

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

KAVRAMLAR TARİHİ

ADALET

Editörler:
Armağan Öztürk
C. Cengiz Çevik



DOĞUBATI

Kavramlar Tarihi

Adalet

Editörler:

Armağan Öztürk

C. Cengiz Çevik

DOĞUBATI

© Tüm hakları Doğu Batı Yayınları'na aittir.

Editörler

Armağan Öztürk
C. Cengiz Çevik

Yayına Hazırlayan

Ufuk Coşkun

Kapak Tasarımı

Mr. Z & Z

Tasarım Uygulama

Efe Aytekin

Baskı

Tarcan Matbaacılık
Eylül 2024

Doğu Batı Yayınları

Kültür Mah. Becerikli Sok.
No: 20/5 Kızılay/Ankara
Tel: 0 312 425 68 64 - 425 68 65

www.dogubati.com

ISBN: 978-625-8123-93-7 / Sertifika No: 48847

Doğu Batı Yayınları-429 Felsefe-121

Kapak Resmi: *Thémis yürür Adalete*, Bernard d'Agesci, 1794.

Armağan Öztürk

Lisans eğitimini Hacettepe Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümünde tamamladı. Önce Kocaeli Üniversitesi İİBF Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, ardından da Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalıştı. Aynı üniversitede 2014 yılında siyaset bilimi doktorasını tamamlayan Öztürk'ün çalışmaları daha çok siyaset felsefesi, siyaset teorisi ve siyaset sosyolojisi gibi alanlarda somutlaşmıştır. Yazar, 2014 yılından beri Artvin Çoruh Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Siyasi Düşünceler Tarihi alanında Siyaset Bilimi Doçenti unvanına sahip olan Öztürk'ün daha önce Dipnot Yayınları'ndan *Toplumsal Üzerine Yeni Perspektifler*, Phoenix Yayınları'ndan *Yeni Sol Yeni Sağ* ile *Postyapısalcılık*, Doğu Batı Yayınları'ndan *Res Publica* adıyla üç derleme kitabı basıldı. Nomos Yayınları Türkiye Tartışmaları serisinin editörlüğünü üstlenen Öztürk, bu seri kapsamında *Political Culture of Turkey in the Rule of the AKP*, *The Transformation of Publicity in Turkey* ve *Living Together* kitaplarının editörlüğünü yaptı. Öztürk'ün son kitap çalışmaları *Yurttaşlık ve Demokrasi* başlığıyla Nika Yayınları ile *Siyasal ve Sosyal Kuram* adıyla Çizgi Yayınları'ndan basıldı.

C. Cengiz Çevik

İstanbul Üniversitesi, Latin Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde Lisans, Yüksek Lisans ve Doktora eğitimini tamamlamış, farklı üniversitelerde Latince okutmanlığı yapmıştır. Çalışma alanı antik literatürde siyaset ve felsefe ilişkisidir, bunun yanı sıra Latince ve Eski Yunancadan çeviriler yapmakta ve akademik çalışmalarını sürdürmektedir. Kitapları: *Cicero'nun Devleti* (YKY, 2017), *Roma'da Siyaset ve Felsefe* (İthaki, 2019). Bazı çevirileri: Cicero, *Devlet Üzerine*, *Yasalar Üzerine*, Seneca, *Mutlu Yaşam Üzerine – Yaşamın Kısalığı Üzerine*, *Kinik Felsefe Fragmanları*, *Stoa Felsefesinin Kuruluş Fragmanları*. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

İÇİNDEKİLER

Sunuş.....	9
<i>Armağan Öztürk & C. Cengiz Çevik</i>	
Cicero'nun Adaleti.....	13
<i>Pelin Atayman Erçelik</i>	
Üç Köklü Bir Erdem: Stoacı Adalet	44
<i>Melike Molacı</i>	
Marcus Aurelius'ta Evren, İnsan ve Adalet	74
<i>C. Cengiz Çevik</i>	
Burke'te Adaletin Muhafazası	93
<i>Eylem Yolsal-Murteza</i>	
Klasik Faydacılık ve Adalet: John Stuart Mill'da Mutluluk ve Özgürlüğün Pragmatik Temelleri.....	111
<i>Metin Özkan</i>	
Marx'ın Adalet Anlayışı	141
<i>H. Sinan Özbek</i>	
Martin Heidegger: Politik Olan, Egemenlik ve Adalet	151
<i>Zeynep Direk</i>	
John Rawls'un Adalet Teorisi –Adalet ve Hakikati Ayırmak–.....	170
<i>Ömer Faik Anlı</i>	

Ronald Dworkin'de Politik Bir Değer Olarak Adalet	206
<i>Ferda Yıldırım & Kurtul Gülenç</i>	
Jacques Rancière'de Politikanın Yaratımı Olarak Adalet	238
<i>Levent Görüşük</i>	
Antik ve Modern Haklı Savaş Düşüncesi:	
Eleştirel Bir Değerlendirme	264
<i>Armağan Öztürk</i>	
Adalet Felsefesi Üzerine Bir Deneme.....	293
<i>Celal Yeşilçayır</i>	
Hukuku Adaletten Kurtarmak	316
<i>Ertuğrul Uzun</i>	
Adalet ya da Yasa Yargılanabilir mi?	351
<i>Efe Baştürk</i>	
Çağdaş Perspektiften Adalet Kavramı.....	368
<i>Murat Satıcı</i>	
Çağdaş Düşüncece Vicdan ve Adaletin İzleri.....	393
<i>Özgür Taburoğlu</i>	
Woke Kültürünün Adaletle İmtihanı ya da	
Woke Şatosuna Bakmak.....	419
<i>Özlem Denli</i>	

SUNUŞ

“Herhangi bir yerdeki adaletsizlik,
her yerdeki adalet için bir tehdittir.”

Martin Luther King

“Adaleti seviyorum ve eşitsizlikten nefret ediyorum.
Bu yüzden sürgünde ölüyorum.”

Papa 7. Gregorius

“Özgürlük” kitabıyla başlayan¹ Kavramlar Tarihi serisinin ikinci kitabı “Adalet” konusuna odaklanmaktadır. Adalet insanoğlunun en büyük buluşlarından biridir. Yeryüzünde kendine has bir adalet sistemi geliştirmemiş veya bu konuda ilke ve yasalar belirlememiş hiçbir toplum yoktur. Ciddi, teknik ve akademik metinlerden, gündelik yaşama kadar, neredeyse her gün kendisiyle karşılaştığımız bu sihirli sözcük, tanımı gereği, hem “hak ve hukuka uyma, herkesin hakkını gözetme, doğruluktan ayrılmama, hakkaniyet”, hem de bir toplumda “kanun ve nizam yoluyla hakların karşılıklı olarak korunması ve dengeli tutulması” anlamındadır. Bunların yanısıra “bir devlette hak ve hukuku uygulayan teşkilat” da adalet adını alır.² Dolayısıyla adalet bireye ilişkin olduğu kadar toplum ve devlete de ilgilidir, insanın diğer insanlarla ve devletle olan tüm ilişkilerini düzenlerken, devletlerin birbirleriyle olan ilişkilerinin de belirleyici unsurlarından biridir.

Düşünce tarihi boyunca adaletin ne olduğundan niçin önemli olduğuna, nasıl sağlanacağından tanrısal veya dünyevi kaynakla-

¹ *Kavramlar Tarihi: Özgürlük*, ed. Armağan Öztürk ve C. Cengiz Çevik (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2022).

² Bu tanımlar için bkz. “Adalet”, *Kubbealtı Lugatı*, Son erişim Ocak 2024: <http://lugatim.com/adalet>. Arşivi - <https://rantey.org>

rına, bireyin kişisel ve ruhsal gelişimindeki öneminden toplumun ve uluslararası ilişkilerin düzenlenmesindeki önemine ve daha birçok bağlamda birçok soru sorulmuş ve fikir savunulmuştur. Dinî metinlerden edebî eserlere, kurgusal ve kurgu dışı birçok eserde adalet konusu işlenmiş ve tartışılmıştır. Hiç kuşku yok ki, tüm bu tartışmaları tek bir kitapta incelemek mümkün değildir. Bununla birlikte adalet üzerine yapılan geçmişteki tartışmaları, kavramsal incelemeleri ve uygulamadaki görünümüne dair literatüre yeni katkılar yapmak mümkündür, çünkü adalet üzerine düşünme adaletin kendisi kadar canlı ve günceldir.

“Kavramlar Tarihi” üst başlığını taşıyan bu çalışmada, felsefe-den tarihe, filolojiden siyaset bilimine kadar farklı alanlarda çalışan akademisyenlerin, düşünce tarihinin köşe başlarını oluşturan düşünür ve filozofların adalet üzerine görüşlerine ve adalet uygulamasına ilişkin kaleme aldığı makaleler bulunmaktadır.

Kitaptaki yazıların içeriğine kısaca bakacak olursak, bazı yazılar belli bir düşünür veya ekolün adalet anlayışını ele alırken, diğer yazılar genel olarak adalet kavramını inceler. Kronolojik olarak bahsetmek gerekirse, ilk kategoride bulunan yazıların ilki Pelin Atayman Erçelik’in “Cicero’nun Adaleti” başlıklı makalesidir. Bu çalışmada adalet konulu literatürün en eski kaynaklarından olan Cicero’nun ideal devlet düzeninin hangisi olduğu ve ideal bir devlette olması gereken yasalar ve onların kökeniyle ilgili görüşlerine yer verilmektedir. Melike Molacı’nın “Üç Köklü Bir Erdem: Stoacı Adalet” başlıklı yazısında, yine Cicero’nun aktarımlarından hareketle Stoacı adalet fikri, erdem, din, hürmet, güven, sadakat, iyilik, ılımlılık ve diğer kavramlar çerçevesinde incelenir. Kitapta Stoa felsefesinin adalet anlayışını yansıtan yazılardan bir diğeri C. Cengiz Çevik’e aittir ve bu yazı “Marcus Aurelius’ta Evren, İnsan ve Adalet” başlığını taşır. Bu yazıda filozof-imparator Marcus Aurelius’un *Kendime Düşünceler* adlı eserinde evren ile insan ve bütün ile parça arasındaki ilişkinin adalet kavramı çerçevesinde nasıl ele alındığı ortaya konmaktadır.

Eylem Yolsal-Murteza’nın “Burke’te Adaletin Muhafazası” başlıklı makalesi Burke’ün adalet anlayışını, Aristoteles, Aquinas,

Cicero, Marx, Hume, Bentham ve başka filozofların anlayışlarıyla ve insan hakları, demokrasi ve despotizm gibi kavramlarla olan ilişkisi çerçevesinde inceler. Metin Özkan'ın "Klasik Faydacılık ve Adalet: John Stuart Mill'de Mutluluk ve Özgürlüğün Pragmatik Temeli" başlıklı makalesinde filozofun klasik faydacılığın ahlâki adalet problemlerine sunduğu cevaplar ve bu cevaplara yönelik gerekçeleri tartışmaya açılmaktadır. H. Sinan Özbek'in "Marx'ın Adalet Anlayışı" başlıklı makalesinde Marx'la ilişkilendirilen farklı adalet anlayışlarından ve eserlerinde öne çıkan görüşlerden bahsedilmektedir.

Kitaptaki dört makalede 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın ilk yarısında doğmuş olan dört filozofun adalet anlayışına yer verilmiştir. Bunlardan ilki Zeynep Direk'in "Martin Heidegger: Politik Olan, Egemenlik ve Adalet" başlıklı yazısıdır; Heidegger'in 1935 tarihli metinlerine odaklanılan bu yazıda politik olan ile adalet arasındaki ilişkiye dair bir sorgulamaya yer verilir. Ömer Faik Anlı'nın "John Rawls'un Adalet Teorisi –Adalet ve Hakikati Ayırmak–" başlıklı yazısında rasyonalite ve makuliyet gibi kavramlar çerçevesinde adalet anlayışı incelenmektedir. Ferda Yıldırım ile Kurtul Gülenç'in "Ronald Dworkin'de Politik Bir Değer Olarak Adalet" başlıklı yazısında 20. yüzyılın önde gelen hukuk ve politika felsefecilerinden biri olan Dworkin'in adalet teorisi hukuki, politik ve ahlâki yargılarla bağlantılı bir şekilde ele alınmaktadır. Levent Görüşük'ün "Jacques Rancière'de Politikanın Yaratımı Olarak Adalet" başlıklı yazıda, Rancière'in eşitliğin liberal düşünürlerce ele alınış biçimine yönelik itirazlara dayanan ve *demos*'u yani halkı muhatap alan adalet anlayışı irdelenmektedir.

Yukarıda da söylediğimiz genel olarak adalet kavramını inceleyen yazıların ilki Armağan Öztürk'ün "Antik ve Modern Haklı Savaş Düşüncesi: Eleştirel Bir Değerlendirme" başlıklı yazısıdır. Yazar, antik ve modern referanslarıyla kaleme aldığı yazısında uluslararası ilişkiler doğa durumu koşullarında kaldığı müddetçe savaşın ve bir gölge fenomen olarak haklı savaş anlayışının yaşamımızda varlığını sürdüreceğini söylemektedir. Bu kategoride değerlendirilebilecek bir diğer yazı Celal Yeşilçayır'a aittir; yazar

“Adalet Felsefesi Üzerine Bir Deneme” başlıklı yazısında adalet ile hukuk ve adalet felsefesi ile hukuk felsefesi arasındaki ayrımı incelemektedir. Ertuğrul Uzun ise “Hukuku Adaletten Kurtarmak” başlıklı yazısında, hukuk ile adalet arasında kavramsal ve zorunlu bir bağ olmadığını varsayan hukuki pozitivizm düşüncesinden hareketle, hukuk düzeninin hukukilik vasfını kazanabilmesi için adaletin taleplerine olumlu cevap vermesini şart koştuktan vazgeçilmesi gerektiği üzerinde durur. Efe Baştürk “Adalet ya da Yasa Yargılanabilir mi?” başlıklı yazısında adaletin tanımı, olanaklı olup olmadığı, adalet ile hukuk arasındaki ayırım ve Derrida’nın yapı-söküm anlayışı açısından adalet konularına değinmektedir.

Kitapta adaletin çağdaş dünyadaki görünümü ve yorumuna ilişkin üç yazı bulunmaktadır. Bunlardan ilki Murat Satıcı’nın “Çağdaş Perspektiften Adalet Kavramı” başlığını taşımaktadır. Bu yazı adalet kavramına yönelik çağdaş tanımlamaların, adaletin ne olduğu konusundaki arayışın sürdüğünü gösterdiğine dikkat çekmektedir. Özgür Taburoğlu’nun “Çağdaş Düşüncede Vicdan ve Adaletin İzleri” başlıklı yazısı kökeninde vicdan ve etiğin yer aldığı hukuk, adalet ve yasa düzeni gibi kavramları, felsefe ve edebiyat referanslarıyla ele alır. Özlem Denli, “Woke Kültürünün Adaletle İmtihanı ya da Woke Şatosuna Bakmak” başlıklı yazısında Amerikalı siyahilerle ilgili olarak “uyanıklık ya da ayık olma” anlamındaki “woke” hareketinin adaletle ilişkisini ele alır; bu çerçevede adalet mücadelesini anlama çabası, taleplerin ne’liği ve yöntemlerin nasıl’lığı arasındaki sıkı ilişki, boykot çağrıları ve dışlama pratiklerinin içeriğe dâhil unsurlara dönüşmesi konularına dikkat çekilmiştir.

Herakleitos’un, meşhur fragmanlarından birinde (B23 DK) söylediği gibi, “haksızlıklar olmasaydı, adaletin adı bilinmezdi.” Yeryüzünde haksızlıklar ve bunlara karşı hak arayışı ve talebi olduğu sürece, insanoğlu hak, hukuk ve adalet üzerine düşünmeye devam edecektir. Değerli isimlerden oluşan bu kitabın ülkemizdeki adaletle ilgili literatüre katkı sunmasını ve adalet arayışına ilham vermesini dileriz.

CICERO'NUN ADALETİ

Pelin Atayman Erçelik*

Ünlü Romalı devlet adamı ve hatip Marcus Tullius Cicero'nun adalet, yasalar, hukuk üzerine görüşleri sosyal ve politik fikirlerinden ayrı düşünülemez. Platon'un *Politeia* (Devlet) ve *Nomoi* (Yasalar) adlı eserlerinden yola çıkarak yazdığı *De Re Publica* (Devlet Üzerine), *De Legibus* (Yasalar Üzerine) eserleri, adalet, yasalar ve hukukun kökenine dair görüşlerini öğrenebileceğimiz başlıca eserleridir. Çünkü Cicero ideal devlet düzeninin hangisi olduğunu ve ideal bir devlette olması gereken yasaları tartışırken doğal olarak adalet, hukuk, yasalar ve bunların kökeni üzerine görüşlerini de ayrıntılı biçimde ortaya koyar. Cicero'nun bu iki kitabı kaleme aldığı dönemde Roma Caesar, Pompeius ve Crassus arasındaki ilk *triumvir*liğin egemenliği altındaydı ve P. Clodius Pulcher'in çıkardığı yasa sonucu sürgüne gitmek zorunda kalan Cicero Roma'ya döneli birkaç yıl olmuştu. Cicero kendisine yeniden politika içinde yer bulmak istiyordu. Bunu bağımsız olarak yapmayı amaçlamış ancak başarılı olamamış ve bu üçlü yönetimi desteklemek zorunda kalmıştır. Bir süre sonra da aktif politika-

* İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Latin Dili ve Edebiyatı.

dan çekilerek kendini edebî çalışmalara vermiştir. Cicero *De Re Publica*'yı yazmaya başladıktan kısa bir süre sonra *triumvirlik* dağılacak ve bundan kısa bir süre sonra da Roma kendini Pompeius ve Caesar arasındaki iç savaşta bulacaktı.

Cicero'nun ideal devlet ve ideal hukuk sistemi üzerine eserler kaleme almasının cumhuriyet yönetiminin (sonunda yıkılmasına yol açacak) büyük bir buhran geçirdiği döneme denk gelmesi elbette tesadüf değildi. Genç yaşlarda büyük başarılar elde ettiği siyaset sahnesinden uzak kaldığından bu dönemde kendini edebî çalışmalarına vermesi gayet anlaşılırdır; ancak kendisinin de deyişiyle “yazı yazmada kimsenin ondan daha üstün olmadığı” (Rep. ii, XI, 22) Platon'la aynı adları taşıyan ve aynı konuyu ele alan kitaplar yazmasının asıl sebebi başkadır. Cicero'ya göre, “Platon kendisine bir alan ayırmış, orada muhteşem olmasına muhteşem ama insanların yaşam ve alışkanlıklarından kopuk, kendi zevkince bir devlet kurmuştur. Ardından gelenler de herhangi bir devlet biçimi ya da örneği göstermeden yönetim biçimleri ve yöntemleri üzerine tartışmışlardır” (Rep. ii, XI, 22). Cicero'nun yapacağı şey ise Platon'un soyut, herhangi bir yerde var olmayan ideal devletinin somut, var olan bir örneğini göstermektir. Tahmin edileceği üzere bu ideal devlet biçimi Roma'dır. Yani denebilir ki, Cicero temelinden ciddi biçimde sarsılan cumhuriyet yönetiminin neden en ideal devlet modeli olduğunu göstermek için bu iki eserini kaleme almıştır. Ama Cicero'nun en ideal biçim olduğunu düşündüğü Roma cumhuriyet yönetimi, gerçekte ne kadar adildi ya da Cicero'nun adalet anlayışı bizim adalet anlayışımıza ne derece benzer?

Cicero'nun adalet anlayışını incelemeye *De Re Publica* eserinden başlamadan önce yakın anlamlara sahip ve eser içinde zaman zaman birbirinin yerine kullanılan *res publica* ve *civitas* kavramlarının Cicero'daki karşılıklarına değinelim. Wood'a göre Cicero devleti ifade etmek için yaşadığı dönemin genel eğilimine uyarak “kamu mülkü” diye çevirebileceğimiz *res publica* ve “halkın mülkü” denebilecek *res populi* kelimelerini kullanmıştır. Romalıların devlete *populus Romanus* ya da *res populi Romani* diyerek bir bakı-

ma kendi adlarını vermelerinin nedeni bu dönem Romalılarının zihninde soyut bir devlet fikri olmamasıdır. Onlar için devlet halk topluluğudur (Wood, 1991: 126). Cicero ise devleti biraz daha soyut olarak düşünür, *res publica* kelimesini genelde ortak çıkar ve devletin halka karşı sorumluluğunu vurgulamak istediğinde kullanır. Öte yandan *civitas*, *civis* yani “yurttaş” kelimesiyle bağlantılıydı, aslen “yurttaşlık” demekti ve devletin yurttaşların biraraya gelmesiyle oluştuğunu gösteriyordu, tıpkı Yunanların *politeia* kelimesi gibi. Bu nedenle de kurumsal ve yasal bir devlet anlamına gelen *civitas* Cicero tarafından sık sık *res publica* kelimesine tercih edilmiştir. Cicero devleti ortak fayda, hukuk ve yasalar bağlamında düşünmediğinde, yasalar, mahkemeler ve *magistratus*lardan oluşan kompleks bir yapıdan bahsetmediğinde *civitas* kelimesini tercih eder. Cicero aşağıda alıntıladığımız tanımla, Platon, Aristoteles ve Polybios gibi kendisinden önce devlet yönetimi üzerine tartışıp eserler kaleme almış politik düşünür ve yazarların yapmadıkları bir şey yaparak devlet kavramının biçimsel tanımını yapan ilk kişi olur (Wood, 1991: 126).

Devlet halkın mülküdür, halka aittir. Ancak halk, herhangi bir biçimde biraraya gelmiş insanlar topluluğu değildir, çoğunluğun, hukukun kabulü ve kamu yararı ortaklığında biraraya gelmesidir. Bu biraraya gelişin ilk sebebi ise, insanı sanki doğası gereği birarada olmaya iten bir çaresizlik değildir; zira bu tür ne yalnız ne de bireysel bir türdür (Rep. i, XXV, 39¹)

Yani her ne kadar insanlar doğaları gereği birarada olmaya, beraber yaşamaya meyilli olsalar da Cicero'nun *populus* dediği halk, hukuka (*ius*) ve kamu yararına (*utilitas*) uygun bir şekilde yaşamayı kabul ederek biraraya gelmiş insanlar topluluğudur. Ancak Roma'da ünlü SPQR kısaltmasında, Roma senatosuyla beraber siyasette belirleyici rolünün belirtildiği *populus* bizim anladığımız anlamda bir devletin tüm vatandaşlarını değil, vatandaş statüsündeki hane reislerini, yetişkin erkekleri kasteder. Kadınlar ve ço-

¹ Antikçağ yazar ve eser adlarının kısaltmasında *Brill's New Pauly*'deki kısaltmalar listesi temel alınmıştır.

cuklar bu tanımın dışındadırlar. Aynı şekilde köleler ve yabancılar da *populus* tanımının dışında kalırlar ancak alt sınıflardaki yetişkin erkekler *populus* tanımı içinde yer alırlar. Kısaca *populus* sınıfı, statüsü, konumu ne olursa olsun yetişkin erkek vatandaşları içerir.

Cicero bundan sonra yönetim biçimlerini tartışmaya başlar:

Öyleyse, demin açıkladığım türden bir çoğunluğun biraraya gelmesi demek olan her halk, halkın düzeni demek olan her devlet ve dediğim gibi, halkın mülkü olan her devlet, kalıcı olacaksa, istişareyle yönetilmelidir. Bu istişare her şeyden önce daima devletin kuruluş amacını temsil etmelidir, sonra ya tek bir kişiye ya da seçilmişlere bırakılmalıdır veyahut çoğunluk tarafından hattâ herkes tarafından üstlenilmelidir. En yüksek otorite tek kişinin hâkimiyetinde olduğunda o tek kişiye kral deriz, onun yönetim şekline de krallık. Seçilmişlerin hâkimiyetinde olduğunda ise bu devletin aristokratların iradesiyle yönetildiğini söyleriz. Her şey halkın iradesinde olduğu yönetim ise, halk devletidir (böyle adlandırılır). Ve bu üç biçimin herhangi biri, insanları başta devlet ortaklığında birarada tutan bağ kuvvetliyse, mükemmel ya da kanımca en iyi olmasa da gene de tahammül edilebilirdir, birinin diğerinden üstün olması mümkün olsa da. Çünkü ister adil ve bilge bir kral olsun, ister seçilmişler ve önde gelen vatandaşlar, isterse de halk olsun, en az tercih edilesi biçim olmasına rağmen, hiçbir eşitsizlik veya açgözlülük araya girmeyince çalkantılardan uzak bir konuma sahip olabilir gibi geliyor. (Rep. I, XXVI, 41-42)

Cicero monarşi, oligarşi ve demokrasi olarak bildiğimiz üç yönetim biçimini böylece ortaya koyduktan sonra her birinin olumsuz yönlerini şöyle açıklar:

Krallık yönetiminde [kral dışındaki] diğer kişiler ortak hukuk ve istişarenin fazlasıyla dışında kalır; aristokratların hâkimiyetinde çoğunluk her ortak karardan ve yetkiden yoksun kaldığından, özgürlükten payına düşeni zar zor alır; her şey halka göre yönetildiğinde ise, bu [yönetim biçimi] adil ve ılımlı görünse de bizzat bu eşitlik eşitsizlik olacaktır zira mevkiler arasında ayırım kalmayacaktır. Bu nedenle, Pers [kralı] Cyrus

en hakkaniyetli ve en bilge kral da olsa, bana öyle geliyor ki, halkın mülkü (daha önce de dediğim gibi devletin anlamı bu) tek adamın onayı ve tarzına göre yönetildiği için bu [yönetim biçimi] gene de çok arzu edilen bir şey olmazdı. Şimdilerde bize bağlı olan Massialılar toplumun ileri gelen ve seçilmiş yurttaşları tarafından en yüce adaletle yönetiliyor olsalar bile, yine de halkın durumunda köleliğe benzeyen bir şey var. Bir zamanlar Atinalılar, Areopagos meclisi kaldırıldığında, halkın hüküm ve buyruklarına uymayan hiçbir şeyi yapmazken liyakat kademeleri belirgin olmadığından, devlet çekiciliğini kaybetmişti. (Rep. I, XXVI, 43)

Bu yönetimlerin dayandıkları temel aslında çok kaygandır çünkü her birinin yozlaşmış biçimi çok da uzağında değildir. Örneğin Kyros krallık yönetiminin en iyi örneklerinden biri olsa da onun tam tersi olan Phalaris de bir başka örnektir. Oligarşinin en mükemmel hali olan Massilia kadar yozlaşmış biçimi olan Otuzlar Meclisi de vardır. Yunan demokrasisi ise ayaktakımının çılgınlık ve özgürlüğüne dönüşmüştür. Her üç yönetim biçiminin de yozlaşmaya meyilli olması, Polybios'un *anacyclosis* dediği yönetimlerin dolaşımı ilkesiyle bağlantılıdır. Platon, Aristoteles ve Polybios gibi Antikçağ politik düşünürlerinde de rastladığımız bu ilke kısaca şöyle özetlenebilir: Bir ülke krallıkla yönetilirken halk veya aristokratlar yönetiminden memnun olmadıkları kralı devirip yerine ya halk yönetimi ya da aristokrasi yönetimi kurar. Krallığın yerine aristokratik yönetim kurulursa, bu sefer halk gene yönetimin dışında kalacağı için bu yönetimi de devirecek ve kendi yönetimini kuracaktır. Halk, kendi kendini yönettiği yönetim biçiminde ise özgürlüğün tadını alınca çığırından çıkmış bir aşırılıklar yönetimine dönüşeceğinden bu kargaşayı kontrol altına almak için kendi arasından birini yönetici olarak seçmek durumunda kalacaktır yani, monarşi yönetimine geçilerek yeniden başa dönmüş olacaktır. Yönetimler böylece sürekli bir döngü içinde, birbirine dönüşüp durur. Cicero'ya göre bilhassa bilge kişiler, yönetimlerin hangi şartlar altında bir diğerine dönüşeceğini bilip söz konusu şartlar oluştuğu anda bunu fark edebilir ve dönüşümü

engelleyebilir ama yönetim biçimleri belli yönlerde aşırıya kaçtığı takdirde, dönüşüme engel olunamaz (Rep., II, XXV, 45). Cicero zorunda kalmadığı sürece bu üç yönetim şeklinin hiçbirini onaylamamaktadır çünkü hepsi her an bozulup olumsuz bir örneğe dönüşmeye meyillidir. Tabii Cicero hiçbirini tercih etmeyeceğini belirtirken bu yönetimlerin karma biçimlerinden değil, ayırt edici yönlerini korudukları biçimlerinden bahsettiğinin de altını çizer. O, bu yönetimlerin her birinin iyi yönlerini barındıran, hepsinin karışımı bir dördüncü yönetimden yanadır. İlle de bu üç yönetimden birini seçmesi gerekse hangisini seçeceği sorulduğunda her yönetim biçiminin kendine has cazip yönleri olduğundan bunun zor bir karar olacağını belirtir. Krallık Roma'nın tecrübe ettiği bir yönetim olduğu ve soyluların yönetiminde söz hakkı bilgelik sahibi yöneticilerde olduğu için, halk yönetimi ise özgürlük içerdiği için caziptir. Ancak kralın, akıllı ve erdemi kılavuz edinmiş, her şartta vatandaşlarının ve devletin çıkarlarını düşünen, açgözlülük, para veya mevki hırsı gibi geçici ve aşağılık duygulardan arınmış, her şeyden önemlisi de adaletli olmak gibi niteliklere sahip olması şartıyla krallığı diğerlerine tercih edeceğini belirtir (Rep., I, XXXV, 54).

