığı şeylerden birinin, işgüzarlık olduğunu söyler: Σωκράτης ἀδικεῖ καὶ περιεργάζεται.

41 *Republic*'te (338d) [*Devlet*], Thrasymachos'un βδελυρός'ı. Öyle görünüyor ki bu kelime, "yellenmek" anlamına gelen ve yellenme sesini taklit eden (βδέω) kelimesinden türetilmiş. Theophrastus'un "karakter"lerinden biri, (βδελυρός), yani "osurucu"dur. Ayrıca bkz. Geuss, *Parrots, Poets, Philosophers, and Good Advice*, s. 20-21.

leriyle, ne de kendi işleriyle ilgilenecek vakti bulabildiğini,<sup>42</sup> bu nedenle de Atina'nın günlük siyasetine katılmadığını<sup>43</sup> iddia eder; fakat kendisi aynı zamanda bir "kâinat vatandaşı"nın tam tersidir. Sokrates, Atina'dan asla ayrılmamış, hatta askerlik hizmeti haricinde, şehir surlarının bile dışına çıkmamış olmasıyla ünlüydü<sup>44</sup> ve Platon'un aktardığına göre Sokrates, kente olan bağlılığını ve sadakatini sebep göstererek, idam edilmek yerine Atina'dan sürülme cezasına çarptırılmayı teklif etmeyi de, hapisten kaçmayı da reddediyor — her ikisi de mümkün olduğu halde.<sup>45</sup> Platon'un Sokrates'i, kendisinin, kente yapmış olduğu iyiliklerden dolayı, πόλις'dan bedava akşam yemeği almayı hak eden<sup>46</sup> bir kamu hayırseveri olduğunu iddia eder; *Gorgias*'ta<sup>47</sup> ise Sokrates kendini, Atina'nın sahip olduğu yegâne gerçek politikacı olarak tanımlar. Onun sayısız siyasi faaliyette bulunmaya yönelik yaşam tarzı türünün en iyisidir çünkü onun faaliyetleri kenti yeni limanlar'a, yeni tiyatrolarla, yeni stadyumlarla doldurmaya veya Olimpik zaferler kazanmaya değil, Atinalıların ruhlarını iyileştirmeye yöneliktir. Diogenes'in kendi davranışları için benzer bir iddiada nasıl bulunabilmiş olduğunu anlamak güçtür. Sanki burada da Diogenes, esası Sokrates'te bulunabilecek bir özelliğin (bu örnekte bireyin siyaset dünyasından tümenden ayrılmasına yol açabilecek, iyi bir hayat yaşamasına yönelik bir eğiticiğin) abartılı hali gibi görünüyor. Platon'un (Diogenes Laertius'un naklettiğine göre) dediği gibi, Sinoplu Diogenes, "Sokrates'in çıldırmış hali" idi.<sup>48</sup>

Her ne kadar Atinalıların dilinde, bizim "kamusal" ve "özel" kavramlarımızı karşılayacak özel kelimeler olmamış olsa da, Diogenes'in, "halk içinde" bize göre (ve Atinalılara göre) ancak "gözden uzak" bir yerde yapılması gerekeni yaptığını hakça söyleyebiliriz. Bizler Diogenes'in bir şeyi "kamusal" alanda yaptığını söylerken, Atinalılar, o işi "όγορά" da yaptığını söylüyorlardı. "Kamusal" ve "özel" kavramlarına bir kez sahip olduk mu, onları;

42 *Apology* 23b.

43 *Apology* 31c-32e.

44 *Phaedrus* 230b-e.

45 *Crito* 52a-c.

46 *Apology* 36c-d.

47 *Gorgias* 521d.

48 Diogenes Laertius 6.54.

geçmişe yönelik olarak, hatta benzeri anlayışlara sahip olmamış kişilerin içinde bulunduğu durumlar için kullanabiliriz, yeter ki söz konusu durumlar arasında yeterince benzerlik olsun ve kişilerin benzer tepkileri ve yaklaşımları olmuş olsun. Bu belirli vakada Atinalıların da içinde bulunduğumuz çağda bize yakın gelen tepkinin benzerini göstermiş olduklarına ve bu tepkilerini, durumun benzer özelliklerine –yani Diogenes’in faaliyetinin, kendisiyle çok yakın dostluğu olmayan kişilerin dikkatini çekmemesinin mümkün olamayacağı koşullarda (yani, *ἀγορά*’da) gerçekleşmiş oluşuna– bağlamış olduklarına dair yeterince kanıtımız var.

Sonuç olarak, burada, Diogenes’in davranışının ayıp olmasının iki nedenine denk düşen, birbirinden biraz farklı iki “kamusal / özel” mefhumu varmış gibi görünüyor. (a) anlayışına göre, “kamu” alanı, “herhangi biri”nin bulunabileceği ve dikkat çekmezlik kuralının uygulandığı alandır; “kamu” ise, benim kendilerine rahatsızlık vermeksizin işlerini yapmalarına izin verdiğim kişilerdir; “özel alan”, dikkat çekmezlik ilkesini ihlal etme kaygısı duymamın gerekmediği bir alandır; (biraz eski moda bir ifadeyle) “çok yakın bir dost” ise anonim “herhangi biri” olmayan, kendisiyle ilişkilerimin, salt dikkat çekmezlik ilkesince yönetilen ilişkilerin ötesine gittiği kişidir — dikkatini bana yöneltmesini talep etmek pahasına durup bu dostumla sohbet edebilirim. Hatta eğer pazaryerinde bir tanıdığımınla karşılaşır ve ona bir yabancıymış gibi davranırsam –ona selam vermekten kaçınırsam– [asıl] bu davranışım böyle bir durumda ayıp kaçabilir. Burada eşzamanlı işleyen iki ilke var gibi görünüyor: Dost ve ahbablarımı dikkate alıyorum, yabancıların ise beni dikkate almamalarına izin veriyorum. (b) anlayışına göre “kamu”, kendilerini yakinen olmakla birlikte şahsen tamsam dahi iğrendirme potansiyeline sahip davranışlarla rencide etmemeye özel özen gösterdiğim kişilerden oluşur; “özel” alan ise çok yakın dostlarımı kapsar. Dolayısıyla, iş arkadaşlarıyla birlikte yenen bir akşam yemeğinde bir ebeveyn, özellikle edepsizce veya kaba bir deyim kullanmış olan veya belli bazı bedensel fonksiyonların ayrıntılı bir tarifine girişmiş olan çocuğuna, “Bu tür şeyleri başkalarının önünde [kamusal alanda] konuşmayız,” diyebilir. (a) anlayışına göre bir akşam yemeği bu tür bir kamusal alan değildir, (b) anlayışına göre kamusal alandır.



## Bölüm III

### *Res Publica*

Tartışmak istediğim ikinci insan davranışı Roma Cumhuriyeti'nin son dönemlerine aittir. M.Ö. 50'nin sonlarında Senato'da Galya genel valisi C. Jül Sezar'ın yasadıışı ilan edilmesi yönünde oylama yapıldı ve konsüle Sezar askeri komutayı terk etmediği, bölüklerini yeni tayin edilmiş halefine devretmediği ve muhtelif siyasi yolsuzluklardan<sup>49</sup> yargılanmak üzere tek başına, bir "sıradan vatandaşı" [*private citizen*] olarak Roma'ya dönmediği takdirde ona karşı askerlerini toplama yetkisi verildi. Romalılar, kamu ile özel arasında oldukça net bir sözlü ve kavramsal ayırım yapmışlardı; İngilizce'de bu ayırım için kullandığımız kelimeler de [*public* ve *private*] Latincedeki karşılıklarından türetilmişlerdir.<sup>50</sup> Bu suretle, Romalıların siyasi faaliyetin aslen yöneldiği varlık için kullandıkları kavram, *res publica* idi. Sezar askerlerini devretmeyi ve yargılanmak üzere Roma'ya dönmeyi reddederse, *res publica*'nın düşmanı ilan edilecekti.<sup>51</sup>

49 Benim bu konuda anlattıklarım, tabii ki, Christian Meier'a dayanıyor; bkz. onun *Entstehung des Begriffs "Demokratie"*, s. 70-150'daki "Caesars Bürgerkrieg"i, ayrıca bkz. yine Meier'ın *Caesar*'ı.

50 Her ne kadar pek çok bağlamda Romalılar *publicus* ile *privatus*'u birbirinin zıddı olarak gördülerse de, bazen de *publicus*, *privatus* ve *sacer* arasında üçlü bir ayırım yaparlardı, üç tür yasa arasında yaptıkları gibi: (a) *public* [kamusal], sulh yargıçlarıyla ilgiliydi; (b) *private* [özel], bireyler arasındaki ilişkilerle, özellikle mülk ilişkileriyle ilgiliydi; (c) "mukaddes" [dini], tanrılarla ve mezhepleriyle ilgiliydi.

51 Kitabımın bu bölümünün ilk versiyonu ile ilgili yorumları için Peter Garnsey'e özellikle müteşekkirim.

*Res publica*'nın *publica* kısmı, orijinal anlamı çok net olmayan *populus*'tan (veya, daha önceki *populus*'tan) türetilmez. *Oxford Latin Dictionary* [Oxford Latince Sözlük], *publicus*'u *pubes* ile de ilişkilendirir ve bir sıfat olan *pubes*'i şöyle tanımlar:

1. Fiziksel olarak olgun, yetişkin, ergin, erişkin;
2. (sebzelerle, meyvelerle vs ile ilgili olarak) öz su veya besisi suyu dolu.

Bir isim olan *pubes*'i ise şöyle tanımlar:

1. Çalışabilecek güçteki kişilerden, insan gücünden ve [çalışabilecek güçteki] sair topluluklardan oluşan yetişkin nüfus;
2. Ergenlik çağında olma yaşı veya durumu;
3. Kasık kemiği bölgesi, edep yerleri; kasık kemiği bölgesindeki kıl.

Dolayısıyla, belki de başlangıçta *public* [kamusal] ile *privates* [edep yerleri / mahrem yerler] (ve *public* [kamusal] ile *pubic* [edep yerleriyle ilgili]) birbirinden çok fazla uzakta değildi; bu durumda *populus*, öz suyu olan bütün erkekler/oğlan çocukları için kullanılıyordu. Benzer şekilde Hölscher de, siyasi ile askeri arasında varolan ve genelde askeri tarafın hâkim taraf olduğu ilişkiyi aktarırken, *populus*'un, savaşçıların saflarında, yani "ordu"da yer alabilecek bütün oğlanlar/erkekler, daha doğrusu (silah başına çağrılacak olurlarsa) "birliği oluşturacak olan" veya "silah taşıyacak durumda olan, toplanmış erkekler" olduğunu ortaya atar.<sup>52</sup> Böylece başlangıçta *publicus*'un "bütün insanlara ait olan" –yani orduyu oluşturan insanlara ait olan– gibi bir anlamı olmalıydı. Bizler yirmi birinci yüzyılın başında geriye baktığımızda, (a) silah taşımaya muktedir erkekler/oğlanlar; (b) bir bütün olarak halk, yani (Roma'nın) bütün nüfusu ve (c)

52 Lucian Hölscher, *Öffentlichkeit und Geheimnis*, özellikle s. 40-43. Brunner, Conze ve Kosellek'in *Geschichtliche Grundbegriffe*'sinde Hölscher, *Öffentlich* [kamusal] maddesinde bu konunun çözümlemesini yapar. Aynı çizgide, konunun daha da ayrıntılı tartışıldığı bir metin için krş. Nicolet, *Le métier de citoyen dans la Rome republicaine*, bölüm 3. (*Militia*). Erken Orta Çağ Avrupası'nda bazı paralel olguların tartışması için bkz. D. Green, *Language and History in the Early Germanic World* (Cambridge University Press, 1998), özellikle Bölüm 5.

vatandaşların bütünü arasında net bir ayırım yapmak isteyebiliriz. "*Ciues*" muhtemelen giderek (c)'ye atıfta bulunur oldu ve ben bu noktada şu açıklamayı akla yatkın buluyorum: Her ne kadar *populus*, kelimenin tam anlamıyla, başlangıçta (a)'ya atıfta bulunuyor idiyse de, o ilk dönemde (a) ile (c) arasındaki bağın çok yakın olması (b)'nin (a) ve (c) arasında oldukça sorunsuzca kaynamış olması nedeniyle *populus* göndermesi muğlak ve bir dereceye kadar belirsiz kalmıştır.

*Res publica*, yani "ordunun şeyi" erken dönemde sistematik bir çokanlamlılığa sahip; anlamları ise şu olgular arasında gidip gelebiliyor: (a) ordunun malı, özellikle de ordunun fethettiği ve ortaklaşa sahip olduğu telakki edilen topraklar (*ager publicus*); daha sonra *populus*'un anlamı somut olarak "silah altındaki erkekler" den, "bütün nüfus"a doğru kayınca, *res publica* "Roma vatandaşlarının ortak malı" anlamına gelmeye başlıyor – Roma'nın tapınakları, su kemerleri, şehir surları, sokakları vs dahil olmak üzere; (b) Romalılar arasındaki iktidar ilişkisinin statükosu (c) bütün Romalıları ilgilendiren ortak meseleler; son olarak da (d) bütün Romalıların ortak faydası. Burada *res*'in anlamı, (a) şıkkındaki çok somut olandan (mal, toprak, nesnelere), (c) ve (d)deki soyut olana ("ilgilendiren meseleler" veya "ortak fayda") kadar uzanıyor. (c) ve (d)'deki "ortak" bu anlamların önemli bir bileşeni olarak yorumlanmalı. Yani "ortak meseleler" deyince kastedilen sadece herkesin günün birinde öleceği gerçeği gibi, ordunun her bir üyesini bireysel olarak etkilese de, ayrı ayrı etkileyen şeyler değil, grubu bir bütün olarak etkileyecek şeyler — Veii ordusu tarafından yenilgiye uğratılmak gibi. Ortak fayda her bir vatandaşın sahip olduğu inek sayısının artırılması değil, herkes tarafından kullanılabilir tapmak ve köprülerin sayısının artırılmasıdır. *Populus* için ortak kaygı konusu olan temel öğelerden biri, açık biçimde, kendi gücü ve sağlığı olacağına göre, bu canlılığın ve gücün sürekli idame ettirilmesi, açık bir ortak faydadır — her ne kadar toplumlar karmaşıklaştıkça ve farklılaştıkça, neyin toplumsal ve siyasi "sağlık"ı oluşturduğu ve bunun en iyi ne şekilde sağlanacağı konusunda anlaş-

mazlıklar oluşsa da. O halde, antik toplumların çoğu, gençlerin iyi vatandaşlar (ve askerler) olmak üzere yetiştirilmesinin ortak fayda için olduğunun açık şekilde bilincindeydiler ve kentsel bütünü oluşturan bireylerin "refah"ı da, belirgin şekilde, ortak bir meseleydi. Fakat bu ortak mesele, "refah"ın ancak oldukça kısıtlı birkaç boyutuyla bağlantılıydı: Bizâtihi bireyin kendisi veya birey olarak bireylerin hatırı için değil, siyasi topluluğun öğeleri olarak onların "refah"ına gösterilen bir ilgiydi. İncelikli ve karmaşık düşünüşün artışıyla insanlar giderek, bir toplumun hayatiyetini sağlama almanın, en geniş anlamda, onu oluşturan üyelerin refahını sağlamaktan geçtiği inancına varabilirler; bu da, insan olarak nasıl gelişebileceklerini belirlemeyi kişilerin kendilerine bırakmak anlamına gelebilir. Yine de; [bir yanda] ancak gelişmekte olan üyelerden oluşan bir siyasi birliğin yaşayabileceği düşüncesine dayanarak, *potansiyel vatandaşlar olarak* gençlerin gücüyle ve sağlığıyla ilgilenmek ile [diğer yanda] liberallerin, bireylerin (neredeyse "*priuati olarak*" diyebiliriz)<sup>53</sup> refahının kendi başına ve kendi için<sup>54</sup> (belki de devletin hedefi ve varoluş gerekçesi olarak), siyaseten önemli olduğu yolundaki olağan görüşü arasında, anlamlı bir kavramsal farklılık var. Constant'ın

53 Bu tavrın izlerine, yirminci yüzyılın ikinci yarısında dahi rastlanıyordu. Nitekim 1970'ler gibi yakın bir tarihte dahi, askere alınan genç erkekler, intihara teşebbüs ettikleri için, temel askeri teçhizata zarar vermeye çalıştıkları gerekçesiyle yargılanabiliyorlardı. Zeev Emmerich bana, İsrail'de de halen –veya çok yakın zamanlara kadar– benzer yasalar olduğunu bildirdi. Peter Brown, bu antik bakış açısını, daha sonra gelen Hıristiyan tavrıyla karşılaştırarak tarif eder: "Hıristiyanlığın cinselliğe olan yaklaşımları, şehrin beden konusunda son söze sahip olduğu yolundaki antik anlayışa ölümcül bir darbe indirdi... [Beden], artık –kullanımı ve bizzat varoluş hakkı, öncelikle şehrin durumu ve yararı gözetilerek belirlenen– doğal dünyanın nötr, belirsiz bir katmanı değildi. (*The Body and Society*, s. 437).

54 Bu düşünüş ile Max Weber'in, demokrasinin modern devlet için taşıdığı önem konusundaki görüşü arasında eğitici bir benzerlik var; özellikle bkz. Max Weber, "Wahlrecht und Demokratie in Deutschland" (ilk 1917'de basılmıştı; şimdi *Gesammelte politische Schriften*'de mevcut). Rousseau geleneğinden gelme olanlar, demokratik bir hükümet biçiminin doğasında varolan yararları vurguluyorlar. Onlara göre halkın kendi kendisini yönetmesi, zaten kendi içinde bir iyilik. Weber, bunun aksine, ancak demokratik bir devletin etkin bir uluslararası aktör olabilmesine yetecek oydaşmayı kendi içinde toplayabileceğini, modern dünyada demokrasinin sadece bu nedenle siyasetin kaçınılmaz biçimi olduğunu savunur gibidir.

işaret ettiği üzere,<sup>55</sup> eskilerin bu yaklaşımı bu kadar kararlılıkla benimsemelerinin nedeni, bütün hak ve sorumluluklara sahip "tam vatandaş"ın hayatının, aşikâr şekilde, birey için en iyi hayat tarzı olduğunu düşünmeleri idi; dolayısıyla şehrin gelişmesi için yapılması gerekenleri yapmakla, zaten bireysel olarak vatandaşların kendileri için olabilecek en iyi hayat tarzını sürdürmelerine imkân tanımış oluyorlardı.<sup>56</sup>

O halde modern toplumlarda ortak veya kamusal fayda anlayışı, toplum üyelerinin bireysel iyiliğini ilgilendiren pek çok şeyi dahil edecek şekilde genişleme eğilimi gösteriyor. Bu durum, herhangi bir siyasi faydanın nihayetinde *mutlaka*, bir bireyin yararına (veya birden fazla bireyin topluca yararına) olacağı yolundaki liberal ontolojik tezin veya bireysel çıkarın toplumsal çıkarından daha öncelikli olduğu doğrultusundaki ahlaki görüşün bir sonucu olabilir; veya toplumun, ancak üyeleri sağlıklı, canlı ve enerji -öz suyu- dolu olurlarsa toplumun bir bütün olarak gelişeceği yönündeki antik politik görüşten gelme olabilir. "Modern" anlamda üleştirmeli olan, yani kendi başına birey üzerinde odaklanan siyasi yarar anlayışları, antik dünyada hiç bilinmeyen şeyler değillerdi. Ünlü bir hikâyede<sup>57</sup> Atinalıların, Laurium gümüş madenlerinde umulmadık bir anda keşfettikleri gümüş maden damarını nasıl kullanacaklarını tartıştıkları anlatılır. Önerilerden biri, kârın bölünüp her Atinalı vatandaşa eşit olarak dağıtılması yönündedir. Themistokles'in, bir gemi filosofunun (daha sonradan Salamis savaşında Persleri yendiği söylenen gemilerin) inşa edilmesi yönündeki karşı önerisi kabul edilir; ne var ki, Atinalıların yasak olduğu düşünülen teklifler getiren kişilerle baş etmek için uyguladıkları düzenekler vardı, (bunlardan en ünlüsü *γραφὴ παρανόμων*'dır<sup>58</sup>); bu düzeneklerin bu vakada, kârın paylaşılması önerisi getirenlere karşı uygulamaya konmuş olduğunu veya bu kişilerin herhangi bir şekilde tuhaf veya rezilce bir

55 Krş. yukarıda, Bölüm 1'in 1.-4. dipnotlarında zikredilen pasajlar.

56 Krş. Marx, *Grundrisse*, s. 387 [*Grundrisse I - Ekonomi Politikinin Eleştirisinin Temelleri*, Sol Yayınları]

57 Herodotos 7.144.

58 Bu mekanizma, Atinalıların, sonradan, yani *geriye yönelik olarak* yasadışı sayılan tekliflerinden dolayı suçlayabilmelerini mümkün kılıyordu; bu teklifler ilk aşamada meclise getirilmiş olsa dahi. Krş. *Der kleine Pauly* (s.v.).

şey yaptıklarının düşünüldüğünü gösteren bir kayıt yok. Yine de, adil olmak gerekirse, kuramsal düzeyde bu tür bireyci bir anlayışa, günümüze kadar gelen literatürde hemen hemen hiç rastlanmadığını söylemeliyiz. Bu genellemenin tek büyük istisnası, Perikles'in Thukydides'in *Pelepones Savaşları*'ndaki (2.35-46) ağıt söylevidir. Bu söylevde bile, kuram oluşturma ve değerlendirmenin özerk başlangıç noktasının açık biçimde birey olduğu ve siyasi topluluğun, *ancak* bireyin güvenliğine, refahına, kendini geliştirmesine vs katkıda bulunabildiği oranda varılmaya hakkı olduğu yolundaki tipik modern liberal anlayışa rastlanmaz. Perikles söylevine atalarla ve bir bütün olarak şehirle başlar ve şu iki boyutu dengede tutmaya özel dikkat gösteriyor gibidir: bir tarafta birey olarak vatandaşın "özgürlük"ü, diğer tarafta kentin benliği (buradan da vatandaşların gerekirse kendilerini feda etmeye gönüllü olmaları gerektiğine geçilir). Thukydides, Perikles'ine, Atinalıların gündelik hayatta vatandaşların kişisel garipliklerine gösterdikleri toleransı övdürüyor, fakat ona aynı zamanda, (açıkça onaylayarak) Atinalıların siyasette aktif biçimde yer almayan bir kişinin (ἰδιώτης) "işe yaramaz" (ἄχρητος), [neredeyse] "değersiz" bir kişi olduğu yolundaki görüşünü zikretiyor. Konuşmanın can alıcı noktası (2.41.19-26) saldırgan bir kültürsüzlüğün sevinç narası olarak yorumlanabilir: Atinalılara herkes hayrandır ve hayran kalmaya devam edecektir; övülmek için Homer'lere ihtiyaçları yoktur. Bu hayranlığın nedeni şu sözlerle açıklanır: "Biz (τόλμη καταναγκάσαντες) her yere zorla girdik, yer yüzünde veya denizlerde her yere ve nereye gittiysek, yapabileceğimiz kötülükleri (iyilikleri de) anımsatacak şeyler bıraktık geriye; kalıcı olarak anımsatacak şeyler (μνημεῖα κακῶν τε κάγαθῶν ἀίδια)."

Yukarıda zikredilen *res publica*'nın (c) ve (d) anlamları arasındaki ayırım da bilhassa önemli. "Ortak fayda" söz konusu olmasa da, "ortak meseleler" olabilir –en azından basit anlamıyla, herkesin üzerinde anlaşabileceği bir "yarar" söz konusu olmaksızın *populus* açısından hayati önemi olan meseleler. Kıtlık herkesin ortak meselesidir çünkü grubu bir bütün olarak ilgilendirir, fakat bu konuda üzerinde anlaşmaya

varılmış veya üzerinde anlaşmaya geçecek bir ortak menfaatin yararına olabilecek tutum varolmayabilir. Romalılar her ne kadar net bir "ortak fayda" anlayışına sahip olmuş olsalar da, iktidardaki güç mevkilerine yerleşmiş gerçek bir insan grubundan ayrı olarak, farklı, soyut bir iktidar yapısı anlamında bir "devlet" mefhumuna sahip değildiler;<sup>59</sup> dolayısıyla Sezar *res publica*'ya saldırmakla suçlandığında, kastedilen, bütün Romalıları ortaklaşa ilgilendiren ve bir tür ortak fayda oluşturan iktidar statükosudur, yani yukarıdaki (b), (c) ve (d) tanımlarına uyan anlamlarda *res publica*'dır. Eğer Sezar'ın muhalifleri Roma şehri üzerinde etkin bir hâkimiyete sahip olsalardı, şehir güçlerine yapılacak askeri bir saldırı, büyük ihtimalle Romalıların ortak mallarına da –köprülerine, şehir surlarına, tahıl ambarlarına, vs– yani (a) anlamındaki *res publica*'ya da zarar verirdi.

