

# SİYASET ETİĞİ: SİYASETİN AHLÂKI, AHLÂKIN SİYASETİ VEYA AHLÂKIN SİYASETTE İMKÂN LARI

Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim YENİĞÜN\*

## Özet

*Ahlâkın siyaset alanında varoluş imkânları incelenen bu çalışmada, ahlâk-siyaset ilişkisinin etik ve siyaset felsefesindeki genel seyri, Sokratik felsefeden başlayarak İslâm ve modern düşünce geleneklerindeki çeşitli uğraklarına işaret etmek suretiyle tespit edilmeye çalışılmıştır. Siyasetin erdemi toplumdaki gerçekleştirme mekanizmasından ibaret görüldüğü klasik görüşler ile özel ve kamusal alan ayrımı etrafında şekillenen anti-paternalist modern görüşlerin tartışılmasının ardından, siyasal giderek ahlâktan özerkleştiren bir düşünce damarını ortaya koyma amacı güdülmüştür. Bütün bu düşünce izleğinin getirdiği noktada; siyasetin erdeminin topluma benimsetilme projesi görülmeye, siyasetin ahlâktan ayrı varlık alanının tanındığı bir durumda ahlâkın siyasette varoluşunun meşru imkânları araştırılmış ve kimi etiko-politik eylemliliklerin bu imkânlar çerçevesinde değerlendirilmesi önerilmiştir.*

*“Komşumuz kendi bildiği gibi keyfine bakıyorsa ona karışmayız, hatta kimseye gerçek anlamda bir zararı dokunmadığı halde insanların hislerini incitse de ona kötü gözle bakmayız. Özel hayatlarımızda özgür ve hoşgörülüyüz; kamu işlerindeyse kanuna sıkı sıkıya bağlıyız. Değil mi ki kanun en derin saygımızı hak eder.” (Perikles’in Cenaze Hitabesi’nden, Thucydides, 1972: 145)*

\* İstanbul Ticaret Üniversitesi, Ticari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, hiyenigun@ticaret.edu.tr

## Giriş

Ahlâkın siyasetle ilişkisini ele alan çalışma ve tartışmalar, kültür savaşlarının yarattığı sarmalın dışına pek az çıkabilmektedir. Bir tarafta “genel ahlâk” kavramı ve kurgusu çerçevesinde dinden veya muhafazakâr bir dünya tasavvurundan kalkan ahlâkçı yaklaşımlar özel hayata müdahaleleri savunurken diğer taraftan bu müdahaleler karşısında özel hayatı savunma kaygısı, ahlâkın siyasî alana dâhil edilmesine karşı topyekûn bir direngenliğe yol açmaktadır. Yine Sokrates’ten bu yana kimi ahlâkçılar siyaseti ahlâkî ideallerin gerçekleşmesi için bir mekanizmadan ibaret olarak ele almışlar, buna karşılık ahlâk ve siyaset felsefesinde modern dönemle birlikte Machiavelli’den itibaren yeni bir damar ahlâkın soğurduğu siyasal felsefelerin “siyasal” dediğimiz düzlemi, siyasetin içkin dinamiklerini ve özsel varlığını kaçırdığını vurgulamıştır. Çağdaş dönemde de Carl Schmitt ve Chantal Mouff e kadar farklı fikirlerden bu düşünceyi savunan yazarlar siyasal alanın ahlâkça içerilmesine karşı siyasalın özerkliğini vurgulamışlardır. Bütün bu ihtilâf alanları siyasette ahlâkî varoluşun imkânlarını arayanlar açısından önemli zorluklar teşkil etmektedir. Sözelimi kimileri için ister dinde ister dindışı kaynaklarda temellenmiş olsun, kendi ahlâk görüşlerini bütün bir topluma ve siyasete genel ahlâk adı altında dayatmanın klasik ve modern dünyadaki trajik tarihi, siyasete ahlâkın girmemesi gerektiği düşüncesine varan nihilist görüşlere gerekçe sunuyor. Bu durumda da “siyasî ahlâk” şeklindeki bir tamlama büsbütün anlamsız hâle bürünüyor.

Bu çalışmada, ahlâk ve siyaset felsefesinin bazı temel metinlerine değinilerle ahlâk ve siyaset arasındaki ilişkinin geçtiği kimi dönemeçler, bu metinlerdeki belli sorunsallaştırmalar üzerinden değerlendirilmiştir. Son tahlilde de bu dönemeçlerin getirdiği noktada ahlâka siyasette ne gibi bir alan açılabileceği bazı imkânlara işaret ederek tartışılmıştır. Çalışmanın genel tezi olarak, siyaseti ahlâkın bir mekanizması veya ahlâktan tamamen bağımsız bir alan gören zıt görüşlerin hilâfına ahlâkın siyasete - siyasî alanı kolonize etmeksizin ve onun özerkliğini ihlâl etmeksizin- taşınabileceği savunulmuştur. Buna göre, kişilerin özel moralite benimseme ve ona göre erdemli olma uğraşlarını saygın bir arayış kabul etmekle birlikte iktidar gücünü erdemli toplum projelerinin gerçekleştirilme mekanizması gören arkaik anlayışın günümüzdeki torularına ve örneklerine yöneltilen itirazlar anlamlı bulunmuştur. Yine, akıl ve ortak iyinin hâkim olduğu bir kamu alanının inşası için girişilen kimi liberal ahlâk ve adalet kuramlaştırmalarında da siyasetin yeni ve farklı bir biçimde

ahlâkça soğurulduğu yorumu anlamlıdır. Ama bununla birlikte ahlâkın siyasete hiç girmediği nihilist modellere nazaran siyasete, -özgün ontolojisinin ayırıcında olarak- ahlâkî bir zemin sağlama çabaları da önemsenmektedir. Elbette kimi siyasî ahlâk kuramları da John Rawls'ın "siyasî liberalizm"i gibi örneklerde kişilerin özel kapsamlı doktrinlerinden tamamen bağımsızlık adı altında bir ideolojinin evrenselci tahakkümü anlamına gelebilir (Rawls, 1985; 1993). Ancak bu kabullere girmeksizin en geniş anlamıyla kişilerarası ilişkilerdeki etik normları siyasî alana da siyasetin özgünlüğü dâhilinde taşımanın yolları olabileceği düşünülmektedir. Bu doğrultuda, sözgelimi, hak ve adalet gibi ahlâkî idealler uğruna sosyal değişim yaratmak için girilen kimi sivil eylemlilikler de ahlâk ve siyaset ilişkisini kurmanın farklı biçimleri olarak önerilmektedir. Yine devletin vatandaşa müdahale alanlarını sınırlama yahut devletin haksız tasarruf ve kanunlarını değiştirme çabasındaki insan hakları aktivizmi, sivil itaatsizlik ve vicdanî ret gibi eylem biçimleri de siyasî ahlâkın konusuna girdiği gibi hakkaniyetli bölüşüm, sosyal adalet, küresel yoksulluk ve en geniş anlamıyla küresel adalet üzerine verilen siyasî mücadeleler de aynı minvalde değerlendirilebilir.

Özetle, ahlâkın siyasete dâhil edilme biçimlerinin meşru olan ve olmayan yollarını ayırt etme yolunda mesafe alma çabası olarak da nitelendirilebilecek çalışmada, öncelikle Sokratik metinlerden çağdaş metinlere ahlâkın siyasetle kurduğu farklı ilişki biçimlerinden örneklerle ahlâk-siyaset ilişkisine bir çerçeve önerilmiştir. Bu bağlamda, uygulamalı etik alanının altında ele alınan siyasî etiğin kimi uygulamalarına da değinilmiştir. Çalışmanın ilk bölümünde, bu plan dâhilinde klasik dönem siyasî etik tasavvuru; ikinci bölümünde ise daha ziyade belli başlı liberal teorilerle şekillenen modern anlayışlar değerlendirilmiştir. Üçüncü kısım ise güncel uygulamalara atıflarla genel olarak siyasette ahlâkî varoluşun imkânlarına ilişkin kimi normatif önermeleri içermektedir.