Ama neredeyse her zaman, her yerde krallık, kötü biçimi olan tiranlığa dönüşmeye meyleder. Bu nedenle de Cicero'nun tercihi kötünün iyisi değil, dördüncü bir yönetimdir. Cicero, üç yönetimin karışımı olan ve krallığa tercih edilebilir görünen bu dördüncü yönetim biçimini şöyle açıklar:

Bu devlette [hem] üstün ve krallığa ait bir şeyin, [hem] önde gelenlerin kararına bırakılmış ve dağıtılmış bir şeyin, [hem de] çoğunluğun iradesi ve kararına ayrılmış bir şeylerin olması uygundur. Böyle bir yönetimde büyük bir eşitlik olur; ki özgür insanlar bundan uzun süre yoksun kalmakta çok zorlanırlar, bir de istikrar olur çünkü ilk biçimler, kraldan bir efendi, seçkinlerden oligarşi,² halktan kargaşa ve karmaşa doğacak

² Cicero'nun oligarşi için kullandığı *factio* kelimesinin karşılıkları arasında azınlığın yönetimi demek olan oligarşi de vardır ama buradaki oligarşi olumsuz anlam içerir, bir grup insan tarafından yönetilme biçimi.

şekilde karşıt kötü hallerine kolaylıkla dönüşürler hattâ sıklıkla yenileriyle değişirlerken bu ortak ve ölçülü bir biçimde karışmış devlet biçiminde seçkinlerin büyük kusurları olmaksızın tamamen bir değişim gerçekleşmez. (Rep., i, XLV, 69)

Cicero, Antikçağ'da ortaya çıkıp geliştirilen karma yönetim fikrini dile getirmektedir. Karma yönetim Cicero'nun da yukarıdaki alıntıda bahsettiği gibi üç yönetim biçimini ve bunların yozlaşmış biçimlerini temel alır. Bu üç yönetim ve yozlaşmış biçimleri ilkin Herodotos tarafından dile getirilmiş (III, 80-82), ardından Platon (*Pol.*, 291c-92a, 301a-3b) ve Aristoteles (*Pol.*, 1278b-80a) tarafından geliştirilip sistemleştirilmiştir. Karma yönetim bu üç temel yönetim biçiminin (bazen de ikisinin) karması olan; yani bünyesinde üç (ya da iki) yönetim biçiminden de unsurlar barındıran yönetim biçimidir. Thukydides karma bir yönetim yapılanmasından bahseden ilk kişi olarak kabul edilir (VIII, 97), Platon'un *Nomoi* eserindeki Magnesia yönetimi demokrasi ve monarşinin karışımıdır (712b-13a). Üç yönetim biçiminin örneklerine ve karma biçimlere değindiği *Politika* eserinde Aristoteles'in yönetim biçimi oligarşi ve demokrasinin karışımıdır.³ Diogenes Laertios da Stoacılar için en iyi devletin üç yönetim biçiminin karışımı olduğunu söyler (VII, 131). Karma yönetim deyince akla ilk gelen isimlerden birinin Yunan tarihçi Polybios olmasının nedeni ise Roma'nın bu kadar kısa süre içinde Akdeniz'in hâkimi olmasının nedenlerini araştırdığı *Historiae* eserinde bu başarısını karma yönetime sahip olmasına borçlu olduğu tespitinde bulunmasıdır (VI). Polybios, Roma devletinin karma yönetim anlayışıyla doğa yasasına uygun olduğunu söyler ve Roma'nın siyasal örgütlenmesini, yönetimini ele alıp bu iki unsurun Roma'da ne kadar mükemmel olduğunu ispatlamaya çalışır. Roma doğal bir şekilde büyümüş devletin en kusursuz örneğidir, ne iç ne de dış etkiler bu doğal büyümeyi bozabilmişlerdir. Cicero da Roma'yı

minin yozlaşmış, bozulmuş biçimi için kullanılır. Bu yönetim biçiminin yozlaşmamış, olumlu hali ise seçkinler ya da aristokratlar yönetimi *civitas optimatum* olarak adlandırılır.

³ Bkz. 1269a-73b, 1293a-96b, 1302a, 1318b-19a, 1320b.

bu karma yönetim biçiminin vücut bulmuş hali, dolayısıyla da en ideal devlet düzeni ilân ederken Polybios'un izinden gider. Roma'nın siyasal yaşantısında etkili olan ve her biri bir yönetim biçimine karşılık gelen üç temel unsur, *consul*, *senatus* (senato) ve *comitiadır* (halk meclisleri). *Consul*, devleti yönetmekle sorumlu yöneticilerden en yüksek yetki ve mevki sahibi yönetici olarak monarşiyi temsil eder. Krallık döneminden beri var olduğu kabul edilen ve Cumhuriyet döneminde bütün üyelerinin eski devlet yöneticilerinden oluştuğu *senatus* oligarşiyi, *comitia* ya da *concilium* adı verilen çeşitli halk meclisleri ile *tribunus* adı verilen halk temsilcileri demokrasiyi temsil eder.

Karma yönetim öğretisi toplumsal ve siyasi bakımdan muhafazakâr, soyluların değerlerine ve çıkarlarına göre şekillenmiş ve onlara hizmet eden, tiranlığı engelleyen, demokrasi destekçisi gibi görünürken soyluların ayrıcalıklarını ve üstünlüklerini sürdürmelerini esas alan bir öğretiydi (Wood, 1991: 160). Bu öğreti başka bazı ilkelerle yakından ilişkiliydi. Bunların başında Antik Yunan ve Roma dünyasının en önemli yaşam ilkelerinden biri olan "ölçülülük" geliyordu (Yunancasıyla *sophrosyne*). En basit şekliyle aşırılıklardan kaçınma olarak tanımlanabilecek ve "altın orta" da denen bu ilke toplumsal bakımdan zengin ile fakir arasında bir orta yolu; ne çok fakirliğin ne de çok zenginliğin olduğu bir ideali temsil ediyordu. Karma yönetim anlayışının yakından ilişkili olduğu bir başka kavram, Cicero'nun adalet anlayışında önemli bir yeri olan orantılı eşitlik ilkesidir.⁴ Yani, karma yönetimde bütün hak ve görevler eşit olarak dağıtılmamalı; mesela halka meclise katılma veya oy kullanma gibi haklar tanınmalı ancak belirleyici siyasi güç ayrıcalıklı kesimde olmalı (Aristoteles ise bazı konularda sayısal eşitlik bazen de orantılı eşitlikten yanadır, *Pol.*, 1302a). "Devletin toplumsal birliğinin altında, yönetimin sınıflar arasında bir denge ya da uyum yaratacak şekilde ayarlanması yatar" fikri de karma yönetim anlayışıyla ilişkilidir. Zenginle fakir arasında, köylü ile toprak sahibi arasında kurulacak ama zengini ya da top-

⁴ Bkz. Pl. *Leg.*, 757a-e; Aristot., *Eth. Nic.*, 1130b-31b; *Pol.*, 1280a-81a, 1282b-83a, 1293b-94b, 1301a-2a, 1317b

rak sahibini önceleyen bir denge. Antikçağ düşünürleri modern bir düşünce olan, insanın ve toplumun değişmesini, gelişmesini ya da toplumsal ve siyasi çekişmeleri toplumu ileri götürecek olumlu şeyler olarak görmekten çok uzaktılar. Cicero'nun yukarıda alıntılarladığımız sözlerinde açıkça görüleceği üzere, her türlü değişime, devrim talebine bağışık, zamana veya şartlara bağlı olmayan, daimi, istikrarlı, değişmez bir yönetim arıyorlardı. Karma yönetim öğretisi, Cicero'dan önce bile statükoyu koruyup mülkiyet eşitsizliğini devam ettirirken ve zenginlerin siyasi üstünlüğünü güvence altına alırken toplumun çoğunluğunu oluşturan, üretimin asıl sahibi çoğunluğa sembolik bir söz ve destek vermek üzere tasarlanmış bir sistemdi. Bir bakıma tiranlığın aşırı biçimiyle demokrasinin aşırı biçimi arasında bir orta yol, hem üstten hem de alttan gelebilecek bir tiranlık talebine karşı alınmış bir önlemdi. Antikçağ'daki en temel geçim kaynağının tarım olduğunu ve Roma'nın, o dönemdeki pek çok uygarlık gibi nüfusunun büyük çoğunluğunun köylülerden oluştuğunu düşünürsek, bu yönetim anlayışının statükosunu koruduğu sınıf ayrıcalıklı toprak sahipleriydi. Onların statükosunu korumak ise bir yandan toprak sahibi sınıftan birinin ya da bir grubun gücü ele geçirip despotik bir yönetim kurmasına öte yandan da çoğunluğun demokrasiye doğru kaymasına (demokrasi onların gözünde ayak takımının yönetimi demekti) ve bunun sonucunda halktan bir tiranın ortaya çıkmasına engel olacak bir sistem kurarak mümkündü. Bunu sağlayacak olan şey, hakların ve görevlerin toprak sahiplerine ayrı, köylülere ayrı şekilde dağıtılacağı hiyerarşik bir sistemdi. Yönetimdeki en üstün işlevler toprak sahibi azınlığa verilirken üretimin sahibi köylülere çok daha ufak, destekleyici bir rol veriliyordu. Yaklaşık dört yüz yıllık gelişiminin ardından karma yönetim, ara sıra halkın desteğine başvurulmuş otokratik bir yönetim olup çıktı. İşte Cicero'nun ideal devletini dayandırdığı sistemin tarihçesi buydu (Wood, 1991: 160-2).

Wood'un bu tespitlerinin doğruluğunun sağlamasını, Roma'da demokrasiyi temsil eden unsur olan halk meclislerini inceleyerek yapabiliriz. Halkın yönetime katılımına aracılık eden meclisler

temelde iki taneydi, *comitia* ve *concilium*. *Comitia*, (biraraya gelme, toplanma anlamına gelen *comitium* kelimesinin çoğul biçimidir) Roma'da vatandaşlarının tamamının katılabildiği bir meclisten (tamamı derken aslında vatandaş; yani *civis* statüsünde olan, 17 yaş üstü erkekler kastedilir) *concilium* ise vatandaşların belli bir kısmının biraraya geldiği meclislerdir (Gell. *NA*, 15. 27). Elimizdeki tek *concilium* örneği *plebs* denen halkın toplandığı *concilium plebis* yani *plebs* meclisidir. *Plebs* meclisinde alınan kararlar ya da çıkarılan yasalar önceleri yalnızca *plebs* kökenli yurttaşları bağlarken (bu yüzden de bu yasalara *plebiscitum* deniyordu) farklı zamanlarda çıkarılan bir dizi yasa⁵ uyarınca artık buradan çıkarılan yasalar ya da alınan kararlar toplumun tamamını bağlayıcı bir özellik kazandı (bu tarihten itibaren de bu meclis tarafından çıkarılan yasalar *lex*, yani bildiğimiz anlamıyla yasa, kanun olarak adlandırılmaya başlandı). Katılımcıları farklı bu iki meclisin işlevleri ise aynıydı: Roma'daki tüm halk meclislerinin üç temel işlevi olan yasama, *magistratus* seçme ve yargılama. Ama bilhassa yasa çıkarma konusunda dikkat edilmesi gereken şey, bu meclislerin yalnızca, meclisi toplayan *magistratus*⁶ tarafından önlerine getirilen yasaları onaylama veya reddetme yetkisinin olmasıydı. Meclisi oluşturan vatandaşlar kendileri bir yasa sunamaz ya da mecliste onaya sunulan yasada değişiklik öneremezdi. Sadece sunulan yasayı kabul ya da reddederdi. Dolayısıyla halka, meclisler aracılığıyla devlet yönetiminde biçilen pay özünde, bir *consul* tarafından, muhtemelen senatoya danışılarak biçimlendirilen bir yasanın kabul edilmesine ya da reddedilmesine katkıda bulunmaktan ibaretti. Bu anlamda *concilium plebis*, bilhassa yasama ko-

⁵ Önce MÖ 449 yılında çıkarılan *Leges Valeriae Horatiae* (Valerius-Horatius Yasaları), sonra 339 yılındaki *Lex Publilia* (Publilius yasası), son olarak da 287 yılındaki *Lex Hortensia* (Hortensius yasası).

⁶ *Comitia* toplama yetkisi sadece *imperium* sahibi *magistratus*larda; yani *consul* ve *praetor* (ya da *dictator* ve *magister equitum*da) vardı, genelde de *consul* bu meclisi toplardı; *concilium plebis* ise sadece *tribunus plebis* adı verilen, halkı temsil eden yöneticiler tarafından toplanabilirdi, başka hiçbir yöneticide, *dictator* ya da *consul* bile olsa bu yetki yoktu.

nusunda *comitia* adlı meclislerden daha aktif bir rol üstlenmişti. Hattâ Cumhuriyet dönemi boyunca Roma'daki temel yasama kaynağı *concilium plebis* olmuştu, denebilir.

Plebs yurttaşların *patricius* yurttaşlarla beraber katılım sağladığı *comitia* adı verilen meclis Cumhuriyet döneminde iki taneydi, *comitia centuriata* ve *comitia tributa*. Bu iki meclis arasındaki temel fark oy kullanan gruplardan kaynaklanıyordu. *Comitia centuriata* adı verilen mecliste oy kullanan birimler, Roma vatandaşlarının sahip oldukları zenginliğe göre kaydedildikleri *centuria* adı verilen birimlerdi. *Comitia tributa* adı verilen mecliste ise aynı vatandaşlar bu kez zenginliği değil, ikamet ettiği yer kıstas alınarak kaydedildiği⁷ *tribus* denen birimler halinde oy kullanıyordu. Bu iki ayrı *comitia* arasında doğal olarak yetki farkı da vardı, *comitia centuriata* üst düzey yöneticileri (*consul*, *praetor* ve *ensor*) seçip dış ve iç politikadaki elzem konularda yasalar çıkarıyor ve ölüm cezası gerektiren suçları yargılıyorken *comitia tributa* daha alt düzey yöneticileri (*aedilis*, *quaestor*) seçip daha ikincil önemdeki dış ve iç politika meselelerinde yasalar çıkarıyor ve ölüm cezası gerektirmeyen daha hafif suçları yargılıyordu. Üstelik Roma politikasına yön veren asıl meselelerin görüldüğü *comitia centuriata* adlı meclisin bir başka özelliği daha vardı. Burada oy kullanan gruplar olan *centurialar*, hep aynı sırayla; birinci *centuriadan* başlayarak oy kullanırdı. Toplamda 193 *centuria* vardı (Livius'a göre 194). Her bir *centuria* içindeki vatandaş sayısı sabit değildi, kaç kişi varsa onların çoğunluğunun kararı *centurianın* kararı sayılırdı. İlk 18 *centuriaya* kayıtlı vatandaşlar toplumun en zengin kesimini oluşturuyordu. Onlardan sonra gene zenginden daha

⁷ Bu *tribus* sınıflandırması, Roma'nın efsanevi kurucusu ve ilk kralı Romulus tarafından oluşturduğuna inanılan (Titius, Ramnes ve Luceres genslerinin oluşturduğu) üç *tribustan* farklı olarak gene VI. Kral Servius Tullius'a atfedilen bir sınıflandırmadır. Halikarnassoslu Dionysios şöyle der: "Tullius yedi tepenin etrafını surla çevirdikten sonra şehri dört kısma böldü ve dört kısma tepelerin ismini koydu, Palatinus, Suburra, üçüncüsüne Collinus ve dördüncü kısma ise Esquilinus. O zamana dek şehri oluşturan üç klanı dörde çıkardı" (*Ant. Rom.* IV, 14, 1).

orta sınıfa doğru ayrılmış toplam 170 *centuria*, onlardan sonra da en fakir 5 *centuria* geliyordu. Bu 5 *centurianın* en sonunda yer alan grup *proletarii* denen neredeyse hiçbir geliri olmadığı için askerlik hizmetinden muaf ama mecliste oy kullanma hakkı olan gruptu. Hiçbir zaman değişmeyen bu sıralamada, oy kullanma sırasının en zenginden en fakire doğru olması bu meclisin timokratik bir meclis olmasını sağlamıştı zira bu mecliste bir kararın alınması için toplam 193 *centurianın* 97'sinin oy birliğinde olması gerekiyordu. İlk 18 *centuriadan* sonra gelen 80 *centurianın* tamamı da yüksek gelir düzeyine sahip, aynı sınıfa (*classis*) kayıtlı *centurialardı*. Dolayısıyla bu mecliste oylanan konu her ne ise, toplumun en zengin kesimini oluşturan bu toplam 98 *centuria* oy birliğine vardığı takdirde kabul veya reddediliyordu.⁸ Bazı uzmanlar, alt kesimlerin bu meclisteki etkisinin sanıldığı kadar az olmadığını iddia ederler. Ayrıca şunu da unutmamak gerekir, zamanla, iç ve dış ilişkilerle ilgili kararlar *comitia tributada* alınmaya başlanmış, ölüm cezası gerektiren suçlar da fazla olmadığı için *comitia centuriatada* çoğunlukla devlet yöneticilerinin seçimi yapılmaya başlanmıştı (Lintott, 1999: 65). Bazı kaynaklarda meclisteki bu zenginlik ağırlıklı dağılımda MÖ 241 yılından sonra, 218 yılından önce bir zamanda reform yapılarak 170 *centurianın* sayısının 350'ye çıkarıldığı (en baştaki 18 ve en alttaki 5 *centurianın* da sabit kalmasıyla toplamda 373 *centuria* oluşturulduğu) böylece meclislerdeki oylamada alt sınıfların da biraz daha söz sahibi olmaları amaçlandığı belirtilir. Gelgelelim Cicero'nun *De RePublica*'da, eserin yazıldığı dönem için bahsettiği sistem biraz daha farklıdır. Centuriaların sayısının toplamda kaç tane olduğu tartışması bu yazının sınırlarını aşacağı için burada değinilmesi gereken esas nokta, yüksek *magistratus* seçimlerinin ve önemli

⁸ *Comitia tributada* ise durum farklıydı. Burada oy kullanan birimler olan *tribusların* oy kullanma sırası, her meclis oturumunda kura yoluyla belirleniyordu. Dolayısıyla sabit, değişmez bir sıralama söz konusu olmuyor, oy birliğine varılması *comitia centuriataya* göre daha uzun sürebiliyordu.

konularda oylamaların yapıldığı *comitia curiatan*ın timokratik bir meclis olduğudur.⁹

Görüldüğü üzere Roma cumhuriyet yönetiminde halkın yönetime katılımının çok geniş kapsamlı olmaması karma yönetimin yukarıda bahsedilen özellikleriyle uyumluydu. Zaten Cicero'nun şu ifadelerine bakılırsa olması gereken de buydu:

Başlangıçta söylediğim şu şeyi aklınızdan çıkarmayın. Devlette hem hukukun hem ödevlerin hem de hizmetlerin dağılımı yöneticilerin yeterli güce, önde gelen vatandaşların kararlarının yeterli otoriteye, vatandaşların da yeterli özgürlüğe sahip olabilecekleri şekilde adil bir dengede değilse, bu devletin değişmez konumunu koruması mümkün değildir. (Rep., ii, XXXIII, 57-58)

Yani halk asıl önemli kararlarda olmasa da çeşitli konularda söz sahibi olacak, böylece yönetimden dışlandığını hissetmeyecek ve yönetimde değişiklik arayışına girmeyecektir.

Cicero'ya göre Roma'daki karma yönetim anlayışı türünün en iyi, en ideal örneğidir çünkü diğer yönetimlerle kıyaslandığında "dengeli ve ölçülüdür" (*aequatum et moderatum*). Krallığı temsil eden *consul* yeterli güce (*potestas*), önde gelen, seçkin vatandaşlar; yani soylular yeterli otoriteye (*auctoritas*) sıradan vatandaşlar da yeterli özgürlüğe (*libertas*) sahiptir. Bir devletin ideal sayılması için karma yönetime sahip olması yetmez, yönetimdeki farklı biçimleri temsil eden unsurların dağılımının dengeli olması şarttır:

Şimdiye kadar açıkladığım bu şeyler hem bu devlette hem Lykurgos'un hem de Kartacalıların devletinde öyle bir biçimde karışmıştı ki, hiçbir şekilde bir denge söz konusu değildi. Bir devlette ister senato olsun, tıpkı krallık dönemi Roması'nda

⁹ Zaten Cumhuriyet'in ortalarından itibaren, muhtemelen MÖ 287 yılındaki *lex Hortensia*'dan sonra *plebs* meclisi olan *concilium plebis* yasa konusunda ön plana çıkmaya başladı. Cumhuriyet'in son yüzyılına gelindiğinde, *comitia centuriatan*ın artık *magistratus* seçimi yapılan bir meclis olduğunu, *concilium plebis*in ise yasa gücünü elinde bulunduran meclis olduğunu görüyoruz.

ya da Lykurgos yasaları sırasında olduğu gibi, isterse de gene Roma'nın krallık döneminde olduğu gibi vatandaşlar hukuka tâbi olsun, gene de iktidarı hayat boyu bir kişi elinde bulunduruyorsa bu yönetim biçiminin adı krallığa çıkacaktır ve da-ima öyle olup öyle de adlandırılacaktır. (Rep., II, XXIII, 42-3)

Ne krallık dönemi Roması ne Lykurgos yönetimindeki Sparta ne de Kartaca, karma yönetimdeki unsurların ölçsüz, dengesiz dağılımı nedeniyle ideal devlet örneği sayılmazlar. Cicero'ya göre Roma'daki Cumhuriyet yönetimini eşsiz kılan şey üç yönetim biçiminden unsurlar barındıran karma bir sisteme sahip olması değil, bu unsurların dengeli biçimde dağıtılmasıdır. Bu anlamda devlet yönetimini müziğe benzetir Cicero. Nasıl ki müzik icra ederken kulağa hoş gelen bir harmoni yaratmak için farklı farklı ses veren aletlerin ve tonların uyumu gerekliyse, devlette birliği, bekayı sağlamak için de birbirinden farklı unsurların uyum içinde çalışması gerekir (Rep., II, XLII, 69). Gelgelelim Cicero'nun eşsiz olarak bahsettiği Cumhuriyet, yaşadığı dönemdeki değil, geçmiş zamanlardaki Cumhuriyettir:

Çağımız cumhuriyeti, harikulade bir resim gibi kabul etti etmesine ama zamanla solmakta olan bu resmin üzerindeki renkleri aynı şekilde yenilemeyi ihmal etmekle kalmadı, en azından taslağını ve dış hatlarını koruma zahmetinde bile bulunmadı. Öyleyse [Ennius'un] dediği "Roma'nın temellerini oluşturan eski geleneklerden" geriye ne kaldı? Öylesine unutulmaya terk edilmişler ki, artık sadece ilgilenilmediğini değil aynı zamanda hiç bilinmediklerini görüyoruz. Peki insanlarımız ne diyeyim? O gelenekler insanlarımızın eksikliğinden yok oldular. Onların böylesi bir kötülüğün sadece mantığını açıklamamız değil, aynı zamanda sanki idam sanığıymışız gibi, savunma yapmalıyız. Zira rastgele bir talihsizlik sonucu değil, bizim kusurlarımız sonucu elimizde yalnızca cumhuriyetin kelimesi kaldı, bizzat kendisini uzun zaman önce kaybettik (Rep., V, I, 1-2).

Cicero'nun burada bahsettiği eski Cumhuriyet, Gracchus kardeşlerden önceki son yüzyılda altın çağını yaşayan Cumhuriyet'tir.