Eğer "ortak meseleler",<sup>60</sup> yani tek bir birey veya altgrup-tan ziyade gruptaki herkesin güvenliğini ve refahım ilgilendiren meseleler varsa, belli koşullar altında, belli bazı bireyleri (veya grupları) bu meselelerle ilgilenmeleri ve onlara çare bulmaları için görevlendirmek akıl kârı olabilir. Günümüzde

59 Bu şu anlama geliyor: Wirszubski'nin *Libertas as a Political Ideal at Rome*, s. 3'dekine ("Roma Devleti, ancak Roma ile anlaşması bulunan devletlerin vatanşahları olan yabancıların özgürlüğünü tanırdı ve korurdu") benzer iddialar tamamıyla yanlıttır. Eğer benim ana metinde açıkladığım akıl yürütme şekli doğruysa, *Oxford Latin Dictionary*'nin "Devlet"i *res publica*'nın anlamlarından biri olarak veren maddesi (krş. s.v.) de hatalıdır. Krş. Suerbaum, *Vom antiken zum frühmittelalterlichen Staatsbegriff* ve Drexler, *Politische Grundbegriffe der Römer*; ayrıca krş. Hölscher, *Öffentlichkeit und Geheimnis*'te ve Skinner, "The State"te zikredilen daha eski, çeşitli Alman yapıtları. "Devlet" konusunda oldukça berrak bir anlayışa sahip ilk sistematik düşünürlerden biri olan Hobbes, tipik olarak, "devlet"i *res publica*'nın karşılığı olarak değil, Latince *ciuitas*'ın karşılığı olarak kullanır (krş., örn., *Leviathan*, s. 9) [*Leviathan*, Yapı Kredi Yayınları.]

60 Roma'da "kamusal" ile "özel" arasındaki ilişki üzerine –hatta, ona bakılırsa, *res publica* kavramı üzerine – düşünmenin temel güçlüğü, Roma'luların *publicus* ile *priuatus* arasında bir ayırım yapmaları ama bir "devlet" kavramına sahip olmamaları. Bizler için, ortak meselelerle uğraşmak üzere bir yandan bir iktidar dağılımı statükosunun varolduğu, ama bunun sosyolojik olarak ayrı bir çerçeveye oturtulmamış olduğu bir sosyal formasyon tahayyül etmek, son derecede güç.

"kamu görevi" olarak adlandırabileceğimiz görevleri yerine getirmek üzere tayin edilen kişilere "kamü çalışanı" denir; Romalılar bu kişilere *magistratus* diyorlardı ve onları "kamusal" otoriteyle, yani halkın bütününe ilgilendiren meseleleri kapsayan bir otoriteyle donanmış görüyorlardı. Buradaki "kamusal" hâlâ çok anlamlı olarak yorumlanabilir, yani, (a) otorite ve iktidarın tutulduğu alana ("kamusal otorite", halkın bütününe ilgilendiren bir mesele üzerinde sahip olunan otoritedir)<sup>61</sup> veya (b) iktidar veya otoritenin meşruiyetinin kökenine veya kaynağına (burada "kamusal otorite" bir anlamda halkın bütününden kaynaklanan bir otoritedir) işaret ediyor olabilir. Kavramsal olarak bunlar birbirinden çok farklı meseleler. Roma'da otoritenin kaynağını belirtmek için kullanılan standart ifadelerden birinin, SPQR (*Senato ve Roma Ordusu/Halkı*) olması da dikkat çekicidir. Senato kaynaklarına bakılırsa, Senatörlerin Senato'yu kesinlikle bağımsız bir otorite mevkii olarak gördükleri anlaşılıyor. Eğer "Senato" hakikaten *senex*'ten (*ihhtiyar adam*) türetilme ise, artık aktif olarak askerlik yapamayacak olan, emekliye ayrılmış yaşlı insanları, geniş yetkili bir danışma organına dahil etmek de akla yatkın gelebilir.<sup>62</sup> Bu konuda nasıl bir sonuca varılırsa varılsın, şurası belli ki, *magistratus*'ların "kamusal" mevkileri ortak faydayı ilgilendiren meseleler üzerindeki otoritelerinden kaynaklanmaktadır. *Priuatus* terimi, böyle bir *magistratus*'luk sıfatı olmayan, dolayısıyla herhangi bir kamusal otoriteye veya iktidara sahip olmayan birine atıfta bulunmaktadır. Böylece *priuatus* için de yukarıda çözümlenmesi yapılan *publicus*'un

61 *Magistratus*'ların, herkesi ilgilendiren (bazı) meseleler üzerinde otoriteye sahip olmalarından, ne onların sınırsız veya bölünmez otoriteye sahip oldukları ne de onların nispeten oldukça küçük bir iktidar alanı dışında bir otoriteye sahip oldukları sonucuna varılabilir. Köprüler herkesi ilgilendirir, ancak köprüler için kamusal bir sorumluluk sahibi olmak, pazaryerindeki tartılar ve ölçekler üzerinde de otorite sahibi olmayı içermez.

62 Ben, halkın *potentia* veya *potestas* meclisleri ile Senato'nun *auctoritas*'ı arasında bir ayırımın bazen yapıldığına da inanıyorum. Bu, bir şeyi yapacak etkin iktidara/güce sahip olmak ile engin deneyimi olanların iyi tavsiyelerine uymaktan kaynaklanan kurala uygun yetkiye sahip olmak arasındaki farka kabaca benzer.



kullanıldığı anlamlara paralel, üç anlam öne sürebiliriz. *Res priuata*, (a') bütün olarak orduya/halka ait olmaktan çok, *magistratus* olmayan bir bireye ait olan mal mülk;<sup>63</sup> (c') bir bütün olarak halkı değil, sadece *magistratus* olmayan bir bireyi ilgilendiren bir mesele ve (d') bütün olarak halkın değil, sadece *magistratus* olmayan bir bireyin yararı. *Publicus*'un (b) anlamına açık şekilde denk gelen bir anlam yok gibi görünüyor; yoksa yenilik/devrim hevesi mi (*cupiditas rerum nouarum*) "özel şey" in bu anlamdaki arketipidir?

O halde bu anlatılanlar, Roma halkının bütünü *res*'i –bir köprü veya açlık yaşamama durumu– ile *magistratus* sıfatı taşımayan bir Romalının *res*'i –bireysel arazisi ve o arazinin gönenç– arasındaki farkı açık seçik ortaya koymaya yetebilir. Ancak bu ayırım, derhal potansiyel bir güçlüğü dikkat çekiyor; o da şu: *Priuatus* ile *publicus* arasındaki ayırım, kendi başına, *magistratus*'luğu olan bir kişinin gibi önemli bir duruma ilişkin net ve aydınlatıcı bir ayırım sunmuyor. Böyle bir kişinin menfaati, kamusal mıdır, özel midir? Varsayımsal olarak bu kişi bir *magistratus*'luk sahibi olduğuna ve söz konusu olan, bir *priuatus*'un çıkarı olmadığına göre, böyle bir faydanın "özel" olabileceğine hükmetmek zor. Romalılar, kamu görevlisi Cicero ile sıradan insan Cicero'yu ayırma fikrini (bu, Yunan kaynaklı bir fikirdi) benimsemekte ve ikincisini *priuatus* olarak tanımlamakta hızlı davranmışlardı.<sup>64</sup> Onlar, bir "devlet" kavramına ve bu ayırımı bütün bağlamlarda ve bütün vesilelerde uygulamalarına olanak sağlayacak teknik ve kurumsal donanım (örneğin *magistratus*'lar için düzenli bir maaş sistemi, profesyonel eğitim görmüş, bağımsız bir denetçiler organı, hızlı iletişim ve gözetleme teknolojileri, vs)

63 Anlatım kolaylığı sağlamak için *magistratus* olmayan bir bireyden söz edeceğim, fakat aynı tanım, ordunun *magistratus*'lardan oluşmayan, bir alt grubu için de geçerli olurdu. Böylesi bir alt grup da aynı şekilde mal mülk sahibi olabilirdi, ortak meseleleri ve çıkarları olurdu; bütün bunlar *res priuatae* sayılırdı.

64 Kantotowicz, *The King's Two Bodies*'de, Orta Çağ'da yaşayanların bu ayırımı formüle etmelerinin ne kadar güçlü olduğunu gösterir.

sahip olmamalarına rağmen, bir devlet memuru ile o memuriyet makamının kendisi arasındaki farkı kavramsal olarak nispeten açık bir şekilde anlamışlardı.<sup>65</sup>

Sezar Senato'nun kararını duyunca, birliklerini Roma'ya doğru geri çekmeye başladı; ancak Galya-İtalya sınırındaki Rubikon nehrinde duraksadı. Tarihi kayıtlara göre Sezar, İtalya'ya girişinin bir iç savaş başlatacağını çok iyi biliyordu ve bu gerçeği saklamak için hiçbir girişimde bulunmadı. Eylem kararını verirken gösterdiği gerekçeler ise daha da garip. En can alıcı anda, şöyle dediği kaydediliyor:

*Eğer bu ırmağı geçmezsem, başım belada;  
Eğer geçerse, dünyadaki herkesin başı belada.  
Gidelim!*<sup>66</sup>

Ardından Sezar, başına gelecek "bela"nın, *dignitas*'mın [ itibarının] azalması ve büyük erdemlerinin tanınmaması ve ödüllendirilmemiş kalması olduğunu açıkça ifade ediyor. Böyle bir tercihle karşılaşınca, iç savaşı, Roma *res publica*'sının potansiyel yıkımını ve herkesin acı çekmesini kendisinin maruz kalacağı kötülöklere, mevkiinin düşmesine veya *dignitas*'ının azalmasına tercih etti. Böylesine salim kafalı, tarihsel olarak da iyi belgelenmiş (ve nihayetinde başarılı olmuş) görkemli bir narsisizm, Sezar'ın sonraki kuşakları nasıl büyüleyebilmiş olduğunu kısmen açıklar.

Bizler Sezar'ın özel çıkarını, ortak veya kamusal faydanın

65 Dolayısıyla düzenli maaşlar olmayınca, eyaletleri idare etmek için gönderilen Romalı *magistratus*'lara, özellikle de Cumhuriyet'in geç dönemlerinde, makul sınırlar dahilinde kalmak koşuluyla "kitabına uydurarak" yaşamalarına zımnen izin verilmişti. Ancak bu makul sınırların ne olduğu her zaman pek belli de olmuyordu, olduğu zaman da onları uygulamak gücü. Max Weber, modern devlette eğitilmiş bir idari kadronun rolü -uygun teknik donanuma sahip bir profesyonel bürokrat grubu- konusunda çok iyidir. Bkz. Max Weber, *Gesammelte politische Schriften*'de "Politik als Beruf", s. 508-13.

66 Appian, *Civil War* 2 § 35: (ή μὲν ἐπίσχεσις, ὃ φίλοι, τῆσδε τῆς διαβάσεως ἐμοὶ κακῶν ἄρχει, ἡ δὲ διάβασις πάσιν ἀνθρώποις) (kelimesi kelimesine anlamı: "Bu geçidi aşmamak, benim için kötülöklere başlangıcı olacak dostlarım; ama aşmak, bütün insanlar için kötülöklere başlangıcı olacak").

önüne koyduğunu söyleyebiliriz,<sup>67</sup> eskilerin magistratus sahiplerinin siyasi kararları nasıl almaları gerektiği konusunda belli, idealize edilmiş bir anlayışları vardı. Bizler o anlayışı paylaşıyoruz. Bizler de (eskiler gibi), *magistratus*'ların siyasi kararları verirken, ortak faydanın korunmasını veya geliştirilmesini hedef almaları gerektiğine inanıyoruz.<sup>68</sup> Analitik olarak –ve bunun tarihsel bir iddia *olmadığını* vurgulamak isterim– “en ilkel ortak fayda mefhumu, bir grubun üyelerinin, temin edeceği yarar olan birtakım durumlar –örneğin bir baraj veya köprü inşa etmek veya belli bir tanrıya düzenli ibadet edilmesini sağlamak. Siyasi düzenlemeler ve kurumlar, bu dış ortak faydalara ulaşmak için gerekli faaliyetleri örgütlenme yolları olarak görülebilir. Ancak ortak eylem biçimlerini bir kez tesis ettiğimizde, onlar artık kolayca kendi içinde değer taşıyan varlıklar olarak görülebilirler. Bunda hiçbir gariplik yok, çünkü makul biçimde “ortak fayda” olduğunu düşündüğümüz şeyin anlamının önemli bir parçasının, ortak eylemi örgütlemenin güvenilir, oturmuş yöntemlerinin *varlığı* olduğunu düşünebiliriz. Genel olarak bu tür oturmuş, etkili siyasi yapılara sahip olmamızın ortak menfaatin gereği olduğunu düşünüyorsak ve siyasi kurumlarımızın yozlaşmış olduğunu düşünmüyorsak, o zaman “ortak fayda” anlayışımızı, bu politik düzenlemelerin (*ceteris paribus*) korunmasını ve sürdürülmesini de kapsayacak şekilde esnetebiliriz. Bu, muhafazakâr veya gelenekselci siyasi tavırların gerçek mantıksal temelini, ayrıca “ortak fayda”yı statükoyla, yani

67 *Interest* [çıkar] kelimesinin türetilmiş olduğu Latince deyimler, *anlaşmazlık* bağlamında kullanılıyorlardı ve görünen o ki, başlangıçta atfedilen “çıkar”ın niteliği ile çok güçlü bir anlam yakınlığı vardı; yani “çıkar”, paylaşılan veya ortak olan bir şey değildi; tam tersine, *diğer kişilere karşı* olarak, tek bir kişiyi –başkalarını dışlayarak– ilgilendiren bir meseleydi. Dolayısıyla ilk, esas ayırım, “ortak fayda” ve “bireysel çıkar” arasında olmuş olmalı. Potansiyel olarak paylaşılan veya ortak veya “kamusal” bir çıkar anlayışı, ancak daha sonradan kuruluyor. Fazla yer kaplamaması için, esasında burada yer alması gereken daha incelikli çeşitli ayırımları incelemeye bu kitapta girişmedim, dolayısıyla az ya da çok dönüşümlü olarak, “ortak fayda”dan, “kamu çıkarı”ndan, “ortak çıkar”dan vesaire söz ediyorum.

68 Nitekim zulmün, daha meşru hükümet biçimlerinden giderek silinmesinin nedenlerinden biri, zorbanın kendi çıkarı uyarınca yönetiyor olmasıydı. Krş. Aristoteles, *Politics* Cilt 3. [*Politika*, Remzi Kitabevi].

*res publica*'nın yukarıda tanımlanan (b) ve (d) anlamlarıyla özdeşleştirmenin niçin *sadece* bir kafa karışıklığı veya siyasi ideoloji olmadığına kısmi bir açıklamasıdır. "Statüko" yeterince genelleştirilerek, sadece, herkesi ilgilendiren meseleleri halletmenin ve ortak faydayı gözetmenin yerleşik yollarının bulunduğu anlamına gelecek şekilde yorumlandığı ve mevcut siyasi düzenlemeleri, belirli politikaları veya belli makam sahiplerine ilişkin ayrıntıları işaret etmek için kullanılmadığı sürece, (b) ve (d) anlamları arasında bir bağ görülebilir. Bizlerce bilinen hiçbir siyasi düzenleme mükemmel değil; bazılarıysa ahlaken tahammül edilebilir olmaktan bile çok uzaktır. Bariz şekilde, bir memuriyetin esas görevlisi, kendini mevcut düzenlemelerin uyumlu istikrarı ile özdeşleştirerek, gelenekselci görüşü kendi çıkarına kullanmaya çok eğilimli olacaktır. Bu görüş kötüye kullanılabilir; ama bu, asla hiçbir geçerliliği olmaması gerekiyor demek de değildir.

Her ne kadar, daha evvel de belirttiğim gibi, antik dünyada "devlet" yok idiyse de, yüzyıllar sonra ortaya çıktığında, bu son düşünce izleği, *raison d'état*\* doktrininin kaynaklarından birini oluşturmuştur. Eğer siyasi bir örgütlenme biçimi olarak devletin *var* ise, hele de rekabetçi devletler dünyasında yaşıyorsanız, devletin korunmasının ve gelişmesinin eyleme geçmek için bağımsız bir sebepler dizisine yola açtığı düşünülebilir.<sup>69</sup> Eğer "kamusal" başlangıçta "bütün insanların meseleleriyle ilgili" anlamına geliyor idiyse ve devlet daireleri ile *magistratus*'luklar bu ortak meselelere çözümler bulmak için kuruldukları, o halde "kamusal", en azından bu ortak meselelere olduğu kadar bu makamlara da doğrudan atıfta bulunuyor olabilir. O halde kamusal, "hükümete dair" gibi bir anlam taşıyor da olabilir (ama devlet ortaya çıkana kadar, örneğin "devlet destekli okul" örneğinde kullanıldığı şekliyle, "devlet" anlamına geliyor olamaz). Bu durumda kamusal fayda, "hükümetinki de dahil olmak üzere herkesin ortak faydası" (örneğin *magistra-*

\* *Raison d'état*: hikmet-i hükümet, devlet çıkarı (ç.n.)

69 *Raison d'état* konusundaki daha eski, klasik yapıt, Meinecke'nin *Die Idee der Staatsräson*'udur.

*tus*'lukların görevlerini etkin bir şekilde yerine getirmelerine izin veren koşullar) anlamından; "hükümetin çıkarı – herkesin ortak faydası da dahil olmak üzere, hükümetin faydası (bu yararı dikkate alınmanın gerekli olduğu durumlarda) anlamına doğru kayabilir.

M.Ö. 50-49 yıllarındaki mesele, gerçekten de bizzat Sezar'ın sunduğu kadar sert hatlarla çizildiyse –bir yandan kendisinin statü (*dignitas*) kaybı; diğer yandan bütün insanların uğrayacağı kötülük– o zaman ortak faydayı, *res publica*'nın yerleşik siyasi düzenini mahvedecek ve "bütün insanlara kötülük" getirecek bir iç savaşın önlenmesiyle özdeşleştirmek, insana çok da sorunlu gelmiyor (bunun karşılığında ödenecek bedel, Sezar'ın benzersiz erdemlerinin tanınmaması olsa bile). Sezar, kamusal *magistratus*'luk sahibi bir kişi olarak kendisine emanet edilmiş birlikleri, kendi şahsi itibarının korunması amaçlı bir iç savaş başlatmak için kullanıyor ve bu kararının arkasındaki dürtü ortak faydayı geliştirme veya mevcut siyasi yapıyı koruma arzusuymuş gibi davranmıyor bile. Onun *dignitas*'ı, sahip olduğu makamdan bir ölçüde bağımsız bir varlık. Bu durum, Sezar peş peşe birtakım kamu görevleri üstlenseydi *dignitas*'ının da artmayacağı anlamına gelmez — bir Romalı, bir "konsül" olma *dignitas*'ını, konsüllüğe seçilmiş olması sonucunda elde ederdi. Ancak Sezar köklü ve asil bir aileden gelmeydi ve şüphe götürmez yeteneklere ve başarılarla sahip bir kişiydi. Onun *dignitas*'ı salt, bir devlet makamı sahibi olmasının ne eşlikçisiydi ne de sonucu; daha ziyade, onun böyle bir makam üzerinde hak iddia etmesinin, bir ölçüde, gerekçesiydi. Sanıyorum ki Sezar olsa, gururla, bunun böyle olduğu konusunda ısrar ederdi. Nitekim, düşmanlarının ellerine fırsat geçtiği anda kendi aleyhine dava açmaya niyetleri olduğuna inanması için geçerli sebepleri olduğundan, M.Ö. 50 yılında Sezar'ın zora başvurması gerekti. Bu öngörüden dolayı da M.Ö. 49 yılı için yüksek bir makamı (konsüllüğü) sağlama almalıydı: Konsül olarak yargı dokunulmazlığına sahip olacaktı. Sorun şurada idi ki, yasal olarak, ancak birliklerini terk edip Roma'ya *priuat*us olarak dönerse seçime girebilirdi, ama o zaman düşmanlarına tam da ihtiyaç duydukları

fırsatı vermiş olacaktı. Onu İtalya'yı işgale iten, Senato'nun, olağan kuralları göz ardı etmeyi ve Sezar'a yokluğunda aday olması için izin vermeyi reddetmesi oldu. O halde böyle bir durumda Sezar'ın "özel çıkar"ının (yani makam sahibi olmayan bir kişi olarak sahip olduğu ve "ortak çıkar"dan ayrı olan, hatta, bu durumda, "ortak çıkar"a tamamıyla zıt düşen bir çıkarın), *res publica*'nın iyiliği gözetilerek alınması gereken bir kararı yakışık almayan bir şekilde etkilemesine izin vermiş olduğunı söyleyebiliriz.

Sezar'ın, *dignitas*'ının korunması ve erdemlerinin tanınmasındaki "özel çıkar"ı, örneğin, makamını doğrudan kendi parasal çıkarı için kullanan bir politikacının basit mali yolsuzluğu ile tam olarak aynı şey değil. Bu kısmen, Sezar'ın, kendi içlerinde bir dereceye kadar siyasi olan erdemlerine atıfta bulunmasından kaynaklanıyor — Roma'nın çıkarlarını geliştirmedeki geçmiş başarısı ve halen geçerli olan başarılı olma kapasitesi. Roma'da devlet memuriyeti ile *dignitas* arasındaki ilişki karmaşıktı ve bu konuda açık bir tablo oluşturmadaki sıkıntının kısmen, Roma siyasi düşüncesinde devlet kavramının eksik oluştundan kaynaklandığı fikri akla yatkın geliyor. Romalılar, bir makam ile o makamın sahibi arasında bir ayırım yapmış olmalarına rağmen, Roma'da siyasi iktidar ile bu iktidarın kullanımı —daha sonradan devlet kavramı ve modern devlet gerçeği oluştuktan sonra artık süremeyeceği şekilde— "kişisel" idi. Belki bu durum, Sezar'ın gibi bir kariyerin nasıl mümkün olabildiğini kavramamızı kolaylaştırabilir; yine de özel olarak bu olayda, Sezar'ın "kamu çıkarı" adına davrandığını düşünmek güç. Böyle bir şeye inanabilmek için, örneğin, Sezar'ın geç dönem Roma *res publica*'sının siyasi iflasını olanca berraklığıyla öngörebilmiş olduğunu ve bilinçli bir şekilde onun yerine, karizmaya dayalı bir monarşi kurmaya gayret etmiş olduğunu düşünmek gerekir, ki böylece kendi *dignitas*'ına yaptığı atfı, yalnızca veya öncelikle kendi "özel" çıkarına değil, kendi kişiliği etrafında *res publica*'ya yarayacak, *res publica*'nın devrimci bir yeniden inşasının çıkarına hizmet edecek olsun (daha sonradan Augustus ile olduğu gibi). Ancak böyle bir varsayım onu, suikasta uğra-

dığı dönemde işgal ettiği en üst pozisyona yükselebilmek için sahip olmuş olması gereken çok gelişmiş "vahşi orman" becerileriyle değil, gerçek, doğüstü bir kuramsal zeka keskinliğiyle onurlandırmak anlamına gelirdi.

Belli kişilere herkesi ilgilendiren meseleler ("kamusal meseleler") ile ilgilenme sorumluluğunun yüklendiği bir siyasi düzen bir kez oluştuğunda, "ortak mesele" sayılan konuların sınırları pekâlâ genişleyebilir. Başlangıçta belki [sadece] "dış" projeler (yeni bir köprü inşası), devamında da ek olarak "ortak fayda" için yapılan düzenlemelerin korunması ve sağlığı kastedilirken, bugün gayet akla yatkın biçimde, *magistratus*'luklar için kendini aday gösterenlerin güvenilirliği, yeterliği ve genel olarak iyi ahlakı da bu konuya dahil edilebiliyor. Bir devlet yapısına veya polis gücüne sahip olmayan, itaatın sorunlu olduğu bir dünyada, bir adayın, etkin bir şekilde sözünü geçirebilecek "otorite"ye sahip olup olmadığını tartmak da önemli. Ne olacağı önceden kestirilemez bir dünyada çok yararlı görülebilecek bir düzenleme ise, *magistratus*'ları, öngörülemeyen durumlar karşısında tepki gösterebilmelerine izin verecek, keyfi bir güçle donatmaktır. Bu durumda da kimin böylesi bir gücü ustalıklı, sorumluluk duygusuyla ve ortak yararı gözeterek kullanacağını evvelden belirlemeye çalışmak çok büyük önem kazanıyor. Dolayısıyla, potansiyel kamu görevlisi adaylarının ne gibi psikolojik eğilim ve özelliklere sahip oldukları bir "ortak mesele" haline geliyor; mevcut memuriyetleri dolduracak yeterli sayıda uygun aday bulunması ise "ortak fayda"nm bir parçasını oluşturuyor.