## I. Erdem Ahlâkı: Halkı Erdemli Kılma ve Islah Etme Aracı olarak Siyaset

Ahlâk ve siyaset felsefesinde genelleyici kalıpların nitelediği dönemleştirmeler yapmak zordur ve birçok ihlâl barındırır. Yine de alternatif tasavvurların varlığını yok saymamakla birlikte ahlâk siyaset ilişkisine dair Sokratik felsefeden başlayarak dinî temelli klasik dönem Hristiyan ve İslâm felsefelerini de içine alacak şekilde belli bir tasavvurun yaygınlığından söz edilebilir.

Bilme eylemini mutlak bir bilgi temelinde ele alan Sokrates, bilme ile erdemli olma durumları arasında sarsılmaz ve özsel bir bağ kurmuş ve insanları erdeme çağırmıştır: “Çünkü ben, genç, ihtiyar, hepinizi, vücudunuza, paranıza değil, her şeyden önce ruhun en yüksek terbiyesine önem vermeniz gerektiğine kandırmaktan başka bir şey yapmıyorum. Evet, benim vazifem, size... her türlü iyiliğin de, ancak erdemden geldiğini söylemektir” (Sokrates, 1946: 11). Kendisini ise; “cins, ama büyüklüğünden dolayı ağır ve dürtülmek isteyen bir ata benzeyen devleti yerinden oynatmak için Tanrının musallat ettiği ... bir at sineği” metaforuyla tanımlamıştır (Sokrates, 1946: 12). Sokrates bu noktada günümüz aydınlarının “iktidara hakikati söylemek” şeklinde tarif olunan misyonunu üstlenmiş görünmektedir ve sokak filozofu niteliğiyle felsefeyi sivil bir faaliyet olarak ortaya koymuştur.<sup>1</sup> Bundan dolayıdır ki; *Apologie*’sinde aktardığı On Komutan Duruşması’na değinirken “haksızlıklara ortak olmaksansa kanun ve doğruluğun tarafında tehlikeye atılmaya karar vermiş” olduğunu hatırlatarak bunun bedelini hayatıyla ödeme tehlikesi atlattığını ifade etmiş, siyasî hayata girip daima hak gözetip doğruluğu her şeyden üstün tuttuğu takdirde sağ kalamayacağını öne sürmüştür (Sokrates, 1946: 13). Bu da her şeyden çok devlet siyasetinde ahlâkın varoluş imkânı üzerine sinik bir görüş taşıdığını, iktidar siyaseti ile ahlâk arasında daimî bir gerilim farz ettiğini göstermektedir. O hâlde Platon’un erken diyaloglarının Sokrates’i, felsefe ile bilgelik ve erdem gibi ahlâkî ideallerin topluma yayılmasını asıl olarak sivil hayatta ve sokakta yapılan bir eylem olarak düşünmektedir.

Ancak Platon’un kendisini daha çok bulduğumuz diyaloglarla birlikte felsefenin hakikati arama ve insanları bu arayış dâhilinde erdemli kılma gayretinde bir kopuş yaşandığından söz edebiliriz. Her ne kadar *Gorgias* diyalogunun Sokrates’i “iktidara geçenlerin çoğu da kötü insan oluverir” (Platon, 2006: 127) sözlerini sarfetmiş olsa da başka bir yerde “devlete ve yurttaşlara yaptığımız hizmetler ile bu yurttaşları olabildiğince yetkin kılmaya çalışmalıyız” (Platon, 2006: 109) diyerek siyaseti “halkı iyi bir yurttaş kılma” (Platon, 2006: 115) sanatına dönüştürmüştür. Hatta bu diyalogun ilginç bir noktası olarak “günümüzde gerçek siyaset sanatına bağlı olan tek değilse de tek tük Atinalıdan biri de benim; üstelik bu sanatı yalnızca ben uygulamaktayım bugün” demiştir (Platon, 2006: 121).

<sup>1</sup> Sokrates *Apologie*’sinde özünde sivil bir faaliyet görerek iktidar gücünden ayırdığı felsefeyi “devlet işlerine girerek fikirlerimi oradan söylemek varken herkese ayrı ayrı öğüt vermek” şeklinde tarif etmiştir (Sokrates, 1946: 12).

Ahlâk bu ifadelerle siyasete girmiş ve onunla bağdaşmış görünümündedir. Ama siyasetin erdemli hayatı yaygınlaştırmak şeklinde ahlâkî bir eylem olarak tanımlanma işlemi bir sonraki merhalede bizzat devletin halkı erdemli kılma misyonunu üstlenmesiyle ahlâk siyaset ilişkisinde klasik dünya tasavvurunda hâkim olacak anlayışı imleyecektir. *Devlet* diyalogu, totaliteryanizmden komünizme birçok farklı modern ideolojik formasyonun öncüllerini sağlamlaştırmakla nitelenmiştir (Popper, 1945) ama metnin, siyasî ahlâk konusunda temsil ettiği bu kırılmayı da kayda geçmek önemlidir. O noktadan itibaren Sokratik, Hristiyan ve Müslüman düşüncelerinde belli bir ortak damarın devletin kişinin ahlâken islahı ve erdemli kılınması konusunda ana rolü üstlendiğini, etik ve siyaset felsefesinin de handiyse devletleşerek erdemli insan, erdemli toplum ve iyi hayat idealleri uğruna iktidara yaslandığını vurgulamak mümkündür. Muhtemelen Sokrates gibi bir hakikat ve erdem yolcusunu dahi infaz eden Atina toplumunun yozlaşması konusunda vardığı derin yargı dolayısıyla ki Platon, *Devlet* diyalogunda toplumun topyekün tepeden tırnağa düzeltilmeye muhtaç olduğunu savunacak, bunun için de on yaşın üzerindeki herkesi şehirden taşraya sürerek çocukların bozuk göreneklere korunmuş olarak çekirdekten erdemle eğitilmelerini önerecektir [541a] (Eflatun, 1980: 225). Platon'un bu radikal reform projesinde Sokrates'ten çok farklı bir filozof imgesi buluruz. Artık ancak "asıl bilen Tanrı"nın bilgisine nispetle "bilmediğini bilmemek" itibarıyla bilge sayılan ve tartışarak diyalojik bir zeminde herkesle birlikte hakikati arayan ve erdemi yayan insandan farklı bir kişiliktir filozof. Filozof(lar) devletin başına gelecek, iyi ideasını görmüş, hakikati bulmuş kişiler olarak [517c] (Eflatun, 1980: 202) da yurttaşları karanlıktan ışığa çıkaracak [519c] (Eflatun, 1980: 203); onları "ya inandırarak ya da zorlayarak birleştir[ecek]; her birine toplum içinde görebileceği iş payını aldır[acak]; böylece bütün topluluğu birden mutluluğa" götürecektir [519e] (Eflatun, 1980: 204).

Burada modern zamanlara kadar çok değişmeyen bir siyasî ahlâk formülü verilmmiştir: bir toplumu islah etmek ve erdemli kılmak, hakikati ve erdemi bilen ve yaşayan insanları devletin başına getirmek ve toplumun terbiyesini onlara emanet etmekle mümkündür. Platon'un *Devlet*'inin temel arayışının doğru ve adil insanın mahiyetini bulma gayreti olduğu düşünülecek olursa bunun hiyerarşik ve "herkesin yerini bildiği" olarak tanımlanan doğru ve adil devletin kurgulanmasıyla dolayımlanması dikkat çekicidir. Böylece erdemli devlet ile erdemli insan arasında iki unsurdan her birinin diğerinin erdemliliğini belirlediği bir erdem döngüsü oluşacaktır. Kısaca, siyasetin etimolojisindeki "seyislik" kavramının çağrışım dünyasının pek doğru yansıttığı üzere, bu

dünya algısına göre siyasetin amacı toplumun erdemli kılınmasıysa, erdemli toplum da ancak devletin başına erdemli insanların getirilerek toplumun, onların vesayet ve “güdüm”üne terk edilmesiyle mümkün olmaktadır. Böylesi bir siyasi etik tasavvurunun modern zamanların anti-paternalist<sup>2</sup> itirazlarına kadar çok da sarsılmadan geldiğini söylemek mümkündür.