Zira Cicero'ya göre Tiberius Gracchus'un ölümü, hattâ *tribunus* olduğu dönem toplumu ikiye bölmüş, teklif ettiği toprak reformu da arkasından pek çok kötülüğün gelmesine sebep olmuştur. Diyaloğun 129 yılında geçiyormuş gibi kurgulandığını düşünürsek, Tiberius Gracchus'un ölümünden yalnızca 4 yıl sonrasındır. Senato ve halkın birliği bozulmuştur ve tekrar sağlanmazsa toplumu ciddi tehlikeler beklemektedir (*Rep.*, I, XIX, 31-2). Oysa bundan önce Roma (Cato'dan alıntıyla) tek bir kişinin değil, seçkin kişilerden oluşan bir topluluğun bilgeliğiyle kurulan ve kurumlarının yerleşmesi asırlar süren, bu süre içinde çeşitli çalkantılara uyum sağlayabilen yönetimiyle Antikçağ'daki diğer devletlerden ayrılır (*Rep.* II, 2; 29-30). Cicero Roma'nın siyasi unsurların ideal dengesine nasıl ulaştığını araştırdığı *De Re Publica*'nın ikinci kitabında yukarıda alıntılanıldığı üzere, Roma'nın krallık döneminde bir senatoya ve halk meclisine (*comitia curiata*) sahip olmasına rağmen, karma bir yönetim olmadığını, Sparta ve Kartaca gibi bir krallık olmaktan öteye geçemediğini belirterek ideal dengeye nasıl ulaştığını anlatır (*Rep.*, II, 44-64). 510/9 yılında Iunius Brutus'un başını çektiği soylular tarafından krallık devrilip Cumhuriyet rejimine geçildiğinde yönetimdeki denge senato lehine değişir, ancak halkın yönetime katılımı hâlâ kısıtlıdır zira halk meclislerinin aldığı bütün kararlar senatonun onayına bağlıdır. Monarşik unsur kısıtlanıp nispeten daha dengeli bir sisteme geçilmişse de bu sistem de hâlâ kusurludur. Ne zaman ki, *consulların* sahip olduğu gücü dengelemek adına *plebs tribunusluğu* oluşturulup *tribunuslar*, *plebslerin* hak ve çıkarlarını korumak adına görev yapmaya başlar ve borçlar ertelenir, o zaman karma yönetim kusursuzluğa yaklaşır; 12 Levha Yasaları'nın oluşturulması ve *decemviri*'nin despot yönetiminden kurtulunmasıyla da karma yönetim ideal haline ulaşır çünkü "iki *tribunus* senatonun gücünü ve etkisini azaltmak için oluşturulmuş olsa da bu güç gene de saygıdeğer ve yüce olmaya devam etti, zira en bilge ve en cesur insanlar devleti silahları ve kararlarıyla korumaya devam etti, ayrıca konum olarak diğerlerinden daha üstte olsalar da hayatın zevkleri bakımından daha aşağıda oldukları ve zenginlik

açısından da tamamen üstün sayılmadıkları için etkileri üstün olmaya devam etti” (*Rep.*, II, XXXIII-XXXIV, 57-9).

Tıpkı “Roma bir günde kurulmadı” deyiminde olduğu gibi, Roma’nın bulunduğu konuma ulaşması nasıl uzun bir süreç sonucu gerçekleştiyse, karma yönetiminin en ideal biçimine gelmesi de belirli bir gelişmeler silsilesini takip etmiştir. Cicero’nun ideal dediği bu dengede yönetimdeki esas belirleyici rol senatonundur, yani Cicero’ya göre toplumun cesaret ve bilgelik açısından önde gelen kişilerinin. Cicero’nun sözlerinde açıklama gerektiren bir husus daha var. Bu kişilerin hayatın zevkleri açısından (*voluptatibus*) daha aşağıda oldukları ve zenginlik açısından da pek üstün olmadıkları. Cicero, burada *senatores*le ilgili kısıtlamalardan bahsetmektedir. Bu kısıtlamalar, senato üyelerinin büyük gemilere sahip olmalarının (yani ticaretle uğraşmalarının), bankacılık ya da kamu ihalelerini alma gibi faaliyetlerde bulunmalarının izne tâbi olması gibi maddi kısıtlamaların yanında topluma örnek kişiler olmaları gerektiği için bunu ihlal eden davranışlarda bulunanların senato üyeliğinden çıkarılmaları gibi daha manevi kısıtlamalardır. Dolayısıyla bu sınıfın ağırlıklı olarak büyük toprak sahiplerinden oluştuğu söylenebilir ama maddi olarak tamamen üstün olmadıkları “diğerleri”nin çiftçiler, zanaatkârlar gibi toplum kesimleri olmadığı da aşîkâr.

Cicero’nun adalet anlayışına geçmeden önce doğal yasa ile ilgili fikirlerine değinelim. Cicero’ya göre hukukun ve dolaylı olarak adaletin temelini oluşturan şey, hakiki yasa (*vera lex*) dediği, herhangi bir yazılı yasa ya da hukuk sistemi, herhangi bir devlet modelinden çok daha önce var olan, evrensel, genel geçerli yasadır. Şöyle der Cicero:

Hakiki yasa doğaya uygun, her şeyin içine dağılmış, değışmez ebedi, buyurarak göreve çağırın, yasaklayarak suçtan alıkoyan doğru akıldır; düzgün insanlara boşuna emir vermez veya yasaklamaz, aşağılık insanları ise ne emrederek ne de yasaklayarak harekete geçiremez. Ne bu yasayı yürürlükten kaldırmak caizdir ne bu yasadaki herhangi bir şeyi çıkarmaya izin vardır ne de yasa tamamen feshedilebilir. Ne senato ne de halk

bu yasadan azat edilmemizi sağlayabilir. Ne onu açıklayacak veya yorumlayacak bir başkasına ihtiyaç vardır. Ne Roma ne de Atina'da ne şimdi ne de bundan sonra başka bir yasa olacaktır; bütün halkları her zaman ebedi ve değişmez bir yasa bağlayacaktır. Sanki her şeyin ortak yöneticisi ve efendisi gibi olan Tanrı bu yasanın tek mucidi, hakemi ve teklif edicisi olacaktır. Ona itaat etmeyen kişi kendinden kaçacaktır hattâ insan doğasını inkâr etmiştir, bizzat bu sebepten diğer eziyet addedilecek şeylerden kaçsa da en büyük cezaları en çekecektir. (Rep., iii, XXII, 33)

Cicero benzer düşüncelerini *De Legibus*'un başında da dile getirir. Atticus Cicero'ya, içinde bulundukları boş zamanı *ius civile*yi tartışarak geçirmeyi teklif edince Cicero, zaten başlıca görevleri Roma yasalarını yorumlamak ve zihinlerde oluşan sorulara cevap vermek olan pek çok seçkin kişinin olduğunu söyler. Ancak ona göre bu kişiler vakitlerini boşa harcıyorlardır çünkü insanlara faydaları dokunsa da evrensel yasadan bihaberdirler (*Leg.*, I, IV, 14).

Çünkü evrenin doğasından türetilmiş ve insanları doğru hareket etmeye teşvik eden, yanlıştan çağıran bir akıl vardı. Bu akıl, yazıya geçirildiğinde değil, doğduğu zaman yasa olmaya başlamıştır. Üstelik tanrısal akılla aynı anda doğmuştur. Bu nedenden dolayı, emretmeye ve yasaklamaya uyumlanmış hakiki ve ilk yasa, yüce Iuppiter'in doğru aklıdır. (*Leg.*, II, IV, 10)

Yasa, adalet gibi konularla uğraşacak kişiler önce bu evrensel yasa-yı öğrenmeli, yasaları ona dayanarak koymalıdır, yani kendilerini felsefi çalışmalara adayıp doğa, Tanrı, evren gibi konularda bilgi sahibi olduktan sonra adalet, hukuk gibi konularla uğraşmalıdır. Yoksa yapılan kuru bir yasa yorumlamadan öteye geçemez. Cicero bu konuda şöyle der:

Zira şunu aklınızdan çıkarmayın: hiçbir tartışma türünde, doğa tarafından insana neyin bahşedildiği, insan zihninin muhteşem şeyler başarmak için ne kadar büyük bir güç barındırdığını, hangi göreve adanmak ve onu gerçekleştirmek

için doğup dünyaya geldiğimizi, insanlar arasındaki bağın ne olduğu ve aralarındaki doğal ortaklık böyle ortaya konamaz. Ancak bunlar açıklandıktan sonra yasaların ve hukukun kaynağı keşfedilebilir. (Leg., I, V, 16)

Bu nedenle en bilgili insanlar işe yasadan başlamayı uygun gördüler, doğru da yapmış gibiler, eğer yasa, onların tanımladıkları gibi, doğaya içkin ve yapılması gerekenleri emredip aksini yasaklayan en yüce akılsa. Aynı akıl, insan zihninde güçlenip tamamlandıktan sonra yasa olur. Bu nedenle yasanın, esas gücü doğru davranmayı emretmek, yanlış yapmayı yasaklamak olan sağduyu olduğu kanısındadırlar. Onlar aynı şeyin [yasanın] isminin Yunancada herkese payına düşeni dağıtmaktan türetildiğini düşünüyorlar, ben bizim dilimizde seçmekten;¹⁰ çünkü onlar yasaya eşitliğin gücünü atfederlerken biz ise seçmenin gücünü atfediyoruz, gelgelelim her ikisi de yasanın ayırt edici özelliklerindendir. Eğer bu söylenen doğruysa, ki bana çoğunlukla öyleymiş gibi geliyor, hukukun kökeni yasadan türetilmiş oluyor zira yasa doğanın gücü, sağduyulu insanın akli ve mantığı, haklılığın ve haksızlığın ölçüsüdür. Ancak bütün konuşmamız halkın kavrayışıyla ilişkili olduğundan ara sıra halk dilinde konuşmamız ve sıradan insanların dediği gibi, dilediği şeyi yazıya döküp emir veya yasak yoluyla kanunlaştıran şeye yasa dememiz gerekecektir. Hukukun kökenini tanımlamak için ise, herhangi bir yasa yazıya geçirilmeden ya da herhangi bir devlet kurulmadan çok uzun zaman önce doğmuş olan en yüce yasadan işe başlayalım. (Leg. I, VI, 18-19)

Yasa denince çeşitli merciler tarafından yazıya dökülen kanunları anlamak halkın düştüğü bir yanılgıdır. Cicero'ya göre hukukun kökeni, *summa lex* dediği her şeyden önce var olmuş olan, aynı

¹⁰ Cicero burada, Yunancada yasa, kanun anlamına gelen νόμος kelimesinin “dağıtmak, pay etmek” anlamlarına gelen νέμω fiilinden, Latincedeki *lex* sözcüğünün ise “biraraya getirmek, toplamak, içinden seçmek” gibi anlamları olan “leg/ō, -ere, lēgī, lectum” fiilinden türediği yönündeki fikrini belirtiyor.

zamanda doğru akıl olan ve herhangi bir yazılı yasadan ya da herhangi bir devletten çok çok uzun zaman önce bile var olan bu yüce yasadır:

Küçüklüğümüzden beri, Quintus, “eğer mahkemeye çağırılırsa”¹¹ ve benzeri diğer şeylere yasa demeyi öğrendik. Fakat şunun gerçekten anlaşılması gerekiyor: toplumların hem bu hem de bunun gibi diğer buyruklarının ve yasalarının insanları doğru yapmaya çağıran ve yanlış yapmaktan döndüren bir gücü vardır, bu güç sadece toplumların ve devletlerin tarihinden daha eski olmakla kalmaz, aynı zamanda gökyüzünü ve yeryüzünü gözetip yöneten Tanrıyla yaşıttır. Zira ne tanrısal düşünce akıl olmaksızın var olabilir ne de tanrısal akıl bu doğruyu ve yanlış buyurmadaki güçten eksik kalır. Tek bir kişinin düşmanın bütün birliklerine karşı köprünün üstünde durması ve arkasından köprünün ateşe verilmesini emretmesi henüz hiçbir yerde yazılmamış olduğundan dolayı ünlü Coclites'in bu yüce hareketini cesaret yasa ya da buyruğu gereği yapmadığını düşünemeyiz ya da Lucius Tarquinius'un krallığında Roma'da tecavüzle ilgili yazılı bir yasa olmasaydı, bundan dolayı Sextus Tarquinius'un Triciptinius'un kızı Lucretia'ya karşı güç kullanmasının o ebedi yasaya karşı olmadığını da söyleyemeyiz. (Leg., II, IV, 9-10)

Gelenekleşmiş kurallar veya meclisler tarafından çıkarılan yasalar, toplumun yararına olmadıkları sürece, yasa adını gerçekten hak etmezler:

O halde bu tanrısal düşüncenin en yüce yasa olması gibi, aynı şekilde [akıl] insanlarda mükemmelliğe ulaştığında [da yasadır ve bu mükemmel akıl] bilge insanların düşüncesinde [vardır]; farklı biçimlerde ve zamana uygun olarak toplumlar için belirlenmiş düzenlemeler yasa adını gerçekten öyle olmalarından ziyade lütfen almışlardır. Zira yasa adını gerçekten hak eden her yasanın övgüye değer olduğunu şu argümanlarla gösterirler: Şurası tartışmasızdır ki, yasalar vatandaşların sela-

¹¹ 12 Levha Yasaları'ndan günümüze kalan bir ifadedir “si in ius vocat, ito” yani “birisi mahkemeye çağırırsa gidecek”

meti, devletlerin güvenliği ve insan yaşamının huzuru ve mutluluğu için getirilmiştir. Ve bu tarz buyrukları kanunlaştıran kimseler her şeyden önce toplumlara, söz konusu buyrukları, benimsenip uyuldukları takdirde onurlu ve mutlu bir yaşam sürmeleri için yazacaklarını ve hazırlayacaklarını taahhüt etmişlerdir. Bu şekilde oluşturulan ve kanunlaştırılan buyruklara tabii ki yasa adını verebilirler. Bundan da şu sonuç çıkar: toplumlar için yıkıcı ve haksız buyrukları yazıya geçirenler, söz verdikleri ve ilân ettikleri şeylerin tersini yaptıklarından, yasadan başka her şeyi yapmışlardır. Açıkça görüldüğü üzere, yasa kelimesinin tanımında adil ve doğru olanı seçme gücü ve fikri içkindir:

Peki, toplumlardaki bütün yıkıcı ve zararlı pek çok yasa ne demeli? Bunlar yasa kelimesiyle, bir grup haydutun uzlaşım sonucu koydukları kurallardan daha alâkalı değildir. Nasıl ki cahil ve beceriksiz kişilerin yazdığı, iyileştirmek yerine öldüren reçetelere hekimlerin tavsiyeleri denemezse, bir toplumdaki, yıkıcı olmasına rağmen toplumun kabul ettiği bu türden bir yasa da yasa değildir. Öyleyse yasa adil ve adaletsiz şeyler arasındaki ayırimdır; her şeyin en eskisi ve başlangıcı olan doğaya model oluşturmuş, insan yapımı, kötülere ceza veren, iyileri gözetten ve koruyan yasalara öncülük eder. (Leg II, VI, 13)

Cicero'nun yasa anlayışında, insan aklının tanrısal olandan pay almış olması önemlidir:

İnsan dediğimiz, öngörülü, basiretli, karmaşık, zeki, hatırlayan, akıl ve fikirle dolu bu canlı, en yüce Tanrı tarafından üstün bir konumda yaratılmıştır. Çünkü bunca canlı türü ve çeşidi içinde, diğerleri her şeyden yoksunken bir tek o, akıldan ve düşünceden pay almıştır. Hattâ sırf insanda değil, bütün gökyüzünde ve yeryüzünde akıldan daha tanrısal ne vardır? İşte bu akla, geliştikten ve tamamlandıktan sonra haklı olarak bilgelik denir. O halde hiçbir şey akıldan daha iyi olmadığına ve hem tanrıda hem de insanda ortak olduğuna göre, akıl insan ve tanrı arasındaki ortak bağıdır. Aralarında aklın ortak olduğu kişilerde doğru akıl da ortaktır. Doğru akıl yasa demek

olduğuna göre, insanların tanrılarla yasa bakımından da ortak olduğunu düşünmeliyiz. Dahası, aralarında yasa ortaklığı olanlarda adalet ortaklığı da vardır. Ve aralarında tüm bunların ortak olduğu kişilerin aynı devlete sahip olmaları gerekir. Bir de aynı otoritelere ve yetkilere itaat etseler, tam olurdu. Çünkü insanlar aslında ulvi düzene, tanrısal düşünceye, kadiri mutlak Tanrıya itaat ederler. Bu yüzden, bütün bu dünyayı tanrıların ve insanların ortak devleti olarak düşünmeli. (Leg., I, VII, 22-23)

Bundan sonra gelen nokta, hepimizin doğa gereği adaleti birbirimizle paylaşmak ve başkasına aktarmak üzere yaratılmış olduğumuzdur. Ayrıca bu tartışmada şunun açıklığa kavuşmasını istiyorum: doğa dediğimde [doğanın bize aşıladığı şeyi] kastediyorum. Ancak kötü alışkanlıkların yol açtığı bozulma o kadar büyüktür ki, doğa tarafından bize verilen kıvılcımlar bu yüzden sönmekte ve onların karşısı olan hatalar güçlenmektedir. Ama eğer, doğa nasılsa insanların yargıları da öyle olsaydı; şairin dediği gibi, 'İnsana özgü hiçbir şeyi kendilerine yabancı saymasalardı'¹² adalet herkes tarafından eşit şekilde saygı görürdü. Kendilerine doğa gereği akıl bahşedilmiş olanlara aynı şekilde doğru akıl da bahşedilmiştir. Öyleyse yasa da bahşedilmiştir, çünkü yasa emretme ya da yasaklamada ortaya çıkan doğru akıldır. Ve yasa bahşedilmişse adalet de bahşedilmiştir. Yani, akıl bahşedilen herkese adalet de bahşedilmiştir. Bu yüzden, Sokrates, sık sık yaptığı gibi, adaleti yararlılıktan ayıran ilk kişiyi lanetlerken, son derece haklıdır; çünkü tüm bu karmaşanın çıkış noktası bu ayırımdır. (Leg., I, XII, 33)

Cicero toplumlar üzerinde yıkıcı etkisi olan yasalardan bahsederken bu yasalara örnek olarak, kardeşi Quintus'un ağzından Titus, Apuleius ve Livius yasalarını örnek verir. Bu yasaların üçü de tahıl dağıtımı ve toprak reformu üzerine yasalardır. Ve Cicero, görüldüğü üzere bu yasaların çözüm getirmeye çalıştığı sorun-

¹² Cicero burada, Terentius'un "homo sum. Humani nil a me alienum puto – İnsanım, insana özgü hiçbir şeyi kendime yabancı saymam" sözüne gönderme yapmaktadır. Ter. *Haut.*, 77.

dan ziyade toplum üzerindeki etkisiyle ilgilenmektedir. Dahası, toplum için yıkıcı olmaktan ziyade senato aristokrasisi üzerinde zararlı etkileri olan ve toplumu halk ve senato soyluları olarak ikiye bölen yasalardır bunlar.

De Officiis eserinde doğal adalet, dolayısıyla doğal yasa gereği yerine getirmek zorunda olduğumuz yükümlülüklerden bahsederken başkalarına haklı bir sebep olmaksızın fiziksel zarar vermemek, ister özel ister kamusal olsun, mülkiyete saygı göstermek, verilen sözleri yerine getirmek gibi ilkeleri sayar (*Off.*, I, V, 15; VII, 20; 23). Adalet ile nezaket (*beneficentia*) ve cömertlik (*liberalitas*) arasında bağ kuran Cicero, insan doğasına bu özelliklerden daha uygun başka bir şey olmadığını dile getirir ancak bu iki şeyi yerine getirirken çok dikkatli olunmalıdır zira nezaketimiz ya da cömertliğimiz, nesnesi olan kişilere ya da başkalarına zarar vermemelidir. Ayrıca elimizdeki imkânlardan daha fazlasını vermeye kalkışmamalı ve bizi en çok ilgilendiren kısmı da şu, kişilerin değeriyle (*dignitas*) orantılı olarak nazik ve cömert olmalıyız. Bu, adaletin temelidir (*fundamentum iustitiae*), her şey buna göre ölçülmelidir (*Off.*, XIV, 42). Bir kişiye karşı nazik ve cömert davranırken onun ahlâkını, bize karşı tavrını (*animus*), bizimle ortaklığını (*communitas*) ve yaşantılarımızın ortaklığını (*communitas vitae*), dahası önceden bizim yararımıza gerçekleştirdiği hizmetleri dikkate almalıyız. Tüm bunların bir kişide toplanması en arzu edilir seçenektir. Ancak olmazsa da ne kadarı varsa o kadarıyla idare edilip başka şeyler göz önünde bulundurulmalıdır (*Off.*, XIV, 45). Ardından bu göz önünde bulundurulması gereken şeylerden biri olarak erdem ve bilgelikten bahseder Cicero ancak cömertliğimizi ve nezaketimizi hak eden kişilerle ilgili söylediklerinde çok bariz bir seçicilik göze çarpar.

İdeal devlet biçimi ve Roma'daki düzenin neden en ideal düzen olduğunu açıkladığı yerlerde de bu tavrı açıktır; örneğin yukarıda değindiğimiz, her bir yönetim biçiminin kötü yönlerini açıkladığı yerde halk yönetiminde kişilerin arasında konum bakımından bir farklılık kalmamasını eşitlik değil, aksine eşitsizlik olarak görmesinde (*Rep.*, I, XXVII, 43). En üsttekiyle en alttaki

arasında mutlaka fark olması gerektiğini, bunun olmadığı düzenlerin eşitlik değil eşitsizlik üzerine kurulu olduğu düşüncesini aynı eserin başka yerinde de dile getirir (*Rep.*, I, XXXIV, 53). Gene *De Re Publica*'da yönetimlerin dolaşımından bahsederken “herkesin sağlam bir şekilde kendine ait yerde bulunduğu bir düzende değişime ihtiyaç olmayacağını” belirtir ve herkesin kendine ait bir konumu bulunduğunun, konumlar arasında eşitlik olamayacağını altını çizer (*Rep.*, I, XLV, 69). *De Re Publica*'nın ikinci kitabında, gene yukarıda kısaca açıkladığımız, altıncı kral Servius Tullius'a atfedilen toplumun *centurialara* bölünmesi reformunu savunur Cicero. Böylece Servius toplumu ilgilendiren asıl önemli konularda söz hakkını soylulara ve üst sınıflara vermiş, alt sınıfları da oy kullanma hakkından mahrum bırakmayarak bir nevi özgürlük tanımıştır. Zira toplumun çoğunluğunu oluşturan bu sınıflara oy hakkı vermemek despotça olurdu ancak çok fazla özgürlük vermek de tehlikelidir (*Rep.*, II, XXII, 39-40). Cicero burada Servius tarafından kurulduğuna inanılan ilk sistemin avantajlarını dile getirmektedir. İlk *plebs* ayaklanmasını (*secessio plebis*) anlattığı yerde de gene halka yönetimde tanınması gerektiğini düşündüğü payın ne kadar az olduğunu görebiliriz. Bu isyandan önce Cumhuriyet yönetimi halka biraz özgürlük tanımıştır ama halk politik konularda çok fazla aktif değildir ve aldığı tüm kararlar senatonun onayından geçmelidir.¹³ Bu dönemde asıl güç senatodaki soylulardadır ve savaşlarda asıl kahramanlıkları gösteren de *dictator* ya da *consul* gibi güç sahibi yöneticilerdir. Halk krallıktan henüz *secessio* gerçekleşmeden kısa süre önce kurtulmuş olmasına

¹³ Söz konusu senato onayı için kullanılan terim *auctoritas patrum*dur: Bunun tüm *senatus* üyelerinin onayını kastetmeyip yalnızca *patricius* kökenli üyelerin onayını kastediyor olması muhtemeldir. Bu onayın niteliğini kesin olarak bilmiyor olsak da mecliste yapılan oylamada usulen; yani teknik ya da dinî açıdan bir hata olmadığına onay veriliyor olması muhtemeldir. MÖ 339 yılındaki Lex Publilia yasası uyarınca mecliste alınacak kararlar artık meclis toplanmadan önce senatoya sunulmaya başlandı, böylece senatonun meclisin aldığı kararları müdahale yetkisi de sınırlandırılmış oldu.

rağmen daha fazla özgürlük talep eder. Bu başta saçma gözükabilir ancak devletin karakteri çoğu zaman mantığa üstün gelir. Ve ideal devlette halkın yeterli özgürlüğe sahip olması gerektiği için bu *secessio* sonrası, halkın *consulların* sahip olduğu gücü dengeleyecek *tribunuslar* seçilmesi talebinin kabul edilmesi de gayet anlaşılırdır Cicero'ya göre (*Rep.*, II, XXXII-XXXIII, 56-7).

Tribunusların sahip olduğu yetki ve gücün¹⁴ (*tribunicia potestas*) tartışıldığı bölüm de önemlidir. Söz konusu yerde kardeşi Quintus Cicero'ya *tribunusların* sahip olduğu bu güçle ilgili fikrini sorar ve hemen ardından kendi olumsuz fikirlerini dile getirir. Pek çok *tribunusun* sahip olduğu gücü kötüye kullandığından, senatoyu yetki ve ayrıcalıklarından mahrum bırakmaya, toplumun en alt kesimleri ile en üst kesimlerini eşitlemeye çalıştıklarından bahsederek toplumu kışkırtan eylemlerde bulunan isimleri örnek gösterir. Bu kurumdan hiç hazzetmediğini açıkça ortaya koyan Quintus, Sulla'nın, yasa teklif etme yetkisini *tribunusların* elinden almasını över ve bu yasayı yürürlükten kaldırarak onlara eski yetkilerini geri veren Pompeius'u, başka eylemlerinden dolayı övse de bu eyleminden dolayı övmeyeceğini belirtir (*Leg.*, III,

¹⁴ Roma'daki tüm yöneticilerin sahip oldukları yetki, otorite ve gücü ifade eden kelime *potestas*tı. *Potestasın* daha mutlak biçimine ise *imperium* denirdi. Kelime anlamı olarak "emretme gücü ya da yetkisi" anlamına gelen *imperium* devlet yönetiminde "orduyu komuta etme yetkisi" anlamına geliyordu ve yalnızca *consul*, onun altındaki *praetor* ve olağanüstü durumlarda seçilen *dictator* ile yardımcısı *magister equitum* bu yetkiye sahipti. *Tribunus plebis imperium* değil, *potestas* sahibi olsa da sahip olduğu güç *imperium* sahibi yöneticilerden aşağı kalmıyordu. Örneğin meclisin (*comitia*) ya da senatonun (*senatus*) kararlarını veto etme (*intercessio*) yetkisi yalnızca *tribunuslarda* vardı veya bir alt kademe *magistratus* kendisinden üstte bulunan başka bir *magistratusun* eylemlerini veto edemezken *tribunuslarda* bütün *magistratusların* eylemlerini veto etme yetkisi vardı. *Tribunuslara* bu olağanüstü sayılabilecek yetkiyi veren şey *sacrosanctitas* denen özellikti. Bir *tribunus sacrosanctus* yani kutsal sayılırdı, bu da ona fiziksel bir dokunulmazlık kazandırıyordu. Bu nedenle de *tribunuslar* devletin üst kademe yöneticilerinden olmasalar da yetkilerinin sınırı oldukça genişti.