Bu, Diogenes olayında karşılaştığımız "kamusal" ve "özel" anlayışından farklı bir anlayış. Diogenes olayındaki "kamusal", (1) herkesin serbestçe erişebileceği, dolayısıyla orada olup biten her şeyin herkesçe görülebileceği bir mekân ve (2) dikkat çekmemenin ya da iğrenç veya mahrem davranıştan kaçınmanın uygun olduğu alan idi. Sezar olayındaki "kamusal" ise, "herkesin erişebileceği" anlamından ziyade (a) herkesi ilgilendiren ve ya etkileyen olaylar mekânı ve bunun uzantısı olarak, (b) her-

kesi ilgilendirdiği düşünölen, yani "ortak çıkar"ı ilgilendiren belli alanlar *üzerinde güç* sahibi olan (ve onların sorumluluğunu taşıyan) bir dizi vekillikler, merciler. "Kamusal"ın bu anlamları arasındaki farklılık, belli kararlarca etkilenen herkesin, bu kararlara bilgi düzeyinde çok az da olsa erişebilme hakkı olduğu (yani yukarıda (a) anlamındaki "kamusal"da yer alan her şeyin, yukarıda (1) anlamındaki "kamusal" ile aynı olduğu veya olması gerektiği) iddiasının gereksiz bir tekrarı değil, son derece üzerinde tartışmaya değer, kendi başına sağlam bir iddia olduğunu gözlemlediğimizde daha da belirginleşiyor. Bildiğimiz gibi, herkese uygulanan yasanın kamunun bilgisine açık olması konusundaki ciddi bir mücadele, erken Roma tarihine damgasını vurmuştu. Herkes için geçerli olan (ve bu anlamda "kamusal" olan) yasaların, sadece birtakım papazlıkların asilzade sahiplerince bilinen gizli bir bilgi olmasındansa, herkesçe bilinebilmesi ("kamuya" gösterilebilmesi) gerektiği ilkesi, ancak uzun süreli ve sık sık da şiddetli geçen çatışmalardan sonra geçerlik kazanabildi. Bir karar tarafından etkilenen herkesin, kamu politikasını belirleme gücüne sahip vekillikler üzerindeki denetimle herhangi bir şekilde alakadar olmaları gerektiği iddiası da, üzerinde daha çok tartışmaya değer ve kendi başına sağlam bir iddia olur. Son olarak, herkesi etkileyen her şeye, herkes tarafından karar verilmesi gerektiği iddiası çok daha güçlü bir iddia olur. Her "cumhuriyet"ın doğrudan demokrasi olması gerektiği hiçbir şekilde aşikâr değildir.



## Bölüm IV

### *Tinsel ve Özel*

Şimdi bir an için, kendi fikirlerini zorla kabul ettirmede oldukça başarılı olan Romalı asilzadelerin ve neşeli Yunan onanistlerin güneşli dünyasını terk edip, erken Hıristiyanlığın buğulu *chiaroscuro*\* bölgelerine dalalım.

Afrikalı retorik ustası Aurelius Augustinus, *İtiraflar*'mda (3.3.5), bir defasında bir kilisede, dini törenler sırasında gördüğü ve arzuladığı genç bir kadınla cinsel ilişkiye girmeye teşebbüs ettiğini anlatır. Neler olup bittiğine dair herhangi bir ayrıntı vermez; tek söylediği, Tanrı'nın bu nedenle onu "ağır bir şekilde cezalandırarak" "dövdüğü"dür, ki muhtemelen bunun anlamı, ya suçluluğundan dolayı vicdan azabı çekmiş, ya zührevi bir hastalığa yakalanmış ya da şehvetin kırbacını daimi olarak hissetmiş olmasıdır. Kilisede kadınla fiziksel bir temasın gerçekleşmiş olduğuna ilişkin herhangi bir ima yok, hatta kadınla kilisede ya da başka bir yerde çiftleşme imkânını bulabilseydi, hiç kimse tarafından görülmemeye çok dikkat edeceği kuşku götürmez. *Tanrı'nın Şehri*'nde (14.20), Kinik'lerin umumi yerde çiftleştiklerine ilişkin hikâyelerin doğru olabileceği tezini<sup>70</sup>, ilişkide bulunan çifti iz-

\* *Chiaroscuro*: Yağlıboya resimde keskin karşıtlıklar yaratacak biçimde düzenlenmiş ışık-gölge dağılımı. ç.n.

70 *De civ. Dei* 14.20. Muhtemelen *κυνογάμια*'ya, Krates ile Hipparchia'nın "köpekler evliliği"ne atıfta bulunuyordur. Diogenes Laertius'un *Lives and Opinions of the Great Philosophers*'ında ayrı bir madde tahsis edilen tek kadın olan Maroneia'lı Hipparchia, Kinik filozof Krates'e âşık oldu, o da evlenmeleri için Hipparchia'nın, onun hayat tarzını benimsemesini şart koştu.

lemek için etrafta yığılan onca insan varken (*humano premente conspectu*) herhangi birinin herhangi bir şekilde cinsel zevk alma ihtimalinin hayal bile edilemez olduğu, bu nedenle bunun olsa olsa uydurma bir hikâye olabileceği iddiasıyla reddeder. Bunu, Augustinus'un kendi muazzam kişisel masumiyetine ve belki de belli bir hayal gücü kıtlığına kasıtsız olarak tanıklık eden, Davidson'cu "iyi niyet ilkesi"nin erken bir uygulaması olarak düşünmek mümkündür. Her durumda, Augustinus bu hikâyenin Kiniklerin felsefi gerekçelerle, umumi yerlerde cinsel ilişkide bulunuyormuş gibi davranmış olmalarından ve kimsenin onların uzun filozof cüppelerinin altında gerçekte neler olup bittiğini görebilecek kadar yakınlarında durmamış olmasından ortaya çıktığını öne sürer. Augustinus Kiniklerin vaaz ettiklerini gerçekte *uygulamaya* kalkışan herhangi birinin, üzerine tükürmek için etrafında toplanacak insanların salyasına (*certe conspuentium salivis obruerentur*) gark olacağını tahmin edebileceğini iddia ediyor. Anlaşılan o ki Augustinus, bu koşullar altında insanlara tükürmenin gayet normal –özel olarak üzerinde konuşulmaya bile değmeyecek ve bariz şekilde, cinsel arzu kadar kötü olmayan– bir şey olduğunu varsayıyor.

Augustinus M.S. 380 yılının ortalarında çeşitli toplumsal ve mesleki yükümlülükler ve baskılar altında ezildiğini hissetmeye başladı. Kartaca'dan, önce Roma'ya, oradan da Roma'nın son dönem idari merkezlerinden Milano'ya taşınmış ve çok başarılı ama aynı zamanda zorlayıcı retorik öğretmenliği kariyerine başlamıştı. Geç antik dünyada retorik öğretmek, halkın gözü önünde olmayı gerektiren koşullar altında, yani son derecede "kamusal" bir bağlamda ("kamusal"ın her iki anlamında – yani hem Diogenes'in davranışının çözümlemesinden hem de Sezar'ın eyleminin anlatımından ortaya çıkan anlamda) çok disiplinli olmayı gerektiren çeşitli yetenek ve becerilerin sürekli gözler önüne serilmesini gerektiren bir meslek icra etmek demektir. Ayrıca, çok sayılan ve kendisinden korkulan bir kişi olan annesi Monica, Augustinus'u, modaaya uygun biçimde anlaşmalı evlilik yapmasını sağlamaya yönelik planının bir parçası olarak (Au-

gustinus'un oğlunun annesi de olan) uzatmalı metresini Afrika'ya geri göndermeye zorlamıştı. Bu da yetmezmiş gibi Augustinus, çeşitli dinsel kuşkularla ve tereddütlerle boğuşmaya devam ediyordu. Augustinus bütün bunlara tepki olarak "dünya"dan, retorik öğretim işinden uzaklaşıp tinsel meditasyon yapmak üzere birkaç yakın dostuyla Cassiciacum'da tecrit edilmiş bir villaya çekilmeye karar verdi. Bu, sonunda Katolik Hıristiyanlığı'nu kucaklamasına yol açacak bir dizi din değiştirme deneyiminin çok önemli bir basamağını oluşturacaktı.<sup>71</sup> Bu sürecin önemli bir bölümünü, Augustinus'un giderek, Tanrı'nın cisimsiz bir varlık olarak da yorumlanabileceğine ikna olması oluşturdu. Augustinus 10. kitapta, kendini bedenen "dünya"dan çekip Cassiciacum'daki edebi ve felsefi sığınağına doğru geri çekildikçe, Tanrı'yla ilişkisinin niteliği üzerine düşünmek üzere kendi içine, belleğinin dehlizlerine doğru da geri çekildiğini anlatıyor;<sup>72</sup> yine de, Cassiciacum'a çekilmesinin katı bir tecrit halinde yapayalnız yaşamak şeklinde değil, kendilerini felsefi ve dini tartışmaya vakfetmeye karar vermiş bir dost grubunun toplu girişimi şeklinde olduğunu hatırlamakta yarar var.

Augustinus'un *İtiraflar*'da kendisi için belirlediği görevin önemli bir kısmı kendini tanımaktı. Ancak onun çok arzuladığı bu "kendini tanıma", her ne kadar yüzeyde kendinden önceki (Sokratik) ve sonraki (Kartezyen) türleriyle benzerlik taşıyor gibi görünse de, esasında epeyce farklı bir yapıya sahiptir. Tanımak istediği "kendi", yaşama zanaatında ustalaşmış zanaatçının veya asgari bir düşünme süreci sonucunda kendini ortaya koyan "kendi" değil –yani her *cogito*'da zımni olarak var olan *sum* veya bütün temsillerime eşlik edebilecek durumda olması gereken "ben düşünüyorum" değil– irade, arzu ve sevgi durumudur. Eğer, Sokrates'e göre, iyi bir hayat sürdürmemi sağlayacak erdemlerin genel tanımlarının yılmaz arayıcısı, Descartes içinse düşünen bir töz isem, Augustinus için de zamansal olarak yer değiştiren arzudan oluşan bir yapıyı veya sevgilerimin bir tarihçesiyim. Kim olduğum konusundaki uygun bilgi bi-

71 Bkz. Brown, *Augustine of Hippo*, Bölüm II.

72 *Confessions* 10.8 [*İtiraflar*, Temuçin Yayınları].

çimine ulaşabilmem, sadece güçlü bilişsel yetilere sahip olmamı ve onları ısrarla ve doğru biçimde kullanmamı gerektirmekle kalmıyor, ayrıca, uygun psikolojik karaktere sahip olmamı ve uygun arzu/sevgi durumunda bulunmamı da gerektiriyor. Kendini bilme arzusunun yansıtıcı bir türüdür; geçmişteki arzu biçimlerimin tarihçesine geri dönen bir arzu. Ben ancak kendimi (tamamen) seversem kendimi bilebilirim, fakat insanın kendini tamamen sevmesinin karmaşık, ucu bucağı olmayan bir iş olduğu anlaşılıyor. Ayrıca, kendini bilmenin temel mekanizması olan "arzu dolu tefekkür"ün başarılı olabilmesi, Descartes'ta olduğu gibi yalnızlık içinde veya Sokrates'te olduğu gibi diğer insanlarla diyaloga dayalı bir diyalektik ilişki içinde mümkün olamaz; *insanüstü* bir varlık (Tanrı)<sup>73</sup> ile sürdürülecek, *İtiraflar*'da örnek gösterilen türden bir diyalog şeklinde olması gerekir. Tanrı, doğru bir şekilde (a) ideal ve eksiksiz bir biçimde iyilikçi, (b) son *derece* talepkâr ahlaki emirlere uymamızı emretmesi bakımından kaçınılmaz biçimde zorlayıcı, (c) her şeyi bilir ve (d) bütün evrenin Yaratanı, dolayısıyla gerçekliğin ilkesi<sup>74</sup> olarak anlaşılıyor. Ken-

73 Gözle ilgili metaforların Yunan düşünüşünde çok yer aldığı sık sık söylenegelmiştir; öyle ki, en önemli şeyin, şeylerin görsel konumunu veya görünümünü (*idea*) doğru biçimde tanımak olduğu düşünülürdü. Yahudiliği takiben Hıristiyanlık da kulakla ilgili metaforlara bir tür öncelik vermeye başlar: Yahudi Tanrısı'nın gözle görülür bir şekli yoktu; esas önemli olan, ezici bir güce sahip ve gözle görülemeyen bir dış kaynağın verdiği emirleri duymak, tanımak ve onlara uymaktı. Tanrı'nın görsel temsiline karşılık diğer temsil edilme biçimleri konusundaki bir tartışma için krş. Halbertal ve Margalit, *Idolatry. Yansı(t)ma [reflection]* görme alanından türetilme olduğu için, bu kavramı, "günah çıkarma" gibi kişinin kendine atıfta bulunduğu bir diyalogla bağlantılı olarak kullanmakta biraz tereddüt edilebilir. Augustinus için bellek, bir bakışta haritası çıkarılabilir bir geometrik biçimler deposu (bir "panoptikon") değil, kişinin içinden dolanması gereken bir avlular, dehlizler dizisidir. O halde Augustinus'un din değiştirmesindeki en kritik ânım, görünmeyen bir çocuğun tekrarlanan "tolle lege tolle lege" ("kaldır ve oku; kaldır ve oku") emrini duyduğu an olması, anlamlıdır. (*İtiraflar*, 8.12). Buna tam karşıt olarak Platon'un *Devlet*'i [İş Bankası Yayınları, 2000] ise, Sokrates'in bir festival izlemeyi istemesiyle başlar (βουλόμενος θεάσθαι 327a).

74 Dolayısıyla Tanrı'ya günah çıkarma psikanalize benzer, çünkü psikanalist de bir anlamda (kavramsal olarak), ideal olarak iyilikçidir ve bir "gerçeklik" kontrolünü temsil eder, her ne kadar her şeyin sınırsız güce sahip Yarattıcısı, dolayısıyla biricik ve sorgulanamaz otorite, kesinlikle "her şeyi bilen" olmasa da. Kesinlikle çok can alıcı olan diğer bir farklılık ise, analiz sürecinin çok önemli bir kısmında ahlaki taleplerin hayali olarak askıya alınmasıdır. Ayrıca bkz. Lear, *Love and Its Place in the Universe*.

dimizi gerektiği gibi sevmek, kendimizi gerçekte olduğumuz gibi görmemizi gerektirir, fakat bu da kendimizi Tanrı'nın bakış açısıyla görmemiz anlamına gelir, çünkü gerçek(lik), basitçe, Tanrı'nın kendi bakış açısından gördüğüdür. Ancak, benim Tanrı'nın perspektifinden kısmen dahi olsa bakabilmem için, onu evvelden seviyor olmuş olmam gerekir. Dolayısıyla, benim kendime yönelttiğim arzu yüklü idrak isteğimin gerçekleşmesi için önceden bir Tanrı sevgisi tanımış olmam gerekiyor. Ancak o "öteki"yi, yani Tanrı'yı sevebilirsem kendimi gerektiği anlamda tanıyabilirim.

Son olarak, bu sohbetin, Rortyci bir sohbet gibi, hiçbir siyasi sonuç olmadan *εποχή* koşullarında ve en sevilen metaforların değiş-tokuşu biçiminde *olmaması*, aksine duygusal ve pratik açıdan dönüştürücü olması ve benim Tanrı'yı biricik sevgi nesnem kabul edip, onu daha yakından ve daha gerçekçi biçimde tanıyarak (ve dolayısıyla benden neler beklediğini bilerek), onun kesin emirlerine uyararak ve böylece dünyada daha farklı davranarak, arzu durumumu radikal biçimde değiştirmeme yol açıcı olması gerekir — her ne kadar bunun yaratacağı "farklılık" insana özgü tüm görüngüler gibi radikal biçimde muğlak ve diğer insanlar tarafından net bir biçimde görülebilir olmayacaksa da.

Ruhumuz Tanrı'nın emirlerine daha çok uyum sağladıkça, biz de kendimizi giderek o bakış açısından ve çok daha net bir biçimde görebiliriz. Tinsel bir hayata sahip olmak, tarihsel açıdan kapsamlı bir "insanın kişiliğinin bütünü" yeniden yapılandırma" süreci içinde olmaktır; bu süreçte kişiliğin sadece bilişsel yönleri değil, özellikle Tanrı ile sürdürülen kapsamlı (hayali) diyalog bağlamındaki arzu durumları da yeniden yapılandırılır. Bu, Sokrates'te veya Descartes'ta karşılaştığımız modelden oldukça farklı bir modeldir; sadece kendini bilmenin nesnesi anlamında değil, ayrıca "bilme"nin ne anlama geldiği, anlamında da.<sup>75</sup>

Her halükârda, Augustinus 10. kitapta, bütün deneyimlerinin imgeleri arasında kendisiyle karşılaşacağı yerin bellek ve

<sup>75</sup> Bu paragrafta yer alan meseleler üzerinde düşünürken Cottingham'ın *Philosophy and the Good Life* kitabından çok büyük ölçüde yararlandım.

derin düşünme olacağını iddia ediyor. Onun öne sürdüğüne göre, bizim en önemli özelliklerimiz bedensel olanlar değil, iç dünyamızın durumuyla, ruhlarımızın Tanrı'yla nasıl bir ilişki içinde olduğuyla ilgili olanlardır. İç dünyamızın bu durumu, diğer insanlardan tümüyle saklı ve onlar tarafından erişilemezdir; ancak kendimiz ve Tanrı tarafından bilinebilir.

Daha açık konuşmak gerekirse, iç dünyamız Tanrı tarafından eksiksizce bilinebilir, bizse onu ancak kısmen bilebilir, bildiğimiz kısmını ise ancak güçlüklerle<sup>76</sup> ve ancak Tanrı'yla olan ilişkimizde doğru yerde durduğumuz oranda tanıyabiliyoruz. Bir anlamda hepimiz kendimize, başka hiçbir insanın sahip olmayacağı kadar öncelikli, ama dolaysız veya düzeltilemez olmayan bir erişim ayrıcalığına sahibiz; ancak bu imkânı, kendimizi doğru anlayabilecek şekilde kullanabilmemizin yolu Tanrı'dan geçiyor ve ne kadar gayret edersek edelim, bu yaşamımızda hiçbir zaman Tanrı'nın bakış açısını tam olarak özümsemeyi başaramayız, dolayısıyla hiçbir zaman kendimize karşı tamamen açık olamayız.

Kierkegaard'ın kullandığı terminolojiyle ifade edersek: Kişi hiçbir zaman Hıristiyan *olmaz*, olsa olsa bir Hıristiyan olma *yolunda* olabilir.<sup>77</sup>

Bu görüşün bazı kısımlarını çağdaş felsefe terminolojisini kullanarak biraz daha akademik bir biçimde ifade edecek olursak, Augustinus birkaç tez öne sürmektedir. Birincisi, ayrıcalıklı epistemik erişimimiz olan bazı iç hallerimiz var — "ayrıcalıklı" çünkü, başkalarının bizim iç hallerimizi, bizim bilebileceğimiz şekilde ve bizim kadar iyi bilmeleri mümkün değildir. İkincisi, sahip olduğumuz bu "ayrıcalıklı erişim", ne düzeltilemez ne de kolay bir erişim türüdür; hatta kendimize bilişsel erişimimiz aşırı derecede güç ve yanılma payı son derecede yüksek olduğu ve bizim hiçbir zaman kendimize karşı tamamen saydam olmayacağımız düşüncesi, Augustinus'un yaklaşımının önemli bir öğesidir. Üçüncüsü, kelimenin tam anlamıyla bilişsel ve duygusal/arzuyla yüklü olan şeyler, en azından kişinin kendini —olabildiği ölçüde— bilmesi bağla-

76 Augustinus, *Itiraflar* 10.16.

77 Bkz. Kierkegaard, *Concluding Scientific Postscript*.

munda, birbiriyle ayrılmaz şekilde bağlantılıdır. Kişi, uygun arzu durumunda olmadıkça, kendini (özellikle de arzu durumlarını, güdülerini vs) doğru tanıyamaz. Dördüncüsü, kendini doğru bilme, inzivaya çekilip düşünmekle değil, ancak Tanrı ile diyaloga girme yoluyla gerçekleşebilir. Bu tez, kişiyi, bu yaklaşımın –benim gibi bir modern ateist için– kolay anlaşılabilir biçimde yeniden kurgulanabilmesinin nihai sınırlarına götürüyor. Bir yandan Augustinus’un radikal biçimde özel bir kendini tanıma anlayışının bütününe *gerçekten reddettiğini* söyleyebiliriz, çünkü onun için gerçek kendini tanıma, ancak diğer biriyle (her ne kadar o “diğer biri” bir insan olmasa da) diyalog aracılığıyla mümkün; ardından Augustinus’un bu yaklaşımını Hegel’den Buber’e ve Habermas’a kadar uzanan tarihsel çizgide konumlandırabiliriz. Diğer yandan, “Tanrı”nın hayali bir varlığa işaret ettiğini düşündüğüm için, aslında gerekli olan tek şeyin, kişinin –kendini onun bakış açısıyla görebileceği– hayali bir Öteki yaratabilecek kapasitede olması olduğunu söylemek de mümkün. Bunun mümkün olabilmesi için gerekli bazı toplumsal koşullar olabilir, bir dilin öğrenilmesi gibi; fakat genel koşullar bir kez yerine getirildi mi, bu süreç başka hiç kimse yokken ve “kendiyi baş başa” olarak da gerçekleştirilebilir.<sup>78</sup> Augustinus’a atfetmek istediğim beşinci tez, bu tür iç durumların, özellikle de irade durumunun, korkunç şekilde önemli, yüksek hatta sonsuz derecede değerli, kim olduğumuzu belirleyici ve (geniş anlamıyla) “ahlaki” değerlendirmenin nihai nesnesi oldukları veya öyle olmaları gerektiğidir. Yani ne yaptığımıza bakılarak değil, iradelerimizin durumuna bakılarak yargılanmak durumundayız.

Özel alandaki en eşsiz yarar Hıristiyan kurtuluşu, [bu kurtuluşun] mekanizması ise tinsel hayatmış gibi görünüyor, fakat Hıristiyan’ın bu dünyada ilahi emirlere göre davranması da gerekmede ve bu emirler, bizlere doğal insan usunun verdikle-

<sup>78</sup> Bu, belki de felsefe tarihinin belli bölümlerini yorumlamaya çalışmanın ve böylece bir girişimde karşılaşılan ikilemlerin genel zorluklarına dair eğitici bir örnektir.

rinden ibâret olmayacak. Dolayısıyla Hıristiyanların davranış tarzı, paganlarınkinden farklı olmalı.<sup>79</sup> Tanrı'nın Şehri ile İnsan'ın Şehri burada, yeryüzünde, bir arada varoluyor; ama her ne kadar birbirlerinden tamamıyla farklı olsalar da, kimin hangisine ait olduğundan kimse emin olamıyor.<sup>80</sup>

İnsanın dini deneyiminin "içsel"liğine yapılan vurguya rağmen -ki Augustinus'a göre, içsellik bu deneyimin esasını oluşturmaktadır- bu yaklaşım bir diğer anlamda son derece materyalist bir yaklaşım — en azından, bir eylemin gerçekleştiği dış, fiziksel koşulların, o eylemin değerlendirilmesinde hesaba katıldığı derecede. Augustinus, tecavüze uğramış kadınların, şehvetten dolayı kirlenmiş sayılıp sayılmayacakları sorusu üzerine çok kafa yormuş; soruya verdiği yanıt ise olumsuz (kadınların tecavüze içlerinden rıza göstermemiş olmaları koşuluyla: *sine ulla sua consensione*) olmuştur.<sup>81</sup> Benzer şekilde, Augustinus'u ahlaki olarak yargılamak söz konusu olduğunda, onun da iç durumunu değerlendirmek gerekir; ancak *İtiraflar*'da anlatılan (3.3.5) şehvetli arzulama durumunun "kilise duvarları dahilinde" gerçekleşmiş olması da önemli. Victorinus'un yönelttiği retorik "O halde kişiyi Hıristiyan kılan, duvarlar mıdır?" (*Ergo parietes faciunt Christianos?*) (*İtiraflar* 8.2) sorusuna verilecek tam ve doğru yanıt, Augustinus'un iç dünyaya yaptığı vurguya rağmen, "evet"tir.