Sözgelimi, Sokratik felsefenin diğer temsilcisi Aristoteles ile Müslüman düşünürlerden Fârâbî (ö. 950-951) ve Nasiruddin Tûsî’ye (ö. 1274) bakacak olursak siyasetin; ahlâklı, erdemli veya iyi hayat şeklinde ifade edilen ideallerin gerçekleştirilmesinin bir aracından ibaret olduğu düşüncesini onlarda da gözleyebiliriz. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* kitabında net bir biçimde “siyasetin amacı en iyidir ve onun sayesinde daha iyi insanlar ortaya çıkarmaya ve insanların daha iyi davranmalarını sağlamaya çalışıyoruz” demiş, bu amaçla da yasa yapıcılara “vatandaşların iyi şeylere alışmaları” misyonunu yüklemiştir (Aristoteles, 2014: 34). *Politika*’nın başlangıcında da iyi, yani hayır için kurulan cemaatlerden en yücesi olan devleti şöyle niteler: “bütün cemaatleri içine alan devlet yani siyasi cemaat, hem de bütün diğer cemaatlerden daha çok ölçüde en yüksek hayra ulaşmağa çalışır” (Aristoteles, 1944: 3). Ayrıca “devlet tabiatın bir yaratığı ve insan tabiatın siyasi bir hayvandır [zoon politikon]” (Aristoteles, 1944: 7) diyen Aristoteles’e göre “cemiyet içinde yaşamayan veya hut kendi kendine yettiği için hiçbir şeye ihtiyacı olmayan kimse devletin parçası değildir; böyle bir kimse ya bir hayvan veya bir tanrı olabilir” (Aristoteles, 1944: 9). Böylelikle Aristoteles yalnızca “siyasal”ı “sosyal”le eşitleyerek insanın tabii bir eylemi ilân etmekle kalmamış, aynı zamanda sosyali, siyasalı ve ahlâkîyi özdeşleştirmiş olmaktadır. Bu durumda devlet iyiliğe ulaşmanın en üst mercii olacak, insan da tabiatından ileri gelen siyasallığıyla erdeme en üst sosyal form olan bu devletin terbiyesiyle varmaya çalışacaktır.

Fârâbî ve Tûsî’nin, erdemin hem insan hem de devlette birbirini besleyen süreçlerle hayata geçirilmesi amacına hizmet eden siyaset ahlâkı anlayışlarını Sokratik felsefenin belli bakımlardan İslâmlaştırılmış bir devamı şeklinde yorumlamak mümkündür. Fârâbî *El-Medinet’ul Fâzıla*’sında erdemli şehri “sakinlerinin -ancak saadete erişmek maksadiyle- yardımlaştıkları bir şehir”

<sup>2</sup> Makale boyunca sıklıkla tekrarlanacak bu ifade kısaca kişinin “kendi iyiliği için” başkası tarafından müdahaleye uğradığı, kendi iyiliğini başkalarının kendisinden daha iyi belirleyebileceğini ima eden tutumlara karşı yetişkin ve akli melekeleri yerinde bir insanın kendi iyiliğini en iyi kendisinin bileceği ve bu konuda kimsenin dışarıdan müdahale edemeyeceği düşüncesini ifade eder.

olarak tanımlarken (Farabi, 1990: 80), Platon'un filozof yönetici(ler) kavramının muadili olarak vücudun kalbi misali şehrin reisinin de azaların en mükemmeli (erdemlisi) olduğunu ve şehirde herhangi bir aksaklık olması durumunda onu gidermekle mükellef olacağını söyler (Farabi, 1990: 82).<sup>3</sup>

Tûsî ise Fârâbî'nin erdemli ve erdemsiz şehirler tipolojisini büyük ölçüde benimsemiş olmakla birlikte çoğu noktada Aristoteles'in erdem ahlâkî temelinde düşüncesini geliştirir. Zoon politikon anlamında insanı "tabiaten medenî" olarak tanımlayan Tûsî'nin en özgün tarafı siyaset felsefesini -Sokratik felsefede de çok merkezi olsa da- neredeyse tamamen adalet erdemi etrafında geliştirmiş olmasıdır. Hatta Tûsî adaleti özgürlükten daha önemli görerek "âlemin düzeni hürriyettense adalete daha çok bağlıdır." demiştir (Tusî, 2007: 125). Yine Tûsî'ye göre siyaset-i mülk (monarşi), bir topluluğun erdemler meydana getirecek şekilde idaresi olarak tanımlanmaktadır ki buna "erdemliler siyaseti" (siyaset-i fuzalâ) denir (Tusî, 2007: 240). Bu siyaset için de diğerlerini "ilâhî bir teyit"le ayırt eden kişiye ihtiyaç vardır; dolayısıyla mutlak hükümdar, onun tabiriyle "imamet" gerekir (Tusî, 2007: 241). Demokrasiyi (özgürler devleti) devlet türleri arasında Fârâbî'yi izleyerek "cahil devletler" in en iyisi kategorisine yerleştiren Tûsî'ye göre erdemli insan bu devlet türünde -tıpkı Sokrates'in düşündüğü gibi- başkanlık yapamaz; yaparsa kısa zamanda tahttan indirilir veya öldürülür (Tusî, 2007: 287).<sup>4</sup>

<sup>3</sup> "Fakat reis öyle mükemmel bir insan olmalı ki hem akıl olsun, hem bilfi'il makul olsun ve önce söylediğimiz gibi muhayyile kuvveti tabiatıyla mükemmeliyetin en üstün derecesine ulaşmış olsun ve bu kuvvet, fa'al akıldan cüziyatı ya oldukları gibi veya sembolize edilmiş bir halde uyanıken veya uyku esnasında kabul etsin ve münfail aklı bütün makullerle mükemmelleşmiş olsun ki artık hiçbirisini yadırgamadan bilfi'il akıl olsun" (Farabi, 1990: 85). Fârâbî son kertede bu makamda filozofluk, reislik ve peygamberliği birleştirir: "Bu hal o insanın natik kuvvetinin her iki cüzünde, yani ameli ve nazari cüzü'lerinde ve muhayyile kuvvetinde asıl olunca, o insana vahiy nazil olmaya başlar. Ulu ve Aziz Tanrı ona, akıl vasıtasıyla vahiy verir. Bu suretle Allah...tan taşan vahiy fa'al akla gelir ve fa'al akıldan, müstefad akıl vasıtasıyla taşan vahiy, münfail akla ve muhayyile kuvvetine gelir. Vahiy bir kimsenin fa'al aklından münfail aklına taşınca o kimse tam manasıyla hâkim, filozof ve akıl erbabından olur. Vahiy, bir kimsenin fa'al aklından muhayyile kuvvetine taşınca, o kimse peygamber olur; gelecekte haber verir ve ilahın aklettiği bir varlık ile hazırdaki cüz'iyat hakkında haber verir. Bu mertebeye erişen bir insan, insanlık mertebelerinin en mükemmeline ve saadetin en yüksek derecesine varmış olur; nefsi de mükemmelleşip, evvelce söylediğimiz gibi, fa'al akıl ile birleşmiş bir halde bulunur ve saadete ulaştırılan her fi'ile vakıf olur. İşte reisin ilk şartı budur" (Farabi, 1990: 86-87).

<sup>4</sup> Hem Sokrates hem Tûsî bu noktada güncel siyasî etik literatüründe "kirli eller problemi" denilen soruna dikkat çekiyor görünmektedir. Gerçekten de ahlâkî bir seçenek olmasa da halkın

Klasik dünyadan bütün bu örnekler pagan olsun semavî olsun erdem ahlâkını benimseyen çok farklı düşünürlerin ahlâkî erdem üzerinden siyasetle ilişkilendirme ve siyaseti erdemli insan ve toplum yaratmanın mekanizmasından ibaret görme tutumlarının yaygınlığını göstermektedir. Modern felsefenin varlık, bilgi, değer ve siyaset teorilerinin Eski ve Orta Çağ'lardan yaşadığı kopuşu sözkonusu ahlâk-siyaset ilişkisi arkaplanında değerlendirmek bundan dolayı son derece önem taşımaktadır. Bu bağlamda gelecek bölümde, siyaset felsefesinde modern döneme geçişin “halkı erdemli kılma mekanizması olarak siyaset” anlayışında ne gibi dönüşümler yaşadığı tartışılacaktır.