IX, 19-22). Buna karşılık Cicero *tribunus*ların kusurlarını çok iyi gördüğünü ama olumsuz örnekler kadar olumlu örneklerin de bulunduğunu, kötü örneklerin kurumun kendisini de kötüleştirmedini belirtir. Evet, sahip oldukları güçte kötü bir şey vardır ve sahip oldukları güç çok fazladır. Ancak halkın kendisi karar alırken neleri riske attığını hiç hesaplamazken *tribunus*lar kendi hayatlarını riske attıklarının farkındadırlar. Ve *tribunus*ların sahip oldukları gücü halkın tamamına vermek, yani kolektif bir güç çok daha riskliken o gücü kontrol edebilecek bir bireye vermek çok daha mantıklıdır. Üstelik halkı kışkırtanlar olduğu kadar tersine sakinleştirenler de vardır. Ayrıca bu kurum meydana getirildiği zaman devlet büyük bir karmaşadan kurtulmuş, isyan bastırılmıştır. Madem öyle ya krallık hiç devrilmemeliydi ya da devrildiyse halka lafta değil, gerçek özgürlük verilmesi gerekliydi ve bu o kadar muhteşem bir biçimde yapılmıştır ki, pek çok kurumun soylu yurttaşların otoritesine bağlı olması sağlanmıştır. Pompeius'a gelince, o *tribunus*lara hak ve yetkilerini geri verirken bu kurumun cumhuriyet yönetimi için ne derece gerekli olduğunu görmüştür. Ayrıca daha böyle bir kurum yokken onun ihtiyacını hissetmiş olan halk şimdi onu tecrübe ettikten sonra elinden alındığında ne olacaktır? Kendisi kötü olmayan ve halk için değeri tartışılmayacak bir kurumun savunmasını halkın içinden birine bırakmamak bilge bir vatandaşın görevidir çünkü böylesi çok daha tehlikeli sonuçlar doğurabilir (*Leg.*, III, X-XI, 23-6). Gene "senatonun kararları bağlayıcı olacak" yasasını değerlendirirken Cicero, senatonun tamamen eski *magistratus*lardan seçilmesi şartının halktan gelen bir talep olduğunu, böylece tüm senato üyelerinin halk meclisinde seçilmesinin ve *censor*ların özgür iradeleriyle üye seçmelerinin engellendiğini belirterek senatonun kararlarının tüm halkı bağlaması ilkesiyle durumu biraz da olsa lehlerine çevirdiklerini, bu sayede güç ve yetkinin (*potestas*) halka verilirken asıl otoritenin (*auctoritas*) senatoya verildiğini, böylece devlet yönetimi bilge insanların kararlarıyla sürdürülürken hep bahsettiği o dengenin de korunduğunu dile getirir. Gene burada halka yönetimde biraz pay verilip asıl otorite ve yönetimin senatoya bırakıldığının, ılımlı bir

denge kuran karma yönetimden anladığının bu olduğunun vurgular Cicero (*Leg.*, III, XII, 28). *Brutus* eserinde (27, 103) Tiberius Gracchus'un ölümünden "Tiberius Gracchus bizzat devlet (*res publica*) tarafından öldürüldü" diye bahseden Cicero'nun Tiberius'u öldürenlerin Scipio Nasica'nın başını çektiği bir grup senatör olduğunu gayet iyi bilmesine rağmen bu cümleyi sarf etmesi *res publicayı* bilerek ya da bilinçsizce senatoyla bir tuttuğunu gösterir (Murray, 1966: 294).

Gene aynı ilkenin öne çıktığı bir başka örnek yasa, kapalı oylama meselesiyle ilgilidir. Burada Cicero meclislerdeki oylamalarda önceden olduğu gibi sözel değil, kapalı oy kullanmadan yana olduğunu belirtince Quintus (ve Atticus) bu yöntemin soyluların halk üzerindeki gücünü ve etkisini elinden aldığını söyleyerek ona karşı çıkar. Bunun üzerine Cicero, konuyla ilgili olması gerektiğini düşündüğü yasada oylamanın kapalı olacağını ancak kişilerin oylarını seçkinlere göstereceğini belirtir. Sözel oylamanın rüşvetin önüne geçmeye engel olmadığını, bu yüzden de halkın oyunu kapalı olarak kullanmasının önünde engel olmaması gerektiğini belirtir ancak oyunu kullandıktan sonra onu seçkin vatandaşlardan birine göstererek oyunun rengini belli edecek, dolayısıyla soylular halkın eğilimlerinin ne olduğunu bileceklerdir. "Böylece bu yasayla özgürlük görüntüsü verilir, seçkinlerin otoritesi yeniden sağlanır, çekişme sebebi de ortadan kalkar" (*Leg.*, III, XVII, 38-9).

Cicero'nun adalet anlayışı açısından önemli bir yer *De Re Publica*'da Philus'un dile getirdiği, aslında Carneades'in adaletle ilgili görüşlerine karşı Laelius'un verdiği cevap. Ne yazık ki hem Philus'un argümanlarında hem de Laelius'un verdiği cevaplarda epey kayıp kısım var. Söz konusu kısımlarda nelerden bahsedildiğini, Lactantius, Tertullianus gibi yazarlardan alıntılar sayesinde biliyoruz ancak esas metinlerin elimizde olmaması bir kayıp. Philus uzunca bir monoloğa girerek adaletin doğal bir şey olmadığını, doğal olsaydı acı, tatlı, ekşi gibi tüm insanlar için aynı şeyi ifade edeceğini söyledikten sonra gerek devlet bazında gerekse bireysel anlamda hem bilge hem de adaletli olmak diye bir şey söz konu-

su olamayacağına dair pek çok örnek verir. Roma başka halklara yaptığı adaletsizlikler sayesinde o günkü konumuna gelmiştir. Örneğin Alplerin ötesinde yaşayan halklara sırf kendi zeytinyağı ve şarabı değerli olsun diye şarap üretmeyi yasaklamıştır. Büyümesini sağlayan pek çok savaşa girmiştir. Benzer durumdaki diğer devletler gibi neticede başka toprakları işgal ederek topraklarını genişletmiştir. Adaletle yönetme onu tekrar eski günlerine yani küçük, yoksul bir kent konumuna geri götürür. Bireysel olarak da hem adaletli hem de çıkarına uygun davranmanın imkânsızlığını çeşitli örneklerle dile getirir. Adaletsiz davranmak insana mevki, para, huzur vb. arzu edilebilir şeyleri kazandırır. Bir devletin de büyüüp gelişmesini sağlar (*Rep.*, III, VIII, 12 – XX, 31). Bu argümanlara Laelius'un verdiği cevaplardan biri sebepsiz, bir tahrik unsuru olmadan yapılan savaşların haksız olduğu, intikam almak ya da düşmanları cezalandırmak dışında haklı bir savaş olamayacağıdır. Ayrıca önceden ilân edilmeyen, bildirilmeyen veya önceden bir tazminat talep edilmeyen savaşlar da haklı olamaz (*Rep.*, III, 35). Ancak ne yazık ki bu haklı sebebin (*causa*) ayrıntılarıyla ilgili kısım kayıptır. Ayrıca Roma müttefiklerine yardım ederek hâkimiyetini genişletmiştir (*Rep.*, III, 35). Ayrıca hükmetme doğa tarafından en iyilere bahşedilen ve zayıfın yararına olan bir durumdur. Yoksa neden tanrı insanlara, ruh bedene, akıl zevk, öfke ve bu türden ruhun diğer kusurlarına hükmetsin? Ayrıca hükmetmenin ve hizmet etmenin farklı biçimleri vardır:

Ancak hem hükmetmenin hem de hizmet etmenin farklılıklarını bilmeliyiz. Aklın bedene nasıl hükmettiği söyleniyorsa zevke de hükmettiği söylenir ancak bedene tıpkı bir kralın vatandaşlarına ya da bir ebeveynin çocuklarına hükmettiği gibi, zevke ise efendinin kölelerine yaptığı gibi hükmeder; onu cezalandırır ve ezer. Kralların, komutanların, yöneticilerin, soylu senatörlerin, halkların emirleri vatandaşlara ve müttefiklere aklın bedene hâkim olduğu gibi hâkim olur. (*Rep.*, III, XXV, 37)

Laelius başka cevaplar verse de bölük pörçük olduğu için bir çıkarım yapmak zordur ancak değindiğimiz kısımlar Cicero'nun

güçlünün güçsüze hükmetmesinden yana tavrını ortaya koymak için yeterlidir. Gene *De Re Publica*'da bu konuda şöyle der:

Özgür bir halk kendini kime emanet edeceğini seçecek olsa, eğer güvende olmak istiyorsa en iyi kişiyi seçecektir, devletlerin selameti de kesinlikle en iyilerin kararlarına bağlıdır, özellikle de doğa sadece erdem ve ruh bakımından üstün olanların zayıfları yönetmesi gerektiğini değil, aynı zamanda zayıfların da üstün olanlara itaat etmesi gerektiğini ortaya koyduğu için. (Rep., I, XXXIV, 51)

Cicero'nun ideal devlet yönetimindeki esas rolü üstlenmesi gereken, *summi* dediği üstün kişiler *equites* ve *senatores* sınıfının birleşmesinden oluşuyordu. Yani genel anlamda toplumun varlıklı iki sınıfını kastediyordu Cicero, çünkü onu *consul* yapan ilkesi *concordia ordinum* (sınıfların uyumu) aslında bu iki sınıfın uyumunu temel alıyordu. Daha sonra ise Cicero bu ilke başarılı olmayınca *consensus omnium bonorum* (tüm iyilerin uzlaşımı) ilkesini geliştirmiştir. Buradaki *boni* varlıklı, toprak sahibi, toplumsal ve politik düzene bağlı kişileri kasteder. Düşman olarak gördüğü kişiler de fakirlik ya da borç sebebiyle bu düzeni yıkmaya ya da devirmeye çalışan kişilerdir. Cicero için bu kişiler bireysel çıkarları peşinde koşmak yerine bu davayı savunacak kişilere destek vermeli, onların etrafında birleşmeliydi (Conte, 1994: 182-3). Tabii ki Cicero'ya göre bu kişilerin üstünlüğü sadece mal mülkle değil, yiğitlik, sağduyu, bilgelik gibi özelliklerden kaynaklanıyordu. Ancak söz konusu kişiler Cicero'ya göre devleti yönetenlerin sahip olması gereken tüm niteliklere sahip miydi? Dahası tüm insanlar tanrısal akıldan, yani doğru akıldan pay aldığına göre herkeste potansiyel bir bilgelik ve erdem olduğunu düşünen yani ahlâken aslında herkesi eşit gören Cicero ("Herhangi bir halktan hiç kimse yoktur ki, bir öndere rastladığında erdeme ulaşmasın" *Leg.*, I, X, 30) politikada üstünlerin zayıfları yönettiği böylesi eşitsiz bir düzeni savununca çelişkiye düşmüyor mu? Aslında düşmüyor çünkü ona göre her ne kadar herkes aynı potansiyelle doğsa da bu potansiyeli tam olarak kullanamaz, çünkü insan akıl varlığı olduğu kadar zevk ve arzulara da yenik düşer. Cicero'nun *pravitas* dediği bu ahlâk-

sızlığı bazıları kontrol edebilirken bazıları edemez. Bu anlamda felsefenin rolü de çok önemlidir, çünkü bu yetiyi insana felsefe kazandırabilir. Cicero'nun iyi bir hatibin alması gereken eğitim içerisinde felsefeye verdiği yer de buradan yola çıkılarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla akıl ve ahlâk bakımından üstünlüğe bazıları erişirken bazıları erişemez ve erişebilenler erişemeyenleri yönetmeye hak kazanır. Gelgelelim kendi çabaları ve yetenekleriyle bir yerlere gelen insanlara teoride hayranlık duyan Cicero pratikte hayatında bu başarıyı gösteremeyen insanlara karşı pek hoşgörülü sayılmaz. Ona göre bu insanlar potansiyellerini gerçekleştiremeyen, başarısız, gerekli niteliklere sahip olmayan kişilerdir. Halbuki en tepede çok az kişiye yer vardır ve bazı kişiler ellerinde olmayan sebeplerle o konuma erişemez. Zaten erişebilenlerdi, Cicero'nun övündüğü o hiyerarşik ve sabit sosyal tabakalardan oluşan düzen parçalara ayrılırdı. Dolayısıyla Wood haklı olarak, Cicero'nun toplumsal değer ve ideallerinin, ait olmadığı ama katılmaya çalıştığı soylu sınıfın olduğunu belirtir (Wood, 1991: 94-5).

Görüldüğü üzere, Cicero'ya göre ideal bir dengeye sahip devlet yönetiminde asıl otorite daima soylu ve seçkin kişilerde olacak, halka ise yönetimden dışlanmadığını hissettirecek kadar özgürlük verilecektir. En kötü düzen en üst ile en alttakini bir tutan düzendir, bu eşitlik değil aksine eşitsizliktir çünkü doğum, aile, eğitim gibi sebeplerle kişiler farklı konumlarda doğarlar ve hayatın geri kalanında, hemen hemen her alanda bu farkların korunması gerekir. Soylu ve seçkin kişiler (*principes*) aynı zamanda eğitilmiş ve bilge kişilerdir, doğru kararlar alabilirler, duygularını kontrol edebilirler, sağduyulu davranabilirler, bu nedenle de hemen her an manipüle edilerek çığıından çıkmaya meyilli bir kalabalık olarak gördüğü halk ya da sıradan kişiler yerine devlet yönetiminin önemli yönleri bu kişiler tarafından üstlenilmelidir. Açıkça görülüyor ki, Cicero'nun doğaya dayanan adaleti de genel politik görüşleri gibi aristokratik niteliktedir. Wood'un adlandırmasıyla orantılı eşitlik ilkesine dayanmaktadır (Wood, 1991: 76). Bu anlamda Platon ve Aristoteles'in izinden giden Cicero için

adalet ile eşitliğin aynı şey değildir, adalet adil olanla alâkalıdır ve adil olan statüsü farklı olan kişilere farklı davranmaktır. Doğanın bize verdiği akıl da bunu gerektirir.

Peki, Roma'nın hâkim sınıfının tüm mensupları bu üstünlüğe sahip miydi? Cevabın olumsuz olduğunu, Cicero'nun da bunun bilincinde olduğunu varsayabiliriz. Hattâ bu eserleri kaleme alırken varlıklı sınıfı *res publican*ın ideallerine sahip çıkmak için teşvik etmek olduğu kadar onlara bazı idealleri hatırlatma amacı güttüğü de düşünülebilir. Nitekim Conte, Cicero'nun *consensus omnium bonorum* ilkesinde ifadesini bulan politik görüşünün başarısızlığa uğramasının nedenleri arasında arkasına *cliens*lerin ve askerlerin desteğini alamaması, pek çok çağdaşı gibi, dönemin sorunlarını çözmede kişisel orduların önemini yeterince kavrayamamasının yanında *boniye* fazla önem atfetmesini de sayar. İç savaş sırasında toprak sahipleri kendi çıkarlarına en uygun politikanın Caesar'ınki olduğunu düşünüyorlardı ve Cicero'nun ölümünden sonra bile Cumhuriyet'in sonu demek olan Augustus yönetimine boyun eğmekte bir sakınca görmemişlerdi (Conte, 1994: 184).

Kaynakça

Antikçağ Kaynakları

- Aristoteles, *Aristotle's Politica* Oxford, Clarendon Press, 1957) (ed. W. D. Ross).
- Aristoteles, *Aristotle's Ethica Nicomachea* (Oxford Clarendon Press, 1894) (ed. J. Bywater).
- Cicero *De Re Publica, De Legibus* (Çev. Clinton Walker Keyes) (Harvard University Press, 2000, ilk basım 1928).
- Cicero, *De Officiis* (Çev. Walter Miller) (Harvard University Press, 2001, ilk basım 1913).
- Diogenes Laertios, *Lives of Eminent Philosophers* (Çev. R. D. Hicks) (Harvard University Press, 1972, ilk basım 1925).
- Dionysios Halikarnassios, *Dionysii Halicarnasei Antiquitatum Romanarum quae Supersunt*, C. I-IV, (Çev. Karl Jacoby) (Bibliotheka Teubneriana Leipzig, 1885).

- Herodotos, *Historiae* (Çev. A. D. Godley) (Harvard University Press, 1920).
- Platon, *Platonis Opera* (Oxford University Press, 1903) (ed. John Burnet).
- Polybios, *Historiae* (Theodorus Büttner-Wobst after L. Dindorf (Bibliotheka Teubneriana Leipzig, 1893).
- Thukydides, *Historiae*, C. II: Books V-VIII (Çev. H. Stuart Jones & J. E. Powell) (Oxford University Press, 1942).

Modern Kaynakça

- Conte, Gianbiaggio (1994), *Latin Literature, A History* (Çev. Joseph B. Solodow) (Johns Hopkins University Press).
- Lintott, Andrew (1999), *The Constitution of Roman Republic* (Oxford University Press, repr. 2002).
- Murray, Robert J. (1966), "Cicero and the Gracchi", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, C. 97 (1966), s. 291-298.
- Wood, Neal, (1991) *Cicero's Social and Political Thought*, (University of California Press).

ÜÇ KÖKLÜ BİR ERDEM: STOACI ADALET

Melike Molacı*

Cicero oğlu Marcus’a retorik kuramını, söylevin ilkelerini ve hatibin niteliklerini açıkladığı *De Partitione Oratoria*’da erdemle ilişkilendirilen tüm söylevlerin övgüyü, erdemsizlikle ilgili her şeyin de kınanmayı hak ettiğini söyler; övgünün ve yerginin temellerini açıkladığı bölümde de erdemle ilgili olduğu konulara göre farklı adlarla anıldığını belirtir: “Erdemin toplumda sergilenen kısmına adalet (*iustitia*) denir; tanrılarla ilgili olduğunda din (*religio*), ebeveynlere gösterildiğinde ise hürmet (*pietas*) adını alır; güvenin ve sadakatin olduğu yerde genel olarak iyilik (*bonitas*) vardır; ölçülü bir cezada ılımlılık (*lenitas*), iyilikseverlikte de dostluktur (*amicitia*) erdemle ilgili adı (1942: XXII.78)”. Buna göre erdem aslında tektir, farklı konularda kendini gösterdiği için pek çok adı vardır, bu ise Cicero’nun erdem görüşünün Stoa kaynaklı olduğunu gösterir. Nitekim İskenderiyeli Klement, Stoacı erdem görüşünü aktardığı satırlarda erdemle ilgili güç (*dynamis*) bakımından tek olduğunu, sergilendiği konulara göre farklı adlar aldığını belirtir ve bunu bir analojiyle açıklar: Bir drahminin bir ve aynı olduğunu bilme-

* Necmettin Erbakan Üniversitesi, Felsefe Bölümü
Ülkesi ÜRDE Kitep Arşivi - <https://kitapci.uerde.org>

mize rağmen onu kaptana bilet, tahsildara vergi, öğretmene ücret, tüccara da teminat olarak vermemiz gibi erdemın de bazen aklıbaşındalık (*phronēsis*), bazen ölçölülük (*sophrosynē*), bazen cesaret (*andreia*), bazen de adalet (*dikaio synē*) olduğunu söyleriz (von Arnim, 1964: I.376). Zaten Cicero Stoacı Panaitios'un yükümlölük kuramını tartıştığı *De Officiis*'te bu görüşü savunarak farklı adların gerekçesini açıklar. Erdemlerden birine sahip olanın hepsine sahip olduğu görüşüne katıldığını belirttikten sonra tek bir erdemın pek çok şekilde kendini göstermesinden doğan görünüşteki tutarsızlığın gündelik konuşmadan kaynaklandığını ifade eder. Cicero'ya göre hakikati inceleyen soyut ve kesin dil, düşünceleirimizi genel kanıya uyarlarırken kullandığımız konuşmadan başka olduğu için tıpkı Stoacı Panaitios'un yaptığı gibi yaygın ve aşına olduğumuz sözcükleri kullanmamız gerekir (1913: II.10.35).

Kardinal erdemlere ilişkin Stoacı tanımları incelediğimizde Cicero'nun kaynağını doğrulamanın yanısıra her tanımda yinelenen ortaklığı ve tanımlardan birinde bulunmayan bir vurguyu hemen fark ederiz. Stobaios'un aktarımına göre aklıbaşındalık, yapılması, yapılmaması ve ne yapılması ne de yapılmaması gerekenin bilgisidir; ölçölülük, seğıilecek, kaçılacak ve ne seğıilecek ne de kaçılacak şeyin bilgisidir; cesaret, korkulacak, korkulmayacak ve ne korkulacak ne de korkulmayacak olanın bilgisidir; adalet, herkese değerine göre dağıtmanın bilgisidir (1884b: 59.1-25). Tanımlardaki ortaklık bütün erdemlerin bilgiye (*epistēmē*) dayandığını gösterir; buna karşın adalet tanımı, tanım kurallarına ve mantıksal biçimciliğe meftun Stoacıların bu erdemi diğerlerinden farklı şekilde konumlandırıp konumlandırmadıkları sorusunu doğurur. Dahası tanımlarda göze çarpan üçlemeler, cesareti ve ölçölölüğu aklıbaşındalıkla ilişkilendirmeyi sağlar. Nitekim aklıbaşındalık "doğası gereği toplumsal ve akıl sahibi olan canlının iyi, kötü ve ne iyi ne de kötüye dair bilgisi" olarak da tanımlanır (Stobaei, 1884b: 59-5-10). Cesaret ve ölçölölük tanımlarında bulunan üçlemeler aklıbaşındalık tanımında bahsi geçen iyi, kötü ve farksız şeylerin türevidir. Bu noktada adaletin niçin üç unsurla tanımlanmadığını sorabiliriz, gene bu soruya başka sorular da ek-

leyebiliriz: Acaba adaletin aklıbaşındalıkla bir ilişkisi yok mudur? Adalet kapsamı bakımından diğerlerinden farklı, bütün erdemleri kuşatan yegâne erdem midir? Erdemler konularına göre farklılaşıyorsa, adaletin esas konusu nedir? Kuşkusuz bu soruları çeşitlendirmemiz mümkündür, ne var ki burada sorduğumuz sorular Stoa felsefesinin kardinal erdemlerinden olan adaletin doğasını belirginleştirmemiz için yeterlidir.

Önce son soruyla başlayalım ve adalete ilişkin tanımları inceleyerek onun ilgili olduğu şeyleri belirlemeye çalışalım. *Stoicorum Veterum Fragmenta*'nın dördüncü cildini, yani kavram tanımlarını incelediğimizde en yaygın ve ilk sırada anılan tanımın “herkese değerine göre dağıtmanın bilgisi” olduğunu görürüz. Stobaios’un yukarıda da anılan bu tanımından başka “değere göre dağıtmak”, “iyinin ve kötünün bilgisi uyarınca herkese değerine göre dağıtmak”, “herkese değerine göre dağıtan bir durum (*hēksis*)”, “dağıtmayla ilgili konulardaki aklıbaşındalık”, “değerle (*aksia*) ilgili konulardaki güç ve dayanıklılık”, “insanlar arası ilişkilerde ve alışverişte sergilenen erdem”, “adaletsiz olmayan, adaletsizliğin yokluğu”, “menfaate dayanmaksızın kendisi için aranan şey” tanımlarına da rastlarız (1964: IV. s. 42). Gene Romalı Stoacıların metinlerini gözden geçirdiğimizde adaletin “verilmesi gerekenleri (yükümlü olunan şeyleri) dağıtmak (*suum cuique dedimus officium*)” (Seneca, 1925: 120.11) ve “doğruları söylerken lafı dolandırmamak ve özgürce konuşmak; her işte yasayı gözetmek ve değerine uygun olanı yapmak” olarak tanımlandığını görürüz (Aurelius, 1987: XII.1). Bu tanımların yanı sıra Stobaios erken dönem Stoacıların ayırımlarını aktardığı satırlarda, aklıbaşındalığın yükümlülüğün konusu olan şeylerle, ölçülülüğün insani dürtülerle ve cesaretin dayanılacak şeylerle ilgili olduğunu belirtir, adaleti ise “dağıtılacak şeylerle (*aponemēsis*)” ilişkilendirir (1884b: 60.10-15). Plutarkhos Zenon’un erdem görüşünü aktarırken adaletin konusunun dağıtım olduğunu belirtir ve erdem değerle ilgili olduğunda Kleanthes’in buna adalet dediğini vurgular (Plutarch, 1976: 1034c-1034e). Adaletin hem insanlar arası ilişkilerde hem de alışverişte ortaya çıktığını ileri süren filozofun Ariston oldu-

ğunu belirten de Plutarkhos'tur (von Arnim, 1964: I.375). Khrysippos ve Babilli Diogenes adaletin dağıtma ile ilgili olduğunu belirtip onu değerle ilişkilendirirler; hattâ Diogenes "adaletin herkese değerine göre olanı dağıtan bir huy (*diathesis*)" olduğunu söyler (Stobaei, 1884b: 84.14-16). Panaitios hemcinslerine kötülük yapmamayı, onların düşüncelerini küçümsememeyi ve duygularını incitmemeyi adaletle ilişkilendirir. Bağlılığı (*fides*) adaletin temeli olarak belirlediği için verilen sözleri tutmayı (*fiat*), yapılan anlaşmalara sadık kalmayı ve her zaman dürüst olmayı öğütler (Cicero, 1913: I.7.23; I.27.99). Marcus Aurelius'a göre de akıl sahibi canlılar birbirleri için yaratıldıklarından onların birbirini hoş görmesi adaletten kaynaklanır (1987: IV.3). Bütün bunlardan hareketle başkalarıyla ilişkide sergilenen erdeme adalet denildiğini söyleyebiliriz; ayrıca adaletin başkalarına dönük olmanın yanında negatif ve pozitif işlevleri olduğunu da ekleyebiliriz. Adalet bir yandan hakkı, hakkı olana dağıtmak ve verilmesi gerekeni değeri ölçüsünde vermektir; öte yandan toplumun esenliği için haklıyı haksıza karşı korumak ve herkese değeri ölçüsünde muamele gösterildiğinden emin olmaktır. Nitekim yalnızca bir şeyi yapmak değil, yapmamak da adaletsizliktir (Aurelius, 1987: IX.5). Bu haliyle adaletin konusu belirginleşir, artık son soruya bir yanıt verilebilir: Stoacılar için dağıtmakla ilgili bir erdem olan adalet ikili ilişkilerde yahut toplumda sergilenir.

Adaletin dağıtmak ve değerlendirmekle olan ilgisini ve başkasına dönük karakterini belirginleştirdikten sonra diğer soruları yanıtlayabiliriz. Fakat bunun için adaletin türlerini gözden geçirerek adaletle diğer erdemler arasında kurulan ilişkiye yakından bakmalıyız. Diogenes Laertios'un aktarımına göre birincil erdemler arasında sayılan Stoacı adalet teorik ilkelere dayanır; yalnızca akıl sahibi canlıların adil olabileceğini düşünen Stoacılar insanlara ve tanrılara özgü bu erdemin doğal olduğunu ileri sürerler, eşitlik (*isotēs*) ve saygıyı (*eugnōmosynē*) da adaletin türleri arasında sayarlar (2013: VII.90; 92; 126-129). Adaletin birincil bir erdem olduğu konusunda Laertios ile hemfikir olan Stobaios da adaletin altına dindarlık (*eusebeia*), dürüstlük (*khrestotēta*), paydaşlık (*euko-*

inōnēsia) ve hakkaniyet (*eusynallaksia*) erdemlerini yerleştirir ve bunları şöyle tanımlar: “Dindarlık, tanrılara hizmet etme bilgisidir; dürüstlük, iyiyi yapmanın bilgisidir; paydaşlık, bir toplumdaki eşitliğin bilgisidir; hakkaniyet, yakınlarını suçlamadan onlarla anlaşmanın bilgisidir” (1884b: 61.20-62.7). Adaletin türlerinin bu şekilde tanımlanması, dağıtılması gerekenin ne olduğunu belirginleştirmemizi sağlar; buna göre ister tanrılar ister hemcinslerimiz olsun, birlikte yaşadığımız ve aynı yurdu paylaştığımız herkese hakkı olanı vermek adaletin işidir. Doğa nezdinde herkesle eşit olduğumuzu bilmek, bu bilgi doğrultusundan değeri doğadan türetmek ve buna göre eylemek insanın yükümlülüğüdür.