Burada yapmış olduğum tinsellik anlatımının kayda değer iki özelliği var. Birincisi, tinsellik bir tür disiplin anlayışıyla bağlantılı. Hegel'in doğru olarak kaydettiği gibi,<sup>82</sup> "tin" doğal bir kategori değildir; kişi kendiliğinden tin olarak ortaya çıkmıyor, tin'e *dönüşüyor*, bunun da genel anlamı, kişinin bazı

79 Modern Batı dünyasında psikanaliz, tinselliğin geleneksel biçimlerine muhtemelen en yakından benzeyen, biricik ve belki de ezici bir öneme sahip olduğu varsayılan, radikal biçimde "özel" bir değeri elde etmek için kullanılan bir mekanizma.

80 Augustinus *De civ. Dei.* 20.2.

81 Augustinus *De civ. Dei.* 1.18.

82 Bkz. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (Frankfurt: Suhrkamp, 1970) §§ 381-86. [*Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*, İdea Yayınları]



teknikler yardımıyla kendini tin *yaptığı* veya tine *dönüştürdüğü*. İkinci kayda değer özellik, tinselliğin pek çok biçiminin, iğrenme olgusuyla belirgin bir şekilde bağlantılı olduğu. Bu konuda üç farklı tavırdan söz edeceğim. Yukarıdaki tartışmamı takiben, tikslenme *nesnelere* arasında bulunabilecek kültürel farklılıklara rağmen, belli özelliklere sahip bazı maddeleri biyolojik olarak reddetme güdüsünün dışavurumu olarak tikslenme tepkisinin, bir veya başka biçimde, insan toplumları arasında “doğal” bir tepki sayabileceğimiz yeterlikte yayılmış olduğunu varsayacağım. Hıristiyanlık öncesi ve Hıristiyan olmayan kültürlerin “tinsellik” biçimlerinden söz ederken, olağan tarihsel anakronizm ihtimali sorunuyla karşılaşırız. Ben Hıristiyan düşüncesinin iki bileşeni olduğunu varsayacağım: (a) aşkın olan (ve eğer “kişi” olarak telakki edilecekse, “Tanrı” olarak adlandırabileceğimiz) metafiziksel açıdan temel bir gerçekliğe ilişkin şey[ler] ve (b) insanın “özel” düşünce ve arzulara ilişkin “iç” dünyada, o gerçeklikle doğru bir ilişki kurabilmek için giriştiği kendi kendine biçim verme anlayışı. Bu iki öğenin olası bir kesişmesine yol açabilecek tarihsel ardışıklıklarla nerede karşılaşsak, orada mantıklı olarak tinsellikten söz edebiliriz.<sup>83</sup>

Tinselliğin ilk şekli, saf olma haliyle bağlantılı, yani Tanrı’ya veya tanrılara ancak lekesiz, bedenen sağlıklı, temiz giyinmiş, temiz elli insanların yaklaşabileceği yolundaki ilkel anlayıştan kaynaklanan bir şekildir. Muhtemelen bu, insan duygulanımlarının tanrıya yansıtılmasıdır. Nasıl ki kralın, bizim kendisine yaklaşmamızı tiksintiyle karşılamasını istemezsek –çünkü o durumda talebimizi geri çevirebilir– aynı şekilde Tanrı’nın da, kendisine sunduğumuz kurbanımıza iğrene-

83 Tarif ettiğim aşamaların ardışıklıkları konusunda tarihsel veya nedensellik içeren herhangi bir iddiada bulunmuyorum; onlar mantıksal veya çözümlemeye yönelik tiplendirmelerden öte bir şey değiller. Evrenin temel fizikötesi ilkesinin, üstün bir kişisel tanrı olması, daha doğrusu, *hem üstün hem de* her yerde var olan bir kişisel tanrı olması, Hıristiyanlık için temel bir zorunluluktur. Bu şu anlama geliyo biraz zorlamayla, tinselliğin tümtanrıcı türleri bile, akla yatkın biçimde Hıristiyanlıkla ilişkili bir şey olarak sınıflandırılabilir, madem ki tinselliğin bu biçimleri genel olarak, her yerde varolan bir ilahın varlığını tanıyorlar. Herhangi bir tanrısı olmayan Budist tinselliği, bu tablonun dışında kalıyor. Burada yaptığım ilk tartışmadaki eksikliklere dikkatimi çektiği için Fred Neuhouser’a minnettarım.

rek sırtını dönmesini istemeyiz. Saflık fikri, metaforik olarak beden alanından ahlak alanına doğru aşamalı bir biçimde genişletilebilir: Gizem oyunlarında önce iğrenç derecede pis elli, yağlı gömlekler içindeki çiçekbozuğu çobanlar dışlanıyordu; ama sonra elleri gerçekte insan kanına bulanmış olmasa da, bir şekilde insan gözüne görünmeksizin akıtılmış oldukları kanın "leke"sini taşıyan katiller de dışlanmaya başlandı. En sonunda, hiçbir bedensel deformasyonu veya tiksindirici cilt hastalığı olmasa da, "yalancılar", "vergi toplayıcılar", "komisyoncular" ve diğer kötü ve haksız kişiler de dışlanabiliyordu.

Tinselliğin ikinci olası şekli, "dinsel konularda ideal biçimde kayıtsızlık" olarak tanımlayacağım, tam ve radikal bir özdenetimi ifade eden şekil. Eğer en önemli şey, kişinin aşkın bir gerçekliğe –Tanrı, Tek Olan, vb– ulaşması için doğru yaklaşımı edinmesine izin veren veya onu bu doğru yaklaşıma sokan bir "içsel durum"un işlenmesi ise, o halde bu dünyadaki nesnelere yöneltilmiş bütün iğrenme tepkilerini akıldışı, temelsiz ve haksız olarak görmek mümkün. Hiçbir madde parçacığı, tinsel gerçekliğe, başka bir madde parçacığından daha uzakta değildir, çünkü (örneğin) *bütün* maddelerin sonsuz uzaklıkta olduğu düşünülebilir. Bu durumda insan kayıtsızlık geliştirir ve kendi iğrenme duygularını görmezden gelmeye veya gidermeye çalışır. İdeal durum, bu tür duyguların hiç varolmadığı durumdur. Her ne kadar bazı erken Hıristiyanlar kinizm ile Hıristiyanlık arasında –bilhassa geleneğin, şehir ve siyaset âleminin ve onunla bağlantılı onur kültürünün reddi vb konularda– isteğe dayalı bazı güçlü benzerlikler olduğunu fark ettilerse de, bu bakış açısı, Sinoplu Diogenes'in bakış açısıyla aynı *değil*. Diogenes'in bakış açısının, tinselliğin bir ilk örneği olmadığı, radikal biçimde doğalcı olmuş olduğu anlaşılıyor.<sup>84</sup> Bu, Sokrates gibi Diogenes'in de, özellikle muğlak anlamlı (παράχαραττειν τὸ νόμισμα) (bu söz, kelimesi kelimesine "paranın üzerindeki baskıyı değiştir" anlamına gelir, ama

84 Her ne kadar, görünüşe bakılırsa, İmparator Julian (*Kehanet 6*), Hıristiyanlık karşısında bir tür rakip olarak oluşturmaya çalıştığı türden bir putperest tinselliğin erken bir temsilcisi olarak Diogenes'i yorumlamaya çalıştıysa da.

“mevcut ahlaki değerlendirmeleri değiştir” anlamını da taşıyabilir) bir kehanetin alıcısı olduğu söylenmesine rağmen, doğrudur. Hikâyeye göre Diogenes önceleri, mahalli para birimini küçültüp, bir madeni para basıcı olarak hayatını sürdürmeyi denemiş, ta ki bu işten dolayı başı belaya girip, o tanrının kendisine aslında, doğaya uygun bir hayat sürdürmesi talimatını vermiş olduğunu fark edene kadar. Diogenes’in utanmazlıkla dolu hayatı, Sokrates’ininki gibi, tanrının emrini yerine getirmeye yönelik bir çabaydı. Burada sözü geçen “tanrı”, gülünç derecede muğlak olmakla birlikte yine de güvenilir bir bilgi kaynağı olabilir; ama Hıristiyanlıktaki anlamda gerçekliğin yaratıcısı ve olağanüstü sebebi olmadığı çok kesin; bu nedenle, çelişki içeren bir biçimde ifade etmek gerekirse, tanrı zaten bizatihi “doğal” düzenin bir parçası.

Sinoplu Diogenes ile Nietzsche arasında bazı çarpıcı benzerlikler var.<sup>85</sup> Nietzsche’nin üretken döneminin son yıllarında meşgul olduğu projeyi tanımlamak için kullandığı cümle, *Umwertung aller Werte* (bütün değerlerin dönüştürülmesi), *παράχαραττειν τὸ νόμισμα*’nın hemen hemen bir tercümesi. Nietzsche de “tinselliğin” herhangi bir şekline yer vermeyen radikal bir doğalcılık yaklaşımı içinde. Böylece Nietzsche’de bulduğumuz ideallerden biri, Nietzsche’nin deyişiyle kendi *pro* ile *contra*’sım tamamıyla kendi hâkimiyeti altında bulunduran bir kişilik.<sup>86</sup> İğrenme, bedensel *contra*’nın bir biçimi olduğuna göre, varsayımsal olarak böyle bir ideal, iğrenme deneyimim üzerinde tam hakimiyet sağlamam gerektiğine işaret eder. Ancak, burada iki özellik gerekiyor. Birincisi, Nietzsche, bütün aşkın varlıkları reddeden bir “doğalcı” olmasına rağmen, kendisi için hiçbir modelin, hiçbir normatif gerçeklik ilkesinin, hatta “doğa”nın bile *olmaması*, onu Diogenes’den ayırıyor. İkincisi, kişinin kendi “*pro*” ile “*contra*”sını tamamıyla kendi denetimi altında bulundurabilmesi, insanların ulaşmayı umut bile edebilecekleri bir ideal değil – çünkü bizler insan olarak, her zaman bi-

85 Özl. bkz., *Jenseits von Gut und Böse* § 26. [Iyinin ve Kötünün Ötesinde, Say Yayınları]

86 Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral, Dritte Abhandlung* § 12. [Ahlâkın Soykütüğü Üstüne, Kabalıcı Yayınları]

zi aşan iğrenme (veya, ona bakılırsa, hayranlık) dalgalarına maruz kalabileceğiz ve bunlar bir dereceye kadar, bizimle istediklerini yapabilecekler. Nietzsche'nin "Übermensch" ["Üstinsan"] adını verdiği şey, özdenetim idealini gerçekleştirebilen kişi ideası; oysa *Übermensch*, tanımı gereği, insan değil. İşin ilginç tarafı, Augustinus da, vücut yapımızın halen âsî olan özelliklerinin, bilinçli ve istemli denetimimiz altında olacağı buna benzer bir durum tarif eder. Augustinus, insanların Düşüş'ten, İlk Günah'tan evvel böyle yaşamış olduklarını düşünür. Augustinus –kendi saplantıları da göz önünde bulundurulursa– Sürçme öncesi bir erkeğin, ereksiyonuna tamamen hakim olup olmayacağını çok merak etmektedir.<sup>87</sup> Ona göre, İlk Günah'tan evvel Adem, istediği herhangi bir zaman, tamamen kendi iradesiyle ereksiyon durumuna geçebilir ve yine kendi irade gücü sayesinde ereksiyon durumundan tamamen kaçınabilirdi. Yani Augustinus için istem dışı ereksiyonlar, insan iradesinin düşkün ve yozlaşmış durumunun işaretidir. Nietzsche içinse kendi iğrenme tepkilerimizin *gerçekte* tamamen kendi denetimimiz altında olmaması, sadece insan olduğumuzun, yani doğal insan zayıflığının bir işaretidir.

Tinselliğin üçüncü şekli, sevginin gûnahtan arındırıcı gücünde kati biçimde ısrar eden ve bu sevginin genişletilerek iğrençlik nesnelere dahi kapsama alanına almasını teşvik eden, bilhassa Hıristiyan bir tinsellik.<sup>88</sup> Nitekim Kolnai, iğrençlik hakkındaki makalesinin sonunda, İsa'nın köstebeklerden, solucanlardan, kokmuş etten ve en bol bulunan iğrenç hayvan türlerinden oluşan bir öbek ile karşılaşmasını ve sonunda hepsini kucaklayışını anlatan Franz Werfel'in şiirini zikir ve tahlil

<sup>87</sup> Augustinus *De civ. Dei* 13. 13; 14.23, 26.

<sup>88</sup> İğrenme ile tinsel güç arasında bu tür bir gücün tiksinti uyandıran kökenleri konusunda tekrar tekrar anlatılan hikâyelerde su yüzüne çıkan, biraz daha farklı bir ilişki bağı var. Örneğin Ortaçağ efsanesine göre Gregory, hem ağabey-kızkardeş enest ilişkisinden doğma, hem de ayrıca annesiyle/teyzesiyle enest ilişki içinde olduğu için, Papa olmaya bilhassa vasıflı olarak görülür. (Kırs. Mann, *Der Erwählte*'nin [*Seçilen*, Can Yayınları] modern versiyonu). Enest ilişkiden doğma özellikle kudretli bir *magus*'a [papaz/büyücü rahip] duyulan ihtiyaca ilişkin bir yazı için kırs. Catullus 90. Ayrıca kırs. Parry, "Sacrificial Death and the Necrophagous Ascetic".

ederek bunu, ilâhi sevginin gücünün zaferi olarak kutlar.<sup>89</sup> Kolnai'nin işaret ettiği gibi, "iğrenmenin aşılması"nın bu şekli, benzer görüldüğü iki diğer şekilden çok farklıdır. Birincisi, medeniyet öncesi dönemin kayıtsızlık durumu var – yani bir sebeple, iğrenme tepkileri dahil, olağan bedensel red tepkileri gelişmemiş kişinin durumu. İkinci olarak, ya alıştırma ya da alışkanlık yoluyla normalde iğrenç sayılabilecek şeylere bağışıklık kazanmış olanlar var: tıp dalında çalışanların pek çoğu, giderek, başkalarında yaygın iğrenme tepkilerine yol açacak tepkileri göstermez olurlar. Tiksinmeyi yenmenin bu iki şeklinin hiçbiri, burada anlatılan Hıristiyan tinselliği için iyi birer model değildir. Eğer Hıristiyanlıkla varılmak istenen nokta, sevginin her şeyi aşan *gücüne* işaret etmesi ise, o güç ancak, muazzam kudrete sahip ve derin kökleri olan başka bir şeyin üzerine gidip onu yenmekle gösterilebilir. Amaç, Hıristiyan'ın bir cerrah veya bir *enfant sauvage*\* gibi olması değil, olağan iğrenme tepkilerini herhangi biri kadar keskin biçimde hissetmesi ve *buna rağmen* o tepkileri aşmasıdır. Bu nedenle, söz konusu nesne veya eylem ne kadar iğrençse, o kadar iyi. Bu, ortaçağ azizlerinin giriştiği ve Max Weber'in "olağanüstü hayırseverlik örnekleri" ("*karitative Virtuosenleistungen*") olarak adlandırdığı o eylemlerden bazılarını açıklar.<sup>90</sup>

Augustinus'un tahlil ettiği "içsel" olgular, burada *privacy* [mahremiyet/ kişisel gizlilik / yalnızlık / özellik] terminolojisi ile tanımlayageldiğimiz olgular. Ancak Augustinus'un kendisi olsaydı, bu olguları muhtemelen bu şekilde tanımlamazdı, çünkü hem *privatus* kelimesinin, gördüğümüz gibi, zaten Latince de yerleşmiş bir kullanımı vardı (makam sahibi olmayan kişi), ayrıca bir anlamda, Augustinus'un öğrendiği şeylerden biri,

89 Kolnai, "Der Ekel," s. 561-569.

\* *Enfant sauvage*: vahşi çocuk (ç.n.)

90 Bu bağlamda, birisinin bu şeylerin herhangi birini yapmayı başarıp başarmamış olduğunun bir önemi yok; ilginç olan, bu tür şeylerin geniş çevrelerce, mükemmeliyetçi bir ideali temsil ettiğinin düşünülmesiydi. Bu konuda Weber genelde oldukça aydınlatıcıdır. Bkz. Weber *Wirtschaft und Gesellschaft* ve *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*'de yer alan "Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen"un İkinci Kısmı, Bölüm 5. §§ 10-11, ayrıca "Einleitung" ["Önsöz"] ve ünlü "Zwischenbetrachtung".

hiçbir zaman yapayalnız olmadığı, her zaman Tanrı'nın işitme mesafesinde bulunduğu, Tanrı'nın kulaklarının ise, en ufak bir hevesin daha başlangıç aşamasındaki hışırtısını bile fark edecek keskinlikte olduğu idi. Yine de diyebiliriz ki, kendi zihnimizin –gerek kavramaya gerek arzulamaya ilişkin– durumu, “özel”dir — ona, başka hiçbir insanda olmayan erişme imkânı, bizde var. “Özel’in bu anlamı, ilk ikisinden farklı. Benim zihinsel durumlarımın, epistemolojik olarak *doğaları gereği* özel olmaları gerekiyor (ancak daha sonra ontolojik olarak özel oldukları şeklinde anlamlandırılıyorlar), oysa Diogenes’in, mastürbasyon yapmak veya dışkılamak için uygun özel veya kamusal yer seçimi, aynı ontolojik statüye sahip iki yer arasındaki seçimle aynı; aralarında epistemik statülerinde varolabilecek herhangi bir farklılık ise, sadece tesadüfi veya içinde bulunulan durumla ilgilidir — sizin kendi bakış açınızdan göremediğinizi, ben kendi bakış açımdan görüyor olabilirim. Diogenes’in durumundaki “özel”, diğer kişileri rencide etmemek için *kendisinin* çekilmesi gereken, görünmez bir mekân; Augustinus’un durumunda ise başlangıçtaki anlamıyla “özel”, toplumsal talepler fazla sıkıştırdığı zaman geri çekilmeyi isteyebileceği bir mekân, örneğin Cassisiacum’daki villa; giderek kendi zihni içinde geri çekilebileceği, ontolojik olarak ayrıcalıklı bir yer.<sup>91</sup> Benzer şekilde, Sezar’ın “özel” çıkarının (yani ortak çıkara zıt düşen bir çıkarın) içeriği olan *dignitas’ı*, Augustinus’un içselliği anlamında, bilhassa özel *olmayan* bir şey. Sezar’ın *dignitas’ın* temel bir özelliği, diğer kişilerin de onu hissetmeleri. Onun *dignitas’ı* sosyal dünyanın görünen kısmı olmalı; diğer insanlar ona karşı belli bir şekilde davranmalı; onun *dignitas’ı* kendisi için ne kadar gerçekse, diğer insanlar için de o kadar gerçek olmalı.

Augustinus’un hedef edindiği Hıristiyan tinselliği; kişinin –makam sahibi olmayan kişi anlamında– bir *priuatus* olmasını gerektirmiyor; ilke olarak, krallar Tanrı'nın Şehri'ne mensup olabilirler ve nihayetinde, bir piskopos da *populus Christianus’un*, Militan Kilise'nin bir tür memurudur. Gerçi Augustinus’un ken-

91 Ayrıca bkz. Moore, *Privacy*, s. 12.

disi, piskoposluk sorumlulukları üstlenmek istememişti, ama bu sorumlulukların tinsel bir hayat sürdürmeyle kesinlikle bağdaşmaz olduğunu da düşünmüyordu. Benzer şekilde, tinsel hayat, kişinin görülemediği, duyulamadığı (ve koklanamadığı) bir mekânda bedensel erişilmezlik gerektirmez. Ambrose'un, Kutsal Yazıları içinden okuduğunu tahmin ediyoruz, çünkü insanlar okurken bile etrafını sarmaktadır ve kendisi [artık] her gelene geçene zor pasajları açıklamak durumunda kalmak istememektedir.<sup>92</sup> Gereken, kişinin dikkatini kendi arzularına ve bu durumun Tanrı'yla olan ilişkisine odaklamasıdır; bu süreç, idrak bakımından diğer insanlara tamamen kapalıdır, bu düşünüşü gerçekleştiren kişinin kendisine ise ancak kısmen açıktır, ama Tanrı'nın gözünde her zaman tamamen saydam olacaktır.<sup>93</sup>

Üç ayrı bağlamda ortaya çıkan kamusal/özel ayrımının anlam farklılıklarından birkaçını ortaya koydum. Birincisi, bazı şeylerin (özellikle de kendimize veya eylemlerimize ait bazı özelliklerin) başkalarının rencide edici olarak algılanabileceği, dolayısıyla bunları kendimize saklamamız ve başkalarının onayı olmaksızın zorla onların dikkatlerine kalmamız gerektiğidir; onlar "mahrem"dirler (biz onlara öyle deriz) ve ne kamuya açılmalı ne de kamusal yerde yapılmalıdır. İkincisi, izlenmesi belli bir bireye veya gruba farklı biçimlerde yarar sağlayacak kimi hedeflerin veya politikaların, bir bütün olarak söylem evreninin ilgili üyelerinin açık çıkarlarına zarar verecek olmasıdır.<sup>94</sup> Eğer bu ayrımı yapabileceğimizi düşünüyorsak, genel veya kamusal çıkardan söz ediyoruz ve onu, söz konusu bireyin veya alt-grubun "özel" olarak adlandıracağımız çıkarı ile karşılaştırıyoruz. Üçüncüsü,

92 *İtiraflar* 6.3.

93 Bu konunun bir yönünü tartışmamın dışında tuttuğumu sanırım belirtmeliyim; o da, Augustinus'un Ostia'da annesiyle yaşadığı Tanrı deneyimi — ki bu deneyim, insanlar arasındaki iletişimi büyük ölçüde varsayımsal bir mesele yapan parazitlenmenin anlık susturulmasını da içerir gibi görünüyor (*İtiraflar* 9.10). Bunu tartışmaya dahil etmememin nedeni, önemsiz olduğunu düşünmem değil, felsefi olarak nasıl anlamlandıracağımı bilememem.

94 Kimlerin ilgili "söylem evreni" olarak adlandırdığım gruba dahil sayılacağı, elbette ki, son derecede önemli bir mesele.

Augustinus'un felsefi düşünüş modelini planlama sürecinde geliştirilen, "özel" in çeşitli ontolojik ve epistemolojik anlamları var, her ne kadar Augustinus'un -kendi kendini tanımaya destek olarak idealize edilmiş bir "diğer" ile sürdürülen diyalogun aracılık ettiği- kendiyle ilişkili arzu biçimleri konusundaki zengin kavrayışı, yerini kendini tanımanın zamanla artan oranda daha sert ve daha katı biçimde bilişsel bir modeline bırakıyor olsa da.