## II. Erdem Siyasetine Anti-Paternalist İtiraz ve Etik'in Moraliteden Ayrışması

Ahlâkın modern felsefede izlediği seyir, siyaset felsefesinin erdem ahlâkından nispeten özerkliği kazanması süreci şeklinde de nitelendirilebilir. Ama bununla birlikte iktidarın ahlâkî yargılanması anlamına gelen ve iktidarı ahlâkî meşruiyet edinmeye ve idameye zorlayan yeni bir siyasî etik görüşünün gelişmesi de bir karşı akıntı oluşturmuştur. Çünkü yukarıda değindiğimiz örneklerde olduğu gibi ilk durumun işaret ettiği sorun klasik dönemde pek çok siyasî düşünürün siyasetin özgün mahiyeti ve bağımsız dinamikleri üzerine kafa yormak yerine siyaseti insanın ve toplumun erdemli kılınma mekanizması olarak algılamasıdır. Bu da siyaseti ahlâka tâbî, hatta onun soğurduğu bir düşünme ve eylem alanından ibaret kılmıştır. Siyasetin bu şekilde anlaşılması aynı zamanda normatif olanın analitik veya ampirik olana yansıtılması durumunu doğurmuş ve dolayısıyla siyasetin cevheri varlığı ve bizatihi kendi mahiyeti üzerine düşünme imkânlarını da daraltmıştır.

İkinci durumdaysa, özellikle tabii haklar doktrininden<sup>5</sup> liberal rıza teorisine intikal eden bir damar, yöneticilerin iktidara gelme ve iktidarda kalma meşruiyetini tartışmaya açarak iktidarlara ahlâken yargılanabilir ve hesap verebilir hâle getirmiştir. Bu da iktidarın sınırları ve bu sınırların ihlâli du-

---

ortak iyisinin veya ortak tercihinin korunması yönündeki “demokratik” baskı, ahlâkî seçeneği her türlü çoğunluk itirazına rağmen uygulamak isteyen bir “erdemli siyasetçi”yi iktidarda zor durumda bırakacaktır.

<sup>5</sup> Tabii haklar doktrininin Hobbes gibi düşünürlerle tesirlerini daha açık ortaya koyan eserler için bkz. Tuck R. (1979) *Natural rights theories: their origin and development*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.



rumunda vatandaşın meşru direniş ve isyan hakları üzerine siyasî ahlâk literatürüne dâhil edilebilecek yeni bir düşünce birikimi oluşturmuştur. Hatta liberal teoriye çok da dâhil olmayıp öncü fikirleri Sophokles'in *Antigone*'sine kadar götürülebilecek olan ve modern dönemde Henry David Thoreau'nun sivil itaatsizlik ve vicdanî ret gibi kavram ve kuramlaştırmalarında örnekleri gözlenen başka bir düşünce damarı da her türlü hükümet tasarrufu ve pozitif normu ahlâkî tartışmaya açmıştır.<sup>6</sup> Çalışmanın bu kısmında, bu iki karşı akıntı örneklerle birlikte değerlendirilecektir.

Modern siyaset felsefesini Machiavelli ile başlatmak<sup>7</sup> aslında tam da bahsi geçen kopuşa işaret etmektir. "Amaçlar araçları mübah kılar" gibi karikatürleştirmeler bir yana Machiavelli'nin siyasetin normatif dileklerden ve ahlâk projelerinin aracılığından bağımsız olarak sosyal gerçeklikte işgal ettiği konumu anlatmaya çalışması çarpıcıdır:

*"Teori ve spekülasyonlardansa gerçekte ne olduğuna odaklanmak bence daha doğrudur. Çünkü şimdiye kadar birçok kişi hiç görülmedik veya varlığı bilinmedik devlet ve beyliklerin hayalini kurmuştur. Hâlbuki insanların nasıl yaşadığı nasıl yaşamaları gerektiğinden o denli farklıdır ki bir hükümdar genelde yapılan yerine yapılması gereken üzerinde ısrarcı olduğu takdirde kendi iktidarının altını oycaktır... O hâlde iktidarını sürdürmek isteyen bir hükümdar zaruret durumunda ahlâkdışı davranmaya hazır olmalıdır"* (Machiavelli, 1988: 54-55).

Yine Thomas Hobbes siyasî analizini idealize ettiği geometri gibi kesinlikler taşıyan bir bilim olarak kurma isteği dâhilinde tanımlara odaklanmış,<sup>8</sup> içebakış metoduyla bilimsel bir prosedür izleme gayretinde olmuştur (Hobbes, 2012: 18-19). Bu durumda "*insanlar, duygularının farklılığı nedeniyle, aynı*

<sup>6</sup> Sivil itaatsizlik ve vicdanî ret farklı kavramlar olsa da Thoreau modern zamanda ikisini de kuramlaştırma yolunda öncülük etmiştir. Bkz. Thoreau HD ve Rossi WJ. (1992) *Walden and Resistance to civil government: authoritative texts, Thoreau's journal, reviews, and essays in criticism*, New York: W.W. Norton.

<sup>7</sup> Örn. bkz. Klosko G. (2012) *History of political theory: an introduction*, Oxford, UK: Oxford University Press.

<sup>8</sup> "*Tanrı'nın şimdiye kadar insanoğluna bahşetmekten memnun olduğu tek bilim olan geometride, insanlar kullandıkları sözcüklerin anlamlarını belirleyerek işe başlarlar; bu anlam belirlemelerine tanım derler ve onları düşüncülerinin en başına koyarlar"* (Hobbes, 2012: 38).

şeye farklı adlar verirler” (Hobbes, 2012: 85) diyerek sosyal hayatta mutlaka ortaya çıkacağını varsaydığı ahlâkî izafiyet vakiasını çözmek için hükümranın neyin doğru neyin yanlış olduğunu tayin edeceği, yani ahlâkî da yutan bir siyasete başvurma gereği duymuştur.<sup>9</sup> Tartışmalı yönleri bir yana bu kuramlaştırmalar, ahlâktan özerkliğini kazanmış ve ondan ayrı bir ontolojisi olan bir “siyasal” kavramının giderek billurlaşmasını sağlamıştır.

Bölümün başında bahsedilen diğer durum, yani etiğin yeni bir tarzda siyaset felsefesine iktidarın ahlâkî yargılanması anlamında girmesi ise liberal teorisinin “kendi bedeni ve hayatı üzerinde hükümrân olan” ve dolayısıyla “devletçe ihlâl edilemez korunmuş bir özel alanı olan” ferdi inşası sürecinden bağımsız değerlendirilmemelidir. Gerçekten de öz-mülkiyetin<sup>10</sup> devlete karşı müdafaa edildiği ölçüde kişi klasik dünyada görüldüğü üzere devletin belirli bir ahlâk görüşüne halkını uydurma amacına karşı direniş alanı açmıştır. Bu alanın açılması Locke’un özünde paternal iktidara karşı ileri sürdüğü itirazları barındıran *Hükümet Üzerine Deneme* metinlerinde geliştirmeye başladığı anti-paternalist tutumla yakından bağlıdır. İşte bu anti-paternalist anlayış bir taraftan ferdin devletçe dokunulamaz özel ahlâk alanını inşa etmiş, diğer taraftan da devletin kendisini bu fertlerin oluşturduğu siyasal beden (*body politic*)’e karşı meşruiyet testini geçmeye zorlayarak ahlâkî bir mükellefiyet altına sokmuştur.

Locke, paternal iktidara itirazını anti-paternalizm anlayışı üzerinden geliştirmiştir. Bunun için Aristoteles’in *Politika* metninde de gördüğümüz üzere, devlet iktidarını diğer iktidar biçimlerinden (ebeveyn-çocuk, koca-karı ve efendi-köle) mahiyetçe ayırma yolunu seçmiştir ama bu aslında iki farklı biçimde paternal iktidara itiraz anlamına gelir (Locke, 1980: 42-43). İlk olarak, Aristoteles bu ayrımı siyasî cemaat dediğimiz *polis*’i diğerlerinin *telos*’u olmak itibarıyla özel bir yere koyma saikiyle yaparken Locke ise muarız Filmer’a karşı devlet iktidarının ailenin türevi olamayacağı iddiasıyla yapmıştır. Dolayısıyla ailenin bir uzantısı olmayan devlet, meşruiyetini de paternal iktidarın gelişim tarihinden alamayacaktır. İkinci olarak, madem paternal iktidar devlet iktidarından farklıdır; o zaman babanın çocuğu üzerine olan oto-

<sup>9</sup> “Adaletin doğası, geçerli ahitlere uyulmasıdır; fakat ahitlerin geçerliliği, insanları onlara uymaya zorlayacak bir devlet gücünün kurulmasıyla başlar ancak” (Hobbes, 2012: 114).