Bunun yanı sıra Stobaios bütün erdemlerin bütünü ve diğerlerine bağlı konuları gözettiğini belirtir; buna göre adalet ilkin herkesin neyi hak ettiğini (değerinin ne olduğunu) belirler, ikinci olarak hakkı diğer erdemlerle ilişkilendirir (1884b: 63.24-26). Adaletin diğer erdemlerle olan bağı Stoacı adaletin kuşatıcı bir erdem olduğuna ilişkin bir çıkarım yapmayı meşru kılabilir, ne var ki diğer üç erdem de hem kendi konularıyla hem de diğer erdemlerle ilgili olduğu söylenir. Sözelimi “aklıbaşındalığın ilgili olduğu konu ilkin yapılması gerekeni düşünmek ve yapmaktır, ikinci olarak da yapılması gerekeni yanılmadan yapmak için bölüştürmesi <seçmesi ve dayanması> gereken üzerine düşündürmektir” (Stobaei, 1884b: 63.11-15). Dolayısıyla adaletin tanımı itibarıyla diğer erdemlere önceliği yoktur, hattâ görüldüğü üzere aklıbaşındalığın ikincil işlevinde diğer erdemlerin konularına doğrudan atıf yapılmaktadır. Oysa cesaret, ölçülülük ve adaletin ikincil işlevlerinde diğer erdemlerin konuları anılmaz, ölçülülük ve cesaret de tıpkı adalet gibi iki açıdan tanımlanır: Ölçülülük ilkin istikrarı sağlamak için dürtüleri dizginleyip bunlar üzerine düşündürmektir, ikinci olarak kişinin dürtülerinde yanılmaması için diğer erdemler hakkında düşünmesidir. Benzer şekilde cesaret ilkin dayanılacak her şey hakkında, ikinci olarak da dayanmayla ilgisinde diğer erdemleri düşündürmektir (Stobaei, 1884b: 63.15-23). Dahası aklıbaşındalığın konusu olan yükümlülük, diğer erdemlerin konularını da içermektedir; zira dürtüler, katlanılması ve dağıtılması gere-

ken şeyler Stoacı yükümlülükler kuramının çeşitli basamaklarına karşılık gelir. Adalet söz konusu olduğunda ise onun başkasına dönük yüzü, –aşağıda tartışılacağı üzere– yükümlülüklerin geniş çaplı çemberlerine işaret edecektir ve toplumsal yükümlülüklerin üstlenildiği yerde kendini gösteren bu erdemin genişleyerek kuşatıcı hale dönüştüğü görülecektir. Ancak bu aşamada, en azından tanımı itibarıyla adaletin aklıbaşındalığın görünümlerinden biri olduğunu belirtmekle yetinelim. Nitekim Stoacılar adaletin ve diğer erdemlerin aklıbaşındalığa dayandığını düşünmektedir ve okulun kurucusu Zenon da adaleti “dağıtmayla ilgili konulardaki aklıbaşındalık” (Plutarch, 1976: 1034c) olarak tanımlamaktadır.

O halde adaleti değerine göre dağıtmanın bilgisi ve bu alandaki aklıbaşındalık olarak tanımlamakla yukarıdaki soruların çoğunu yanıtlamış olduk. Ne var ki erdemin birliğine ilişkin Stoacı anlayışın doğal sonucu olan bu yanıtlar, “adalet niçin üç unsurla tanımlanmamıştır?” sorusunu bütünüyle aydınlatmamız için yeterli değildir. Adaleti “herkese değerine göre dağıtmanın bilgisi” ya da “dağıtmayla ilgili konulardaki aklıbaşındalık” olarak tanımlamakla onun doğasını belirginleştiremediğimiz gibi adaletin doğa, akıl ve yasayla kurulan bağını da aydınlatamayız. Dahası adaletin uyuşmsal değil de doğal olduğunu söyleyen, doğanın aklını yahut yasasını adil bulup toplumun temeline bu erdemi yerleştiren Stoacıların, iddialarını nasıl temellendirdiklerini de anlayamayız. Bunun için Stoacı adalet tanımlarının ötesine geçmeli ve onun üç kökünü yakından incelemeliyiz. Stoacı felsefe bölümlerinden ilhamla bu üç kökün akıl, doğa ve toplum olarak belirlenmesi makuldür. Bununla birlikte üçüncü kökün toplum değil de, kişi ya da öznellik olarak adlandırılması ya da politik bir yaklaşım yerine etik bir anlayışın benimsenmesi beklenebilir. Fakat ötekine dönük bir erdemin etikten ziyade politik bir zeminde tartışılması gerekir, nitekim Stoacı yükümlülüklerin ileri safhaları adaletle temellendirilir ve Stoacı devlet kuramının temeli adalete dayanır. Ayrıca politik bir zeminin etik dayanakları Kleanthes’in ayrıntılı bölümlenmesi tarafından doğrulanır; felsefeyi üçe değil de altıya bölen Kleanthes diyalektik, retorik, fizik ve teolojinin ardından

etik ve politikayı anar (Laertius, 2013: VII.41). Dahası insanın akıl sahibi ve toplumsal bir doğa olması da bu üç kavramı adaletle birleştirmeyi meşrulaştırır.

Akla, yani mantığa atıf yaptığımızda bununla kastedilen akıl ortaklığından ziyade kavram ortaklığı olacaktır; bu bölümde Stoacı ön-kavrayış (*prolēpsis*) kuramı ve bir ön-kavrayış olan adaletin işlevi tartışılacaktır. Doğa, yani fizik bakımından yapılan incelemede doğal olduğu söylenen adaletin, biyolojik ve teolojik açıdan nasıl temellendirildiğine değinilecektir: Fiziğin teolojik yönü tanrının öngörüsüyle, biyolojik yönü ise insanın doğası gereği adaletle yönelmesiyle ilgilidir. Bu bölümde adaletin tanrıları ve insanları ortak paydada buluşturmasının yanında bütün canlıların doğaları gereği kendilerini gözetmesi, yani *oikeiōsis* kuramı, adaletle ilişkisinde değerlendirilecektir. Bununla birlikte teolojik ve biyolojik bakış açıları sayesinde adaletin bir erdem olarak nasıl temellendirildiği açığa çıkacak; bunun yanında gerek kişisel *oikeiōsis*'in toplumsal olana genişletilmesi, gerekse tanrılarla insanların ortak meskeni olan adil evren ve onun yasası, politik bir bakışı mümkün kılacaktır. Mantıksal, fiziksel ve politik kökler sayesinde “adalet niçin üç unsurla tanımlanmamıştır?” sorusunu yanıtlamak mümkün olacaktır. Ayrıca Stoacı adaletin payandaları olan ön-kavrayış, öngörü, kendini-benimseme ve yükümlülük sayesinde Stoacı bütünlüklü felsefe anlayışının adalet kavramının temellendirilmesinde de iş başında olduğu görülecektir.

Adaletin Mantığı

İlk kökü, yani adaletin mantığını araştırabilmemiz için Antik metinlere kısa bir yolculuk yapmalıyız, adalet bahsinden bir süreliğine uzaklaşmayı göze alarak Stoa epistemolojisinin kavram (*ennoia*) ve ön-kavrayış (*prolēpsis*) kuramlarına yakından bakmalıyız. İlk uğraşımızda Cicero'nun iki eserine yoğunlaşarak tartışmayı belirginleştirmeye çalışacağız. Cicero *Topica*'da Yunanların kavrama (*notio*) bazen *ennoia*, bazen de *prolēpsis* dediklerini, bunun ise “önceden kavranmış olan ve açığa çıkması gereken herhangi bir şeyin yerleşmiş bilgisi (*ea est insita et ante percepta cuiusque*

cognitio enodationis indigens)” olduğunu belirtir (1949: 7.31). *Academica*’da da kavramlar için *ennoiai* ve *prolēpseis* karşılıkları kullanılır, *Topica*’nın cins ve tür tartışmasından farklı olarak burada kavram oluşturma süreci açıklanır. Eserde Cicero’nun konuşmacısı Lucullus, duyumların kaynağı ve hattâ kendisi bizzat duyum olan zihnin, hareket ettirdiği şeylere yönelik doğal bir güce sahip olduğunu belirtir; buna göre zihin, hemen kullanmak üzere duyulardan gelen bazı izlenimleri yakalar, belleği oluşturmak için bazılarını saklar, geri kalan her şeyi de benzerliklerine dayanarak sistemli şekilde birleştirir ve böylece kavramlar ile ön-kavrayışları oluşturur. Bunlara akli, mantıksal tanıtılamaları ve pek çok hakikati ekleyerek şeyleri olabildiğince açık şekilde kavrar ve nihayetinde bilgeliğe erişir. Zihnin nesnelerin bilgisini edinmeye ve yaşamını tutarlı kılmaya uygun bir doğa olarak tanımlanması da bundan kaynaklanır; bu yüzden zihin bilgiyi hemen kucaklamaya ve bütünüyle “kavramaya (*katalēpsis/comprehensio*)” meyleder (1951: II.10.30-31).

Cicero’nun iki eserinde de *notio*’ya karşılık olarak iki sözcüğü anması kafa karıştırıcıdır. Nitekim etimolojik açıdan *nous* ile ilişkili olan *ennoia*, kavramın bilindik karşılığıdır. Gene “önceden kavranmış” ve “açığa çıkması gereken” tariflemeleri de belirsizlik içermektedir. Buna karşın *Academica*’da gözümüze çarpan “kavrayış (*katalēpsis*)” kavramı, tartışmanın Stoacı ön-kavrayışlarla ilgisini kurmayı sağlar. Zira Stoa epistemolojisinin doğruluk ölçütü genellikle kavrayış ya da “kavrayıcı izlenim (*phantasia katalēptike*)” olarak kabul edilir. Bunun yanı sıra Stoacıların zihnin işlevleri arasında saydıkları “doğallıkla kavrama (*physikōs de noeitai*)” iyi ve adalet gibi ön-kavrayışların edinilme yoludur. Ayrıca şeyleri benzerliğe dayanarak sistemli şekilde birleştirmek Stoacıların kavramları oluştururken başvurduğu yollardan biridir. Doğrudan değinimin, yer değiştirmenin, doğallıkla kavramanın ve olumsuzlamanın yanı sıra benzerlik de bazen oranlama, bazen küçültme, bazen de büyütme aracılığıyla kullanılmaktadır (Laertius, 2013: VII.53). Gene Lucullus’un Stoa epistemolojisini savunan bir karakter olduğunu, hem *Topica* hem de *Academica*’daki ifadelerin de

Stoa epistemolojisine ilişkin bazı doksograflerde geçtiğini (Hülser, 1987: fr. 307; Long ve Sedley, 1987: 40N) hesaba kattığımızda aktarımın kaynağını belirlememiz kolaylaşır. Bununla birlikte *Stoicorum Veterum Fragmenta*'da iki aktarıma da yer verilmez, bu ise burada aktarılan ön-kavrayış kuramının Stoa kökenli olduğu iddiasını kuşkulu hale getirir ki, bu kuşku yersiz değildir. Ne var ki adaletin mantığını aradığımız, onun bir ön-kavrayış olarak değerini tartışmayı amaçladığımız bu bölümde bu kadim tartışmanın ayrıntılarını incelememiz mümkün değildir. Şu kadarını söylemek yeterlidir ki ön-kavrayış kavramı Stoacılar için olduğu kadar Epikürcüler için de önemlidir.¹

Adaletin ön-kavrayışının nasıl edinildiğini belirginleştirmemiz için öncelikle Stoacıların ön-kavrayışla ilgili düşüncelerini gözden geçirelim. Tanıklıklarda ön-kavrayışın, kavramdan kolayca ayrılmadığını ve bunun “doğal kavram (*ennoia physikē*)” (Laer-

¹ Hattâ ön-kavrayışın Stoacılar tarafından çok Epikürcülere ait bir kavram olduğu, Stoacıların bu kavramı Epikürcüleri çürütmek ve özellikle tanrının öngörüsünü temellendirmek için devraldıkları ileri sürülür (Sandbach, 1971: 30-31). Zira Epiküros da ön-kavrayışı Stoacılar benzer şekilde tarifler, duyuların ön-kavrayışları edinmede etkin olarak kullanıldığını söyler ve aklın benzerlik kurma işlevini özellikle vurgular (Laertius, 2013: X.32-33). Gene dönemin yaygın epistemoloji problemlerine yanıt verdiği sırada sık sık ön-kavrayışların bilgiyle bağını kurar (Laertius, 2013: X.31, 72, 151). Zaten Long ve Sedley'in iddiasına göre Epikürcüler için ön-kavrayış *Menon* ve *Phaidon* diyaloglarında geçen bilginin imkânı problemiyle ilgilidir. Platon'un algıya verili olmayan ve anımsanmasıyla bilgiyi mümkün kılan idealarına karşılık Epiküros kaynağı duyum olan ön-kavrayışları bilginin koşulu haline getirir ve aslında *ideaların* yerine ön-kavrayışları anarak probleme makul bir yanıt verir (1987: 89). Yanıtın makullüğü ise ön-kavrayışların kapsamıyla belirginleşir, nitekim Epikürcüler için yalnızca fizik ya da teolojinin değil, ahlâkın ve değerlerin kurucu unsurlarının da ön-kavrayışlar olduğu görülür; ister ince atomlardan oluşmuş tanrılar ister algıya verili cisimler ister insan, haz ya da adalet gibi genel kavramlar olsun, her tür bilginin kaynağının duyulardan türetilen ön-kavrayışlar olduğu görülür (Bkz. Laertius, 2013: X.33, 151; Cicero, 1931; I.9.31; 2012: I.17.45; Long ve Sedley, 1987: 12E).

tius, 2013: VI.54; Adler, 1938: IV.212; Arnim, 1964: II.108), “genel kavram (*koinē ennoia*)” (Arnim, 1964: II. 473) ya da “içimize ekilmiş olan (*emphytōn*)” (Plutarch, 1976: 1041e) şeklinde geçtiğini görmekteyiz. Buna karşın kavramla ön-kavrayışı ayırmak için deneyimin doğrudanlığını (*periptōsis*) ya da izlenimin açıklığını (*energeia*) vurgulayan aktarımlara rastlamaktayız (Aetius, 1879: IV.11; Plutarch, 1976: 1051e-f). Buna göre ön-kavrayış, zihnin kavram oluşturmak üzere kendini hazırladığı bir basamak ya da kavramsallaştırma sürecinin bir bölümüdür. Zihin bu aşamada bütün yetilerini tüm gücüyle kullanmaz, o ön-kavrayışları oluştururken doğal alıcılığı sayesinde benzer duyumları biraraya getirmek üzere belleğini işletir. Ancak burada zihnin farklı izlenimleri karşılaştırması, onları ayırması ya da birleştirmesi, büyümesi veya küçültmesi söz konusu değildir. Bütün bunlar daha karmaşık fikirleri, eş deyişle kavramları oluşturan zihnin işlevleridir. Burada söz konusu olan “izlenimler kümesi” oluşturmak ve sonraki tanıtılamalarda bu kümelerden yararlanmak üzere bunları muhafaza etmektir. Stoa epistemolojisinde kavram ve ön-kavrayış oluşturma sürecini aktaran Aetios da insan zihninin boş bir kâğıda benzer olarak düşünüldüğünü belirtir ve ilkin duyulardan gelen izlenimlerin bu kâğıda yazıldığını ileri sürer; aynı türden izlenimlerin biraraya gelmesiyle deneyin (*emperia*) oluştuğunu ve kavramların bir bölümünün bu yolla doğallıkla kavrandığını, bir bölümünün de öğrenim ve dikkatle edinildiğini söyler. Ayrıca doğallıkla kavranan düşüncelere ön-kavrayış denildiğini, adını zihinden (*nous*) alan kavram (*ennoia*) ya da düşüncenin (*ennoema*) de diğer yola işaret ettiğini vurgular (1879: IV.11). Pseudo-Galenos’un Aetios ile örtüşen tanıklığında ise doğal olarak kazanılan düşüncelerin önceden tasarlanmadığı ve “ustalık gerektirmeksizin (*ou tekhnikōs*)” edinildiği söylenir (Hülser, 1987: fr. 277a). Bu yüzden ön-kavrayış genele ilişkin doğal bir kavram olarak alındığında doğal biçimlere karşılık gelir; zihin bu aşamada doğrudan ve açıkça kavradığı nesneleri belleğinde saklar. Ön-kavrayışlar bu haliyle araştırmaların ve soruşturmaların nedeni yahut başlangıçları olduğu kadar (Arnim, 1964: II.108), kavramların ve kuram-

ların çerçevesini çizmeye de yararlar. Plutarkhos tam da bu yüzden Khrysippos'un iyilere ve kötülere ilişkin öğretisini doğanın içimize ektiği ön-kavrayışlarla uyumlu bulduğunu söyler (1976: 1041e). Fakat ön-kavrayışın içimize ekilmiş olması bunun doğuştan yahut *a priori* olduğu anlamına gelmez, ön-kavrayışın bu şekilde tanımlanması henüz bu aşamada zihnin tüm gücünü kullanamayacak olmasından kaynaklanır. Nitekim Stoacılar bütün insanlarda ortak olup birbirleriyle çelişmeyen ön-kavrayışların yedi yılda tamamlandığını ileri sürerler (Hülser, 1987: fr. 277a). Sandbach'ın da belirttiği üzere ön-kavrayış, aklın yetkinleşmesiyle kavram haline geldiği için aslında "işlenmemiş kavram (*undeveloped conception*)" olarak düşünülür (1971: 25, 33).

Doğruluk söz konusu olduğunda ise Stoacıların birbirinden farklılaşan doğruluk ölçütleri adaletin mantığını anlamamızı sağlar. Yaygın kabule göre pek çok Stoacı doğruluğun kavrayışa ya da kavrayıcı izlenime bağlı olduğunu ileri sürer. Buna karşın Khrysippos doğruluğu tek bir ölçüte bağlamaz, o kavrayışın yanı sıra duyumu ve ön-kavrayışı da ölçütler arasında sayar (Laertius, 2013: VII.54). Kavrayış, ön-kavrayış ve duyumun ayrı ayrı anılması birtakım sonuçlara ulaşmamızı sağlar. Bu üç kavram arasındaki farkı belirginleştirmek için öncelikle Afrodisiaslı Aleksandros'un Khrysipposçu karışım kuramına dair aktarımlarını gözden geçirelim: *De Mixtione*'de ön-kavrayışları genel kavramlarla aynı anlamda kullanan Aleksandros, bunların doğruluk ölçütü olarak düşünüldüğü ölçüde doğadan alındıklarını belirtir ve karışımların, eş deyişle nesnelerin bunlarla ayırt edildiğini söyler. Ön-kavrayışlar sayesinde ya bitişerek birleşen ya çözülerek kaynaşan ya da kendi doğalarını koruyup birbirleriyle harmanlanan karışımların izlenimlerini ayırmak mümkün olur (Alexander, 1892: III.217.2). Burada doğrudan ya da doğal olarak deneyimlenen şeyler karışımların kurucu unsurları olur, bu şeylerin kavranması ön-kavrayış olarak adlandırılır; buna karşın karışımlar belirli ilişkileri gerektirdiği için zihnin diğer yetilerini de kullanarak bunları kavraması gerekir, bu yüzden karışımların ön-kavrayışı değil, kavramları bulunur. Bu haliyle ön-kavrayış "içeriksiz" ya da "boş"

kavrama karşılık gelir. Fark edileceği üzere yukarıda bahsi geçen diğer tanıklıkların, ön-kavrayışı kavramdan ayırmak için vurguladıkları doğrudanlık ve açıklık, Aleksandros'un tanıklığında basitlik-karmaşıklık ikiliğine aktarılır. Ne var ki kavrayışı ön-kavrayıştan ayırmaya yarayan bu hususlar Khrysippos'un her ölçütünün işlevini açıklamaya yaramaz, bunları ayırmak için Stoacı izlenim türlerini gözden geçirmeliyiz.

İzlenimleri duyusal ve duyusal olmayan olarak ikiye ayıran Stoacılar, duyusal olanların bir ya da birkaç duyu organıyla alındığını söylerler; duyusal olmayan izlenimlerin ise bedensiz ve akılla kavranan öteki şeyler gibi zihin aracılığıyla alındığını belirtirler ve buna örnek olarak Tanrının varlığını ve öngörüsünü gösterirler (Laertius, 2013: VII.51). Duyusal izlenimlerin duyularla edinildiği yerde duyusal olmayan izlenimlerin akılla kavranması anlaşılır olsa da, burada verilen iki örnek birbirinden farklıdır. Diogenes Laertios Tanrının varlığını akla dayandırırken sanki bunun için tanıtlamaya ihtiyaç duyulduğunu ima eder. Oysa *De Natura Deorum*'un Stoacı konuşmacısı Balbus, tanrının varlığını tanıtlamaya gerek duymaz ama öngörüyle ilgili pek çok tanıtlama kurar. Balbus'a göre insanların zihnine ekilmiş (*conprehensumque*) bir tanrı kavramı olduğu için her ulustan her insan tanrının var olduğuna inanır; bu fikir herkesin içinde (*innatum*) vardır ya da herkesin zihnine kazınmıştır (*insculptum*) (Cicero, 2012: II.2.5; 5.13). Buna karşın öngörünün tanıtlanması için kullanılan hemen her örnekte tanrının herkesin zihninde bulunan bir fikir olduğu yinelenir ve bu fikir bütün tanıtlamaların hareket noktasını oluşturur (II.73-153). Dolayısıyla Diogenes Laertios'un örneklerini ikiye ayırmamız ve tanrının varlığı ile öngörüsünün farklı süreçlerle kavrandığını belirtmemiz gerekir. Buna göre tanrının varlığı açıkça ve doğrudan kavranır, buna karşın öngörünün tanıtlanması için bu açık fikirden yola çıkmak ve başka izlenimleri muhakemeye dâhil etmek gerekir. Dolayısıyla Stoacılar için tanrının varlığı doğal olarak kavranmakta ve bunun temellendirilmesi için duyuların tanıklığına gerek duyulmamaktadır. Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki Balbus'un "ekilmiş", "kazınmış" ya da "içerde

bulunan” şeklinde tariflediği tanrı fikri, Khrysippos’un “doğanın içimize ektiği ön-kavrayışlar” anlayışıyla uyumludur; bu ise tanrı ön-kavrayışının *a priori* olmadığını gösterir; akıl bu aşamada yetilerini kısmen kullanarak tanrının ön-kavrayışını aşama aşama oluşturur. Nitekim Plutarkhos’un aktarımına göre bilginin olanağını temellendirmek için doğal kavramlardan, yani ön-kavrayışlardan yararlanan Stoacılar, bunların “olanak (*dynamis*)” halinde bulunduğunu ileri sürerek (Hülser, 1987: fr. 304) Platoncu ideaların doğuştanlığına karşı çıkarlar. Gene Stoacılar Epikürcü Tanrı fikrini eleştirdikleri sırada olanağın nasıl gerçekleştiğini açıkça belirtirler: Onlara göre Tanrı düşüncesinde yalnızca muhataplarının ileri sürdüğü ölümsüzlük ve kutluluk bulunmaz, Stoacılar tanrının aynı zamanda insan sever, iyiliksever ve yardımsever bir varlık olduğunu söylerler (Plutarch, 1976: 1075e). Stoacılar Tanrının öngörüsünün akılla kavrandığını ve öngörü için tanıtlanmalara ihtiyaç duyulduğunu düşündükleri için ön-kavrayış kendi başına yeterli görmezler.

Ön-kavrayış kavrayış için yeterli olmasa bile kavramın oluşması için gerekli bir aşamadır. Bu aşamada ön-kavrayışları alan zihin kısmen etkindir. Ön-kavrayış duyumdan ve kavramdan ayıran ise izlenimin niteliği değil, zihnin durumudur; duyusal izlenimleri alan zihin edilgin bir konumdadır, buna karşın duyusal olmayan izlenimler ve ön-kavrayışlar zihnin etkinliğiyle oluşmaktadır. Nitekim Galenos’a göre Khrysippos aklın kavramlar ve ön-kavrayışlardan oluşan bir şey olduğunu ileri sürer ve ön-kavrayış duyumdan ayırmak için onun kavrama benzediğini, duyumsayan zihnin edilginliğine karşın kavramları ve ön-kavrayışları oluşturan zihnin etkin olduğunu söyler (1981: V.3.1-4). Böylece duyum, ön-kavrayış ve kavram arasındaki fark da zihnin etkinlik düzeyleriyle belirlenmiş olur: Duyum edilginliği; ön-kavrayış bazı işlevlerin kullanıldığı kısmi, fakat sürekli artan etkinliği; kavram ve tanıtlanma ise bütün işlevlerin kullanıldığı tam etkinlik halini belirtir. Bu ayrımlar sayesinde Khrysippos’un doğruluk ölçütü olarak kavrayış, duyum ve ön-kavrayışa işaret etme gerekçesi de aydınlanır. Buna göre ön-kavrayışlar duyusal

izlenimlerle duyusal olmayan izlenimler arasında bağlantı kurulmasını mümkün kılarlar; onlar tanıtlamalarda kullanılacak bazı öncülleri sağladıkları gibi duyusal izlenimleri de bu tanıtlamalar için kullanışlı hale getirirler.

Böylece adaletin iyiyle birlikte doğallıkla kavrandığını belirten Diogenes Laertios'un bununla ne kastettiği de anlaşılmış olur. Adalet de tıpkı Tanrı ön-kavrayışı gibi tanıtlamaların kurucu unsuru olur, hattâ bazen birden fazla ön-kavrayış biraraya getirilerek yeni çıkarımlara ulaşılır. Sözgelimi Tanrının adaleti, yasa-yı ve öngörüyü temellendirmeye yarar; gene devletin temelinin adalet olduğu söylendiğinde yurttaşların yükümlülükleri de akılla temellendirilebilir. Dahası adaletin içeriğinin aklın kullanımıyla koşut olarak genişletilmesi adaletin diğer erdemlerle bağının kurulmasını sağlar. Mantıksal açıdan diğer erdemler gibi adalet de kavramsal bir çerçeve sağlar, etik ve politik soruşturmaların başlangıç noktasını oluşturur. Buna karşın onun doğallıkla ve doğrudan kavranması yaşamda sergilenecek her eylemin uygunluğunun güvencesi olamaz. Nitekim Epiktetos adalet ve iyilik gibi ön-kavrayışlarla bunların uygulanacağı özel bilgilerin her zaman örtüşmediğini söyler. Herkeste ortak olan ve bu yüzden birbiriyle çelişmeyen ön-kavrayışların tek tek durumlara uyguladığımızda anlaşmazlıklarla karşılaştığımızı belirtir. Ön-kavrayışları uygun şekilde kullanmak için şeyleri birbirinden ayırmak, onları çözümlemek ve her birinin özünü belirlemek gerekir (1998: I.22.1-3; II.17.7). O halde uygun şekilde davranmak için adaletin ön-kavrayışını edinmek yetmez; onun konusunu derinlemesine bilmemiz ve dağıtılacak olanı değerle doğru ilişkilendirmemiz beklenir.