## Bölüm V

### *Liberalizm*

Augustinus'un iç, tinsel hayata yaptığı vurgu çok etkili oldu; kendi düşünce, inanç, içgüdü ve arzu dünyamızın ve belki de iletişim dünyasının bizleri özel bir şekilde ilgilendirmesi gerektiği yolundaki modern varsayıma katkısı büyük oldu; ancak onun doktriniyle tipik liberal görüşler, özellikle antipaternalizm arasında doğrudan bir soy çizgisi yoktur. Augustinus'a göre, onun Tanrı'sının şeklini almış bir baba *gerçekten* vardı, ayrıca çeşitli toplumsal kurumlar, prensipte, paternal [babaya mahsus] gücü meşru bir şekilde kullanabilirlerdi. Daha somut ifade etmek gerekiyorsa, Augustinus'un mirası iki yönlüydü: bir taraftan bireyin iç dünyasının sonsuz değerini teyit ediyordu, fakat diğer taraftan (Donatist anlaşmazlığı sırasında) laik güçlere, dini tekbiçimliliği zor kullanarak kabul ettirmeleri çağrısında bulunmakla ve böyle bir müdahaleyi haklı gösteren yazılar yazmakla, dini zulmün koruyucu meleği –"ilk Engizisyon kuramcısı"– haline geldi.<sup>95</sup>

Liberalizmin, kamusal/özel ayrımıyla yakından ilgilenmesinin birincil nedeni, "özel alan" veya "özel âlem" olarak adlandırdığını, sadece dini engizisyonundan değil, her tür müdahaleden korumakla ilgilenmesidir. Ancak "özel" in bu kitabın önceki bölümlerinde ele alınan anlamlarından hiçbiri, liberal politik kuramın "özel alanın" korunmasıyla ilgili kısmında rol oy-

95 Brown, *Augustine of Hippo*, s. 240; karşılaştırma Rist, *Augustine*, s. 239-45.

nayan anlamıyla tam olarak özdeş değil. Durum böyle olduğuna veya ben öyle olduğunu iddia ettiğime göre, yukarıdaki üç ayırmadan herhangi birini "özel" ve "kamusal" arasında genel bir ayırım için (veya liberallerin yazılarında bulunduğu şekliyle esas ayırım için) model kabul etmek, yanlış olur. Nitekim iyi liberallerin hepsi, banka hesabımın benim "özel" meselem olduğunu, başka kimseyi ilgilendirmediğini ve gizliliğinin korunması gerektiğini düşünürler; insanların genel olarak –yani "herhangi biri"nin veya "öylesine bilmek isteyen herhangi birinin"– otomatik olarak ne hesap bilgilerime ne de hesaptaki parama erişme hakkı olmamalı. Mali durumumun benim kendi özel meselem olması, onu başkalarıyla paylaşmamamın nedeninin başkasının onunla karşılaştığında tiksinti duyacağı olmadığı gibi –gerçi benim durumumda bu pekâlâ geçerli olabilir, ama genel kural olarak herhalde pek doğru sayılmaz– banka hesabımın durumunun ontolojik veya epistemik olarak özel olduğu anlamına da gelmiyor. Eğer hayatımın bir yönü gerçekten ontolojik olarak özel ise, onu olası gözetimden korumaya çalışmak, zaten anlamsız. Bu özelliğin Sezar'ın Rubikon'u geçmesiyle ilgili tartışma bağlamında geçen "özel" anlamını taşıdığı, akla gelebilir. Ancak burada "özel", "ne diğer bireyler ne de toplumsal ve siyasi kurum veya makamlar tarafından *asla* (her ne sebeple olursa olsun) müdahale edilmemesi gereken" anlamına geliyor. Ama Sezar örneğinde kamusal ile "özel" arasında ayırım yapmak, bir şeyin –bir özel çıkarın– ortak çıkarın takibine müdahalede bulunup bulunmadığını belirlemek bakımından önemliydi (nitekim Sezar örneğinde varılan kaçınılmaz sonuç, bulunduğu yönündeydi). Ancak "müdahale edilmemesi gereken", "müdahale etmemesi gereken"den dışsal olarak da, içsel olarak da, farklı bir şey. Ancak, bu ikisi her ne kadar aynı şey olmasalar da, aynı ayırımın iki yüzü olabilirler.<sup>96</sup> Bir *magistratus* olarak Sezar'ın kararını etkilememesi gereken ve "özel" şeylerin kapsamını genişletmiş olan<sup>97</sup> malum tarihsel değişimlere yol

96 Rüdiger Bittner bu itirazı yazışmalarımızda dile getirdi.

97 Bkz. Constant'ın *De la liberté chez les modernes*'indeki "La liberté des anciens comparée à celle des modernes"de yer alan, ticari faaliyetlerin, tüketim mallarının ve özel faaliyetlerin tarihte yaygınlaşmasının siyasi anlamı üzerindeki tartışması.

açan "özel" şeyler, ilke olarak, bir liberal hükümetin tam da müdahalede bulunmaması gereken şeylerden — ve tabii bunun tersi de geçerli. Kişisel mali kazanç Sezar'ın kararını etkilememeliydi; liberal bir hükümet ise onun mali işlemlerine müdahalede bulunmamalı. Eğer bu doğru olsaydı, nihayetinde belki de siyaset dünyasında işlerliği olan tek bir temel "özel" ve kamusal ayrımı geçerli olurdu. Bu, oldukça soyut bir anlamda doğru olabilir ama bana kalırsa, bu ayrımın her iki durumda yapıldığındaki ve düzenlenişindeki esas mantığı göz ardı ediyor. Yani her ne kadar Sezar, *magistratus* yetkisiyle kendisine mali çıkar sağlayan, fakat Roma'ya (bu bağlamda "Roma" deyince artık ne anlaşılıyorsa) zarar veren bir şey yaptığında "kamusal fayda" lehine davranıyor olmasa da, mali durumu kesinlikle modern liberallerin anladıkları anlamda onun "özel meselesi" değildi. Roma'da her çeşit siyasi hak, açık bir şekilde, mal mülk durumuna bağlıydı. Dolayısıyla, örneğin serveti belli bir düzeyin altına düşen herhangi bir senatör, denetçiler tarafından Senato'dan ihraç edilebilirdi. Bu nedenle kişinin mali durumu, hem kamusal ilgi hem de kamusal inceleme konusuydu. Ayrıca, bir *magistratus* olarak Sezar'ın kararlarını etkilememesi gereken "şeyler" de var ki, onlar liberalizm tarafından korunan "özel alan"a kesinlikle girmezler. Bir *magistratus* kendi işine ek olarak suç teşkil eden bir işlem yürütüp, yetkilerini kendine ek gelir sağlamak için kullanabilir, fakat liberal "özel alan" koruma biçimleri böyle bir faaliyeti kapsamaz. Diğer yandan, liberalizmin koruması altındaki "özel alan"a kesinlikle dahil olan "şeyler"den biri, inançlarım ve görüşlerimdir; buna siyasi görüşlerim ve dolayısıyla —muhtemelen— ortak veya kamusal fayda konusundaki görüşlerim de dahildir. Batı Avrupa —veya Kuzey Amerika— stili parlamenter demokraside görev üstlenen bir siyasetçinin hiçbir koşulda ortak fayda konusundaki kendi "özel" algılamasına göre davranmaması mı gerekir? Böyle bir şey salt ihtimal olarak bile mümkün müdür? Böyle davranmak, "özel" bir çıkarı gözetmek midir? Yoksa, söz konusu siyasetçi, seçim veya atamayla geldiği zaman bu "özel" anlayış ansızın "kamusal" anlayışa mı dönüşüyor? Belki de bu ayrım, rutin vakalarda kendilerinden "kurallara uyma" dışında bir şey beklen-

mediği düşünülen bazı yargıçlara veya düşük düzeydeki memurlara uygulandığında, geçerliğini sürdürebilir. Yargıç, "özel olarak", örneğin ahlaki nedenlerle idam cezasına karşı olmasına veya hatta idam cezasının "ortak çıkar"a ters düştüğünü düşünmesine rağmen, yasanın öngördüğü ölüm cezasını verebilir — karmaşık vakalarda neyin "sadece kurallara uyma" olduğunu söylemek her ne kadar zor olsa da. Her halükârda bu, tamamıyla uygunsuz bir siyaset modeli gibi görünüyor. Gerçek siyasette adaylar, gülünçlük derecesinde genel veya saçmalık derecesinde özel koşullar haricinde, "iyi hakkındaki anlayış"larını açıklama fırsatını nadiren bulurlar; seçmenler farklı programlar konusunda zaten bilgisizdirler ve seçimler bir kez sona erdi mi, siyaset uzlaşma, ittifaklar oluşturma, parti disiplini, etkili strateji ve *ön-görülemez* koşullarla baş etme etrafında dönmeye başlar. Siyasetin tüm gerçekliğinin bastırılması kamu faydasını takibin bir talebi midir?

Dolayısıyla "özel" in liberalizm için ne ifade ettiği sorusu, ne tür şeylerin, yani ne tür "mallar"ın [*goods*] ne tür toplum ve devlet müdahalelerinden, hangi nedenlerle ve hangi yöntemlerle korunması gerektiği, sorusudur. "Özel" in "kamusal" dan nasıl ayırt edilmesi ve korunması gerektiği sorusu, liberalizm bağlamında dört ek soruya dönüşür:

(a) Ne tür ve ne genişlikte bir alanı "kamu" tecavüzünden korumak, makuldür?

(b) (a) şikkındaki "kamu"yla kastedilen nedir? Yalnızca hükümet mi, yoksa daha genel olarak toplumsal kurumlar, uygulamalar, kamuoyu da mı kastedilmektedir?

(c) (Yukarıda tanımlandığı şekliyle) özel alanı (yukarıda tanımlandığı şekliyle) kamusal alana karşı savunmak niçin uygun görülmektedir?

(d) Bu savunma, nasıl yürütülecektir (örneğin yasal yollarla mı, ekonomik yollarla mı, vs)?

Kamusal ve özel'e ilişkin genel liberal yaklaşımı görüşleriyle çok açık şekilde tanımlayan iki düşünür, J.S. Mill ve John Dewey'dir. Önce Mill'in görüşlerine bakacak olursak, kamusal/özel meselesine, farklı eylem biçimleri arasındaki ayrım şeklinde yaklaşmayı kuvvetle tavsiye ediyor.<sup>98</sup> "Özel" bir eylem, "sadece faili etkileyen" bir eylemdir; kamusal bir eylem, başkalarını da etkileyendir. Görünen o ki Mill, bu ayrımı doğru anlamamanın, birincil derecede önem taşıdığını düşünüyor. Peki, ya Mill bu ayrımı doğru anlıyor mu? Diogenes'in, Atina pazar yerindeki eylemi, sadece kendisini mi etkiledi, yoksa başkalarını da etkiledi mi? Bu eylem kamusal mıdır, özel mi?

Mill'i özel olarak ilgilendiren "dini inanç" meselesine gelince, dini *inancın* özel bir mesele olduğunun, çünkü inanma eyleminin sadece failini etkilediğinin anlaşılması gerektiğini söylüyor. İşte o zaman, dini inancın özel alana girdiği görülebilir; sonunda da, bu şekilde "özel" olanın korunması gerektiğine hükmedilir. Mill, özel alana ne hükümetin ne de toplumsal baskının müdahale etmesi gerektiğini düşünüyor. Ancak pek çok kez işaret edildiği üzere, buradaki güçlük "etki"nin, iyi bir kurama temel oluşturamayacak kadar muğlak bir kavram olması. Eğer sizin inancınız gerçekten de dar anlamıyla veya epistemik olarak özel bir şeyse ve dolayısıyla onun hakkında ben bir şey bilemezsem, korunmaya ihtiyacı yoktur. Ayrıca çoğu dini inancın doğasında dini inançların sadece inanç sahibi olan kişiyi değil, diğerlerini de etkilemesi gerektiği görüşü bulunmaktadır, çünkü inanç sahibi olanın, yeryüzünde inançları doğrultusunda davranması beklenmektedir. Son olarak, sizin dini inancınız dahi, onun hakkında bilgi sahibi olabildiğim veya olduğum oranda beni pekâlâ etkileyebilir – örneğin benim itici bulduğum inançlarınız olabilir veya ben Tanrı'nın belli bir toplumda yaşayanları, o toplumun bütününde "gerçek" inanca homojen biçimde uyum sağlanmasından sorumlu tuttuğuna inanıyor olabilirim. [Başkalarının inancı] belki de beni hiç alakadar etmez – nihayetinde, bunlar *onların* ontolojik olarak özel görüşleridir – fakat eğer bütün komşularım benim hakkımda belli bir

98 Krş. Wolff, *The Poverty of Liberalism*.

yönde hayali bir şeyler kurguluyorlarsa, örneğin benim, (sonunda, vakti geldiğinde ve güçler dengesi değiştiğinde) ya din değiştirme ya da yok edilme arasında seçim yapmak zorunda bırakılacak bir "kâfir" olduğumu düşünüyorlarsa, *her ne kadar şu anda bana karşı davranışları ayıplayıcı olmasa da*, ben elbette etkileirim. Mill'in gerçekte kastettiği, etkinin belli bir şekilde yorumlanması gerektiği — bu yoruma göre beni "etkileyen", "bana madden zarar verebilecek veya beni incitebilecek" veya "çıkarlarıma kötü etki edebilecek" olandır. O halde benim dini inançlarım, *sizin çok özel bir kuramınız olmadığı sürece*, yani yanlış dini görüşlere sahip insanlara izin veren toplumların Tanrı tarafından topluca cezalandırılacağı görüşüne sahip olmadığınız sürece, sizi etkilemez. Bu tür inançlar liberalizm öncesi toplumlarda yaygındır. Avrupa'da 18. yüzyıla kadar kâfir olmak, "bütün bir cumhuriyete, şehre veya sair topluluğa zarar veren"<sup>99</sup> *asil* kamu suçlarının en mükemmel örneği idi; dolayısıyla sapkınlıkların bastırılması, *herkesin çıkarınaydı*. Buna karşılık liberaller, Tanrı önünde topluca sorumluluk sahibi olma kuramının yanlış olduğunu düşünürler ve salt inanç sahibi olduğunuz için, bu inanç kâfirce de olsa, herhangi bir şekilde komşularınızı ve diğer vatandaşları "etkiliyor" olabildiğinizi reddederler. Dolayısıyla liberal kişi, bu tür olaylarda öncelikle belli bir eylemin kimleri "etkilediğini" (burada "etkileme", birisini "maddeten incitmek" veya birisinin "çıkarlarına zarar vermek" anlamında kullanılmaktadır) saptayarak, arkasından da söz konusu olayın faillerinin, çıkarlarına neyin zarar verdiği veya verebileceği konusundaki kuramlarının gerçekliğini veya sahteliğini değerlendirerek, "kamu" ve "özel" arasında geçerli bir ayırım yapabilir. O halde, soru şudur: Bu değerlendirmeyi kim yapar? Liberaller, her ne kadar bunu ellerinden geldiğince gizlemeye gayret etseler de, elbette ki, son sözün kendilerinde olması

99 "[Verbrechen] wodurch einer gantzen Republick, oder Stadt und andern Gemeine geschadet... sind z.E. alle Arten Ketzereyen, Aufruhr, Mord, Todschlag, Ehebruch, Hurerey, Diebstahl u.a" ("Bütün bir ulus, şehir veya başkaca topluluğun zarar gördüğü [suçlar], her tür sapkınlık, isyankârlık, cinayet, katl, zina, fahişelik, hırsızlık vs. dir.", Johann Heinrich Zedler tarafından yayıma hazırlanmış 1740 yılına ait bir *Universal-Lexicon*'dan alınma, (Hölscher, *Öffentlichkeit und Geheimnis*, s. 76'da alıntılanmış şekliyle).

gerektiğini düşünüyorlar. Diğer bir deyişle, liberallerin dindar insanların inançlarının (örneğin Tanrı'nın, toplumun herhangi bir üyesinin sapkınlığından dolayı *herkesi* sorumlu tutacağı inancının) yanlış olduğunu *düşünüyor* olmaları gerçeği, dindar insanların, sapkınlığın gerçek "zarar"a yol açtığı yolundaki iddialarının temelsiz olduğunu düşünmek için yeterli sebep sayılmalı. Ancak bu argümanlar silsilesinin şunun ötesinde herhangi bir şey söyleyip söylemediği, belli değil: Eğer liberallerin makul inanç ve eylem konusundaki görüşlerine siz de sahipseniz, onların izlenecek politikalar konusundaki önerilerini de desteklersiniz. Bu dolambaçlı kendi kendini destekleyen inançlar sistemi üzerine konuşmaya bile değmez. Liberalizmin bu alanının bu şekilde kendini destekleyici olması (eğer öyle ise), kuşkusuz ki konu dışı veya önemsiz değil, çünkü pek çok inanç sistemi veya politika önerileriyle birlikte inanç sistemleri, kendi kendilerini destekleyici değil, aksine kendi kendilerini baltalayıcı, kendi kendilerini zayıflatıcı oluyorlar. Nitekim bazı kişiler –özellikle de Daniel Bell– kapitalizmin kendi kendisiyle çelişen bir sosyal, kültürel ve ekonomik sistem olduğunu düşünmüştür.<sup>100</sup> Eğer bu durum, liberalizmin bir şekli için geçerli *değilse*, konu dışı olmaz, ama liberalizmin bu türünün, en azından hararetli bir tartışmaya aday olduğu anlamına gelir.<sup>101</sup>

Kamusal ve özel arasındaki ayrımla en çok ilgilenen yirminci yüzyıl filozofu John Dewey idi; bu kavramların en aydınlanmış liberal kullanımının ardında yatan temel sezgiyi ondan daha iyi ifade etmek neredeyse imkânsızdır<sup>102</sup>:

Bir eylemin doğuracağı sonuçlar, büyük ölçüde doğrudan o eylemle meşgul insanlarla sınırlı kaldığında veya onlarla sınırlı

100 Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*.

101 Burada ben liberalizmin sadece bir yönünü ele alıyorum: Kamusal ve özel konusundaki doktrini. Liberalizmin bu parçasının kendi kendini destekleyici bir niteliğe sahip olmasından, elbette ki, daha geniş bir doktrin olarak yorumlanan "liberalizm" in de aynı derecede kendi kendini destekleyici veya hatta tutarlı olduğu sonucu çıkarılamaz.

102 Dewey'nin siyasi felseesi üzerine yenilerde çıkan mükemmel iki kitap, Westbrook, *John Dewey and American Democracy* ve Ryan, *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*, 1995.

kalacağı düşünülürken, o işlem, özel bir işlemdir... Ancak eğer bu sonuçların... doğrudan ilgili kişilerin dışındakilere uzandığı anlaşılırsa... bu eylem, kamusal bir nitelik kazanır... Özel ile kamusal arasındaki sınır, yasaklama veya teşvik yoluyla denetim gerektirecek kadar önemli eylemlerin sonuçlarının kapsam ve çapı temel alınarak çizilmelidir. "Kamu", eylemlerin dolaylı sonuçlarından, bu sonuçlar ile sistematik bir şekilde ilgilendirilmesini gerektirecek derecede etkilenmiş olan bütün kişilerden oluşur.<sup>103</sup>

O halde kamusal ve özel arasındaki ayrım, birkaç farklı manada görece bir ayrım: Birincisi, eylemlerin olası sonuçları hakkındaki toplumsal bilgilenim seviyesine bağlı. İkincisi, eylemin "sonucu" olarak neleri saymayı kabul edip neleri saymayı kabul etmediğimize bağlı. Üçüncüsü, toplum üyelerinin değer yargılarına ve dolayısıyla onların, hangi sonuçların denetlenmeye "ihtiyacı" olduğu konusundaki görüşlerine bağlı; son olarak da, kimin "doğrudan ilgili" sayılacağı konusundaki bir ilk başlangıç kararına bağlı. Bir eylemin, mahalli papazı, piskoposu veya komiseri otomatik olarak "doğrudan ilgilendirmediğini" nereden bileceğiz?

Bunun, kendini liberal olarak tanımlayan bir yaklaşım olduğunu ama içinde "kamusal/özel" in, bir tür meşruiyet iddiasının kaynağı olma görevini üstlenmediğini de kaydedelim. Kamusal ve özel arasındaki ayrımı keşfediyor ve sonra bu ayrım karşısında ne tür değer yaklaşımları benimsememiz gerektiğini belirliyor değiliz; daha ziyade, elimizdeki değerlerimiz ve bilgimizle, ne tür şeylerin düzenlenmeye veya ilgilendirilmeye ihtiyacı olduğunu düşündüğümüze karar veriyoruz — ve sonra onları "kamusal" diye damgalıyoruz. Topluca ilgilendirilmeye ihtiyacı olduğunu düşünebileceğimiz şeylerden biri, bireysellik; bu durumda da belli eylemlerin, daha sınırlayıcı bir kurallar sisteminin dışında tutulması amacıyla toplumu düzenlemeye girişebiliriz. O zaman da "özel", toplumsal ve yasal olarak korunmaya alınmış, o ortak alanı andır.

103 Dewey, *The Public and Its Problems*; s. 12 v.d. 15 v.d.



Çağdaş liberalizm "özel" kategorisinin bir altbölümü olan, "mahremiyet"le özellikle ilgilenir. Eğer genel olarak "özel", ayrıcalık fikrini beraberinde taşıyorsa, "özel mülkiyet", herhangi bir bireyin, herhangi bir (kamusal) makam işgal edip etmediğinden bağımsız olarak, üzerinde ayrıcalıklı denetime sahip olduğu mal ve mülktür; "mahremiyet" fikrinin esasını oluşturan ise, *bilgiye* sınırlı veya kontrollü veya ayrıcalıklı olarak erişebilme imkânıdır. Mahremiyetin, müthiş bir insani değer olduğu fikrinin kökeni üzerine düşünmenin bir yolu, onu "kamuoyu" mefhumlarının gelişmesiyle bağlantılı olarak ele almaktan geçer.

"Kamuoyu" on sekizinci yüzyılda ortaya çıkmış bir kavramdır ve kısa sürede, kamusal fikrin etkileyici bir toplumsal ve siyasi güç olabileceği varsayımının gölgesinde gelişmeye başlamıştır.<sup>104</sup> Ancak "kamuoyu" normatif açıdan muğlak bir olguya işaret eder. Bir taraftan onunla bağlantılı iki (olumlu) umut vardır: Akıl dışı, kendine hizmet eden, insanlık dışı ve despot güç biçimlerini frenlemek için kullanılabilmesi ve "kamu"yu kötü idareciliğe ve adli hatalara karşı koruyacağına dair umut; bir de kendisinden insanların davranışlarını ve zevklerini medenileştirmek için kullanılacak geniş kapsamlı bir güç olarak yararlanılabileceğine ve kamusal [açık] tartışmaların –çok övülen bir meziyet olan– hoşgörüyü yükseltebileceğine ve akılcı siyasi hedef ve politikaların oluşturulmasına katkıda bulunabileceğine ilişkin daha genel bir umut. Dolayısıyla işin olumlu tarafında, hükümetlerin ve "kamu" idaresinin azami "propaganda" talebi ve kamuoyunun oluşturulabileceği ve yararlı etkisini gösterebileceği, sapaşlam bir "kamusal alan" kutlaması var.<sup>105</sup> Ancak diğer yandan bazı kuramcılar, "kamuoyu" nun, toplumsal uyumlu-

104 Bu konuda daha eski yapıtlar arasında Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* [*Kamusal alanın Yapısal Dönüşümü*, İletişim Yayınları] ve Koselleck, *Kritik und Krise* sayılabilir. Daha yeni yapıtlara Negt ve Kluge'nun *Öffentlichkeit und Erfahrung*'u dahil edilebilir. Bu yapıtların hepsi "kamusal alan"ın kurumsal durumunun ve sosyolojik yapılanmasının üzerinde özellikle duruyorlar.

105 Kant, umuma açık olmanın uluslararası ilişkilerdeki olumlu etkilerinden yana büyük umutlar besliyor. Bkz. Kant, "Zum Ewigen Frieden".

luğa zorlayıcı ve bireyleri bastırıcı potansiyelinin farkına vardılar.<sup>106</sup> Bu da, bireyi kamuoyunun baskısından koruma çağrılarına yol açıyor. İlk aşamada kamuoyunun gücü sadece [kamunun] "görüşü"nü gücü olduğundan, insanların belli bazı nahoş deneyim veya bilgilere –örneğin belli bir insan veya grup hakkında olumsuz bir görüşün oluşmasına temel olabilecek, rencide edici inançlar veya davranış türlerine– erişimini kısıtlamak suretiyle [kamuoyunu] korumak, makul ve uygun olurmuş gibi görünüyör.

Liberal biri için, hükümetin "mahremiyet"ime saygı göstermesi gerektiğini söylemek, benim seçmediğim kişilerin bana bedensel olarak da, bilgi temelinde de erişebilmelerine izin verilmesi gereken bir alanın veya bölgenin varolduğu anlamına gelir. Niçin böyle bir alanı korumak isteyelim? Bu alanı korumak niçin önemli sayılıyor? Bu soruların birkaç yanıtı olabilir. Birincisi, belli bazı rekabetçi yapılanmaların varolduğu toplumlarda, benim rekabet edebilme yeteneğime müdahalede bulunulmasının ve rakiplerimin benim hakkımda [aleyhime] kullanabilecekleri bilgiye erişilmesinin engellenmesi, benim işime gelebilir. Dolayısıyla, eğer ben bir ekonomik rakibin karşısında fiyat arttırıyorsam, gerçek mali durumumu (ve diğer ekonomik projelerimin niteliklerini ve kapsamalarını) "gizli" tutmayı başarıp başaramamış olmam, benim için çok önemli olabilir. Bir toplumun üyeleri, belli birtakım rekabetçi yapılanmaların belirgin yararları olduğunu, örneğin, rekabetçi bir pazarın özellikle etkin ve verimli olduğunu düşünebilirler. Eğer değer verilen bu yapılanmanın devam etmesi ve serpilmesi isteniyorsa, o toplumun üyeleri, mahremiyetin de belli bazı biçimlerinin sürdürülmesi ve korunması gerektiğini düşünebilirler. Mahremiyetin uygun biçimlerinin zorunlu kılınmaya çalışılmasının bir nedeni, muhtemelen budur.