<sup>10</sup> John Locke tarafından “*hayatlar, özgürlükler ve servetler –ki ben genel ad olarak ‘mülkiyet’ diyorum*” diyerek tarif edilmiş olması kaydedilmelidir (Locke, 1980: 66).

ritesi mutlak hükümdarın otoritesini tayin bakımından bir emsal olmaktan çıkacaktır. Bunun ahlâk-siyaset ilişkisine dair anlatımızda şu karşılığı olacaktır: Devlet, halkına karşı baba rolüne bürünerek babanın çocuğu üzerindeki velayetine benzer bir rol üstlenemez ve dolayısıyla kendinde fertleri terbiye ederek “adam etme” misyonu vehmedemez.

Modern felsefede bilhassa liberal düşüncenin ahlâkla siyaset arasında kurduğu ilişki, bu noktadan sonra daha ilgi çekici hâle gelmiştir. Çünkü hem devlet varlık meşruiyeti için yeni birtakım ahlâkî mükellefiyetler altına sokulmuştur ve siyasette ahlâk tartışmasının yapılacağı yeni bir alan yaratılmıştır, ama hem de devlet fertleri erdemlileştirme misyonu dâhilinde bir ahlâkî rehberlik ve ahlâk polisliği yapamaz hâle getirilmiş ve ona özel alandan el çektirilmiştir. Bu argümanları Immanuel Kant ve John S. Mill örnekleriyle açımlayabilir ve bu sürecin aynı zamanda Hristiyan ahlâkının seküler temelde yeniden inşası çabasıyla nasıl dolaymlandığını görebiliriz.

Kant’ın ferde özel bir ahlâk alanı açma emeli, kişinin moral özerkliğini mutlak biçimde ortaya koyma çabasında gözlenir. Kant’ın “*ancak aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun*” (Kant, 2013: 38) şeklinde tarif ettiği mutlak buyruk, kendine yasa koyabilen ve bundan dolayı kendi yaratıcısı olduğu yasaya tâbi olan otonom fertler gerektirir (Kant, 2013: 38). Bunun sonucu olarak da her bir ferdin ahlâkî otonomisi yine başka hiçbir fert için araç olmayıp bizatihi amaç olacak (Kant, 2013: 48), sonuçta da akıl sahibi varlıkların ortak yasalar aracılığıyla kurulan sistematik birliği anlamında bir “amaçlar krallığı” ortaya çıkacaktır (Kant, 2013: 51). Böylece kişi ancak kendi koyduğu ve maksimleri genel bir yasama faaliyetinde yer alabilecek yasalara boyun eğecektir (Kant, 2013: 53). Bu kurguda başkalarının özgürlüğünü çiğneyen kişi veya organ (erdemli kılmak amacıyla dahi olsa) onları araçlaştırmış, ferdiyetlerinin akıl sahibi varlıklar olarak eylemlerinin amacını kendilerinde taşıyabilmelerini gerektirdiğini hiçe saymış olmaktadır (Kant, 2013: 47).

Mill’in, kişinin moral otonomisini korunaklı kılması benzer bir anti-paternalizme varıyor olsa da yola çıkışı itibariyle çok daha farklı bir faydacı (*utilitarian*) teoride temellenmiştir (Mill, 1989: 14). Viktoryen dönemin dünya çapında bir “ahlâk seferberliği”ne kalkıştığı demokratik çağda Mill, öncekilerin demokratik bir güç saydığı çoğunluğun da ferdiyet ve özgürlüğe en az mutlak hükümdarlar kadar amansız bir tehdit teşkil edebileceğini düşünmüştür.

Tocqueville'den aldığı “çoğunluk tiranlığı” veya bir başka kullanımında “sosyal tiranlık” Mill'e göre ferdiyeti boğarak “yeryüzünün tuzu” mesabesindeki cins kafaların gelişiçeği toprağı kuraklaştıracak, insanlığın ilerlemesini engelleyecektir (Mill, 1989: 8, 64). O hâlde farklı fikirler ve hayat tarzları korunmalıdır. Böylelikle toplum orijinal fikirlerin ölü dogmalar haline geldiğı, Platonik moral psikolojide erdemli olmak uğrunda aklın kontrolüne verilip bastırılması gereken ama aslında hayat enerjisi olmaktan ibaret olan güdülerin köreldiğı, sonuçta zevklerin kiteselleştiğı ve bayağılaştığı bir durumdan kıyasıya uzak tutulmalıdır (Mill, 1989: 60-66). Bilakis, bütün bu güdüler serbest bırakılmalı, fikirler ve hayat tarzları daimi tartışma, etkileşim ve canlılığıyla sürekli ilerleme hâlinde olmalıdır. Aslında toplumlar hakikate de ancak böyle daha çok yaklaşır (Mill, 1989: 45).

Bu özgürlük modelinde toplumun (kanun veya kamuoyu gücüyle) ferde müdahalesinin sınırlarını çizmek için Mill düşünce ve eylemlere “kişinin kendisini ilgilendiren” ve “başkalarını ilgilendiren” şeklinde bir tasnif koyar (Mill, 1989: 75-76). Bu durumda bir kimsenin davranışı, kendisinden başka bir kimsenin maslahatını ihlâl etmedikçe ona toplumun karışma yetkisi yoktur. Mill'in ifadesiyle:

*“Ancak ne tek bir kimse ne de birden çok kişiden oluşan bir topluluğun yetişkin bir insana hayatını (sonuçları kendisine ait olmak üzere) istediğı gibi tanzim edemeyeceğini söyleme yetkisi vardır. Kendi mutluluğı ile en çok ilgili olan, o kişinin bizzat kendisidir... Ancak her şahsın yalnız kendisini ilgilendiren konularda kendi göbeğini kendi kesme hakkı vardır.”* (Mill, 2004: 133-134).

Bu, Mill'in anti-paternalizminin en veciz ifadesidir. Mill'in ayrımı kimi tartışmalı noktalarda berraklığını kaybetse de genel ahlâk adı altında kişi özgürlüklerine müdahale etme eğilimine karşı sözgelimi çokdinli Hindistan'da Müslümanların arasında domuz yeme, ABD'de o zamanlar uygulanmaya çalışılan ayyaşlık kanunları gibi somut vakalarda net prensipler koymaya imkân verir (Mill, 1989: 85-86). Böylece kişi içeriğini belirleme noktasında devlet ve toplumdan mutlak biçimde özgür olduğu özel ahlâk alanında kendi tercihleriyle ferdiyetini ortaya koyabilir ve dışarıdan hiçbir sosyal veya siyasî güç terbiye veya islah etmek maksadıyla onun özgürlük alanına tecavüz edemez. Bu, pratikte her bir kişiye prensipte zaten önşartı özgürlük olması gereken kendi erdem anlayışını ve ahlâkını işleme, geliştirme ve yaşama imkânı verirken

sosyal alana da özel ahlâka ait olması gereken konulardan farklı olarak yalnızca ortak hayatı ilgilendiren konularda ve birlikte yaşamanın prensiplerini koyma hususunda bir müzakere gündemi sunmuş olur. Çok keskin bir ayrım olarak kullanılmamakla birlikte işte moralite ile etiğin ayrışması olarak niteleyebileceğimiz süreç kişinin kendi erdem arayışı ile ortak yaşama alanının etiğini geliştirme çabalarını ayrı ayrı billurlaştırmıştır.