Adaletin Fiziği

Adaletin fiziğini incelemek için bir kez daha Cicero'dan yola çıkalım ve bu kez *De Finibus*'a başvuralım. Kitabın Stoacı konuşmacısı Cato, Stoa etiğinin temel kuramlarını aktardıktan sonra fiziğin ve mantığın gerekliliğini tartışır, ardından doğanın adaleti geliştirme, dostluğu ve diğer sevgi bağlarını koruma gücünü ortaya çıkarabilecek tek bilimin fizik olduğunu söyler. Cato'ya

göre doğaya uygun yaşamak isteyen herkes evrenden ve onun adil yöneticisinden yola çıkar, zira bunlar bilinmedikçe iyi ve kötü şeylerin doğası hakkında doğru hükümler vermek olanaksız olur (Cicero, 1931: III.22.73). Doğal olduğu ve doğallıkla kavrandığı için mantık araştırmalarının konusu olan adalet, aynı zamanda iyinin ve kötünün ne olduğunu bilmeyi sağlar. Bununla birlikte doğanın ve Tanrının adaletini tanımak ve insanları ortak paydada buluşturan şeyin ne olduğunu anlamak için adaletin fiziksel açıdan temellendirilmesi gerekir. Zaten Cato'nun da belirttiği gibi bizi biraraya getiren ve topluluk oluşturmamızı sağlayan doğa olduğu için adaletin ve iyiliğin kaynağı da doğa olmak zorundadır (Cicero, 1931: III.20.66). Bütün bunlardan yola çıkıldığında adaletin fiziksel bir kökü olduğu açıktır; bu haliyle fizik araştırmaları, mantıkta çerçevesi çizilen adalete içerik sağlamak bakımından gerekli olduğu kadar doğanın, tanrının ve insanların adaleti nasıl geliştirdiğini anlamak için de elzem görünür.

Fizik söz konusu olduğunda adaletin çatallanan kökleri araştırmayı iki bakımdan sürdürmeyi gerektirir. Nitekim Stoa fizigi pek çok şeyin yanısıra biyoloji ve teolojii de kapsar, bu bakımdan adalet hem canlıların ilk dürtüsüyle hem de tanrıların öngörüsüyle ilgilidir. Fiziğin biyolojik yanı adaletin dürtüsel temellerini ortaya çıkarır, teoloji ise doğal hukukun yanısıra onun bir örneği olması beklenen sivil hukukun adaletini temellendirmeyi sağlar. Fakat hangisinin başlangıç noktası olarak alınacağını kestirmek güçtür, zira adaletin Stoacı yorumunda iki bakış açısı göze çarpar. İlkinde onun kutsal yönü vurgulanır, ikincisinde ise dürtüsellliği öne çıkarılır. Plutarkhos Khryssippos'un *Tanrılar Üzerine*'de şunları yazdığını söyler: "Adalet Zeus'tan ve evrensel doğadan başka bir kaynak (*arkhē*) ya da köken (*genesis*) bulmak mümkün değildir. İyi ve kötü hakkında söyleyecek bir şeyimiz olacaksa, bu türden her şeyin kaynağı bunlar olmalıdır" (1976: 1035c). Khryssippos'un adaleti tanrıyla ilişkilendiren bu yaklaşımı *De Legibus*'ta da yinelenir. Kitapta insanların tanrılarla kurduğu bağın ve insanlar arasındaki doğal birlikteliğin ne anlama geldiği açıklığa kavuşturulduğunda yasaların ve hukukun kaynağına erişilebileceği söyle-

nir; buna göre adaletin kökeni ancak bu tartışma konuları kılavuz edinilirse, doğa araştırmaları bu yönüyle sürdürülürse bulunabilir (Cicero, 1928: I.16-20). Nitekim Yunanların yasayı (*nomos*) bölüştürmekten (*nemein*) türettikleri fark edilirse yasanın ya da hukukun, dağıtmakla ilgili bir erdem olduğunu bildiğimiz adaletle ilişkisi de belirginleşir. Adaletin teolojik kökünü vurgulayan tanıklıklara karşın bazı yazarlar bu erdemın dürtüsellığıne atıf yaparlar. Sözgelimi, Porphyrios'a göre "Zenon'un okulu adaletin kökenine *oikeiōsis*'i yerleştirir" (2000: III.19); Afrodisiaslı Aleksandros da erdemın, *oikeiōsis*'e bağılı olarak geliştiğini ileri sürer (2014: 162.15). Stoa felsefesinde kendini ve kendine ait olanı tanıma, koruma, sevmeye, yakınlık duyma ve benimseme olarak düşünölen *oikeiōsis* ilk dürtü olarak tariflenir ve sıklıkla etiğın hareket noktası olarak alınır. Bütün canlıların ilkin kendilerini benimsedikleri, kendi varlıklarını ve yapılarını muhafaza etmeye çalıştıkları gözleminden hareket eden Stoacılar, bunu başlangıca yerleştirirler ve *oikeiōsis*'i canlılık teminatı olarak görürler. *Oikeiōsis* egoist bir başlangıç noktası gibi görünse de *De Finibus*'ta ebeveyn ve çocuk sevgisi olarak kendini gösteren bu başlangıç noktasının bütün topluma doğru nasıl genişlediğinin izi sürölür (Cicero, 1931: III.19.62).

Adaletin kökünün kutsal mı, yoksa dürtüsel mi olduğı sorusuna bir yanıt verebilmemiz için tanıklıklara yakından baktığımızda iki yaklaşımın da aynı anda benimsenebileceğini görürüz. Schofield, *oikeiōsis* ile (1995: 204), Brunschwig de Tanrı ya da öngörüyle (1991: 81-95) başlamak hususunda ısrarcı olsa da Stoacıların fiziksel adaleti iki yaklaşıma da imkân tanır. Diogenes Laertios'un belirttiğı gibi doğanın hiçbir canlıyı kendine yabancı kılmadığı ve ilkin kendini gözetmesine engel olmadığı (2013: VII.85) dikkate alınırsa *oikeiōsis*'i doğanın işinden ayırmak pek de mümkün görünmez. Dahası Stoa felsefesinde erek "doğaya uygun yaşamak" olduğı için her canlının doğar doğmaz doğaya uygun yaşamaya başlamasından daha doğal hiçbir şey olamaz. Bununla birlikte Stoacılar için yaratıcılık yolunda ilerleyen sanatçı bir ateş, yani ateşli ve yaratıcı bir soluk olan doğa, kendisinden çıkan şey-

leri birarada tutan ve her şeyi kendi yerine koyan bir birlik ilkesidir (Laertius, 2013: VII.148; 156). Doğa bu özellikleriyle Tanrıya özdeştir, doğanın işiyle tanrının işi birdir. Dolayısıyla Stoacılar için Tanrı her şeyin içine yayılan bir varlık, eş deyişle bizzat doğanın kendisi olduğu için adalet söz konusu olduğunda teoloji biyolojiyle iç içe geçmektedir.

Adaletin biyolojisiyle teolojisi arasında ise şöyle bir ilişki kurulabilir: Adaletin doğallıkla kavrandığı yerde bunu mümkün kılan bizzat doğa yahut tanrıdır; henüz olanak halinde bulunan adalet bu haliyle her canlının kendine uygun olanı benimsemesiyle, kendini canlı olmak bakımından değerlendirmesiyle vuku bulur, bu ise “kendine dönük” bir adaletin, eş deyişle *oikeiōsis*’in yeridir. Bütün varlıkları kendine dost kılan, kendi esenliklerine duydukları doğal sevgi olduğu için her canlı önce kendi payına/hakkına düşeni ister ve doğanın adaletinden nasiplenmek için doğal bir çaba sarf eder. İster akıldan yoksun hayvanlar, ister akıl sahibi canlılar olsun, her varlık bu aşamada kendini gözetir, zaten *oikeiōsis*’in ilk dürtü olmak bakımından bütün canlılarda bulunması da bundan kaynaklanır. Fakat bu aşamada akıl işe koşulmadığı ya da henüz yetkinleşmediği için adaletin gerçekleştiği söylenemez. Akıl sahibi varlıklar söz konusu olduğunda “adalet duygusu”ndan da söz edilemez, zira adaletin ön-kavrayışı bir duygu durumundan ziyade bir “bilinçlilik” halini varsayar. İlkel dürtünün canlılık alameti olarak görülmesinde sakınca yoktur, fakat bunun akıl sahibi varlıklardaki görünümü duyumun ya da algının dışsallığına işaret etmez. Romalı Hierokles’in *oikeiōsis*’e ilişkin örnekleri genellikle hayvanlar aleminden alınmış olsa da (von Arnim, 1906: col. I-III) burada söz konusu olan içsel bir algıdır ve bunun Khrysispos’un dilindeki karşılığı “kendinin farkında olmak (*syneidēsis*)”tır (Laertius, 2013: VII.85). Adalet söz konusu olduğunda akıl sahibi canlı adil olma olanağının kendinde mevcut olduğunu fark etmeli ve bu olanağı eylemleri aracılığıyla gerçekleştirmelidir. Nasıl ki adaletin ön-kavrayışı aklın yetkinleşmesiyle gelişip adalet kavramına dönüşüyorsa, adil olmak da kendinden başlayıp başkalarına doğru aşama aşama genişlemelidir. Bu yüzden Stoacılar göre akıl sahibi

varlıklarda kendini benimsemek iyunin sadece başlangıcıdır, ahlâki değerler ve bunlara uygun eylemler doğal eğilimlerden serpilip gelişmektedir. O halde ilksel dürtü zamanla çeşitlenmeli ve kişi hem kendinin hem de başkalarının değerinin farkına varmalıdır.

Stoacı *oikeiōsis*'in genişlediği yerde ilk aşamanın ilk yakınlıklar olması da bu minvalde anlaşılmalıdır; zira kişinin önce kendini, sonra çocuklarını, ebeveynlerini ve en yakın ailesini gözetmesi, ilkin ilk yakınlıklarını fark etmesi ve onlara hakkını teslim etmesi anlamına gelir. Aklın ve kavramın gelişimiyle koşut olarak yakınlıkların da tedricî genişlemesi adaletin başlangıçta sınırlı bir dağıtım ile ilişkilendirilmesine neden olur, bu aşamada kişi herkese değerine göre dağıtmanın bilgisine sahip değildir. İlk yakınlıklarını her şeye üstün gören insan doğru değerlendirmeler yapamaz ve ne hakkı, hakkı olana teslim edebilir ne de haksızlığa karşı durabilir. Bununla birlikte herkese değerine göre dağıtmanın hemen gerçekleşmesi mümkün olmadığı gibi doğal da değildir. Hierokles'in belirttiği üzere herkesin sevgisini kazanmak istememiz ve herkesle dostluk kurmaya yönelmemiz doğal olsa da, doğanın bize yardımcı ve destek olsunlar diye bahşettiği, yanibaşımızda duran yakınlarımızı ihmal edip bize karşı doğal bir yakınlık beslemeyenlerle birlikte olmaya can atmamız ve onlarla sanki ailemizlermiş gibi yakın bağlar kurmaya çalışmamız doğaya aykırıdır (Stobaei, 1909: 84.20.30-35). Dolayısıyla ilkin yakınlarımıza adil olmamız “doğal (*kata physin*)”dır, ne var ki “doğaya uygun olan (*homologoumenōs tēi physei*)” yakınlık çemberimizi genişletip herkese adil davranmamızdır. Buna göre kişi ilk yakınlıklarını en uzak olanlarla eş kıldığı ölçüde değer ve uygun dağıtmanın bilgisine göre eyleyebilir. Hierokles'in meşhur eş merkezli çemberler analojisinde vurguladığı üzere ait olduğu yakınlıkları etrafıca düşünen makul bir insan, her grubun gerektirdiği şeyleri göz önünde bulundurarak en geniş çemberden başlamalı ve çemberleri merkeze doğru toplayarak, en kapsayıcı çemberde içerilen öğeleri adım adım önceki çembere aktarmalıdır (Stobaei, 1909: 84.23.22-26). O halde aklın yetkinleşmesiyle birlikte görünüşte ya da sözde iyi olan şeylere olan ilksel yönelim, gerçek iyilere ve akla

uygun eylemlere döner. Bütün varlıkların ilk yöneliminin temeli olan *oikeiōsis*, aklın gelişmesiyle toplumsallaşmaya başlar ve toplumun bağlayıcı erdemi olan adalet de aşama aşama gerçekleşir.

Adaletin ön-kavrayıştan kavrama, benden başkasına doğru genişlediği yerde Tanrının adaleti hem muhakemelerin konusu hem de adil eylemlerin ölçütü olur. Tanrının adaletini doğallıkla kavrayan akıl sahibi canlılar, onun iradesini anlayıp bunu izledikleri ölçüde adaletle yakınsadıklarını fark ederler. Öngörüsüyle evreni yöneten tanrı, adil eylemlerin ölçütü olarak alındığında doğanın yasası da örtük olarak sivil yasalara örnek teşkil eder. Bununla birlikte Stoacılar tanrının yasasını insani yasalardan ayırmak için çaba sarfetmezler, onlara göre insanın ereği “bütüne yayılmış olan Zeus’un, yani doğru aklın (*orthos logos*) ve ortak yasanın (*koinos nomos*) yasakladığı her şeyden kaçınmak” (Laertius, 2013: VII.88) olduğu için Tanrının yasadan ve doğadan ayrılması yersizdir. Stoacılar için doğanın yasalı olması, aklın ve Tanrının ona içkin ve ondan ayrılamaz olması anlamına gelir. Zaten Stoacı kaynaklarda da *physis*’in *nomos*’undan değil, *logos*’undan bahsedilir; haliyle yasa doğanın akli ya da tanrının iradesidir, burada doğayı alışkanlık ya da *ethos* ile ilişkilendirmek mümkün değildir. Stoacıların Tanrıyla doğayı özdeşleştiren yaklaşımları doğanın aklıyla, Tanrının öngörüsünü eş tutmalarına yol açar; adaletin uyuşmsal olmadığını ileri sürmeleri de yasanın ve doğru aklın doğal ve kutsal olmasından kaynaklanır (Laertius, 2013: VII.128).

Doğanın aklını ve Tanrının öngörüsünü yasayla özdeşleştiren Stoacılar adaletin kutsallığının apaçık olduğunu ileri sürerler. Onlara göre adalet, tanrının öngörüsünde ya da yasasında kendiliğinden belirir; evrenin idaresinden yola çıkan insan, adaletin kutsallığını hiçbir tanıtlamaya gerek duymaksızın kavrar. Öyle ki öngörünün farkına varan insanın adaleti gözetmemesi beklenemez. Bu apaçık bilgiye ulaşmak herkes için mümkündür, ne var ki henüz aklını yetkin bir şekilde kullanamayan insanlar adil kılavuzlara ihtiyaç duyarlar. Doğanın gücü olan yasa, tanrının öngörüsüne bağlı olsa da bunu fark edecek olan bilgenin ta kendisidir. *De Legibus*’ta belirtildiği üzere zihniyle ve aklıyla bu yasayı

kavramaya muktedir olan bilge, adaletin ve adaletsizliğin kurallını kendinde bulacak; ortalama insana düşen de Tanrının insan soyuna verdiği yasayı gözeten bilgeyi izlemek olacaktır (Cicero, 1928: I.6.19; II.4.8). Bununla birlikte adaletin bilgisinin bilgeye mahsus olması onun parçada değil, bütünde bulunması anlamına gelir; zira Stoacılar için ortak yasa evrensel düzenin adaletini sağlar. Evrendeki bütün durumlardan ve etkinliklerden sorumlu olan bu kutsal güç belirli bir türün menfaatine çalışmaz, evrendeki varlıkların kendilerine özgü doğaları belirli bir hiyerarşiyi gerektirse bile öngörü evrenin genel düzenini gözeterek işler. Bu nedenle kişilerin başına gelen felaketler ya da insanı mutsuz eden talihsizlikler bilgenin çok iyi kavradığı gibi ne kötüdür ne de adaletsiz; tekler için adaletsiz görünen fakat bütünün adaletini yansıtan her olay kendinde adil ve iyidir. Dolayısıyla öngörüsüyle evreni yöneten Tanrı bütün varlıkları gözetir ve onun adil yasası herkese hakkını vermeyi gerektirir. Herkese değerine göre dağıtan bu güç, evrensel düzeni korumak ve sürdürmek için işler ve bu haliyle Stoacılar teodise problemine de bir yanıt vermiş olurlar.² Adaletin biyolojisi insanlar arasında geliştirilen adaleti temellendirirken onun teolojisi evrenin adil bir düzen olarak düşünülmesini mümkün kılar.

Adaletin Politikası

Adaleti gerçekleştirmek ve geliştirmek için doğduğumuzu ileri süren Stoacılar bu iddialarını insanın toplumsal bir varlık olmasıyla temellendirirler ve adaletin başkasına dönük yüzünü hem yükümlülük kuramlarında hem de toplumun temeline ilişkin tartışmalarda vurgularlar. Toplum, devlet ve yükümlülük hakkında

² Teodise problemiyle özel olarak ilgilenen Seneca, *De Providentia*'nın (2007) girişinde tanrısal öngörünün doğasını incelemek yerine "dünyamızı tanrısal öngörü yönetiyorsa, neden hâlâ iyi insanların başına birtakım kötülükler geliyor?" sorusunu cevaplamak istediğini belirtir ve öngörünün adaletine dair yaygın argümanları sıralar. Yukarıdaki düşüncelerin ayrıntılı olarak ele alındığı eserde öngörünün adaletini temellendirmek üzere Roma tarihinden örneklerle de başvurulur.

konuştuğu sırada politikanın kavramlarını erdemle ve genellikle adaletle ilişkilendiren Cicero da düşüncelerini temellendirmek için sözü sıklıkla Stoacı konuşmacılarına bırakır. Sözelimi *De Finibus*'un Stoacısı Cato, insanların birbirlerini korumak ve savunmak için doğdukları gözleminden hareketle bütün insanların toplumu, birliği ve yakınlığı korumak üzere hem yararları hem de zararları paylaşacaklarını belirtir ve şöyle bir sonuca ulaşır: “Adil olmak için doğmuş görünen bizlerin kendimizi zenginleştirmek amacıyla birinden bir şey almamız adaletle uzlaşmaz” (1931: III.21.70). Burada adaletin kendisi için aranan şey olduğu vurgulanır, ayrıca onun negatif yanı hesaba katılarak çerçevesi çizilir. Toplumsal bir varlık olduğumuz ve topluluklar kurmak için doğduğumuz dikkate alındığında başkasının yararını ve zararını gözettiğimiz ölçüde adil olduğumuz açığa çıkar. Gene *De Officiis*'te erdemleri taçlandıran, kendisine bağlananlara iyi insanlar denilmesini sağlayan adaletin iki yükümlülüğü yerine getirmekle ilgili olduğu söylenir:

Bunlardan ilki haksız şekilde kısıktırılmadıkça bir kişinin diğerine zarar vermesini önlemektir; ikincisi ise ortak mülkleri ortak çıkarlara, özel mülkleri de şahsi çıkarlara yönelik kullanmaktır (1913: I.7.20). Adaletin düzeltici, dağıtıcı ve sınırlandırıcı özelliklerinin vurgulandığı bu ifadelerden toplumsal yükümlülüklerimizin ve topluluklar halinde yaşama eğilimimizin doğal olduğu sonucuna ulaşırız. Adaleti toplumsallıkla ilişkilendirdiğimiz ölçüde onun üçüncü köküne yakından bakabiliriz. Yararları ve zararları paylaşmak ya da ortak iyileri eşitçe bölüşmek söz konusu olduğunda yükümlülükleri çeşitlendiren kuşatıcı bir adaletten bahsedebiliriz ve bu yolla Stoacıların toplumu, toplumsal adaleti ve devleti nasıl düşündüklerini inceleyebiliriz.

Adaletin toplumsal kökünü belirginleştirebilmek için öncelikle *oikeiōsis*'in genişleyen çemberlerine odaklanalım, bunun ardından toplumsal yükümlülükleri önceleyen bazı Stoacıların adalet politikalarına değinelim. Erken dönemden itibaren en genel tanımıyla “üzerimize düşeni yapmak” olarak tariflenen yükümlülük (*kathēkon/officium*), doğanın yerleşik düzenine uygun etkinlik

olarak düşünülür. Onun doğadan kaynaklandığı belirtilir ve aklın yapılmasını buyurduğu şeye yükümlülük denir (Laertius, 2013: VII.107-108; Stobaei, 1884b: 85.10-15). İlk yükümlülüğün kendini benimsemek olduğu kabul edildiğinde sonraki yükümlülüklerin de bundan türetilmesi gerekir. Bununla birlikte kendini gözetmekten başkalarını da kendin gibi gözetmeye genişlemesi gereken *oikeiōsis*, dürtüsel olarak kaldığı sürece hem ahlâklı olmaya hem de adaletin ortaya çıkmasına engel olur. Cato'nun da belirttiği gibi bizi bilgelikle ilk tanıştıran doğanın başlangıç noktaları olsa da asıl bilgelik bu başlangıçlar yerine kendinde iyi olana, insana yakışana değer vermektir (Cicero, 1931: III.7.23). Akıl sahibi canlının iyisi yetkin akıl olduğu için insanın aklını kullanarak daha yüce şeylere değer vermesi ve yükümlülüklerini kendinde iyi olan değerlere yöneltmesi kaçınılmazdır. Bu yüzden bütün insanlar için doğal olan ilk tür yükümlülük erdemli bir yaşama katkı sağlayacak şeylerin kullanımıyla ilgilidir. Akla ve doğaya uygun tercihlerin konusu olan unsurlar adil eylemlere sağladıkları katkı ölçüsünde değerlendirilir ve değerleri ölçüsünde dağıtımına konu olurlar. Böylesi tercihlerle birlikte beliren adil eylem, kişinin sadece kendi hakkını değil, herkesin hakkını gözetmesiyle yerleşir. Eylemlerin taşıyıcıları da kendilerine dönük asli ilgilerini aşabildikleri ve adil olmak pahasına kendilerine geride bırakabildikleri ölçüde adil olurlar.

Aklın yetkinleşmesiyle adalet belirginleşirken şahsi gereksinimlerin gelişmesiyle de toplumsal yükümlülükler yerleşir. Kişinin tanrılara, vatanına ve ailesine karşı yükümlülüklerini öncelleyen orta ve geç dönem Stoasında adalet kurucu ve kuşatıcı bir erdem olarak alınır. Panaitios'un yükümlülük kuramını büyük ölçüde izleyen Cicero ilk sıraya tanrıları, sonra vatani, aileyi ve diğer şeyleri yerleştirir. Yükümlülüklerin böyle sıralanması toplumu koruma önceliğinden kaynaklanır, tam da bu nedenle topluluk bilincinden doğan yükümlülüklerin bilgi yoluyla edinilenlerden daha önemli olduğu söylenir (1913: I.158-160). Gene Musonius Rufus'un ve Hierokles'in yazılarında tanrılara, vatana, ebeveynlere, eşe, çocuklara ve akrabalara nasıl davranılması gerektiği uzun

uzadıya anlatılır. Musonius Rufus yakınlarına zararı olmasa bile hatalı ve adaletsiz davranan herkesin alçak ve onursuz olduğunu söyler (Stobaei, 1894: 6.23). Ona göre kendine yarar sağlamak için her şeyi yapan insanlar ortaklıktan ve dostluktan hiç pay almadıkları gibi dayanışmadan ve adaletten de habersizdirler. Adaletsizlik, zulüm ve komşusunun sıkıntısına aldırmazlık kötüdür, buna karşın erdemın kardeşçe sevgi, yardımseverlik, adalet ve komşusunun iyiliğini gözetmek gibi fikirlerle uyumlu olduğunu inkâr etmek olanaksızdır (Stobaei, 1856: III.67.20). Bu yüzden her insanın kendi devletini düşünmesi ve evini koruması gerekir, ne var ki adaletsiz insan devleti adına üstlenmesi gereken görevleri yerine getirmekten kaçınır ve böyle birinin yakınlarını gözetmesi de adaletten değil, gösteriş tutkusundan kaynaklanır. Oysa tanrısal yasalara göre düzenlenmiş sivil yasalara uyulduğu, tanrılara hürmet, devlete de saygı duyulduğu yerde adalet tüm kutsallığıyla ışıldar (Hercher, 1971: 403.9). Toplumsal yükümlülükler söz konusu olduğunda önce tanrılara, sonra vatana ve ebeveynlere karşı yükümlülüklerimizi anan Hierokles de bunun gerekçesini adaletle temellendirir: Önce adaletin kaynağının tanrılar olduğunu söyler, bunun ardından vatani ikinci bir tanrı olarak konumlandırır ve son olarak ebeveynlerimizi en adil insanlar olarak görmemizi ister. Bu haliyle onlara karşı yükümlülüğümüz doğamızdan kaynaklanır, doğamıza ihanet etmemek için adil olmamız ve adaletin kaynağı ya da görünümü olan varlıkları onurlandırmamız gerekir (Stobaei, 1884a: 3.53-54; 1894: 39.34-36; 1909: 79.53). Son olarak Marcus Aurelius ortak yarara ve toplumun iyiliğine hizmet eden eylemlerin adaletten kaynakladığını belirtir (1987: IX.31) ve evrensel doğanın adaletini her şeyin kaynağı görerek bütün erdemlerin adaletten türediğini söyler (XI.10). İmparatora göre düşüncede adaleti, eylemde de ortak yararı gözettiğimiz ölçüde değerli olanı yapacağımız açıktır; nitekim dünyada değerli olan tek şey gerçeğe ve adalete uygun yaşamaktır (VI.47). Kişi kendinden kaynaklanan eylemlerde adaletli olduğu, dış nedenlerden kaynaklanan olaylarda da dinginliğini koruduğu sürece doğasına ve değerine uygun olanı yapacaktır. Toplumsal yükümlülükleri

ziyadesiyle vurgulayan Romalı Stoacılar için topluluklar halinde yaşamamızı sağlayan adalet; aynı zamanda dayanışmayı, nezaketi, dostluğu, eşitliği, saygıyı, güveni ve hürmeti mümkün kılmaktadır.