İkincisi, örneğin iki veya daha fazla kişinin, dikkatlerini ortaklaşa yaptıkları hassas bir iş üzerine odaklamış oldukları ve

<sup>106</sup> *La démocratie en Amérique*'de (2.14) De Tocqueville potansiyel "tyrannie de la majorité"den ["çoğunluğun zulmü"] söz eder ve Mill bu konuda onu izler (*On Liberty*, Bölüm 1).

başka kişilerin varlığının rahatsız edici veya dikkat dağıtıcı olarak algılanabileceği etkileşimler olabilir. Akla hemen gelen örnekler, bir diğer kişinin fiziksel varlığının rahatsız edici olduğu durumlardır — örneğin akrobatların veya müzisyenlerin kendi aralarında çalıştıkları veya cerrahların çok karmaşık ve hassas bir operasyon yaptıkları zamanlarda olduğu gibi. Bu gibi örneklerde utanılacak bir durum yoktur; bir başkasının, çalışma alanına veya ameliyat odasına girmesinin istenmemesinin nedeni, bu değildir. Mesele sadece, insanların dikkatlerini toplama güçlerinin sınırlı ve bazen de yetersiz olabilmesi; birçokları için de, bir yandan bir konuya yoğunlaşırken diğer yandan başka bir konuya engel olmaya çalışmanın ek bir yük meydana getirmesidir. İnsanın yapısı gereği, genelde en yakın çevremizdeki diğer kişilerin ne yaptıklarına bir miktar ilgi gösteririz —daha evvelden tartıştığımız “dikkat çekmezlik” ilkesi bu yüzden gereklidir— dolayısıyla dikkatimizi elimizdeki bir işe tamamiyle odaklamamız gerektiğini düşündüğümüz durumlarda, en yakın çevremizde başka hiç kimsenin bulunmamasını sağlamak makuldür. Bu bağlamda konuyla ilgili olmayan kişiler, bir tür rahatsızlık kaynağı sayılırlar; fakat başka tür rahatsızlıklar da var: İki veya daha fazla kişi, hiçbir şekilde yasadışı veya hatta ahlak dışı olmayan, fakat utandıkları bir iş yapıyor olabilirler. Akla cinsellikle ilgili örnekler geliyor. Başka insanların varlığı, hatta başka insanların dolaylı olarak o eylem konusunda bilgi sahibi olmaları bile (kızılötesi teleskoplar, uzun mesafeli sinyal alıcıları, vs) böyle bir durumda makul olarak rahatsız edici sayılabilir, çünkü çekingenlik duygularına yol açabilir. O halde bu tartışmayı, karşılıklı etkileşim örneklerinden, yalnız başına gerçekleştirilen faaliyetler alanına uzatabiliriz. Nitekim Augustinus, Tanrı’ya günah çıkarırken diğer bir kişinin varlığının, dikkatini dağıtacağını düşünmüş olabilir, fakat anlaşılan Ambrose öyle düşünmemiştir ve bazı insanlar (her ne kadar Sinoplu Diogenes bunların arasında bulunmasa da) başkalarının bulunduğu bir ortamda mastürbasyon yapmaktan sıkılabirler. Birinin, başkalarının varlığını *ayartıcı* bulduğunu *iddia* etmesi, bu iddianın kabul edilmesi gerektiği anlamına gelmez. Dolayısıyla trenle

yolculuk eden bir kişinin, yan koltukta oturan birinin sadece varlığının bile *dikkat dağıtıcı* olduğu iddiasını genelde kabul etmeyiz. O halde, biz belli bir faaliyet türünün değerli olduğunu ve başkalarının o faaliyete fiilen veya bilgi düzeyinde bir şekilde erişmelerinin, meşru bir şekilde dikkat dağıtıcı sayılacağını düşünüyorsak, o faaliyetin koruyucu engellerle çevrelenmesi gerektiğini düşünebiliriz.

Özel bir alanı korumak istememin üçüncü bir olası nedeni, deney yapmakta özgür olacağım bir alan olması gerektiğini düşünmem olabilir. Bu görüşte olmamın nedeni bu tür deneyler yapılmasının genel olarak topluma yarar sağlayacağını düşünmem veya kişinin bireysel anlamda kendini geliştirmesine ve kendini gerçekleştirmesine çok değer veriyor ve bunun için de deney yapma imkânının tanınmasının çok gerekli olduğuna inanıyor olmam (veya her ikisi birden) olabilir. Zaman zaman başarısızlıkla sonuçlanmak, deneylerin zaten doğasında olduğundan, insanları bu [olası] başarısızlığın yol açabileceği sonuçların bütününden korumanın; daha da açık söylemek gerekirse, diğerlerinin bu başarısızlıktan haberdar olmasını engellemenin, toplumsal açıdan önemli olduğunu düşünebilirim. Dahası, "özel" in bir kategorisi "yakınlık"tır ve pek çok kuramcı, insanların kendi kendilerini onaylama biçimlerine ihtiyaç duyduklarını ve bunları ancak diğer insanlarla belli bir yakınlık ilişkisi içinde olurlarsa geliştirebileceklerini düşünmüştür; bunlar iyi bir hayatın öğeleridir.<sup>107</sup>

İnsanın bireyselleşmesini ve kendini geliştirmesini –eğer bu Romantik hedefleri kabul ediyorsak– teşvik etmenin en iyi yolunun tam bir mahremiyet sağlamak, yani ya hiç müdahalede bulunulmayan bir faaliyet alanını korumak *ya da* –ilgili kişilerin onayı olmaksızın– kimsenin hakkında bilgi sahibi olmayacağı bir faaliyet alanını korumak olduğu çok da aşikâr

107 Hegel'in insanın hayatının akılcı olabilmesi için ailenin gerekli bir yapılanma olduğu görüşü; bireyin kendini onaylama ve kendine değer verme duygularını ancak aile benzeri –yapısı itibarıyla dışarıdan girişi sınırlayan– bir yapılanmada geliştirebileceği iddiasına dayanıyor. Krş. Hegel, *Grundlinien zur Philosophie des Rechts* §§ 142-81. [*Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, Sosyal Yayınları].

*bir durum değil.*<sup>108</sup> Bu sorunun garip bir özelliği, sorunun empirik olup olmadığından bile emin olunamaması — muhtemelen bunun nedeni, “kendini geliştirme”, “müdahale” vb kavramların, bizim bu alandaki iddiaları sınamanın hiç değilse potansiyel olarak bile döngüsel sonuçlar vermeyecek herhangi bir yolunu hayal edebilmemize izin verecek kadar açık ve birbirinden yeterince bağımsız olmamalarıdır.

Liberal “antipaternalizm” ideali, von Humboldt ile birlikte, kendini geliştirmenin değeri üzerine doğalcı bir kuramdan ve kendini geliştirme ile devlet faaliyetinin ters orantılı bir ilişki içinde olduğuna dair naif, deneysel bir varsayımdan ortaya çıktı.<sup>109</sup> Daha sonraki uyarlamalar, bazı yönlerden daha gelişkin ve deneysel çürütmelere daha az açık hale gelmişlerdir. Dolayısıyla insanoğlu için iyi olanın, kişinin kendini geliştirmesi ve hareketli olması fikrinden vazgeçilebilir ve bireyin ancak kendisinin, kendisine neyin yararlı olacağını söyleyebileceği ve bunun ne olabileceği konusunda çok az sınırlama olduğu iddia edilebilir — bir birey için [iyi olan], Friedrich Schlegel’in ortaya attığı gibi,<sup>110</sup> yüksek bir entelekyaya durumu değil de “ilahi bir bitkisel hal” olabilir. Bana neyin iyi geleceğini hiçbir kişi ya da makam benden iyi bilemeyeceğine göre, hiçbir dış makam benim iyiliğimi sağlamak adına benim arzum hilafına, bir eylemime meşru olarak müdahale

108 Marx, *Deutsche Ideologie*, Bölüm 3. [*Alman İdeolojisi (Feuerbach)*, Sol Yayınları].

109 Von Humboldt, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu Bestimmen*, s.17. Von Humboldt’un hayatının daha sonraki bir döneminde, eğitim sisteminde temel bir reformdan, ayrıca bugün kendi adını taşıyan, Berlin’deki bir üniversitenin kurulmasından sorumlu Prusya kültür bakanı olduğuna bakılırsa, zamanla görüşlerini değiştirdiği ortada. De Tocqueville’in “antipaternalizm”i sosyolojik açıdan, -kent özerkliği konusuna ve “la tutelle administrative”na muhalefet üzerine odaklanarak- ele aldığına dikkatinizi çekmek isterim (*L’ancien régime et la Révolution*, Kitap 2, özellikle Bölüm 3). [*Eski Rejim ve Devrim*, İmge Kitabevi Yayınları].

110 Schlegel, *Lucinde*, s. 32 vd. Yani “kendini geliştirme” doktrininin daha gayret gerektiren biçimlerini bütün Romantikler paylaşıyor değillerdi. Buna benzer bir görüşün daha yeni ve daha siyaset odaklı bir uyarlaması için bkz. Kazimir Malevitch, *La paresse comme vérité effective de l’homme*, çev. R. Gayrand (Paris: Editions Allia, 1999 [orijinali 1921]).

edemez.<sup>111</sup> Liberal antipaternalizm idealinin bazı uyarlamaları, özellikle de Kant geleneğinden gelme olanlar,<sup>112</sup> bireyler için erişilmesi imkânsız derecede yüksek bir sosyal (ve ahlaki) kendine yeterli standardı öngörürler.<sup>113</sup>

Kendine ait bazı alanları diğer tüm kişilere karşı kapatmış, liberal "bireysel öznellik" idealinin, Fransız Devrimi sloganlarından üçüncüsü olan "kardeşlik" in etkisinden türemiş veya hiç değilse o etkiye açık bir ideale teslim olmuş olması pekâlâ mümkün.<sup>114</sup> Engellerin daha alçak, esnek ve geçirgen olduğu, yasalarca daha az müdahaleye maruz kaldığı ve hükümetin baskıcı makamlarınca daha az katı veya tekbiçimlilikten daha uzak bir şekilde kabul ettirildiği bir toplum hayali, pek çok kişiye çekici bir ideal gibi gelmiştir. Yukarıdaki iddia, yani kişinin kendini gerçekleştirmesinin deneyler yapabileceği ve başarısızlığa uğrayabileceği bir alanın varlığını gerektirdiği iddiası doğru da olsa, bundan, bireylerin fark edilen başarısızlığın toplumsal sonuçlarından mutlaka korunmaları gerektiği sonucuna varılmayabilir. Mahremiyet duvarları örmektense, niçin toplumsal yaklaşımları, başarısızlığın lekelenmeye yol açmayacağı şe-

111 Antipaternalizm'in bu biçimi, en çok, Isaiah Berlin'le ilişkilendirilir (krş. *Four Essays on Liberty*, özellikle "Two Concepts of Liberty", Bölüm 6). Bu konuyu *Proceedings of the Aristotelian Society*, "Freedom as an Ideal" da (ek cilt) daha ayrıntılı olarak tartışıyorum.

112 Wolff'un *In Defense of Anarchism*'i, devletin ahlaki otoritesi meselesine vakfedilmiştir, ama bu noktaya da kısaca değinirken, meseleyi abartılı bir biçimde sergilemektedir.

113 Bu konuda yaptığımız tartışmalardan dolayı Robert Pippin'e çok müteşekkirim.

114 Genelde *fraternité* ideali, insanların kardeş olarak paylaşmalarına ve bir karşılıklı yardımlaşma, karşılıklı iyiniyet vesaire anlayışına işaret ettiği şeklinde yorumlanır. İlke olarak bir toplum elbette ki birbirlerine karşı umursamaz, özgür ve eşit üyelerden oluşabilir, dolayısıyla üçüncü ideal, gereksiz yere konmuş değil. Ayrıca kardeşlik ilkesinin eşitliğe delalet ettiği de o kadar aşikâr değil, çünkü pek çok toplumda erkek kardeşler arasındaki ilişkiler eşitliğe değil, en büyüğünün sözünün diğerleri üzerinde geçtiği, yaşa bakan bir hiyerarşiye dayanmaktadır; Macar köylüleri ile kırık Macaristan'daki çingenelerde erkek kardeşler arasındaki ilişkilerin karşılaştırması için krş. Stewart, *In the Time of the Gypsies*, s. 55. Erkek kardeşler her zaman birbirleriyle paylaşmazlar ve her zaman karşılıklı iyiniyet beslemezler (örneğin Polyneikes ile Eteokles). Görünüşe bakılırsa daha yaygın olan durum, kardeşler arasında utanma ve iğrenme engellerinin, kardeş olmayan kişilere göre daha esnek olmasıdır.

kilde değiştirmeyelim? Niçin başarısızlığı ve bağımlılığı kabul etmeyi öğrenmeyelim? Liberal kişi, bu tür bir toplumsal değişimin imkânsız olduğunu, iğrenmeyi ve utancı yenme hedefinin mükemmeliyetçi veya ütopyacı bir hedef olduğunu düşünür; olsa olsa dini bir proje olarak, belki herhangi bir [bireysel] proje kadar bireyin işine yarayabilir, fakat üyelerinin çoğu, azizliğe yaklaşmak bir yana, buna istek bile duymayan kişilerden oluşan bir toplumda böyle bir projeyi siyasi olarak uygulamaya kalkışmak, ancak baskıcılığa yol açabilir.

Dewey'nin fikrini benimseyerek birbiriyle örtüşen çeşitli "kamu"ların ortasında yaşadığımı hayal edebiliyorum. Oturduğum sokakta birisi radyonun sesini fazla açarsa, kamunun "diğer" ilgili üyeleri, duyma mesafesinde olan kişilerdir ve bizler birbirimizle radyoların kullanımını düzenlemek üzere anlaşarak –bu, gayri resmi toplumsal baskının dayattığı bir anlaşma olacaktır– bu sonuçların "çare" sine bakabiliriz. Bir gün üniversiteye sarhoş vaziyette ders vermeye gelsem, bu durumum performans düzeyimi o derecede yükseltebilir ki, "kamu"yu, yani dinleyicilerim olan öğrencileri harekete geçirerek, gelecekte de derslere tatmin edici hazırlıkla gelmem için aralarında bir fon kurup, her dersten önce içlerinden bir tanesini benimle barda buluşması için görevlendirmeye itebilir. Şehirdeki trafik tıkanıklılığını ve hava kirliliğini azaltmak amacıyla bazı sokakları motorlu araçlara kapatmak ve daha çok bisiklet yolu açmak için belediye meclisine getirilmiş bir teklif varsa, buradaki ilgili "kamu" bisiklet süren, değişen trafik akışından olumlu ya da olumsuz etkilenebilecek olan ve bisiklet yollarının karşılanmasında kullanılacak vergileri ödeyen herkestir. Farklı "kamular"la bağlantılı olan farklı kamusal iyilikler/yararlar (ve kötülükler/zararlar) ve bunların sonuçlarıyla farklı "ilgilenme" veya bunları farklı düzenleme yolları bulunur. Belli ki kamusal şeyler (aynı veya farklı kamularla bağlantılarına göre) çatışabilirler: Daha fazla bisiklet yolu yapılması, yaşı veya güçten düşmüş yayaların belli bir caddede karşıdan karşıya geçmelerini zorlaştırabilir.

Her “kamu” için ortak veya kamusal bir fayda yoktur. Ancak tek kişinin ağırlığını taşıyabilecek, yüzen bir kalasın üzerinde kalabilme mücadelesi veren üç kişinin çıkarları ortak değildir, veya en azından, pratikte uygulanabilir bir ortak faydaları yoktur; elbette ki, bu durum bir bütün olarak farklı olsaydı, söz konusu insanlar için daha iyi olmuş olacağını söyleyebiliriz ve içinde bulduklarından farklı bir durumda olmuş olsalardı –örneğin kolaylıkla üç kişiyi alabilecek bir cankurtaran sandalına girmek için mücadele ediyor olsalardı– ortak faydalarının o durumda ne olmuş olabileceği üzerine varsayımda bulunabiliriz. Ancak farklı varsayımsal durumlar üzerine kurulu bu düşüncelerin hiçbiri, içinde buldukları gerçek durumda *onlar için* neyin ortak fayda olduğu ile ilgili bir düşünce değil. Belki onlar Dewey’nin kastettiği anlamda bir “kamu” oluşturmuyorlar, çünkü ortada ilgilenilmesi gereken “sistematik” sonuçlar yok –bu bir kerelik karşılaşmadan sonra, en az iki tanesi ölmüş olacak. Yine de aşırı mahrumiyet durumunda yaşayan, toplumun bütününe veya “halk”a “iyi” gelecek herhangi bir politikanın asla olamayacağı koşullarda varolan, örgütlü toplumlar hayal edebiliriz. Kim ne yaparsa yapsın, birileri mutlaka yaşayacak, çoğu da ölecektir. Eğer bir kamusal fayda yoksa, böylesi bir toplumda kamunun ortaklaşa paylaştığı, aldatıcı olmayan bir (kamusal) fayda anlayışı, kesinlikle olamaz.

Üyesi bulunduğumuz bunca farklı “kamu”ya –bisiklet sürücülerine, bahçıvanlara, performansını baltalayacak derecede az yiyip içen üniversite hocalarına, vergi ödeyenlere, sessizlik âşıklarına– ek olarak, bütün insanların veya hatta bütün bilinçli veya akılcı kişilerin dahil olduğu tek bir dünya kamusu olup olmadığı sorusu akla gelebilir. Böyle bir kamu olsa da olmasa da, bununla bağlantılı olabilecek herhangi bir “kamusal fayda” olması ihtimali çok düşük. Bir bütün olarak insanlığın çıkarının, bisiklet sürücülerinin çıkarından önce gelmesi gerekip gerekmediğini sormaya niyetim yok; daha çok, bir bütün olarak insanlığın çıkarı diye bir şey olup olmadığını soracağım. Bazı kişiler, özellikle liberaller, bunun olması gerektiğinin aşikâr olduğunu düşünür gibiler. Genel liberal görüş, genel olarak kişi-



leri oldukları gibi kabul etmemiz ve onlara asla paternalist bir şekilde davranmamamız gerektiğini, herhangi bir grup insan için, *ilke olarak*, gruptaki bütün kişilerin ulaşabilecekleri ve serbest tartışma yoluyla öğrenebilecekleri akılcı bir ortak çıkar olduğunu varsayıyor. Bu ortak çıkarı tam olarak gerçekleştirmek, elbette ki, mevcut uygulamalarda bazı değişimler gerektirebilir, fakat bunlar hep reform niteliğinde olacaktır.

Oydaşmayı, şiddetten kaçınmayı ve tartışmayı ön plana alan bu yaklaşım çok insancıl görünüyor ve istikrarlı kurumlara sahip, temel değerler ve varsayımlar konusunda türdeş liberal bir oydaşmaya varmış nispeten zengin toplumlarda oldukça işe yarayabilir; ancak bu tür toplumlar yaşadığımız siyasi dünyanın ancak çok ufak bir kısmını oluştururlar.<sup>115</sup> Bu siyasi yaklaşımın bütününe, benim de çok daha akla yatkın bulduğum bir alternatifini, Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein\** da sunuyor. Lukács, bir toplumun bütününe (kendi adlandırdığı şekliyle) tek bir "kendi bilincinde özne" olmasının o toplum için ne anlama geleceği meselesi üzerine düşünmüştü.<sup>116</sup> Ona göre, emin olabileceğimiz bir şey varsa, o da, tamamen zıt çıkarılara sahip karşıt sınıflara bölünmüş bir toplumda öylesi bir kendi bilincinde öznenin varolamayacağıdır. Proletarya için yararlı olacak herhangi bir şeyin kapitalistler için zararlı (ve bunun tersinin geçerli) olacağı bir toplumda tek bir ortak fayda olamaz ve bu tür bir ortak, tarafsız faydayı temsil ediyormuş gibi görünen herhangi bir bilinçlilik biçimi ideolojik bir yanılısamadan başka bir şey olamaz. Bir toplumu tek bir bakış açısıyla tutarlı bir bütün olarak görmek bile, ancak üretim araçlarında özel mülkiyetin, dolayısıyla sınıfların da bulunmadığı

115 Buna ek olarak, özgür, kendini geçerli kılan ve akılcı oydaşma görüntüsünün, gelişmiş ve zengin toplumlarda dahi, daha karanlık bazı gerçekleri maskeliyor olup olmayacağı sorusu akla gelebilir.

\* *Tarih ve Sınıf Bilinci*, Belge Yayınevi.

116 Lukács'ın kastettiği anlamda "tam özne" olmak, basitçe Dewey'nin kastettiği anlamda "kamu" olmaktan çok daha zorlu bir koşulu karşılamayı gerektirir, çünkü bir "kamu" nun "kamu" olduğunun bilincinde olması gerekmez -bisiklete binmeye ilişkin yeni düzenlemelerden etkilenecek kişilerin hepsi bunun farkında olmayabilir- ancak "tam özne", kendinin bilincindedir. Yine de, Dewey'e olan uyarlamamın net olacağını sanıyorum.

bir toplumda söz konusu olabilir. Yani ortak veya kamusal bir faydanın veya büyük hayallere dayalı olmayan, kamuca paylaşılan bir fayda anlayışının varolması ancak sınıfsız bir toplumda mümkün olabilir. Lukács'ın düşüncesine göre, mevcut koşullar altında olağan haliyle siyaset, yetersiz yiyecek konusunda birbirleriyle didişen kölelerden veya prestij ve öncelik hakkı için birbirlerine karşı boş mücadeleler veren köle sahiplerinden ibaret anlamsız bir faaliyetti. Bunun çaresi, proletaryanın oyunun kurallarını değiştirecek ve bölünmez bir "kamusal fayda"nın mümkün olabileceği bir toplum biçimini yaratacak, öncü bir partinin önderliğinde vereceği sınıf savaşıydı. Lukács'ın görüşü günümüzde birçok bakımdan modası geçmiş gibi görünüyor. İnsan öznesinin bütünlüğü üzerine pek inandırıcı olmayan birtakım varsayımlarda bulunuyor — eğer hiçbir bireyin tek bir bölünmez kendilik-bilinci yoksa, fakat hepimiz az ya da çok, çapraşık ve uzlaşmaz şekilde zıtlaşan içgüdülerle hareket eden derme-çatma, çok katmanlı bir ruhsal sistemler koleksiyonundan ibaretsek, o halde herhangi bir toplumun, tamamen bütüncül hedeflere ulaşma arayışı adına kendine karşı şeffaf olmasını niçin bekleyelim ki? Bu varsayım doğru olabilir, fakat evrensel bir kamusal fayda olacağı fikrini güçlendirmeye en ufak bir katkısı yok; hatta tam tersine, böyle bir şeyin varolabileceği düşüncesinin inandırıcılığını büsbütün azaltıyor. Modern toplumları oluşturan tek bir uzlaşmaz çelişkinin temsilcileri olan proleter ve kapitalist sınıfların kaçınılmaz çatışmasını anlatan senaryo da modası geçmiş gibi görünüyorsa, bu ille de, dünyanın her tarafında toplumsal uyumun ve akılcı oydaşımın hâkim olduğunu veya hatta potansiyel olarak hâkim olabileceğini artık bildiğimiz anlamına gelmez. Tam tersine, gerçek dünya, bölük pörçük durumda ve kabilelerle, şirketlerle, devletlerle, toplumsal hareketlerle, ittifaklarla, "uluslar"la ve tamamıyla farklı kaynaklara, iktidarlara, kurumsal yapılanmalara ve çıkar anlayışlarına sahip ezen ve ezilen nüfus yığınlarıyla kaynıyor. Lukács'm "tek büyük çelişki" olarak gördüğü, emek ve kapitalizm arasındaki çelişki yerine, çıkarları bazen birbirinden çok farklı olan ve derin uyuşmazlıklar içeren, karşıtlıkları kemikleşmiş sonsuz sayıda grup var. Son olarak, Lukács'ın kendi çözü-

mü, onun onayladığından çok daha fazla sayıda sabitleşmiş iktidar farklılıkları ve uzlaştırılmaz çatışma kaynakları olduğuna inanmak için yeterli nedenimiz olduğundan, bize naif görünüyor. Bu durumun bize toplumsal uyum ve oydaşmanın veya evrensel bir ortak faydanın olasılığı konusunda iyimser olmak için pek bir sebep sunmadığı kesin.

Gerçek veya varsayımsal bir tartışmada (hayali ideal koşullar altında) *bazen* ortak zeminler, üzerinde anlaşmaya varılacak noktalar, geri çekilebilecek tarafsız topraklar veya ortak, kamusal bir çıkar bulduğumuz (veya bulabileceğimiz) oluyor; fakat bunun her defasında –hatta genel olarak– böyle olacağına inanmak için hiçbir neden görmüyorum. Dünyada gerçek veya varsayımsal tartışma ve oydaşma imkânları son derecede sınırlı. Elbette ki bununla, mümkün olduğunca geniş tartışmalar açmanın, akıl yürütmeye dayalı kurumlar geliştirmenin vs çok iyi bir fikir olmadığını ima ediyor değilim. Özgür tartışmanın bize ortak bir faydaya otomatik erişim sağlayacağı yolundaki son derecede rahatlatıcı fikrin yanı sıra, bunları yapmak için çok çeşitli, geçerli başka nedenlerimiz de olabilir. Tartışmayı şiddete tercih etmek hiç de anlamsız görünmüyor, hele de refah içinde yaşıyor ve silahlı yoksullarla karşılaşıyorsak.