Böylece 19. yüzyılda ahlâk-siyaset ilişkisinin temel sorunları özel ve kamusal alanlara tekabül eden bu ayrımlarla çözülmüş gibi görünmüştür. Ne var ki bu tür liberal ahlâk ve siyaset kurgularına çok temelli eleştiriler gelecektir. Öncelikle Schmitt genel bir liberal bakış olarak nitelediği tasavvuru siyasal alanın etik alandan ayrı ontolojisini kavrayamamış olmakla itham edecektir. Yukarıdaki değerlendirme göz önüne alınacak olursa bu itham haksız gelebilir çünkü liberal düşünce etik alanı devletten özgürleştirmiş ve devletin kişi üzerinde kendisinde vehmettiği ahlâkî misyonunu tanınamamıştı. Ama liberal siyaset düşüncesinin bir diğer veçhesi olmak üzere, kamu alanında ortak yaşamanın kurallarını koymaya ilişkin siyasî faaliyetlerde monolojik ferdi ahlâk tasavvurlarının belirlenimiyle tespit edilmiş bir kamusal ahlâk inşasından yine de söz edebiliyoruz. Sözelimi Kant kişinin ancak kendi koyduğu ve maksimlerinin genel bir yasama faaliyetinde yer alabilmelerini sağlayan yasalara boyun eğmesinden bahsederken doğa yasası gücü taşıyan, akıl temelli monolojik ahlâk sistemlerinin oluşturduğu bir amaçlar krallığı kurgulamış olmaktadır ki Rawls bir sonraki yüzyılda bütün bir topluma yönelik olarak böylesi bir monolojik etik ve adalet kuramı önerme çabasını *Bir Adalet Teorisi* adlı eserinde çok daha ileriye taşımıştır (Rawls, 1971).

Nihâi tahlilde, bu tür kamusal ahlâk tasavvurlarında toplumun farklı doktrinler taşıyan efradı arasında farazî veya reel bir konsensus öngörülmüş gibidir ve bunun da Platonik veya dinî erdem ahlâkî yaklaşımlarının topluma dayatılmasından ne kadar farklı olacağı tartışılır. Ama Schmitt'in görüşünün daha temel noktası şudur: nasıl ki etiğin temel kategorileri hayır ve şer ise siyasalınkiler de dost ve düşmandır (Schmitt, 1976: 26-27). Liberaller işte siyasî ayrımları ahlâkî ve iktisadî ayrımlara tâbi kıldıkları için siyasal olanı anlayamazlar (Schmitt, 1976: 61). Nihayetinde siyasetin tanımlayıcı özelliği ihtilâftır ve ahlâkî bir konsensusa varma çabası ihtilâfı giderme anlamına geldiği ölçüde siyasetin dışında kalmaktadır. Aynı doğrultuda çok daha yakın bir zamanda liberalizme radikal demokratik bir projeye itirazlar yönelten Chantal Mouffe'a göre liberal tahayyül bilhassa müzakereci modellerinde si-

yasalı ahlâkileştirme yanlısına düşmektedir (Mouffe, 2000: 85-86). Bu, ahlâk karşıtı bir eleştiridir değil; tam tersine ahlâk ve siyaseti birbirine katıp karıştıran ahlâk anlayışına karşıdır. Mouffe bunun alternatifi olarak iki alanı birbirine katmayan ve karıştırmayan ama aralarındaki zarurî gerilimi idrak eden bir ahlâkî vizyon peşinde olduğunu söyler (Mouffe, 2000: 85-93).

Kısaca liberal düşünürler, bir taraftan devleti otonom ve korunaklı ilân ettikleri özel alanlarından çıkarırken, diğer taraftan kendi ahlâkî anlayışları temelinde sürdürdükleri kamu alanı tartışmalarında dinî siyasetin tekelciliğinden pek de geri kalmayan bir tekçi liberal kamu alanı yarattıkları eleştirisiyle sıkça karşılaşmaktadırlar. Bu tür eleştirileri göğüsleme çabalarından biri olarak sözgelimi John Rawls “siyasal liberalizm” kavramıyla “metafizik değil siyasi” olma iddiasıyla siyaset alanını liberalizmin metafizik mukaddimelerinden kurtarma çabası vermiştir (Rawls, 1985); ama bunu dahi liberal ontoloji ve ahlâktan beslenmeden yapamadığı şeklindeki yaygın eleştiriden yine de kurtulamamaktadır.<sup>11</sup>

Liberal düşünürler ahlâkî siyasete geleneksel Sokratik veya dinî ahlâk sistemleri kadar olmasa bile yine de adı konulmamış ve sorunlu bir biçimde taşımış oldukları eleştirisine hem daha sinik hem de daha dindar çevreler tarafından maruz kalırlar. Bunlardan farklı olarak bir başka çarpıcı eleştirisi Schmittçi siyasal tasavvurla ortaklaşan ama Hristiyan realist bir siyasal teolog olarak öne çıkan Reinhold Niebuhr’un *Ahlâkî İnsan Ahlâksız Toplum* eserinde görülür. Ahlâkın siyaseti hangi biçimlerde yoğurabileceğine kafa yoran Niebuhr bu çalışmasında ihtilâfî siyasetin kaçınılmaz bir unsuru olarak alır ve iktidara karşı ancak güç mücadelesi verileceğini savunur (Niebuhr, 1932: xv). Şahsî alanda değer taşıyan birçok ahlâkî haslet bu durumda kamu alanına taşınmaz ve sözgelimi haktan feragat kişinin özel erdemi olarak tercih edilse de siyaset alanında grup çıkarımı gözetmek ve barış sağlamak için direniş, hamaset, cebir ve hatta hınç gerekli olabilmektedir (Niebuhr, 1932: 257). Hatta birçok adaletsizlik sınıf imtiyazlarından doğmaktadır ve sadece ahlâk temelli çağrılar yapmakla bitecek gibi değildir (Niebuhr, 1932: 141). Diğer taraftan da sözgelimi din, adalet gibi bir etiko-politik ideali salt politik olmaksızın kurtaracak ahlâkî bir ruh taşır (Niebuhr, 1932: 80-81). O hâlde en hayati soru şudur: “güç ancak güçle alt edilebilirse o yeni güç nasıl ahlâkî kılınabilir?” (Niebuhr, 1932: 231). Bu noktada Niebuhr’a en büyük ilhamı “şiddetsiz cebir”

<sup>11</sup> Örn. bkz. Larmore C. (2005) Respect for Persons. *The Hedgehog Review* 7(2), 66-76.

diye nitelediği direnişin örneğini ortaya koyan Gandhi gibi düşünürler verir (Niebuhr, 1932: 241).<sup>12</sup> Böylece ortaya attığı muammanın en iyi çözümünü hayattaki ahlâkî ve rasyonel faktörlerin ahenkli bir biçimde bulunmasına imkân veren şiddetsiz cebir ve şiddetsiz direniş vermiş olmaktadır (Niebuhr, 1932: 251). Niebuhr'un bu konudaki tavsiyelerinin başarılı bir uygulamasını Amerikan siyahîlerinin dinden mülhem medenî haklar mücadelesi ortaya koymuş görünmektedir.

İşte bu noktada güncel uygulamalı etiğe siyaset konusu da “siyaset etiği” başlığıyla bir tartışma alanı sunmaktadır. Yaygın olarak pozitif ayrımcılık, ölüm cezası, sivil itaatsizlik,<sup>13</sup> sosyal adalet ve küresel adalet gibi güncel tartışmalarla gündem olan siyaset etiği terimi bu bağlamda siyasette ahlâkın ne derece var olabileceği ve ahlâklı bir hayat sürme idealleri olan fertlerin siyasete bunu kendi erdem anlayışlarını tekelleştirmeden nasıl taşıyabilecekleri konusuna temas etmektedir.

### III. Güncel Siyasette Etik Var Olma Biçimleri ve Uygulamalı Etik Düşüncesi

Makalenin bu kısmında uygulamalı etik sorunlarının detaylı tartışmasından ziyade şimdiye kadarki değerlendirmelerden güncel siyasetin çeşitli sorunlarına karşı nasıl bir etik duruş çerçevesi çizilebileceği konusunu ele alacağım.