Geç dönem Stoacıların adaleti kaynak olarak görmeleri adaletin üçüncü kökünü, kök olmaktan çıkarıyor gibi görünür. Toplumsal yükümlülüklerin adaletle temellendirildiği yerde toplumsallığın adaletle temel teşkil ettiğini ileri sürmemiz bir tuhafılık ya da tutarsızlık gibi görünebilir. Ancak adaleti toplumsallığa, toplumsallığı da adaletle dayandıran bu döngüsel uslamlamayı açıklamak için *benden başkasına doğru genişleyen yükümlülük çemberleri* ile zamanla yerleşen adalet bilinci arasındaki ilişkinin ikircimli olduğunu hesaba katmalıyız. Buna göre doğanın kutsallığı dürtülerden kaynaklanan eğilimlerin akla uygun eylemlere evrilmesini sağlar, aşama aşama yerleşen adalet sayesinde hem yükümlülüklerin doğallığı hem de toplumun dayanağı belirginleşir. Nitekim insan olma bilincinden, bizi biz yapan *prohairesis*'ten yola çıkan Epiktetos da adil eylemlerimizi insan olmağımıza dayandırarak adaletin politik kökünü teyit eder. O, insan olmanın gerektirdiği şekilde eylediğimiz ölçüde adil ve özgür olacağımızı, verdiğimiz sözleri tutmakla hem *prohairesis*'imizi koruyacağımızı hem de yükümlülüklerimizi yerine getireceğimizi söyler. Filozofa göre adil davrandıkça adaleti koruyup geliştireceğimiz, *prohairesis*'imize aykırı eyledikçe de insan olmaktan çıkıp değer bilmez, insan sevmez ve hak tanımaz varlıklar olacağımız açıktır (1998: II.10). Epiktetos adil olmayı insan olmağın bir parçası olarak tariflese de adaletin döngüsel tanıtlaması için bu değer toplumsal doğamızda içerildiğini ve topluluk halinde yaşama eğilimimiz sayesinde onu geliştirdiğimizi unutmamalıyız. Zira adalet sayesinde yükümlülük çemberlerimiz genişler, çemberlerimiz genişledikçe de adaletli olma olanağımız artar. Dolayısıyla Stoacılar için adaletin köklendiği yerde adaletin politikası filizlenir, bu yepyeni kök toplum sözleşmesini mümkün kıldığı ölçüde devletin temeline yerleşir.

Adaletin doğamıza içkin olması topluluklar halinde yaşama mecburiyetimizin yanısıra erdemi gerçekleştirmek ve geliştirmek

için sözleştiğimizi gösterir. Ancak devlet kuramı söz konusu olduğunda Stoa tarihi ideal bir adaletten “gerçek” bir adaletle doğru yol alır, yasalar ve devletin kurumları adaletin çeşitlenen işlevleriyle birlikte anılır. Stoacılığın kurucusu Zenon, mevcut tek toplumun bilgiler topluluğu olduğunu düşündüğü için herhangi bir sözleşmeye ihtiyaç duymaz; bilgelerin ittifakını uyuşma değil bizzat doğaya dayandırır ve böyle bir toplumda bilgeleri biraraya getirenin adalet olduğuna inanır. Plutarkhos’un *De Alexandri Magni Fortuna aut Virtute*’de “filozofun düşü” olarak tariflediği bu düzen, farklı toplumların ve yönetim biçimlerinin kurucu değerlerine ve bunlara içkin “özel” adalet türlerine dayanmaz, Zenon’un *Devlet*’i evrenin adaletini örnek alır (1936: 329a-b). Gene Pontianos’a göre toplumun ve devletin temeline aşkı yerleştiren Zenon, gerçek dostluğun bilgiler arasında kurulduğunu belirtir ve istikrarlı bir devlette beliren erdemleri sayarken aslında adaletin türlerini ve işlevlerini anar. Zenon *Devlet*’inde dostluğun, özgürlüğün ve uyumun (*homonía*) aşktan doğduğunu söylerken (Athenaeus, 1927: 561d) buradaki uyumu paydaşlıkla birlikte düşünür. Bu noktada adalet türlerinden biri olan paydaşlığın toplumdaki eşitliğin bilgisi olarak tariflendiğini hatırlarsak Zenon’un dostlar arasındaki uyuma ya da kendiliğinden mevcut olan adaletle işaret ettiğini anlarız. Öyle ki Stobaios’un paydaşlığın peşi sıra adaletten, toplumsal yükümlülüklerden ve dostluktan bahsetmesi de (1884b: 93.19-94.30) bu bağlantıyı güçlendirmemizi sağlar.

Zenon’un kendinden menkul adaletine karşın öğrencisi Kleantes, devletin asaletini göstermek için adaletten yararlanır ve şöyle bir tanıtlama geliştirir: “Eğer devlet adaleti sağladığı ve sürdürdüğü için sığınılan bir mesken ise, devlet asil bir şey değil midir? İşte devlet böyle bir meskendir, o halde devlet asil bir şeydir” (Stobaei, 1884b: 103.12-20). Adaletin doğallığından kuşku duymayan filozof, bilgiler toplumundan ziyade ortalama insanların birlikteliğini adil sözleşmelere dayandırarak aslında adaletin kurucu işlevini vurgulamış olur. Kleantes ayrıca *Zeus’a İlahi*’de evrenin ortak yasasının (*koinos nomos*) adil olduğunu ve insanlarca örnek alınması gerektiğini belirtirken (Stobaei, 1884a:

25-7) aynı yasanın devletlere de örnek olmasını istiyormuş gibi görünür. Kleanthes'in ortak yasa anlayışını sürdüren Laelius da aklımızı yönlendirici ve yönetici unsur olarak kullanmayı başardığımız sürece adaleti tanrılarla paylaşacağımızı düşünür. *De Re Publica*'da yer alan konuşmalarında kutsal yasayı örnek alan sivil yasaların adil olacağını belirtir ve doğal hukukun talimatlarının herkes için ulaşılabilir olduğundan kuşku duymaz. Ayrıca Philus'un iddiasını reddederek bilgeliğin adaletten ayrılamayacağını savunur (Cicero, 1928: III.5.8-16). Adaletin gerçek devletlerde belirmesi ise en açık ifadesini Panaitios'ta bulur. Orta dönemin ılımlı düşüncü ileri sürdüğü pratik erdem anlayışında toplumsal bağları mümkün kılanın adalet olduğunu belirtir ve bu erdem sayesinde insanlar arası ilişkilerin düzenlendiğini vurgular; sözgelimi adaletle yakın olan, nezaket ya da cömertlik olarak da adlandırılan iyilikseverlik, insanlar arası ilişkilerin ahlâki ilkelere göre düzenlenmesini mümkün kılar (Cicero, 1913: I.7.20). Adaletin çok yönlü bir erdem olarak düşünülmesiyle birlikte tüm insanlara saygı göstermek için adaletle ihtiyaç duyulduğu ve adaletin sürdürülmesi için de sözleşmek gerektiği ortaya çıkar. Panaitios adaleti kuşatıcı bir erdem olarak düşünmekle ideal yurttaşları adil insanlar kılar. Adil bir yönetimde yurttaşlar, doğaları gereği birbirlerine yakınlık duyup adil davranırlar. Güçlüler tarafından ezilen çaresiz yığınlar adil bir devletin korunmasına sığınmayı tercih ettikleri için devletlerin ve hükümetlerin hakları güvence altına almak amacıyla kurulduğu ortaya çıkar. Yönetim, adil koşullar ve yurttaşlar yaratarak zayıf insanları haksızlara karşı korurken yüksek ve aşağı sınıflar arasında da eşitliği gözetir. İnsanların aradıkları şey, hukuk önünde eşitlik olduğu için adil bir yönetime katılmak ve adil yöneticilere sahip olmak politik açıdan istenen yegâne şey haline gelir (Cicero, 1913: II.41-2; 73).

Adaletin bu üç kökü sayesinde başlangıçta sorduğumuz o soruyu artık yanıtlayabiliriz. Mantıksal ve fiziksel kökler adaletin aşama aşama gerçekleşen bir değer olduğunu ortaya koyarken adaletin politikası bu aşamalı gelişmenin yanısıra bu erdemin çoklu ve kuşatıcı işlevlerini aydınlatır. Adaletin ön-kavrayıştan

kavrama, dürtüden yükümlülüğe, bireyden topluma doğru adım adım gerçekleşmesi “Adalet niçin üç unsurla tanımlanmamıştır?” sorusunu yanıtlamayı sağlar. Erdemlerin birliği düşüncesi adaleti bilgeliğin bir görünümünü kılssa da sağduyunun yeri adil eylemlerdir. Adil olma olanağının gerçekleştiği yerde, yani kişiler arası ilişkilerde sergilenen ahlâki değerde ve evrenin yasasını örnek olan adil devletlerde kuşatıcı bir adaletten söz edilir. Adalet doğuşu yahut tanımı itibarıyla aklıbaşındalığa ya da bilgiye dayansa da uygulamaya yönelik kullanımı ve başkasına dönük yüzü sayesinde diğer erdemleri kendine bağlar. Bu erdem değerleri yarattığı, toplumsal istikrarı sağladığı ve devletin varlığına meşruiyet kazandırdığı ölçüde değerlendirilir. Zaten Stoacıların toplumu ve devleti tartıştıkları sırada dönüp dolaşıp yasaya ve adalete değinmeleri bunun en açık göstergesidir; gene bilgenin yükümlülüklerini sıralarken hiç usanmaksızın onun adaletini anmaları da bu yaklaşımı benimsettiklerini göstermektedir (Stobaei, 1884b: 93.5-96.20).

Ayrıca Babilli Diogenes’in değeri adaletle ilişkilendirirken üstümüze düşene (*epiballontos*) atıf yapması tanım düzeyinde adaletle yükümlülüğü ilişkilendirmeyi sağlar ve bu ilişki adaletin niçin üç unsurla tanımlanmadığı sorusuna yanıt verir. Diogenes, adil insanın şeylere paha biçerken doğayı gözettiğini, böylelikle şeylerin hem ederlerinin (*dokimasta*) hem de değerlerinin (*aksia*) belirlendiğini söyler. Kendinde değeri olmayan, ancak iyinin gerçekleşmesine katkı sağladığı ölçüde dikkate alınan farksızların bunları değerlendiren sayesinde ederlendiğini belirttikten sonra “adaletin herkese değerine göre olanı dağıtan bir huy olarak tanımlanması gibi durumlarda üzerimize düşen (*epiballontos*) yerine değer sözcüğünü kullandığımızı ileri sürer” (Stobaei, 1884b: 84.14-17). Diogenes bu ifadeleriyle kendinde değeri olmayan farksızların yükümlü olduğumuz konularda kullanılması gerektiğini ve adalet söz konusu olduğunda değer, farksızları içerecek denli geniş bir kullanıma imkân sağladığını belirtmek ister. Böylelikle kendinde değeri olmayan farksızlar, değerden yoksun kötüler ve değerli olan iyiler biraraya getirilebilir ve “değerine göre dağıtmanın bilgisi” adaleti tanımlamaya yetebilir. Bu tanıklıklardan

başka tanımın üç unsurla yapılmamış olmasının bir gerekçesi daha bulunur. Stoa felsefesinde adaletin yalnızca değerine göre dağıtmak olarak tanımlanması, değerın özel bir araştırma konusu olmasıyla yakından ilgilidir. Stoacılar etik araştırmalarında iyinin, erdemin, ereğın, yükümlölüklerin, dürtülerin ve tutkuların yanı sıra başlıca değeri ve eylemleri de müstakıl araştırma başlıkları arasında sayarlar (Laertius, 2013: VII.84; Cicero, 1931: III.16.53; Stobaei, 1884b: 83.10-85.12) ve bu sınıflandırmayla aslında adalete özel bir yer tahsis ederler. Nitekim adalet, değeri ve değersizliğı kendinden menkul olan iyi ve kötüyü ayırmayı sağladığı gibi tercih edilmeye değer olan farksızları da belirlemeyi sağlar. Adalet sayesinde “değerli olan” ile “değerli sanılan” şeyler birbirinden ayrılır. Değer bütün değerdendirmelerde iş başında olduğı ve bütün eylemler de değerdendirmelerle ilgili olduğı için adaletin değerdle ilişkilendirilmesi yerinde bir tercih gibi görünür. Değerin bilgisi iyinin, kötüünün ve farksızların bilgisini zaten içerdığı için üç unsuru ayrı ayrı vurgulamak yersizdir. Son tahlilde değeri ve değerine göre dağıtmayı vurgulayan Stoacılar, aslında kavramın “öz”üne değinmiş ve tanım kurallarını bütünüyle gözeterek adaleti tanımlamışlardır.

Kaynakça

- Adler, Ada (1938). *Suidae Lexicon Pars IV: π-ψ* (Leipzig: Teubner).
- Alexander, Aphrodisiensis. (1892). *Quaestiones, De fato, De mixtione* (Berlin: Reimer) (der. Ivo Bruns).
- Alexander, Aphrodisias. (2014). *Supplement to On the Soul* (Londra: Bloomsbury) (Çev. Richard W. Sharples).
- Athenaeus. (1927). *The Deipnosophists* (Cambridge: Harvard University Press) (Çev. Charles Burton Gulick).
- Aurelius, Marcus (1987). *Ad Se Ipsum Libri XII* (Leipzig: Teubner) (der. Joachim Dalfen).
- Aetius (1879), “Placita”, Hermann Diels (der.), *Doxographi Graeci* (Berlin: Reimer): 267-444.
- Brunschwig, Jacques (1991). “On a Book-Title by Chrysippus: ‘On the Fact that the Ancients Admitted Dialectic along with Demonstrations’”, Blumenthal Henry, Howard Robinson (der.) *Aristotle and the*

- Later Tradition, Oxford Studies in Ancient Philosophy, Supp. Vol.* (Oxford: Clarendon Press): 81-95.
- Cicero, Marcus T. (1913). *On Duties* (Cambridge: Harvard University Press) (Çev. Walter Miller).
- Cicero, Marcus T. (1928). *On the Republic. On the Laws* (Cambridge: Harvard University Press) (Çev. Clinton Walker Keyes).
- Cicero, Marcus T. (1931). *On Ends* (Cambridge: Harvard University Press) (Çev. Harris Rackham).
- Cicero, Marcus T. (1942). *On the Orator: Book 3. On Fate. Stoic Paradoxes. Divisions of Oratory* (Cambridge: Harvard University Press) (Çev. Harris Rackham).
- Cicero, Marcus T. (1949). *On Invention. The Best Kind of Orator. Topics* (Cambridge: Harvard University Press) (Çev. Harry Mortimer Hubbell).
- Cicero, Marcus T. (1951). *On the Nature of the Gods, Academics* (Cambridge: Harvard University Press) (Çev. Harris Rackham).
- Cicero, Marcus T. (2012). *Tanruların Doğası* (İstanbul: Kalcı Yayınları) (Çev. Çiğdem Menzilioğlu).
- Epictetus (1998). *Discourses Books 1-2* (Cambridge: Harvard University Press) (Çev. W. A. Oldfather).
- Galen (1981). *On the doctrines of Hippocrates and Plato* (Berlin: Akademie-Verlag) (Çev. & Der. Phillip De Lacy).
- Hercher, Rudolf. (1871). *Epistolographi Græci* (Paris: Firmin Didot).
- Hülser, Karlheinz (1987). *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker, Band I-III* (Stuttgart: Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog).
- Laertius, Diogenes (2013). *Lives of Eminent Philosophers* (New York: Cambridge University Press) (der. Tiziano Dorandi).
- Long, Anthony ve David Sedley (1987), *The Hellenistic Philosophers* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Plutarch (1936). *Moralia, Volume IV: Roman Questions. Greek Questions. Greek and Roman Parallel Stories. On the Fortune of the Romans. On the Fortune or the Virtue of Alexander. Were the Athenians More Famous in War or in Wisdom?* (Cambridge: Harvard University Press) (Çev. Frank Cole Babbitt).
- Plutarch. (1976). *Moralia Volume XIII: Part 2* (Cambridge: Harvard University Press) (Çev. Harold Cherniss).
- Porphyry. (2000). *On Abstinence from Killing Animals* (Londra: Duckworth) (Çev. Gillian Clark).

- Sandbach, Francis Henry (1971), "Ennoia and Prolēpsis", Long, Anthony. A. (der.) *Problems in Stoicism* (Londra: The Athlone Press): 22-37.
- Schofield, Malcolm (1995), "Two Stoic Approaches to Justice", Laks, André, Schofield, Malcolm (der.) *Justice and Generosity: Studies in Hellenistic and Political Philosophy Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum* (Cambridge: Cambridge University Press): 191-212.
- Seneca, Lucius A. (1925). *Epistles 93-124* (Cambridge: Harvard University Press) (Çev. Richard M. Gummere).
- Seneca, Lucius A. (2007). *Tanrısal Öngörü* (İstanbul: Kabalcı Yayınları) (Çev. Çiğdem Dürüşken).
- Stobaei, Ioannis (1856). *Florilegium* (Leipzig: Teubner) (der. August Meineke).
- Stobaei, Ioannis (1884a). *Anthologium Volume I* (Berlin: Weidmann) (der. Curt Wachsmuth, Otto Hense).
- Stobaei, Ioannis (1884b). *Anthologium Volume II* (Berlin: Weidmann) (der. Curt Wachsmuth, Otto Hense).
- Stobaei, Ioannis (1894). *Anthologium Volume III* (Berlin: Weidmann) (der. Curt Wachsmuth, Otto Hense).
- Stobaei, Ioannis (1909). *Anthologium Volume IV* (Berlin: Weidmann) (der. Curt Wachsmuth, Otto Hense).
- von Arnim, Hans (1906). *Ethische Elementarlehre (Papyrus 9780): Nebst den bei Stobaios Erhaltenen Ethischen Exzerpten aus Hierokles* (Berlin: Weidmann) (ed. von W. Schubart).
- von Arnim, Hans (1964). *Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV* (Vol IV. conscripsit Maximilian Adler) (Stuttgart: Teubner).

MARCUS AURELIUS'TA EVREN, İNSAN VE ADALET

C. Cengiz Çevik

“Kentim ve vatanım bir Antoninus olarak Roma, bir insan olarak evrendir. Bu kentlere fayda sağlayan her şey bana da fayda sağlar.”

(Marcus Aurelius, *Kendime Düşünceler* 6.44)

Giriş

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'in bir yerinde hoşlanmanın ruhta olup bittiğini ve her bir kişi için hoş olanın, onun sevdiği söylenen şey olduğunu belirtir. Ona göre, örneğin at seven biri için at, oyun seven biri için oyun hoştur, aynı şekilde “adalet seven biri için de adil eylemler” (*ta dikaia tô philodikaiô*¹) hoştur. Marcus Aurelius *Kendime Düşünceler*'in, birçok kişiye neleri borçlu olduğunu anlattığı o meşhur birinci kitabının bir yerinde aileyi seven (φιλοικειος, *philokeios*) ve hakikati sevenin (φιλάλθης, *philalêthes*) yanısıra adaleti seven biri olmasını da biraderi Severus'a borçlu olduğunu söyleyerek ona teşekkür eder.² “Adaleti seven”, “hakkı seven”, “haksever” gibi farklı şekillerde çevrilebilecek olan *philodikaios*³ sıfatı metin boyunca sadece burada geçer ve eserin bütünündeki adaletle ilgili ifadeler göz önünde tutulduğunda, Marcus Aurelius'un adalet sevgisinin sadece Aristoteles'in başta aktardığımız şablonundaki gibi, adil eylemlerden hoşlanmasıyla

¹ Arist. *Eth. Nic.* 1099a: “τὰ δίκαια τῷ φιλοδικαίῳ”

² MA, *Med.* 1.14: “Παρὰ τοῦ ἀδελφοῦ μου Σεουήρου, τὸ φιλοικειον καὶ φιλάλθης καὶ φιλοδίκαιον”

³ φιλοδίκαιος.

ilgili olmadığı, aynı zamanda adaletin hem genel olarak evrendeki hem de yeryüzündeki düzenin açıklanmasında merkezî bir kavram olduğu görülür.

Adaleti sevmek, bir bakıma, sadece insan ile diğer insanlar veya insan ile devlet arasında adilane gerçekleşmiş olaylardan duyulan memnuniyeti değil, aynı zamanda evrendeki her şeyin doğru zamanda, doğru yere, doğru bir şekilde ve adilane yerleştirildiğini gösteren düzenin kendisine ve o düzenin kaynağı olan tanrısal akla duyulan güveni de ifade eder. Bu yüzden bu çalışmada *Kendime Düşünceler*'de beliren adaletle ilgili düşünceleri evren ve insan anlayışıyla birlikte inceleyeceğiz.

Bütün ile Parça

“Bütün” (ὅλος, *olos*) ve “parça” (μέρος, *meros*) kavramları, Marcus Aurelius'un⁴ tüm teorisini açıklamaya yetmese de evrendeki adaletin doğası ve işleyişiyle ilgili kavramsal bir temel oluşturur. Nitekim MA “bütünün doğasına” (τῇ τῶν ὅλων φύσει, *tê tôn olôn physei*) adanmışlık ile “adalete” (δικαιοσύνη, *dikaïosunê*) adanmışlığın birlikte yürüdüğünü ifade ederken bizi evrendeki unsurların birbirine dönüşümünü incelemeye davet eder:

Her şeyin birbirine nasıl dönüştüğünü araştırmak için bir yöntem edin ve tüm dikkatini bu çalışma alanına ver ve bunda kendini eğit, zira hiçbir şey ruh yüceliğine bu denli yarar sağlamaz. Böyle biri bedeninden sıyrılır ve bütün bu şeyleri ardında bırakmak ve insanlardan uzaklaşmak zorunda olduğunu düşünerek tüm benliğini yaptığı işlerde adalete ve bütünün doğasına adar. (10.11)

Farquharson'un da bildirdiği gibi burada “ruh yüceliği” (μεγαλοφροσύνη, *megalophrosunê*) doğadaki değişim yasasını anlamaya dayanır. Bir insanın amacı adil olmak, içi boş gururdan uzaklaş-

⁴ Buradan itibaren Marcus Aurelius adını “MA” kısaltmasıyla kullanacağız.

mak ve doğanın düz yolunda ilerlemek olmalıdır.⁵ Nitekim aynı bölümün devamında bu amaca uygun hareket eden bir kişinin ahlâken ve dinen nasıl gelişim gösterdiğinden söz edilir. Buna göre böyle biri “başka birinin kendisi hakkında ve aleyhine ne söyleyebileceğini veya düşünebileceğini düşünmekle vakit kaybetmez, sadece iki şeyden, şu anda olan olaylar sırasında adil davranmaktan ve kendi payına düşeni benimsemekten memnuniyet duyar, her endişeden ve coşkudan sıyrılır, yasaya uygun bir şekilde dümdüz ilerlemekten ve tanrının yolunda gitmekten başka bir isteği yoktur.” Farquharson MA’nın bu kişisel gelişimle ilgili sözlerinin, Platon’un *Yasalar* 715e’deki şu pasaja gönderme olduğunu düşünür:

Tanrı, var olan her şeyin başını, sonunu ve ortasını elinde tutarak, doğal olarak dairesel bir rotada, doğrudan amacına doğru ilerler. Ve onunla birlikte, İlahi Yasa’ya uymayanları cezalandırmak için Doğru’yu izler. Mutlu olmak isteyen kişi Doğru’ya sımsıkı sarılır ve alçakgönüllülükle ve düzenli bir şekilde onun izinden gider.

MA’nın kendi satırlarını kaleme alırken aklında gerçekten Platon’un yukarıdaki satırları var mıydı, bunu kesinkes bilmek mümkün değildir. Ancak *Kendime Düşünceler*’deki diğer pasajlara kıyasla uzun sayılabilecek olan başka bir pasajda (3.11.1-3) bir kere daha bizi nesneleri incelemeye davet eder. Burada söylediğine göre, zihnimizde tasarladığımız bir nesnenin öncelikle tanımını ve tasvirini yapmalıyız, böylece onun kendisine eklemlenen şeylerden ayrıldığında, kendi başına bir bütün olarak nasıl bir şey olduğunu görebiliriz. MA’ya göre bu, bir şeyin hem kendi başına ne olduğunu hem de onu oluşturan ve dağıldığında parçalara ayrılacak olan unsurlarının ne olduğunu anlamak için gerekli bir

⁵ *The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus, Vol. 1: Text and Translation*, ed. A. S. L. Farquharson (Oxford: Oxford University Press, 1944), 201.

düşünme uygulamasıdır.⁶ Gill'in tabiriyle, analiz ya da tanımlama, nesneleri bileşenlerine ayırma ve onları çıplak bırakacak şekilde soyma ve bunlara bağlı olarak belirli bir durumun etik özüne ulaşma süreçlerini içeren bu uygulama yaşamdaki tüm deneyimimizin her bir unsuruna uyartılabilir.

Her bir şeyi, sistemli ve güvenilir bir incelemeyle ele alma yeteneğinden bahseden MA, bu yeteneğin “ruh yüceliği”ni (μεγαλοφροσύνη, *megalophrosunê*) en fazla arttıran şey olduğunu söyler. Bu incelemede bir şeyin kendi yapısının ne olduğu, tözü veya maddesi, nedensel doğası, evrendeki işlevi ve ne kadar süre var olduğu gibi konular yer alır.⁷ Keza bu inceleme sayesinde, evrenin de nasıl bir doğaya sahip olduğunu, ele alınan unsurun evrende nasıl bir işlev gördüğünü, gene o unsurun hem evrenin kendisi için hem de yeryüzündeki tüm devletlerin meskeni olan o en yüce devletin, yani gene evrenin bir vatandaşı olan insan için nasıl bir değeri olduğunu anlama fırsatını buluruz.⁸ Gene bu tür bir inceleme aynı zamanda uyarıcı mahiyetindedir, insanı uyarır ve uyandırır; ona nasıl bir evrenin bir parçası olduğunu, evrenin yöneticisinden nasıl türediğini, vaktine nasıl bir sınır koyduğunu ve evrenin sonsuzluğuna kıyasla kısa bir süre içinde yok olup gideceğini hatırlatır (2.4).⁹

Benzer bir yaklaşımı, MA'dan yüz yıl önce yaşamış olan Seneca'nın *Naturales Quaestiones* adlı eserinin girişinde de görürüz.

⁶ Bu pasajla ilgili yetkin bir değerlendirme için bkz. *Marcus Aurelius: Meditations, Books 1–6*, ed. Christopher Gill (Oxford: Oxford University Press, 2013), XLI vd.

⁷ Bkz. MA, *Med.* 8.11.

⁸ MA, *Med.* 3.11.2: “ἄνθρωπον, πόλιν ὄντα πόλεως τῆς ἀνωτάτης, ἥς αἱ λοιπαὶ πόλεις ὥσπερ οἰκίαι εἰσιν.”

⁹ Karş. Gregory E. Sterling, “The Love of Wisdom: Middle Platonism and Stoicism in the Wisdom of Solomon,” *From Stoicism to Platonism: The Development of Philosophy, 100 BCE–100 CE*, ed. Troels Engberg-Pedersen (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 209 ve n.65; Francesco Ademollo, “Cosmic and Individual Soul in Early Stoicism,” *Body and Soul in Hellenistic Philosophy*, ed. Brad Inwood ve James Warren (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 142.