Elbette ki, “ortak” veya “kamusal” olarak anamlandırılan bir fayda hakkında *söylenilecek* ve hayal edilebilecek pek çok şey var; örneğin, (bütün dünya nüfusunun) “ortak çıkar”ının halen zengin olan kişi ve gruplarla halen fakir olanlar, varlarıyla yoksullar arasında kaynak eşitlemesini şart koştuğunu; ayrıca nüfusu azaltmak, doğal kaynakların tükenmesini durdurmak ve çevre kirliliğini tersine çevirmek için sert önlemler alınmasını gerektireceğini söyleyebiliriz. Bu birazcık da, yüzen kalsa tutunmuş o üç kişi için, “ortak çıkar, üçünün de bir cankurtaran kayığında olmasını veya her birinde bir can yeleği olmasını gerektirir” demeye benzer; çok doğru, zaten üçü de birer balık olsaydı, mutlu mutlu yüzer giderlerdi. Güncel siyasi ve ekonomik koşullardan, olası eylem mekanizmalarından ve seçilebilecek herhangi bir somut eylem planının muhtemel so-

nuçlarının tarifinden soyutlama yaparak böyle bir iddiada bulunmak, belki ilginç bir spekülasyon olabilir; nitekim hayal gücünün bu tür ürünleri, anlaşılabilir şekilde bütün insanlara büyüleyici gelir; ancak bu, herhangi bir şekilde eyleme yönelik bir öneri değildir. Dünyada *gerçekte* ne olacağı, dünyanın güncel nedensel yapısına bağlıdır. Siyasi ve toplumsal dünya ile ilgili olarak bildiğimiz şeylerden biri de bazen umutsuz derecede durağan, bazen de şaşılacak biçimde değişken olan geniş, incelenemez ve son derecede hantal bir nesne olduğudur. Ayrıca sanki her biri birbirinden çok farklı işleyen, neredeyse bambaşka yasalara tabi, birbirine hiçbir şekilde benzemeyen parçalardan oluştuğunu biliyoruz. Son olarak da, gerçekte bu yasaların nasıl işlediği ve özel olarak arzulanan sonuçları elde etmek için hangi mekanizmaların etkin bir şekilde uygulanabileceği konusunda ne muazzam bir cehalet içinde olduğumuzu gayet iyi biliyoruz. “Sorun” un ilgili aktörlerin çoğunluğunu yozlaşmış hükümetler, kana susamış ve gereksiz derecede kızışmış silahlı adamlar, yağma ve soygunla geçinen mali ve ticari girişimler ve zayıf, yanlış bilgilendirilmiş ve yanlış yönlendirilmiş uluslararası örgütlerin oluşturduğunu düşünmek yanlış olur. Elbette ki ortalıkta, herkese yetecek kadar yozlaşmış hükümet var, ancak Hobbes, esas sorununun ahlak eksikliği olmadığını, fakat, kendi koşulları göz önüne alınırsa hiçbiri akıldışı olmayan eylem planları izlemekte olan farklı, bilgi bakımından karşılıklı saydam olmayan bağımsız güç ve girişim merkezlerinin bulunduğu, düzensiz bir dünyanın tek başına varlığının bile sorunu oluşturmaya yettiğini görmemize imkân sağlıyor. Hobbes’un kendisi, bazı “doğa yasaları”, yani durumumuzla ilgili sıkıntılarımızı, kendilerine seslenerek hafifletebileceğimiz, usla ulaşılabacak bazı genel ilkeler olduğunu düşünüyordu.<sup>117</sup> Ancak modern dünyanın berbat durumu hakkında gerçekçi bir değerlendirmeye varabilmek için, Hobbes’un görüşüne bir de, “us” a ilişkin Nietzscheci bir kuşku eklemek gerek.<sup>118</sup> En açgözlü ve en başarılı bin uluslararası şirketin malvarlıklarının, temsil

117 Hobbes, *Leviathan*, Bölüm 14.

118 Örneğin Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*. §§ 1-23 veya *Götzen-Dämmerung* § “Die ‘Vernunft’ in der Philosophie” 74-79.

yetkisi olan *herhangi* bir mevcut kuruluşa veya kuruluşlar dizisine (BM, Dünya Sağlık Örgütü, Taliban, NATO, vs) bilfiil transfer edilmesi bile –böyle bir şeyin siyasi olarak nasıl gerçekleştirilebileceği meselesinden soyutlanmış olarak dahi– muhtemelen evrensel “kamusal fayda” olarak anladığımız şeyi gerçekleştirme taahhüdünü yerine getiremezdi. Yoksullar, varılan bu sonucun varsılların (ve onların sözcülüğünü yapan entelektüel sınıfların) ne kadar işine geldiğine işaret etmeyi ihmal etmeyebilirler. Ama bu sonucun onların işine geliyor olmasından mutlaka, bu sonucun gerçek olmayacağı çıkarılamaz. Bu konuda işe yarayacak, aşikâr şekilde uygulanabilir başka hiçbir siyasi eylem de yoktur. Marx, gerçekleştirilmeleri için gerekli olası siyasi yollardan tamamen bağımsız biçimde kurgulanmış hayali “iyi” yaklaşımlarını tanımlamak için *ütöfik* kavramını kullanırdı; bu, onları tarif etmek için fazlasıyla şefkatli bir tanım. Nihayetinde, dünya için yapılabilir bir ortak iyilik olması bazılarımızın, bazı bireylerin ve bazı tip bireylerin, gelişmiş dünyanın 600 milyon civarındaki aşırı ayrıcalıklı tüketicisinin, basitçe, artık hiç varolmamasını gerektirebilir. Böyle bir şeye yol açmak bir “reform” değil, bir “devrim” olurdu, yani nispeten kısa bir süre içinde koca sınıfların ve insan tiplerinin devreden çıktıkları veya, daha beklenebilir biçimde, yok edildikleri bir dönüşüm. Elbette ki bu da bir hayal. Devrim sonrası koşullarında belki *bir* ortak kamusal çıkar varolabilir, ama o *bizim* ortak kamusal çıkarımız olmayacaktır çünkü biz varolmayacağız. Uzun vadede bu mutlaka olacaktır, çünkü insanlar zamanla ortadan kalkıyorlar ve sosyal türler değişime uğruyor, fakat kısa dönemde böyle bir şey olması ihtimali çok düşük. Eğer böyle bir şey yakın zamanda geniş çapta gerçekleşirse de, siyasi bir karar veya sosyal planlama sonucunda değil, muhtemelen ya bir kazadan kaynaklanan bir felaket veya anlaşılabilir fakat vahşi, geniş çaplı toplumsal intikam sonucunda gerçekleşir. Böyle bir ihtimalin sonuçlarını, en azından şu aşamada, kestirmek mümkün değil.

Liberallerin savundukları değerlerden bazılarının çekiciliğine rağmen, bazı açılardan liberal yaklaşım, sadece bir hata ol-

makla kalmıyor, bizzat kendisi sorunun bir kısmını oluşturuyor — en azından, “özel alan”ın merkezine, feshedilemez özel mülkiyet haklarını koymaya kendini adadığı, günümüzdeki haliyle. Belki aynı şey, paternalist olmayan bir şekilde insanları oldukları gibi kabul etmek gerektiği, kendileri için neyin iyi olacağına dair en doğru kararı kendilerinin vermesine izin vermek gerektiği ve bireyler için “iyi” olanın dışında bir “iyi” tanınamak gerektiğini savunan liberal politik ilke için de geçerlidir. Her durumda, şimdilik öngörebildiğimiz gelecekte, kimi özel, kimi kamusal, çeşitli “iyi”lerin düzensiz karışıklığına takılıp kalmış olacağız ve elimizde onları tek bir bölünmez kamusal fayda altında yapılandırmak için hiçbir net ilke olmayacak.

## Bölüm VI

### Sonuç

“Mahremiyet hakkı”\* diye adlandırdığımız şey, ilk formüle edildiği ânı tam olarak belgeleyebiliyor olmamız sebebiyle sıra dışı bir kavramdır. Bu kavram, Samuel Warren ve Louis Brandeis tarafından 1890’da yazılan bir makalede icat edilmişti.<sup>119</sup> Warren’ın zengin bir sosyete kadını olan eşi, gazetelerin, kendisinin verdiği partiler hakkında haberler yayımlamalarından son derece hoşnutsuzdu; bunun üzerine kocası bu tür haberciliğe kısıtlama uygulanması için bir bahane uydurmaya girişti. Judith Jarvis Thomson, çok ikna edici bir şekilde böyle bir hakkın aslında varolmadığını, çünkü tutarlı biçimde tek, herhangi bir mal veya çıkar türüne işaret etmediğini tartışmıştır.<sup>120</sup> Bu, “mahremiyet” adı altında toplanabilecek çeşitli şeylerin “mal” oldukları anlamına gelmez –tam tersine, pek çoğu son derece önemli ve değerlidir– sadece onların birbiriyle karşılaştırılmaz farklılıkta şeyler oldukları ve onları desteklemek için gösterdiğimiz tamamen yeterli sebeplerin birbirleriyle pek az ilgisi olduğu anlamına gelir. Benim genel önerim, Thomson’un “mahremiyet hakkı” diye adlandırdığımız şey adına yaptığı tartışmanın, “kamusal” a karşın çok daha genel bir kategori olan “özel”

\* *Right to privacy* - “özel hayat hakkı” olarak da çevrilebilir (ç.n.)

119 Schoeman’ın *Philosophical Dimensions of Privacy*, s. 75-104’te, Warren ve Brandeis, “The Right to Privacy”; ayrıca yine Schoeman, *Philosophical Dimensions of Privacy*, s.104-56’da Prosser’in “Privacy” si.

120 Schoeman’ın *Philosophical Dimensions of Privacy*, s. 272-90’da Thompson, “The Right to Privacy”.

için çok daha geçerli bir görüş olduğudur. Kamusal/özel diye *tek bir* ayırım yoktur veya, en azından, burada herhangi bir ciddi felsefi veya siyasi çalışma yapabilmemize zemin oluşturabilecek kadar sağlam, tek bir ayırım olduğunu düşünmek büyük bir yanıldır. Dikkatle bakmaya başlandığında, kamusal ve özel arasındaki sözümona ayırım da, birbiriyle nispeten çok az ilgisi olan birtakım konulara dağılmaya başlıyor. Dolayısıyla kamusal ve özel'e ilişkin ilginç, her şeyi kapsayıcı ve elle tutulur bir kuramın ortaya atılma ihtimali çok düşük. Bu durum *tek başına*, belli bir kamusal veya özel şey olarak halen itibarı olan herhangi bir şeyin –bir nesnenin, bir kurumun, hayatın herhangi bir özelliğinin, vs– önemsiz veya gerçekte değersiz olduğu anlamına gelmez. Ancak herhangi bir argümanı haklı göstermek amacıyla, düşünmeden “kamusal/özel ayırımı”na başvurmadan evvel, meseleyi yeniden tartmamızın akıl kârı olacağını akla getirir.

Bunu yöntembilimsel açıdan tekrarlamak gerekirse: İki basamaklı bir prosedürün uygulanması gerekliliği söz konusu değil; yani, ortada tek bir ayırım olduğunu varsayarak, *önce* kamusal/özel ayırımını açıklığa kavuşturmak, *arkasından*, kamusal ve özel arasındaki sınır saptandıktan sonra, bu ayırımın ne işimize yarayacağını, ona karşı nasıl bir yaklaşım içinde olmamız gerektiğini, ayırım doğru yapılırsa bundan siyaset açısından nelelerin çıkarsanabileceğini sormamak gerekiyor. Bunun yerine, *önce* bu sözümona ayırımın ne işe yaradığını, yani böyle bir ayırım yapmaya *niçin* gerek duyduğumuzu sormakla işe başlamalıyız. Bu soruyu yanıtlamak, bizde insan davranışlarına, muhtemelen de insanların siyasi davranışlarına dair bazı nispeten somut durumları çağrıştıracaktır ve bu ayırım ancak kamusal ve özel meselesini siyasi eylemin öncel potansiyel bağlamıyla ilişkilendirme bağlamında anlamlı olacaktır. Dolayısıyla “Buna niçin müdahale etmemeliyiz?” sorusunu “Çünkü bu özel” diye yanıtlamak ve böylece tartışmanın açıkça noktalandığını düşünmek yanlıştır. Böyle bir yanıtın kendi içinde yaptığı tek şey, müdahale etmememiz gerektiğini, çünkü bunun müdahale etmememiz gereken türden birşey olduğunu düşündüğümüzü gereksiz yere tekrarlamaktır. Konunun “özel” olduğunu



söylemekle sadece tartışmanın alanını *niçin* müdahale etmemiz gerektiğini düşündüğümüz sorusuna kaydırıyoruz ve buna göstereceğimiz nedenler oldukça çeşitli olacaktır; modern toplumlarda, "Bu özel!" iddiasının peşin değeri genelde Dewey'nin açıkladığının aynusıdır: "Biz bu faaliyet alanının, bizim ona müdahale etmekten veya onu düzenlemekten kaçınmamızı gerektirecek kadar senin ilgi ve önem alanına girdiğini ve başkaları üzerindeki etkilerinin yeterince az olduğunu düşünüyoruz." Tabii ki bunun akla getirdiği soru, "yeterlik" in *kimin* yargısına göre belirleneceğidir: Eylemine müdahalede bulunulacak veya bulunulmayacak olan "sen" in mi, bu eylemin etkileyeceği veya etkilemeyeceği "başkaları" nm mı, yoksa toplumun ne miktarda ve ne türde düzenlemeler yapacağından sorumlu birtakım "üçüncü taraf" yetkililerin mi?

Bugün Diogenes ve Augustinus'un peşine düştükleri "fayda" ları [*goods*] –Diogenes vakasında *askesis*'e dayalı bir kendine yeterlik, Augustinus vakasındaysa tinsellik– "özel" olarak sınıflandırmakta pek zorlanmıyoruz. Benzer şekilde, her ne kadar pek çok kişi *Pax Romana*'nın bir "fayda"<sup>121</sup> [*good*] olduğunu kabul etmediyse ve her ne kadar *Pax Romana*'nın kurulması ve sürdürülmesi, çok sayıda insanın çeşitli özel çıkarlarının acımasızca peşine düşmesine yol açıysa da, *Pax Romana*'yı "kamusal" olarak tanımlamakta da sıkıntı çekmiyoruz. Sokrates'e geldiğimizde durum biraz daha karmaşık bir hal alıyor, çünkü onu, projesini hem kendini kollamak (bir tür "özel fayda"), hem de –aynı zamanda– kent vatandaşlarının durumunun iyileştirilmesi (kesinlikle bir kamusal fayda) olarak sunmaktan çıkarı olan Platon'un bakış açısından görüyoruz. Rahatsızlığımızın tek nedeni Sokrates'in hiçbir şey yazmamış olması, dolayısıyla Sokrates'in arayışının değeri konusunda daha dolaysız kaynaklara başvurmak yerine, Platon'un görüşüne bağımlı olmamız değil, psikolojik/ahlaki/özel ile siyasi/kamusal'ın Platon'un bizi inandırmak istediği kadar rahatça bir arada olabil-

121 Romalı bir tarihçinin, Roma tarafından işgale uğramış Britanya'dan bakış açısı için bkz. Tacitus, *Agricola* 30-32.

melerine inanmayışımızdan ileri geliyor.<sup>122</sup> Bence bundan çıkarılacak doğru sonuç, Rorty'nin<sup>123</sup> ortaya attığı gibi kamusal/özel ayırımına sıkı sıkıya sarılmamız ve iki tarafın kesinkes ayrı tutulması gerektiğini kabul etmek değil.<sup>124</sup> Niçin *hep*, bir yandan yasamanın ve toplu eylemin rutin, sorumluluk sahibi ve can sıkıcı düzyazısı, diğer yanda ise insani arzuların canlı metaforları arasındaki bir karantina sınırına bekçilik etmek gereksin? Birbirinden tamamen farklı iki alanı işaret eden iki kategori olarak "kamusal" ve "özel"le ilgili net bir kavrayışımız yok; hatta çok kabataslak, kuramsallıktan uzak bir kavrayışa bile sahip değiliz. Bu kategorilerin her biri, daha ziyade, farklı şeylerin dağınık bir keşmekeşi durumunda; kamusal ile özel arasındaki ayırım derli toplu değil (Rorty), fakat bunun da ötesinde, bu ikisi ideal olarak, hatta ideal bile olmaksızın, birbirlerine denk ve uyumlu da değiller (Platon). Tekrarlamak gerekirse, kamusal ve özel arasında tek bir ayırım yok; "kamusal"ın farklı anlamları arasında pek tutarlılık yok; "özel"in farklı anlamları için de aynı şey geçerli; "kamusal" ve "özel" arasındaki çeşitli zıtlıklar ne mutlak ne de son çözümlemede dayanaksız ve hayali. Bu, meseleyi incelemeksizin bütünüyle bir kenara koymamız ve farklı unsurların birbiriyle nasıl ilişkili olduğunu sorun bile etmememiz gerektiği anlamına gelmez. Özel bir ideal olan "tinsellik" in, uğruna toplumda kamusal bir yer açmak istediğimiz bir şey olup olmadığını sorabiliriz ve sormalıyız da. Bütün komşularımın tarihsel veya metafizik haksızlıkları şiddet kullanarak düzeltme fantezileri kuruyor olmaları, yalnızca onların benlik imgeleriyle ilgili özel bir olgu değil, bundan ha-

122 Platon'a haksızlık etmemek açısından, kendisinin, iddiasının ne kadar problematik olduğunun ve onu ikna edici kılmak için felsefi tartışmanın en ağırlıklı ve en sürekli biçimlerini -neredeyse *Devele'* in bütünüünü- kullanma gereğinin çok farkında olduğunu kaydetmek gerek.

123 Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (özellikle "Private Irony and Liberal Hope"). Ben, tam da kamusal/özel'in bu ayırımının alikonmasının, Rorty'nin iddiasının, liberalizm geleneğinin (başka pek çok olası meşru vâris arasında) gerçek vârisi olduğunu kanıtladığımı öne sürüyorum.

124 "Öznel" ve "nesnel" arasındaki ayırımın tutarsızlığı konusunda söylenecek onca etkileyici sözü bulunan Rorty'nin (bkz. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, özellikle Bölüm 3), aynı şeyin daha bile dayanıksız bir çeşitlemesine yenik düşmesi, garip.

berdar olma biçimimiz son derecede dolaylı ve yanıltıcı da olsa, kamusal boyutu da olduğu görülebilecek, sosyal bir olgudur.<sup>125</sup> Fanteziler "gerçek" eylemler değildirler, ama gerçek eylemden kopuk da değildirler. Bireysel düşünüşün çok sıkı bir mahremiyeti olsa dahi, genelde içeriğinin başkalarınca fark edilebilir bir yanı olacaktır; bu içerik ise diğer insanları etkileyebilir.

Gerçekten de gündelik hayatta yaptığımız bazı ayrımlar, insan olma durumunun bazı özelliklerinde kök salmış ve siyasetle ilgili düşüncelerimize sağlam bir temel oluşturmuş gibi görünüyor. "Temel oluşturuyorlar" derken, garip veya özel herhangi bir metafizik statüleri olduğunu veya tek başına onları anlamamanın, bize otomatik olarak siyasi hayatımızı nasıl yapılandıracağımızı göstereceğini kastetmiyorum; demek istediğim sadece, siyaseti anlamak konusunda ciddi olacaksak, bunların, titizlikle odaklanmamız ve haklarında üzerine düşünülerek oluşturulmuş görüşlere sahip olmamız gereken öğeler olduğudur. Nitekim Hobbes, insanların fani olduklarını, birbirleri için tehlike oluşturduklarını, nefislerini korumak için biyolojik olarak yönlendirildiklerini ve birbirlerinin amaç ve inançlarından habersiz olduklarını gözlemlemişti. Karşılaştığım bir yabancı'nın inanç ve değerlerini, ayrıca bana yönelik niyetinin ne olduğunu hemen bilmemem, *gerçekten de* bizim bildiğimiz şekliyle insan hayatının temel bir gerçeğidir ve Wittgenstein'in özcülüğe ve "mahremiyet"e ilişkin felsefi düşüncelere ilişkin eleştirileriyle tamamen uyum içindedir. Bu gözlemler üzerine, özellikle de belirsizlik koşullarında nefisini koruma güdüsünün insanlar için nasıl merkezi bir hal aldığı üzerine rasyonel düşünüş, mutlaka Hobbes'un tercih ettiği sonuca götürmeyebilir. Kuşkusuz, başkaları bu gerçekleri çok farklı yorumlamışlardır. Örneğin Hegel, insanların, biyolojik öz savunma dürtülerini aşarak, kendilerini belli türde bir varlık olarak tasavvur etmeleri gereğince (arzunun kendi kendini tanımlayan kaynakları) hayatlarını riske sokacak durumda olmalarının, çok önemli olduğunu

125 İkinci yüzyılda Orta Asya'da yaşıyor ve komşularınızın önemli bir kısmının, Yeni Ahit'in *Vahiy* faslına okuyor olduğunu biliyor olsanız, ne hissedeceğinizi varın siz hayal edin.

iddia etti.<sup>126</sup> Nietzsche gibi bazı filozoflar ise, daha da ileri giderek, varlık olarak kendini kanıtlama veya nispeten soyut bir "kimlik"i kanıtlama dürtüsünün, insan olmanın önemli bir gereği olduğunu iddia etmekle kalmamış, ayrıca bu dürtünün, öz savunmanın rutin biçimlerine göre sistematik önceliği olması gerektiğini söylemişlerdir.<sup>127</sup> Hegel, hem öz savunma hem de kendini kanıtlama arzusu duyduğunu itiraf etmekte hiç sıkıntı çekmedi, çünkü bu iki dürtü her ne kadar aşırı hallerinde farklı yönlerle doğru işaret ediyor gibi görünseler de, onları birbiriyle uyumlu kılacak siyasi ve sosyal yapılanmalar yaratmanın yine de mümkün olduğunu düşünüyordu. Bunlar, insanların birbirlerini "karşılıklı tanımaları"na dayalı yapılanmalardı. Hegel'in iddiasına göre, "tanıma" süreçlerinde, sosyal bakımdan yıkıcı olmayan bir tür kendini kanıtlama yeri bulunabiliyordu.<sup>128</sup> Mesele, Batı siyasi ve sosyal kurumlarının doğasına ilişkin bu görüşün ve "benlik davasını" insan canlılığını köreltmeksizin uysallaştırmanın, çılgınlık derecesinde iyimser bir düşünce olup olmadığıdır. Nietzsche, öyle olduğunu düşünüyordu.<sup>129</sup>

Ancak Hegel, Hobbes'a bu itirazında bile, Hobbes'un zikrettiği gerçekleri göz ardı veya tanımazlık etmiyor. Hegel, Hobbes'un zikrettiği insanlık durumunun özellikleri üzerinde ayrıntılı görüş sahibi olmamız gerektiği konusunda hemfikir. Benim iddiamaya göre kamusal/özel ayrımı insan sınırlılığının, insanların karşılıklı birbirini tanımama durumunun veya öz savunma ve benlik davası dürtülerinin sahip olduğu önemli statüye sahip değil. Dahası, bunların hiçbiri, net herhangi bir şekilde antipaternalizm, devlet gücünün sınırlan-

126 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 137-77, [Tin'in Görüngübilimi, İdea Yayınevi]; krş. Siep, "Der Kampf um Anerkennung: Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften."

127 Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft* §§ 283. [Şen Bilim; Şiirler, Say Yayınları]

128 Son zamanlarda "Frankfurt Okulu"nun yeni kuşak kuramcılarının en dikkate değer olanı, A. Honneth, *Der Kampf um Anerkennung*'unda bu görüşü son derecede sistematik bir şekilde geliştirmiştir. Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*'nin 6. bölümü, "Two Concepts of Liberty"de, hiç değilse mesele[nin varlığını] tamdı.

129 Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*. §§ 44'te [İyinin ve Kötünün Ötesinde, Say Yayınları].

ması vesaire gibi liberal doktrinlere doğru yönlendirmiyor. Kamusal/özel ayırımında, insana has özel bir öneme sahipmiş gibi görünen bir bileşen *varolduğu* oranda, tam da Hobbes'un, doğa durumundaki bireylerin "özel" niyetleri konusundaki "kamusal" bilmezlik noktasına varılıyor. Hobbes bunu, liberalizmin değirmeninde öğütülecek tahıl gibi gelecek olan bir görüşle –"iyi" ile "kötü"nün, "nesnelerin asıl doğasında" varolmadığı, ancak bu kavramları kullanan insanla bağlantılı olarak varolduğu görüşüyle<sup>130</sup>– birleştiriyor ve otoriter, mutlakiyetçi bir devletin gerekliliğini savunmak için bu birleşimi kullanıyor.