Güncel kültür savaşları ve hayat tarzı tartışmalarında Mill'in önerdiği ayrımlar büyük ölçüde mesafe alırdırabilecek nitelikte iken bu tartışmaların siyaset etiğinde ahlâk-siyaset ilişkisi bahsinde ele alınma biçimlerine pek girilmeden seyrediyor olması dikkat çekicidir. Üstelik siyaset bağlamında ahlâkla ilgili tartışmalar açıldığında bunların sıklıkla ahlâk kavramına ilişkin ircacı ve homojenleştirici faraziyelerle yürütüldüğü gözlenmektedir. Hatta bunların sözgelimi Türkiye örneğinde çoğunlukla ahlâkı cinsel ahlâkla (msl. namus ve iffet) aynileştirmiş dar ve otoriter bir 'genel ahlâk' kurgusu ile ahlâkın siyasî tartışma parçası yapılmasının her türlüüne direnen yorumlar arasında geçi-

<sup>12</sup> Niebuhr Gandhi'nin dinî idealizmini siyasî gerçekliğinin yumuşattığını düşünür (Niebuhr, 1932: 244).

<sup>13</sup> Bütün bu uygulamalı siyasî ahlâk tartışmalarının detaylı bir analizi için bkz. (Cevizci, 2013: 185-255).

yor olması birçok siyasî etik tartışmasının yerli yerince yapılamaması sonucunu doğmaktadır. Hâlbuki öyle algılanmıyor olsa dahi birçok güncel tartışma tam da siyasî ahlâk muvacehesinde felsefi bir tartışma gerektirmektedir.

Sözgelimi birçok sosyal politika farklı kuşak haklara dayanmakta ve bunlardan hangilerinin vatandaşlara devletçe tanınması gereken ve devlet ile topluma mükellefiyetler yükleyen haklar olduğu, tartışılması gerekli bir konudur. Pek çok durumda milli gelirin bölüşümü ve yeniden dağıtımına ilişkin hususlar sosyal adalet sorunu olarak ahlâkî tartışma gerektirmektedir. Bu bağlamda farklı muhtaçlık durumlarının toplumdaki fertlere veya devlete herhangi bir vazife veya mükellefiyet getirip getirmediği, bu durumlardan muzdarip kişilerin millî gelirden pay alıp alamayacağı ve varsa bunların öncelik sırasını belirlemek yalnız sosyal politika uzmanlarının ve bürokratların değil aynı zamanda aydınların ve geniş anlamda kamuoyunun etiko-politik tartışmalarıyla sürdürülebilecek mahiyettedir. Buna bağlı olarak dünyada yaşanmakta olan fakirlik, savaş, mültecilik ve benzeri sorunların yarattığı mağduriyet, ızdırıp ve ihtiyaçlar da siyaset etiği kapsamına girmektedir. Bu çerçevede genel olarak küresel adalet sorunlarına karşı bir toplumun kolektif vazife ve mükellefiyetleri, bunların ihmalinin doğuracağı zarar, ölüm ve maktüllük durumlarının ahlâkî karşılığının ne olduğu, bu küresel sorunlardan muzdarip kişilerin –eğer bir vazife veya mükellefiyet doğmuş ise- bütçeden yurtiçi sosyal sorunlara oranla ne kadar pay alacağı gibi sorular siyaset ahlâkî başlığı altında daha felsefi bir düzlemde canlı bir biçimde tartışılması gereken noktalardandır.

Yine meselâ pozitif ayrımcılık bahsi, dezavantajlı farklı etnik grupların ve kadınların eğitim ve çalışma hayatında eşitlenmelerinin ahlâkî gerekçelendirilmesi bağlamında siyaset ahlâkının alanına girmektedir. Ayrıca (mecburî askerliğe karşı) vicdanî ret başlığı da aynı başlıkta değerlendirilebilir. Bu kavramla sıklıkla birlikte anılan ve yine Thoreau'nun fikri mirasıyla ilişkili olan sivil itaatsizliğin bir siyasî eylemlilik biçimi olarak ahlâkî bir temele dayandığının ve ahlâkın siyasete taşınmasının özgün bir örneği olduğunun yerli yerince kavranması gerekmektedir. Hâlbuki siyasette ahlâk tartışmaları hâlihazırda çok daha yakın çağrışımlarıyla siyasetçilerin yolsuzluk, rüşvet, iltimas, yalan vaadler ve seçmenleri aldatması gibi etikdışı tutumlarıyla sınırlı kalmaktadır. Bunlar siyasî ahlâk konusunun önemli bir parçası olsa da özel ahlâk ile siyasî ahlâk, kişiyi ilgilendiren ahlâkî sorunlar ile toplumu ilgilendiren ahlâkî sorunlar, genel ahlâkın mahiyeti ve içeriği, ahlâkın dinî ve seküler



temellendirilme biçimleri ve sair konularda nüansları gelişmiş tartışmaların yoksunluğu kavram ve konulara ilişkin karmaşa ve entelektüel yetersizliklere sebep olmaktadır.

Zaman zaman kavramlarının eksik ve yanlış kullanımına maruz kalan siyasî ahlâk bahsinde şimdiye kadar izleğini sunmaya çalıştığım düşünce birikimi ne gibi yeni tasavvurlara imkân verebilir? Makalemin bu son kısmında ahlâkın siyasetle ilişkilendirilme biçimine dair normatif bir zeminin imkânlarına işaret etmeye çalışacağım.

Öncelikle ahlâkın siyasete taşınması denilince akla daha çok gelen biçimiyse “ahlâk üzerinden siyaset yapmak” gibi kalıplarla siyasetçilerin yasama faaliyetlerinde şahsî moralite tasavvurlarını esas almaları üzerinde durmak gereklidir. Zimnen de olsa dinî veya seküler temellere dayanan özel erdem tasavvurlarının siyaset üzerinden topluma benimsetilme çabalarının yurttaşların ahlâkî özerkliklerini yok sayma ve ihlâl etme anlamına geldiği şimdiye kadar üstünde durduğum bir nokta idi. Bunun da ötesinde toplumlara iktidarlarca rağbet gören erdem tasavvurlarının dayatılmasının onları daha çok erdemleştirme yönünde başarılı sonuç vermediği de pek çok tarihî ve güncel örnekle sabittir. Üstelik yukarıda da söylendiği gibi bu çabalar ahlâkın siyasetle kurabileceği ilişkinin her türlüüne karşı tepkileri de besleyerek siyaseti ahlâktan büsbütün kopuk bir alan gibi farz eden nihilist tavırları çoğaltabilmektedir. Siyasetin ahlâktan tamamen boşandırıldığı bu tür sonuçları tercih etmeyecek olanların dolayısıyla ahlâkın siyasete taşınmasının alternatif imkânlarına kafa yorması daha makul görünmektedir.

Siyaset ahlâkının algılanma biçimlerinin bir başka örneği olarak birlikte yaşamının, siyasî alanı paylaşmanın ve düzenlemenin ahlâkî kurallarını geliştirmeye çalışmak -her ne kadar liberal konsensus modelleri şimdiye dek pek sonuç vermemiş olsa da- yine de daha yumuşatılmış bir “kamu akli”<sup>14</sup> kavramıyla vatandaşlara siyasette belli başlı ortak etik değerleri geliştirme şansı tanıyacaktır. Sonuçta insanlığın hemen tamamının rüşvet, iltimas, yolsuzluk

<sup>14</sup> J.J. Rousseau ve yakın geçmişte John Rawls’ın tartışmaları bu noktada önemlidir. Sözgelimi “makul kapsamlı doktrinler” dediği düşüncelerin kamusal siyasî tartışmalara girmesine karşı çıkan önceki görüşlerine yeni bir serh düşen Rawls sonraları dinî olsun olmasın bu tür doktrinlerin kamu tartışmalarına dahil olmasına imkân tanımıştır; elverir ki zaman içerisinde o doktrinlerin öne sürdüğü görüşler salt o doktrinlerden türetilmemiş ve herkesçe kabul görebilecek “siyasî” sebepler ile gerekçelendirilebilsin (Rawls, 1997: 765).

ve yalan konularında konsensusa yakın bir tavra sahip olduğunu, bununla ilgili özgür müzakere ortamlarının da çeşitli siyasal etik kavramlarının üzerine ortak anlayışların ve ileriki aşamada kamu ahlâkının gelişmesine hizmet edeceğini ümit etmek mümkündür.