Dolayısıyla kamusal ve özel arasında *pratik değeri bakımından anlamlı*, yani ahlaki, varoluşsal, sosyal veya politik bir saygınlığı hak eden bir ayırım yapacaksa, önce, bu ayırım yapıldıktan sonra bunun ne işimize yarayacağı konusunda kafamızda net bir düşünce olması gerektiğini ortaya atmak istiyorum. İlk sorulması gereken soru, şu: Tam olarak *niçin* kamusal ve özel arasındaki farklılığı ortaya koymak istiyoruz? Amaçlarımız ve değerlerimiz neler? Birbirinden farklı çeşitli (meşru) amaçlarımız olabileceğinden, ikisini ayırmanın da birbirinden farklı, çok çeşitli meşru yolları olabilir. Ayırımın, *tek ve bölünmez bir ayırım olarak*, ontolojik açıdan gerçekçi bir açıklamasıyla işe başlamış olmamız<sup>131</sup>, belirli bağlamlarda belirli amaçlar için onları ayırma sebebi sağlayacak, akılla desteklenmiş bir görüşe varamayacağımız anlamına gelmez. Buradan çıkarılacak tek anlam, kullanacağımız "akıl"ın, bir olayın özelliklerinden, evrenin ahlak taleplerini okuma yönündeki soyut bir meleke değil; koşullar bağlamında yerini almış insan gücü olacaktır. Bunu başka bir şekilde ifade etmek gerekirse; zooloji kuramları açısından tek boynuzlu atların peşine düşmek ne kadar anlamsızsa, "kamusal" ve "özel" durumunda da kavramlarımız ve kuramlarımız açısından peşine düşülecek *hiçbir şey yok* demek

130 Hobbes, *Leviathan*, Bölüm 6.

131 Gerçekçiliğin özel olarak ontolojik meseleleriyle hiçbir şekilde ilgilenmediğime, fakat nasıl, hangi sırayla ilerlemek veya ilerlediğini düşünmek gerektiği ile ilgili bir görüş, bir tür metodolojik strateji olarak "gerçeklik"le ilgilendiğime dikkatinizi çekirim.

değil.<sup>132</sup> Kastedilen daha ziyade, peşine düşülecek pek çok *farklı* şey olduğu; fakat bunların izini sürmenizin, neden onları yakalamak istediğinizi açık bir şekilde bilmenizi gerektirdiği ve bu ayrımı yapmamanın sizi, içinden çamura bulanmamış olarak çıkmanızın çok zor olacağı, kasvetli bir kavramsal bataklığa sürükleyecektir.

Bizlere ne kadar üzücü gelse de, şurası bir gerçek ki, siyaset üzerine düşünmek için liberalizm dışında gerçekten etkili bir genel çerçeveye sahip olmadığımız bir zaman ve mekânda yaşamaktayız,<sup>133</sup> dolayısıyla kamusal ve özel arasında yapılacak bir ayrımın bu kadar genel bir proje içinde işgal edeceği en temel yer; "kamusal" m, hükümetin baskıcı aygıtı olarak, idari mercilerin ağır, yaygın, itekleyici yaltaklanmaları olarak veya kamuoyunun belli belirsiz hissedilen kurnazca baskısı olarak anlaşıldığı bir ortamda; "özel alan"ın, bu anlamdaki "kamusal"ın tecavüzüne karşı savunulması bağlamında bir yer olur. Yine de bunun, bir taraftan Hıristiyan dünya görüşünün birtakım tortularını tam olarak ne kucaklayabilmiş ne de bu tortulardan kendini tam olarak arındırabilmişken, bilinçli arzusuyla kendini, çok kendine has bir ekonomik ve siyasi gelişim sürecinin içine atmuş özel türde bir toplumla sınırlı, son derecede dar alanlı bir sorun olduğunu kendimize hatırlatmamızda yarar olabilir.

132 Elbette ki sanat tarihi kuramlarına, armacılıkla ilgili kuramlara, folklorla ilgili kuramlara vs ilişkin, peşine düşülecek pek çok mesele var.

133 Bu, John Dunn tarafından tekrar tekrar ve iç karartıcı bir inandırıcılıkla çeşitli yazılarında, belki de en kapsamlı olarak da *Western Political Thought in the Face of the Future*'da dile getirilmiş bir noktadır.

## Kaynakça

### ESKİ YAPITLARIN BASKILARI

Aristophanes (Hall/Geldart), Aristotle (*Politica*: Ross), Catullus (Mynors), Diogenes Laertius (Long, 1964), Euripides (Murray), Herodotos (Hude), Martial (Lindsay), Plato (Duke, Hicken, Nicoll, Robinson, ve Strachan [1995] *Apology* ve *Crito* için; geri kalanı için Burnett), Tacitus (Winderbottom and Ogilvie, 1975), ve Thucydides (Jones-Powell); Augustine için Teubner (Skutella [1934] *Confessiones* için; Dombart/Kalb [1928/29] *de Civitate Dei* için, Julian (Hertlein, 1875) ve Appian (Mendelssohn/Viereck, 1905).

### MODERN YAPITLAR

- Ball, T., J. Farr, ve R. Hanson, 1989. *Political Innovation and Conceptual Change*.
- Bell, D. 1976. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. Londra: Heinemann.
- Berlin, I. 1969. *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- Bok, S. 1983. *Secrets: On the Ethics of Concealment and Revelation*. New York: Pantheon.
- Brown, P. 1967. *Augustine of Hippo*. Berkeley: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 1988. *The Body and Society*. New York: Columbia University Press.
- Brunner, O., W. Conze ve R. Koselleck; 1972 vd. *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 9 cilt. Stuttgart: Klett.
- Constant, B. 1980 [1814]. *De la liberté chez les modernes: Écrits politiques*

- es'ten *De l'esprit de la conquête et de l'usurpation*. Ed. Gauchet. Paris: Hachette.
- \_\_\_\_\_. 1980 [1814]. *De la liberté chez les modernes: Écrits politiques*'den "De la liberté des anciens comparée à celle des modernes." Ed. Gauchet. Paris: Hachette.
- Cottingham, J. 1998. *Philosophy and the Good Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dewey, J. 1927. *The Public and Its Problems*. New York: Holt.
- Dodds, E.R. 1951. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press.
- Douglas, M. 1966. *Purity and Danger*. Londra: Routledge.
- Drexler, H. 1988. *Politische Grundbegriffe der Römer*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Dudley, D. 1998. *A History of Cynicism*. 2. baskı Londra: Duckworth.
- Duerr, H.-P. 1988. *Nacktheit und Scham*. Frankfurt/M. Suhrkamp. [Çıplaklık ve Utanç, Dost Kitabevi Yayınları, çev. Tarhan Onur]
- \_\_\_\_\_. 1990. *Intimität*. Frankfurt/M: Suhrkamp. [Mahremiyet, Dost Kitabevi Yayınları, çev. Mustafa Tüzel].
- \_\_\_\_\_. 1993. *Obszönität und Gewalt*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Dunn, J. 1993. *Western Political Theory in the Face of the Future*. 2. baskı. Cambridge: Cambridge University Press.
- Elias, N. 1981 [1936]. *Über den Prozess der Zivilisation*. 2 cilt. Frankfurt/M: Suhrkamp. [Uygarlık Süreci, – İletişim Yayınları, 2 cilt., çev. Ender Ateşman]
- Freud, S. 1974 [1905]. *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, Sigmund Freud Studienausgabe*'den. Cilt 5. Frankfurt/M: Fischer.
- \_\_\_\_\_. 1974 [1929]. *Das Unbehagen in der Kultur, Sigmund Freud Studienausgabe*'den. Cilt 9. Frankfurt/M: Fischer. [Uygarlığın Huzursuzluğu, Metis Yayınları, çev. Haluk Barışcan]
- Gauchet, M., ed. 1980 [1814]. *De la liberté chez les modernes: Écrits politiques*. Paris: Hachette.
- Geuss, R. 1995. "Freedom as an Ideal." *Proceedings of the Aristotelean Society* (Ek Cilt).
- \_\_\_\_\_. 1999. *Parrots, Poets, Philosophers, and Good Advice*. Londra: Hearing Eye.
- Glare, P.G.W. 1968-1982. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.
- Goulet-Cazé, M.-O. 1986. *Ascèse Cynique*. Paris: Vrin
- Goffman, E. 1963. *Behavior in Public Places*. New York: Free Press.
- \_\_\_\_\_. 1963. *Stigmas: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Londra: Penguin.



- \_\_\_\_\_. 1959. *Presentation of Self in Everyday Life*. Londra: Pelican.
- \_\_\_\_\_. 1974. *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. Londra: Penguin.
- Green, D. 1998. *Language and History in the Early Germanic World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Halbertal, M., ve A. Margalit. 1992. *Idolatry*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Habermas, J. 1962. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Neuwied/Berlin: Luchterhand. [*Kamusalığın Yapısal Dönüşümü*, İletişim Yayınları, çev. Tanıl Bora]
- Hegel, G.W.F. 1970 [1830]. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Werke in zwanzig Bänden'* den. Ed.: Moldenhauer ve K. Michel. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_. 1970 [1821]. *Grundlinien zur Philosophie des Rechts, Werke in zwanzig Bänden'* den. Ed.: E. Moldenhauer ve K. Michel. Frankfurt/M: Suhrkamp. [*Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, Sosyal Yayınları; çev. Cenap Karakaya].
- \_\_\_\_\_. 1970 [1830]. *Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden'* den. Ed.: E. Moldenhauer ve K. Michel. Frankfurt/M: Suhrkamp. [*Tinin Görüngübilimi*, İdea Yayınevi, çev. Aziz Yardımlı].
- Hobbes, T. 1996 [1651]. *Leviathan*. 2. baskı. Ed. Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press [*Leviathan*, Yapı Kredi Yayınları, çev. Semih Lim].
- Hölscher, L. 1979. *Öffentlichkeit und Geheimnis*. Stuttgart: Klett Cotta.
- Honneth, A. 1992. *Der Kampf um Anerkennung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kant, I. 1968 [1795]. "Zum Ewigen Frieden." *Immanuel Kant Werkausgabe'* den. Cilt 11. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_. 1977 [1790]. *Kritik der Urteilskraft. Immanuel Kant Werkausgabe'* den. Cilt. 10. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Kantorowicz, E.H. 1957. *The King's Two Bodies*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. 1992 [1846] *Concluding Scientific Postscript*. Çev. H. Kong ve E. Hong. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Kolnai, A. 1929. "Der Ekel" *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung'* dan: Tübingen: Niemeyer.
- Koselleck, R. 1976. *Kritik und Krise*. 2. baskı. Frankfurt/ M: Suhrkamp.
- Kristeva, J. 1980. *Pouvoirs de l'horreur*. Paris: Seuil. [*Korkunun Güçleri/ İçrençlik Üzerine Deneme*, Ayrıntı Yayınları, çev. Nilgün Tutal].
- Lear, J. 1990. *Love and Its Place in the Universe*. New York: Farrar, Straus ve Giroux.

- Lukacs, G. 1968 [1923]. *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Neuwied/Berlin: Luchterhand. [Tarih ve Sınıf Bilinci, Belge Yayınları, çev. Yılmaz Öner].
- Malevitch, K. 1999 [1921]. *La paresse comme vérité effective de l'homme*, çev. R. Gayrand. Paris: Editions Allia.
- Mann, T. 1967 [1951]. *Der Erwählte*. Frankfurt/M: Fischer. [Seçilen, Can Yayınları, çev. İris Kantemir].
- Marx, K. 1953. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin: Dietz Verlag.
- \_\_\_\_\_. 1957 ff. *Werke*. Berlin: Dietz Verlag. [Ekonomi Politikin Eleştirisinin Temelleri, Sol – Onur Yayınları, çev. Arif Gelen].
- Meier, C. 1970. *Die Entstehung des Begriffs "Demokratie."* Frankfurt/M: Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_. 1986. *Caesar*. Munich: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Meinecke, F. 1924. *Die Idee der Staatsräson*. Munich: Oldenbourg.
- Menninghaus, W. 1999. *Ekel*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Mill, J.S. 1989 [1859]. *On Liberty. On Liberty and Other Writings*'ten. Ed. S. Collini. Cambridge: Cambridge University Press [Özgürlük Üstüne, Belge Yayınları, çev. Alime Ertan]
- Miller, W. 1997. *The Anatomy of Disgust*. Cambridge, Mass.:Harvard University Press.
- Moore, B. 1984. *Privacy*. Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe.
- Negt, O., ve Kluge, A. 1972. *Öffentlichkeit und Erfahrung*. Frankfurt/M: Zweitausendeins.
- Nicolet, C. 1976. *Le métier de citoyen dans la Rome republicaine*. 2. baskı. Paris: Gallimard.
- Niehues-Pröbsting, H. 1979. *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Kynismus*. Münih: Fink.
- Nietzsche, Fr. 1967 ff. [1872] *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. Kritische Gesamtausgabe*'den, Cilt I Ed. Colli ve Montinari. Berlin: de Gruyter. [Müziğin Ruhundan Tragedya'nın Doğuşu, Say Yayınları, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu].
- \_\_\_\_\_. 1967 ff. [1882]. *Die Fröhliche Wissenschaft. Kritische Gesamtausgabe*'den, Cilt I. Ed. Colli ve Montinari. Berlin: de Gruyter. [Şen Bilim: Şiirler, Say Yayınları, çev. Ahmet İnam].
- \_\_\_\_\_. 1967 ff. [1886] *Jenseits von Gut und Böse. Kritische Gesamtausgabe*'den, Cilt 5. Ed. Colli ve Montinari. Berlin: de Gruyter. [İyinin ve Kötünün Ötesinde, Say Yayınları, çev. Ahmet İnam].
- \_\_\_\_\_. 1967 ff. [1887] *Zur Genealogie der Moral. Kritische Gesamtausgabe*'den, Cilt 5., Ed. Colli ve Montinari. Berlin: de Gruyter. [Ahlakın Soykütüğü Üstüne, Say Yayınları, çev. Ahmet İnam].

- \_\_\_\_\_. 1867 ff. [1888] *Götzen-Dämmerung. Kritische Gesamtausgabe'* den, cilt 6. Ed. Colli ve Montinari. Berlin: de Gruyter. [*Putların Alacakaranlığı, Tüz zamanlar Yayıncılık, çev. Hüseyin Kaytan*].
- Parry, J. 1982. "Sacrificial Death and the Necrophagous Ascetic." *Death and the Regeneration of Life'* tan. Ed.: Bloch ve J. Parry. Cambridge: Cambridge University Press.
- Prosser, W. 1984 [1960] "Privacy." F. Schoeman, *Philosophical Dimensions of Privacy'* den. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rist, J. 1994. *Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 1989. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press. [*Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma, Ayrıntı Yayınları, çev. Alev Türker, Mehmet Küçük*].
- Rosenkranz, K. 1979 [1853]. *Die Aesthetik des Haesslichen*. Yeniden baskı. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Ryan, A. 1995. *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*. Londra: Norton.
- Schlegel, Fr. 1985 [1799]. *Lucinde*. Münih: Goldmann.
- Schoeman, F. 1984. *Philosophical Dimensions of Privacy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Siep, L. 1974. "Der Kampf um Anerkennung: Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften." *Hegel-Studien 9'* dan.
- Skinner, Q. 1989. "The State." *Political Innovation and Conceptual Change'* den. Ed. T. Ball, J. Farr ve R. Hanson. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sontheimer, W., ve K. Ziegler. 1975. *Der kleine Pauly*. 5 cilt. Münih: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Stewart, M. 1997. *In the Time of the Gypsies*. Boulder, Colo.: Westview
- Suerbaum, W. 1979. *Vom antiken zum frühmittelalterlichen Staatsbegriff*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
- Thomson, Judith Jarvis. 1984 [1975]. "The Right to Privacy." F. Schoeman'ın *Philosophical Dimensions of Privacy'* sinden. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tocqueville, A. de 1951 [1835/40]. *De la démocratie en Amérique, Oeuvres, papiers et correspondances'* dan. Ed.: J.-P. Meyer. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. 1967 [1856]. *L'ancien régime et la Révolution*. Paris: Gallimard. [*Eski Rejim ve Devrim, İmge Kitabevi Yayınları, çev. Turhan Ilgaz*].
- Veyne, P. 1976. *Le pain et le cirque*. Paris: Seuil.
- Von Humboldt, W. 1960 [1792]. *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der*

- Wirksamkeit des Staats zu Bestimmen; Werke in fünf Bänden'den.* [Devlet Faaliyetinin Sınırları, Liberte Yayınları, çev. Bahattin Seçilmişoğlu].
- Walzer, M. 1983. *Spheres of Justice*. New York: Basic Books.
- Warren, S., ve L. Brandeis. 1984 [1890]. "The Right to Privacy." F. Schoeman, *Philosophical Dimensions of Privacy'den.*
- Weber, M. 1934. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen: Mohr.
- \_\_\_\_\_. 1956. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr.
- \_\_\_\_\_. 1980. *Gesammelte politische Schriften*. Tübingen: Mohr.
- Westbrook, R. 1991. *John Dewey and American Democracy*. Ithaca: Cornell University Press.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. 1909. *Euripides Herakles*. 2. baskı. Berlin: Weidmann'sche Buchhandlung.
- Williams, B. 1993. *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press.
- Wirszubski, C. 1950. *Libertas as Political Ideal at Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolff, R.P. 1968. *The Poverty of Liberalism*. Boston: Beacon.
- Wolff, R.P. 1970. *In Defense of Anarchism*. New York: Harper and Row.

## Dizin

- A**  
Adem 76  
agora bkz. pazaryeri  
Ambrose 79, 91  
antipaternalizm 25, 81, 93, 102  
*askesis* 42, 105  
Atina/Atinalılar 31, 35, 47, 53, 54, 85  
Augustinus 65-80, 91, 105
- B**  
Bell, Daniel 87  
Berlin, Isaiah 26, 108  
bilgi 27-28, 90-92  
bitkisel hal, ilahi 93  
Brandeis, Louis 103  
Brown, Peter 52  
Buber, Martin 71
- C**  
Cassiciacum 67, 79  
*cives* 51  
Constant, Benjamin 23-25, 52, 82
- D**  
demokrasi  
antik, 23-24;  
doğrudan, 64
- Descartes, René 67-68, 69  
devlet 25, 27, 52, 55, 57, 60-63  
devlet dairesi/makamı bkz. kamu görevi  
devrim 57, 101  
Dewey, John 85, 87, 96, 97, 105  
dikkat çekmezlik/medeni ilgisizlik 32-34, 47, 91  
Diogenes (Sinoplu) 31-48, 63, 66, 74-75, 78, 85, 91, 105  
Diogenes Laertius 47  
Duerr, Hans-Peter 31  
Dunn, John 133
- E**  
Elias, Norbert 31  
Epikür 32  
erişim  
gerçek 27, 63, 79, 82, 89-90  
epistemolojik veya bilişsel 28, 64, 69-70, 78-79, 82, 85, 88-90  
ayrıcalıklı 69-70, 78-79, 88
- F**  
fayda  
anlayışları: 26, 28-29, 83, 97, 109-110

kamusal: 53, 57, 58-59, 60, 83-84, 96-99, 101-102, 105

ortak: 53-54, 55, 56, 58-64, 83, 96, 97-99, 101

siyasi: 53, 101

Freud, Sigmund 37

## G

gizli 27, 90

Goffman, Erving 32, 33

## H

Habermas, Jürgen 26, 71

Hayek, Friedrich 26

hayırseverlik [*euergetism*] 34

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich  
71, 73, 107-108

Herakles 44

Hıristiyanlık 65, 67, 68, 70, 72-74,  
75-77, 79, 110

Hobbes, Thomas 55, 100, 107-109

Hoşgörü/tolerans 40-41, 54, 89

Hölscher, Lucian 50

Homer 54

Honneth, Axel 128

## İ

içsellik 72, 74, 77-80

ideoloji 29, 97

iğrenme/ tikslenme 36-40, 43, 63,  
73-76, 82, 95

ihyaçlar 41-45

imrenme, kıskanma 34-35

İsa 76

iyi niyet ilkesi 66

## I

İrza geçme/tecavüz 72

## J

Japonya 37

Julian 34, 74

## K

kâfirlik 86

kamu görevi 56, 57, 60-62, 78, 89

kamuoyu 84, 89-90

Kantçılık 25, 89, 94

kardeşlik 94

kendine yeterlik 41-45, 105

kendini geliştirme 25, 54, 92-93

kendini gerçekleştirme 25

kendini tanıma 67-70, 80

Kierkegaard, Søren 70

Kinik(ler) 31-48, 65-66

kirli bkz. mekruh

kıskanma bkz. imrenme

Kolnai, Aurel 35, 36, 37, 77

*kozmpolit* 45-47

Krates ve Hipparchia 31, 65

kusmak 36

## L

Laurium gümüş madenleri 53

liberalizm 23-25, 40, 52, 53, 81-102

Lukács, Georg 97-99

## M

magistratus 56-57, 58, 59, 60, 61,  
82-83

mahremiyet 88-90, 94, 103-107

mal mülk 27-28, 83, 89, 102

Marx, Karl 101

mastürbasyon 31-35, 78, 91

medeniyet 31, 77

Meier, Christian 49

mekruh 35-37, 48, 74

Menninghaus, Winifried 37

Mill, John Stuart 85-86

## N

nefsini koruma 107

Nietzsche, Friedrich 75-76, 100, 108

- O**  
otorite 56, 63  
*Oxford Latin Dictionary* 50  
oydaşma 97, 99  
özcülük 107
- P**  
*Pax Romana* 105  
pazaryeri 31, 34, 35, 47, 56, 85  
Perikles 54  
Platon 46-47, 105-106  
politika bkz. siyaset  
*populus* 50-53  
*privatus* 56-57, 62, 78, 79  
*pubes* 50
- R**  
*raison d'état* 60  
*res publica* 49-64  
Roma 27, 49-64, 66, 83  
Roma Senatosu 49, 56  
Rorty, Richard 69, 106  
Rousseau, Jean Jacques 52
- S**  
saf, saflık 35-37, 74  
Schlegel, Friedrich 93  
sevgi/aşk 67-68, 76-77  
siyaset 24-25  
Sokrates 45-47, 67-68, 69, 75, 105  
Stewart, Michael 94  
stigma 33
- T**  
tanıma 108  
Tanrı 65, 67-73, 74, 75, 78-79, 81, 85,  
86  
Tanrı'nın Şehri 65, 72, 79  
tartışma 91, 97-99  
temiz, bkz. saf
- temsili hükümet 24  
Themistokles 53  
Theophrastus 46  
Thomson, Judith Jarvis 103  
Thrasymachos 46  
Thucydides 54  
tiksinme bkz. iğrenme  
tin/tinsellik 67, 69, 72-75, 76-79,  
105, 106  
Tocqueville, Alexis de 90  
tolerans/hoşgörü 40, 54, 89  
tükürmek 36, 66
- U**  
us 41  
uslamlama 29  
utanç/utanma 39, 40, 43, 44, 45, 91,  
95  
utanmazlık 43, 44, 45, 46, 75
- Ü**  
*Übermensch* 76  
*Umwertung aller Werte* 75  
ütopyacılık 95
- V**  
varoluş, özel/kamusal 23-26  
Victorinus 72  
von Humboldt, Wilhelm 24-25, 93
- W**  
Walzer, Michael 26  
Warren, Samuel 103  
Weber, Max 26, 52, 58, 77  
Werfel, Franz 77  
Wirszubski, Chaim 55  
Wittgenstein, Ludwig 107
- Y**  
yakınlık (kişilerarası) 92

Siyaset kuramının en önemli ayrımlarından biri olan kamusal/özel ayrımı özellikle liberal kuramcılara göre net bir ayrımdır. Raymond Geuss durumun hiç böyle olmadığını, “kamusal ile özel”in çoğu durumda iç içe geçtiğini Antik Çağ’dan çeşitli örneklerle aktarıyor kitabında. Sinoplu Diogenes’in antik pazaryerinde, herkesin ortasında bağırarak konuşması, ıslık çalması, mastürbasyon yapması, Jül Sezar’ın kamusal yetkisini kullanarak Senato’yu lağvetmek için Rubikon’u geçmesi, Augustinus’un kamusal hayattan geri çekilerek tinselliği üzerine düşünmek için inzivaya çekilmesi örnekleri üzerinden, günümüzde her bireyin “özel hayatına” verilen önceliğin ve modern liberalizmin sorunlu yanlarına ışık tutuyor.

ISBN 978-975-08-1177-7



9

789750 811777

7 YTL