Ama bunların da ötesinde, ahlâkın siyasete alternatif taşınma biçimleri iktidara gelme hedefi güdülmeksizin yeryüzünde süregiden haksızlık ve zulümleri sivil güçlerle engellemeye çabalamak, hayır lehinde sosyal değişim yaratmak ve adalet ile hakkaniyet gibi ahlâkî ideallerin mücadelesi adına etiko-politik eylemliliklere girişmek gibi biçimlerde de vücut bulmaktadır. İktidarın kirleticiliğinden uzak durularak vicdanî ret, sivil itaatsizlik, haklar mücadelesi gibi alanlarda girişilen her türlü siyasî aktivizmin etik muhtevasını kavramak ve bu bağlamda siyasî ahlâkın bütün genişliğiyle idrak edilmesi önemlidir. Giderek daha çok kullanılan sivil itaatsizlik eylemlerinin salt stratejik hedefler güden diğer siyasî taktiklere bir eklentiden ibaret olmayıp onlardan özgün ahlâkî öz ve muhtevasıyla ayrıldığıнын kavranması ve bu tür eylemliliklerde bu ahlâkî özün gözetilmesi hem siyasî ahlâkın anlamını daha çok vüzuha kavuşturacaktır; hem de siyasî eylemlilik biçimlerini ve genel olarak siyaset hayatımızı ahlâken zenginleştirecektir.

## Sonuç

Bu çalışmada siyasetin ahlâkla temasa geçme biçimlerinin Sokratik felsefeden günümüze çeşitli uğraklarda nasıl anlaşıldığı ve bu yolda ne gibi dönemeçlerden geçildiği, erdem ahlâkının ferdin etik özerkliğini yok sayan kurgusundan liberalizmin ortak akıl çabasıyla kendisini nötr orta saymasına kadar birtakım sorun alanlarıyla açıklanmıştır. Görüldüğü üzere, Antik Yunan'dan Hristiyan ve Müslüman felsefelerinin çeşitli görünümünde siyasetin salt halkı ıslah etme ve erdemli kılma mekanizması gibi normatif bir faaliyet görülmesinin; siyasetin bağımsız dinamiklerinin ve ontolojisinin kavranması ve dolayısıyla bu erdemlerin gerçek anlamda hayata geçirilmesi noktasında ciddi maliyetleri olmuştur.<sup>15</sup> Modern dönemdeyse Machiavelli

<sup>15</sup> Makalenin temel konusu olmaması itibariyle değinilmemiş olsa da Post-Nietzscheci William Connolly'nin çağdaş siyaset felsefesindeki son ahlâkî dönüm sürecinde dile getirdiği argümanlar etğin güncel kavranma biçimlerini ortaya koymasından önemlidir. Connolly etik ile moralite arasında yaptığı ayrımı dünyayı moralize etme güdülerini etikdışı bulur (Connolly, 1993:12). Ona göre bir tasavvur bir moral düzen, yüce bir buyruk, ahenkli bir gaye veya

ve Hobbes gibi düşünürler sekülerleşme diye bilinen ama kimi bakımlardan nihilizmin yükselmesi de denilebilecek süreçlerle siyaseti özgün ontolojisiyle anlamaya çalışmışlar, bu ayrıştırmaya ferde devletten korunaklı ve özerk bir alan açarak katılan liberalizm ise erdemci iktidar stratejilerine karşı anti-paternalist tutumu geliştirmiştir. Bu çabalar devleti özel alandan çektiği gibi sekülerleştirici baskılarla da birlikte devletin meşruiyetinin ahlâken yeniden temellendirmesi mecburiyetini doğurmuş, ayrıca nötr ve tarafsız olarak yeniden kurgulanmaya çalışılan kamusal alanda “ortak iyi”ye dayalı siyaset yapılmasını da teşvik etmiştir. Fakat bu sürecin ve liberalizmin kendisi de, Schmitt gibi düşünürlerce siyasetin ontolojisini kaçırmakla hatta siyasal ahlâka irca etmek veya ahlâkça soğurmakla itham edilmiştir.

Bütün bu birikim ve bilhassa devletin gücünün, kanunlarının ve tasarruflarının ahlâkî sorgulanmaya tâbî tutulmaya başlanması ve ahlâkî gerekçelendirilme talebi günümüzde etiko-politik sivil eylemlilikler anlamında bir ahlâkî siyasete sosyal adalet, küresel adalet, haklar ve özgürlükler, vicdanî ret, sivil itaatsizlik gibi konularda yine de olabildiğince imkân vermektedir. Bu çalışmadaki temel kaygı da, bu etiko-politik imkânlarla olabildiğince işaret etmek; siyasî tartışmaların da etiko-politik eylemliliklerin ahlâkî özlerinin gereğince kavrandığı ve tartışmaların bu minvalde yürüdüğü bir bağlamda cereyan etmesi yönünde mesafe alınmasını sağlamaktır.

---

içkin bir şablon içerdiği takdirde moralite adını alır. Etik ise bunlara yaslanmadan bir etos ile, dünyaya karşı beslenecek zengin etik duyarlıklarla insan davranışını yönlendirmeye çalışır (Connolly, 1993: 35). Moralistler sosyal ve siyasî pratiklerin diğer unsurlarından ayrı tutulabilecek bir moral kod formüleştirebilirler. Etik duyarlık ise en çok “beslenebilecek” bir durumdur ve gelecek yorum, eylem ve ilişkilerimizin yalnızca niteliğini verir (Connolly, 1993:140).

### Kaynakça

- Aristoteles. (1944) *Politika*, İstanbul: Maarif Matbaası.
- Aristoteles. (2014) *Nikomakhos'a Etik*, İstanbul: Say.
- Cevizci A. (2013) *Uygulamalı Etik*, İstanbul: Say.
- Connolly WE. (1993) *The Augustinian imperative: a reflection on the politics of morality*, Newbury Park, CA: Sage Publications.
- Eflatun. (1980) *Devlet*, İstanbul: Remzi.
- Farabi. (1990) *El-Medinetül Fâzıla*, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Hobbes T. (2012) *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kant I. (2013) *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Klosko G. (2012) *History of political theory: an introduction*, Oxford, UK: Oxford University Press.
- Larmore C. (2005) Respect for Persons. *The Hedgehog Review* 7(2), 66-76.
- Locke J ve Macpherson CB. (1980) *Second treatise of government*, Indianapolis, IN: Hackett.
- Machiavelli N, Skinner Q ve Price R. (1988) *The Prince*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Mill JS. (2004) *Hürriyet Üstüne: On Liberty*, Ankara: Liberte.
- Mill JS (1989) *On Liberty and Other Writings*, (ed.) Collini S. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Mouffe C. (2000) *The democratic paradox*, London, UK: Verso.
- Niebuhr R. (1932) *Moral man and immoral society: a study in ethics and politics*, New York: C. Scribner's sons.
- Platon. (2006) *Gorgias*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Popper KR. (1945) *The open society and its enemies*, London, UK: G. Routledge & sons.
- Rawls J. (1971) *A theory of justice*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls J. (1985) Justice as fairness: political not metaphysical. *Philosophy & Public Affairs* 14(3), 223-251.

- Rawls J. (1993) *Political liberalism*, New York, NY: Columbia University Press.
- Rawls J. (1997) The Idea of Public Reason Revisited. *University of Chicago Law Review* 64, 765.
- Schmitt C. (1976) *The concept of the political*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Sokrates. (1946) *Sokrates'in Savunması*, (ed.) N. Berkes. URL: [www.mutluer.av.tr/hikaye/sokratessavunma.pdf](http://www.mutluer.av.tr/hikaye/sokratessavunma.pdf) (Eriřim: 29 Aralık 2014).
- Thoreau HD ve Rossi WJ. (1992) *Walden and Resistance to civil government: authoritative texts, Thoreau's journal, reviews, and essays in criticism*, New York: W.W. Norton.
- Thucydides. (1972) *History of the Peloponnesian War*, Harmondsworth, UK: Penguin Books.
- Tuck R. (1979) *Natural rights theories: their origin and development*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Tuři N. (2007) *Ahlâk-ı Nâsirî*, İstanbul: Litera.