Seneca burada nesnelerin doğasına olan minnetinin doğanın her-kese açık olan kısmını görmesinden değil, onun sırlarına vâkıf olmasından kaynaklandığını söyler. Ardından, doğa araştırması sayesinde evrenin yapısının nasıl, yaratıcısının veya kollayıcısının kim olduğu konusunda bilgi sahibi olduğunu hatırlatır. Dahası, tanrının insan işleriyle ilgilenip ilgilenmediği, sürekli bir yaratma halinde olup olmadığı, her şeyi bir kerede yaratıp yaratmadığı, kader yasasında değişiklik yapıp yapmadığı gibi konularda da bilgilendiğini söyler. Peki, bu bilgiler ne işe yarar? Seneca, bütün bu konularda bilgilenmesi sayesinde, doğmuş olmasının da anlam kazandığını belirtir. “Nasıl olurdu da, kendimi, yaşayanların içindeki herhangi biri olarak görüyorum diye mutluluk duyardım?” diye sorar. Seneca’ya göre, insan, insanlığının da üzerine çıkmadıkça değersiz bir varlıktır, onu değerli kılan, doğaya ve onun ardındaki tanrısallığa ilişkin edindiği bilgiler ve o bilgilerden çıkardığı büyük derstir. Bu ders, Seneca’ya göre, yeryüzünde geçici olmasına rağmen değerli görünen her şeyin evrenin yüceliğiyle kıyaslandığında tam anlamıyla değersiz olduğudur.¹⁰

O halde hem MA’ya hem de Seneca’ya göre, her şeyden önce evreni incelemek zorunda olduğumuzu kabul etmeliyiz. Bu inceleme, bir fırsat ve ayrıcalıktır. Nitekim MA’ya göre, evrende olup biten şeylere duyarlı ve derin bir kavrayışla bakan birine, neredeyse her şey, kendi başına bütüne eklemlemediği için haz veren bir şey olarak görünecektir. Örneğin vahşi hayvanların ısırma hazırlanan vahşi ağızları, en az ressamın ve heykeltıraşların tüm doğayı taklit eden eserleri kadar haz verecektir. MA’nın aynı yerde verdiği başka bir örneğe göre, evrene bakmasını bilen biri yaşlı bir kadın veya adamdaki olgunluğu görecektir, kölesinin cezbedici güzelliğine ise iffetli gözleriyle bakabilecektir. MA’ya göre, “herkesi ikna etmeyen, sadece doğayla ve onun işleriyle yakından bir bağ kuran bir kişinin farkına varabileceği böyle birçok örnek vardır”.¹¹ Farquharson, MA’nın bu pasajını yorumlarken şöyle der:

¹⁰ Seneca’nın metninden yapılan özet için bkz. Sen. *NQ* 1.Pr.2-4; Seneca, *Doğa Araştırmaları*, çev. C. Cengiz Çevik (İstanbul: Jaguar Kitap, 2021), 22-23.

¹¹ MA, *Med.* 3.2.2.

MA, doğaya ve onun işçiliğine aşina olan kişinin, meydana gelen her şeye daha derinlemesine nüfuz edebileceğine inanmaktadır, Wordsworth'ün ifadesiyle, 'nesnelerin yaşamına' bakar, yüzeyin altında anlam ve amaca ulaşır.¹²

Benzer bir yaklaşımı 10.9.2'de de görürüz:

Peki, ne zaman her bir şeyin doğasını ve evrende kapladığı yeri öğrenmekten, doğal olarak ne kadar sürdüğü, hangi elementlerden oluştuğu ve kimin ona sahip olduğu, kimin¹³ onu verdiği ve kimin onu geri aldığı bilgisinden keyif alacaksınız?

Bu, bir nevi kötülük probleminin ortadan kaldırılması, kötü görünen şeylerin gerçekte kötü olmadığı, büyük resmin oluşumuna katkı sağladığı düşüncesinin bir tezahürüdür. Dahası, cahil ve eğitimsiz ruhlar ile bilgili ve eğitilmiş insanların ruhları arasındaki farkı belirleyen de bu incelemidir. "Ruhun bilgili ve eğitilmiş olmasından ne anlıyoruz?" diye sorar MA ve şu cevabı verir:

Bu, ruhun başlangıcı ve sonu, bütün tözün bilgisini veren ve bütünü belli döngülere göre her şey aracılığıyla yöneten aklı bilmesidir. (5.32)¹⁴

¹² Farquharson, *The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus*, 547-548. Yazar aynı yerde Sir T. Browne'in şu sözü yazarken aklında MA'nın buradaki düşüncesi olabileceğini belirtir: "Tanrının eserlerinde genel bir güzellik vardır ve bu nedenle hiçbir yaratık türünde veya çeşidinde şekil bozukluğu yoktur. Bir kurbağaya, bir ayıya ya da bir file hangi mantıkla çirkin dediğimizi bilemiyorum." Sonra, gene burada Stoacı amaçlılık ile Platoncu ve Yeni Platoncu "doğanın görünmeyen aynası olarak sunumu" anlayışlarının kaynaştığını hatırlatır ve Thomas Kempis'ten (*Imitatio Christi* 2.4.1) şu alıntıyı yapar: "Yüreğin doğru olsaydı, işte o zaman her yaratık sana yaşamın bir aynası ve kutsal öğretinin bir kitabı olarak görünürdü. Hiçbir yaratık Tanrının iyiliğini yansıtmayacak kadar küçük ve değersiz değildir." (*Si rectum cor tuum esset, tunc omnis creatura speculum vitae et liber sanctae doctrinae esset. Non est creatura tam parva et vilis quae Dei bonitatem non repraesentet.*)

¹³ Tanrılar veya insanlar.

¹⁴ Karş. Keith Seddon, *Stoic Serenity: A Practical Course on Finding Inner Peace* (Morrisville, North Carolina: Lulu.com, 2007), 91.

Gill'in yorumuna göre, yukarıdaki kısa ve biraz kafa karıştırıcı olan alıntının temelinde cahil insanlar ile daha geniş ve teorik temelli bir anlayışa sahip uzmanlar arasında bir karşıtlık olduğu görülmektedir. Bu, yazara göre, Platon'un altını çizdiği bir karşıtlıktır (*Resp.* 486a ve *Tht.* 173c-174a).¹⁵

Gene MA'ya göre evrende ne olup bittiğini bilmeyen bir insan, onun içinde ne olup bittiğini bilmeyen "evrene yabancı" (ξένος κόσμου, *ksenos kosmou*) gibidir,¹⁶ öyle bir yabancı ki, âdeta akıl gözünü kapatmış bir kör gibidir (4.29).¹⁷ Farquharson'un 4.29'la ilgili yorumuna göre, burada evrendeki aklın ilkelerine yabancı olma durumu kastedilmektedir, bu ilkeleri bilmemek her gün gerçekleşen olayların yanlış anlaşılmasına neden olur. Dahası, Johncock'un söylediği gibi, böyle biri sadece evreni tanıyamamakla kalmaz, kendisindeki evreni de tanıyamaz.¹⁸ Nitekim aynı bölümde farklı erdemlerden yoksun birinin kentten koparılmış bir parça olduğu da söylenir; insanın içinde bulunduğu evrenin veya kentin bir parçası olmaması, en nihayetinde, bütünün farkında olmamasının doğal bir sonucudur.¹⁹

O halde insan, evrene yabancı olamaz, olmamalıdır. Olursa, böyle biri, MA'ya göre, artık "olup bitenden memnun olmadığı için ortak doğamıza isyan ederek kendini ondan uzaklaştıran, evrende çıkmış bir çibandır", "insanın ruhu evrendeki bir apse veya

¹⁵ Gill, *Marcus Aurelius*, 164.

¹⁶ Karş. Pl. *Leg.* 841e.

¹⁷ Benzer bir analogi için bkz. Pl. *Resp.* 484c.

¹⁸ Will Johncock, *Stoic Philosophy and Social Theory* (Cham: Springer Nature, 2020), 159. Gill, *Marcus Aurelius*, 133'te buradakine benzer görüşler için şu kaynaklara referansta bulunur: Cic. *Off.* 3.32; *Fin.* 3.64; Diog. Laert. 7.87-89. Karş. Kei Eun Chang, *The Community, the Individual and the Common Good: 'To Idion' and 'To Sympheron' in the Greco-Roman World and Paul* (Londra: Bloomsbury, 2013), 60; Marcia L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages: Stoicism in Classical Latin Literature* (Leiden: E. J. Brill, 1990), 40, n.96.

¹⁹ Karş. Lukas de Blois, "The Relation of Politics and Philosophy under Marcus Aurelius," *A Companion to Marcus Aurelius*, ed. Marcel van Ackeren (Londra: Blackwell Publishing, 2012), 175-176.

bir tümör gibi olduğunda önce ve en fazla kendisine zarar verir.”²⁰ (2.16) Dolayısıyla insanın evrenden kopuk değil, aksine onun bir parçası olduğu bilincine sahip olması gerekir.

Evren ile İnsan

Evren ile insan arasındaki ilişki, bütün ile parça arasındaki ilişkidir. Bunu detaylandırmadan önce, MA'nın düşünce dünyasında sadece insanın değil, var olan her şeyin bütünü parçaları olarak var olduğu ve parçalar ile bütün arasında karşılıklı bir yararlılık durumunun hasıl olduğunu bilmek durumundayız. Buna göre, her şey her durumda bütünü doğasına uygun olarak gerçekleşir, hiçbir şey başka bir doğaya uygun olarak gerçekleşmez (6.9). Bütünü doğasının her bir şeye verdiği her şey yararlıdır ve tam da verdiği anda yararlıdır (10.20). MA başka bir yerde şöyle der:

Bütünü doğasının meydana getirdiği ve sürdürdüğü her şey bütünü her bir parçası için iyidir. (2.3)

MA yukarıdaki alıntının geçtiği yerde her şeyin bütün evrenin yararına çalıştığını da söyler ve başka bir yerde bizi her küçük bitkinin, her küçük kuşun, karıncanın, örümceğin, arının kendi işlerini nasıl yaptıklarını ve evrenin düzenli inşası için kendi üzerlerine düşen görevi nasıl yerine getirdiklerini düşünmeye davet eder (5.1.1). Ona göre, var olan her şey evrenin sağlığına ve Zeus'un etkinliğinin gelişimine ve başarısına katkı sunar (5.8.2). Bütüne yarar sağlama eğiliminde olan bir şey, her zaman bütünüyle güzel ve tam zamanında gerçekleşir (12.23).

Hiç kuşku yok ki, parçaların gerçekleşmesindeki zaman uygunluğu, bütün ile parçalar arasındaki karşılıklı yararlılık du-

²⁰ Bu pasajda tutkuların tedavi edilmeyi gerektiren bir hastalık olduğu konusu için bkz. Jesse Ciccotti, “Emotion and Self-Cultivation: Marcus Aurelius and Mengzi,” *Cultivating a Good Life in Early Chinese and Ancient Greek Philosophy: Perspectives and Reverberations*, ed. Karyn Lai, Rick Benitez ve Hyun Jin Kim (Londra: Bloomsbury Academic, 2019), 149 vd. Karş. E. Asmis, “The Stoicism of Marcus Aurelius,” *ANRW*, II. 36.3 (1989): 2237, n.31.

rumunun en önemli unsurudur. Bir o kadar önemli olan başka bir unsur ise parçaların birbirleriyle örülü olmasıdır. Her şey, var oluşunu bizzat diğer şeylerle örülü, bağlantılı ve onlara yakın olmaya borçludur.²¹ Bu yüzden MA “her şey birbiriyle örülüdür” yargısına şunu ekler: “Ve ortak bağ kutsaldır, hiçbir şey birbirine yabancı değildir, zira her şey kendi yerinde olacak şekilde birlikte düzenlenmiş ve hep birlikte aynı düzenli evreni meydana getirmiştir.” (7.9)

İnsan da bu düzenli evrenin bir parçasıdır. Bu yüzden MA kendine veya genel olarak insana şöyle seslenir: “Bir parça olarak doğdun.”²² İnsanın evrenin bir parçası olması, bedendeki bir organın durumunu hatırlatır.²³ Bir bedendeki organlar gibi, akıl sahibi insanlar da farklı bedenlerde olmalarına rağmen birarada çalışmak için yaratılmıştır. MA “kendine şöyle dersin bu fikir sana daha akla yatkın görünecek,” der ve ekler:

Ben akıl sahibi varlıklardan oluşan bir sistemdeki bir organım. (7.13)

MA bu bilincin, evrenin büyük bir kent olarak görülmesini gerektirdiğini de düşünür. Nitekim bir yerde “Ey insan,” der, “bu büyük kentin bir vatandaşı oldun.” (12.36) Bu anlayışa göre, nasıl ki yeryüzünün belli bir coğrafyasındaki siyasal bir düzene, onun bir üyesi olan bir vatandaş olarak tâbiysek evrendeki düzene de benzer bir üyelik anlayışıyla tabiyiz. Hiç kuşku yok ki, bu Sokrates’e kadar uzanan “dünya vatandaşlığı” (κοσμοπολίτης, *kosmopolitês*) anlayışının Stoacılarıdaki görünümünden biridir. Cicero’nun aktardığına göre, Sokrates’e nereli olduğu sorulunca, o “dünyalı” (*mundanus*) olduğunu söylemiş; Cicero devamında şu yorumu yapar:

²¹ Karş. MA, *Med.* 6.38

²² MA, *Med.* 4.14: “Ενυπέστης ὡς μέρος.”

²³ Metinde kıyaslanan sözcüklerden μέλος (melos) “organ”, μέρος (meros) “parça” anlamındadır. Bir bedende bir “organ” olmak hem kendi görevini görmeyi hem de diğer tüm organlarla uyumlu olmayı gerektirir, buna karşılık basitçe bir “parça” olmada böyle bir gereklilik yoktur.

Zira o kendisinin tüm dünyanın bir yerlisi ve vatandaşı olduğunu düşünüyordu.²⁴

Keza aynı anlayış Sokrates'in öğrencisi olan Antisthenes üzerinden onun kurduğu Kinik felsefeye de geçmiş, Antisthenes'in öğrencisi olan Diogenes de nereli olduğu sorulduğunda, "dünya vatandaşı" olduğunu söylemiştir.²⁵ Aynı şekilde Stoacı Epiktetos da insanların tanrıyla akrabalık durumuna dikkat çekerek, Sokrates'in "Atinalıyım" veya "Korinthosluyum" demeyin, "dünyalıyım" (κόσμιος, *kosmios*) dediğini hatırlatır.²⁶ Burada geçen κόσμιος (*kosmios*) sözcüğü, "Atinalı" anlamındaki Αθηναῖος (*Athēnaios*) ve "Korinthoslu" anlamındaki Κορίνθιος (*Korinthios*) sözcüklerine nazîre olarak tercih edilmiştir ve aslında "düzenli, iyi düzenlenmiş, ölçülü, kurallı, iyi tavırlı" anlamındadır. Bu yüzden bu aktarım, dünyalı veya dünya vatandaşı olmanın, bütünün yani evrenin bir parçası olmanın, düzenle uyumlu olmak anlamına geldiğini de gösteriyor olabilir. Bu düzene bağlılık, düzenin kendisini yani dünya ya da evreni vatanımız olarak kabul etmemizi gerektirir. Bu yüzden Seneca da "vatanının dünya olduğunu" (*patriam meam esse mundum*) anlama idealinden bahseder.²⁷

Arnold, kurucu baba Zenon'un ideal devletinde de karşımıza çıkan bu Stoacı ideali yorumlarken, bu toplum düzeninde tüm ırk, kast ve sınıf farklılıklarının bir akrabalık ve biraderlik anlayışı karşısında ikincil duruma düştüğünden bahseder ve şöyle der:

Bu <Stoacı toplum> ilkesi, hem Yunanı yabancından üstün gören ulusalcı önyargılara hem doğadan ötürü akıllı insanların yönetmeye diğerlerinin ise boyun eğmeye uygun olduğunu varsayan (Aristoteles'inki gibi) felsefi teorilere hem de yöneti-

²⁴ Cic. *Tusc.* 5.108: "Socrates cum rogaretur cuiatem se esse diceret, Mundanum inquit. totius enim mundi se incolam et civem arbitrabatur."

²⁵ Diog. Laert. 6.63 = *Kinik Felsefe Fragmanları*, D290.

²⁶ Epict. *Diss.* 1.9.1.

²⁷ Sen. *VB* 20.5.

ci sınıfın ilim ve eğitim yoluyla geliştirildiği (Platon'un ki gibi) ideal devlet anlayışlarına aynı ölçüde karşıdır.²⁸

Plutarkhos, Zenon'un günümüze ulaşmayan *Politeia* adlı eserinde savunduğu bu toplum anlayışını özetler. Buna göre yeryüzünün tüm sakinleri, kendi adalet kurallarına göre ayrı kentlerde ve topluluklarda, birbirlerinden farklılaşmış olarak yaşamamalıdır, tüm insanları tek bir topluluk ve tek bir yönetim olarak görmeli ve birlikte beslenen ve ortak bir tarlanın otlagını paylaşan bir sürü gibi hepimiz için ortak bir yaşama ve düzene sahip olmalıyız.²⁹

MA, kurucu baba Zenon'un idealini savunmakla birlikte onun üzerine bir türdeşlik fikri geliştirir; ona göre, her insan dünyanın ya da daha geniş bir çerçevede bütünü'nün yani evrenin bir parçası olması açısından diğer her şeyle türdeşdir, bununla birlikte kendisi gibi olan diğer insanlarla da bir dizi ortaklıktan ötürü türdeşdir:

Anlama yetisi hepimizde ortaksa, akıllı canlılar olmamızı sağlayan akıl da ortaktır. Öyleyse neyin yapılması ve neyin yapılmaması gerektiğini buyuran akıl da ortaktır. Öyleyse yasa da ortaktır. Öyleyse vatandaşız. Öyleyse aynı vatandaşlık sisteminin bir parçasıyız. Öyleyse evren bir kenttir. Zira tüm insanların bir parçası olduğu başka bir ortak vatandaşlık sisteminden bahsedebilir miyiz? Bizdeki anlama yetisi, aklımız ve yasa anlayışımız bu ortak kentten değil, başka bir şeyden kaynaklanıyor olabilir mi? (4.4)

Evrendeki Düzen ve Tanrısal Adalet

Elbette yukarıdaki muhakeme zincirinin sonunda bulunan retorik sorunun cevabı olumsuzdur. Her şeyin kaynağı evrenin kendisidir ve o kendi içinde düzenli bir işleyişe sahiptir. Evren gibi, var olan her şeyi kapsayan bir sistemin düzenli bir işleyişinin olması, ondaki tüm parçaların ve olayların birbiriyle bağlantılı, doğru ve yerinde olduğunu gösterir:

²⁸ E. Vernon Arnold, *Roman Stoicism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1911), 274.

²⁹ Plut. *De Alex. Fort.* 6 329a-b (= SVF 1.262).

Evrendeki her şeyi birbirine bağlayan bağı ve karşılıklı ilişkiyi sıkça düşün. Zira her şey bir şekilde birbiriyle iç içe örülüdür, birbirlerine bu derece yakın oldukları için varlar. (6.38)

Bu yüzden MA evrende “gerçekleşen her şeyin adilane gerçekleştiğini” (4.10) söyler. Her şeyin “adilane” (δικαίως, *dikaiôs*) gerçekleşmesinin ne anlama geldiğini aynı yerde şöyle açıklar:

Dikkatle gözlemlersen, sen de böyle olduğunu göreceksin. Her şeyin sadece olaylar sırasına uygun olarak değil, aynı zamanda adaletle ve deyim yerindeyse her bir şeye değerini veren biri tarafından gerçekleştirildiğini kastediyorum. (4.10)

Burada, evrendeki tüm olayların sadece belli bir sıraya göre düzenlenmediği,³⁰ aynı zamanda onların adaletle ve her bir şeye olması gereken değerini veren biri, yani Tanrı tarafından gerçekleştirildiği düşüncesi savunulmaktadır. Bu, yukarıda söz ettiğimiz düzenli evren anlayışının kaçınılmaz bir sonucudur; bir sistemin düzenli olduğu söyleniyorsa, bu düzenin kaynağı olarak, onun tanrısal nitelikli bir üst akıl tarafından başlatıldığı ve kontrol edildiği de düşünülmelidir. MA tam ters bir yaklaşıma dikkat çekerek, tanrıtanımazlık düşüncesine varacak şekilde tanrıların olmadığı veya Epikürcülerin bağlamına uygun olarak tanrıların var olduğu ama insan işlerine karışmadığı varsayımlarını hatırlatır, ona göre bu varsayımlar doğru olsaydı, tanrılardan veya insan işlerini yöneten tanrısal öngöründen yoksun bir evrende yaşamının insana hiçbir faydası olmazdı (2.11). MA bu varsayımları reddetmekle birlikte düzenli evren ile şeylerin rastgele biraraya geldiği evren arasındaki zıtlığa ısrarlı bir şekilde dikkat çeker, insanın kendi içinde bir düzen varken, bu büyük evrende bir düzen olmadığı fikri ona saçma görünür (4.27). Başka bir yerde “atomlar ya da doğa” der, “ben doğa tarafından yönetilen bütünün bir parçasıyım.” (10.6.1) Başka bir yerde ise şöyle sorar: “Bütünden bir pay alıyor olmaktan hoşnut değil misin?” Ve ekler: “Ya tanrısal öngörü ya da atomlar.

³⁰ Karş. MA, *Med.* 5.21: “Her şeyi kullanan ve her şeyi bir sıraya koyan odur.”

Evrenin bir tür kent olduğunu gösteren kanıtları aklına getir” (4.3.2).

Evrende ve insan işlerinde tanrısal iradenin etkisi olduğunu düşünen MA, bu yaklaşımını daha da ileri götürerek tanrıyı, evrendeki akıl (λόγος, *logos*) olarak görür; bu öyle bir akıldır ki, evreni, kendi bileşenleri aracılığıyla ve belli döngülere göre yönetir (5.32). MA’nın başka bir yerde söylediğine göre, bütünüün tözü yumuşak ve uyarlanabilir niteliktedir, onu kontrol eden akıl da kendi başına kötülük yaratma arzusuna sahip değildir, çünkü onda kötülük yoktur:

Ne yanlış bir şey yaratır ne de herhangi bir şey ondan zarar görür; her şey onun yönlendirmesiyle var olur ve tamamlanır. (6.1)

O, “yöneten akıl”dır (διοικῶν λόγος, *dioikôn logos*), hem ne yarattığını hem de işlediği maddeyi bilir. O, her şeyin, kendisinden kaynaklandığı, evrenin yönetici ilkesidir, ondan kaynaklanan hiçbir şey, ne kadar kötü görünürse görünsün, aslen kötü değildir:

Dolayısıyla aslanın ağzı, öldürücü zehir ve devedikeni ve bataklik gibi her türden zararlı şey bile bu muhteşem ve güzel ilkelerin yan ürünleridir. O halde onların sevdiği şeylere aykırı olduğunu düşünme, aksine her şeyin kaynağına odaklan. (6.36.2)

MA’nın bizi odaklanmaya çağırdığı, her şeyin kaynağı olan o şey, “evrendeki şeylerin en güçlüsüdür”, (5.21) bu yüzden kendisine hürmet edilmeyi hak eder. MA, evrendeki akıl olduğunu söyleyebileceğimiz bu şey ile insanın kendi içindeki en güçlü şey, yani akıl arasında bir benzerlik kurar. Çünkü akıl da insandaki her şeyi kullanır ve onun yaşam tarzını belirler. (5.21) O halde insan evrensel aklın işlevini göz önünde tutarak kendi aklını kullanmalı, başladığı ve yaptığı her şeyde “iyi insan” ifadesinden ne anlıyorsa, ona uygun bir iyilikle yapmalıdır.

MA, okuyucusundan, yaptığı her şeyde bu iyilik anlayışını korumasını ister (4.10). Ona göre, insan sadece bütünde kendi payına düşenden değil, aynı zamanda adil eylemlerinden ve iyi ka-

rakterinden de memnun olan iyi bir insan olarak yaşam sürmeye çalışmalıdır (4.25). Bu, neredeyse Stoacılığın her döneminde karşımıza çıkan erdemın kendi başına “yeterliliğı” (αὐτάρκεια, *autarkeia* veya Latincesiyle *sufficientia*) anlayışıyla uyumlu bir görüştür. Arnold, kurucu baba Zenon'un Kiniklerin “erdem mutluluk için yeterlidir” veya “erdem mutlu bir yaşam için sadece kendisine ihtiyaç duyar” deyişlerini öğretiyeye kattığından bahseder.³¹ Buna göre “erdeme avantajlar eklendiğinde mutluluk daha da artmaz, aksine erdem böyle bir eklemeyi kabul etmez.”³² Bu yüzden Seneca mutlu yaşam için yeterli olan erdemın kendisinin bir ödöl olduğunu düşünmüştür.³³ Bu anlayışı, MA'nın insanı daha kötü hale getirmeyen bir şeyin, onun yaşamını da daha kötü hale getirmeyeceğı, ona içeriden veya dışarıdan zarar vermeyeceğı görüşüyle ilişkilendirebiliriz³⁴ veya Epiktetos'un şu retorik sorularıyla:

İyi bir insan için iyi ve adil olanı yapmak dışında bir ödöl mü arıyorsun? İyi ve mutlu olmak, sana o kadar küçük ve değersiz bir şeymiş gibi mi görünüyor?³⁵

Erdemli olmak mutlu olmaya yetiyorsa ve başka bir ödölle ihtiyacımız yoksa, başımıza gelen şeylerin iyi veya kötü olmasının da bir önemi yoktur, çünkü asıl mesele bizim başımıza ne gelirse gelsin, kendi davranış tarzımızdır. Bununla birlikte insanın başına gelen her şey başından beri bütünün kaderinden kaynaklanmakta ve insanın yazgısı olarak örölmektedir (4.26). Başka deyişle insanı, “iyi insan” olmaktan alıkoyacak hiçbir şey yoktur; her şey olması gerektiğı gibi, “yöneten aklın” uygun gördüğü ölçüde gerçekleşmişse, o halde hoşnut olunmayacak hiçbir şey yok, demektir. İnsanların başına ne gelirse gelsin, her şey aslında bütünü yöneten

³¹ Arnold, *Roman Stoicism*, 292. Bu deyişler için bkz. Diog. Laert. 7.127. Cic. *Fin.* 5.79: “<Zenon'a göre> erdem iyi yaşama için kendi başına yeterlidir.” (*virtus ad bene vivendum se ipsa contenta est*).

³² Arnold, *Roman Stoicism*, 292.

³³ Sen. *VB.* 9.4; *Ep.* 81.20.

³⁴ MA, *Med.* 4.8. Bu ilişkilendirme için bkz. Arnold, *Roman Stoicism*, 293.

³⁵ Epict. *Diss.* 3.24.51-52.

o tanrısal aklın devamlılığının, tamamlanmasının ve iyiliğinin bir nedenidir (5.83). Bu yüzden, MA'ya göre, evrendeki her şey ve her olay büyük resimde, bütünün ve onu yöneten tanrısal aklın yararınadır.

MA'nın önce tüm olayların tanrısal bir iradeyle gerçekleştirildiğini, sonra da buna bağlı olarak insandan evrenin işleyişinden kendisine bir ders çıkarmasını istediği tek yer, yukarıda değindiğimiz 5.21 değildir. Örneğin başka bir yerde (12.5) okuyucusundan, bir şey gerçekleşmemişse, öyle gerektiği için gerçekleşmediğine inanmasını ister. Ona göre, eğer bir insan gerçekleşen herhangi bir olayın öyle gerektiği için gerçekleştiğinden şüphe ederse, bu o insanın tanrıya karşı bir hak arayışına girdiğini (*δικαιολογέομαι*, *dikaiolegeomai*) gösterir. Evrendeki herhangi bir olayın adil olmadığını düşünmek, neredeyse tanrıyla mahkemedeki yargıçların huzurunda hesaplaşmayı istemektir. Oysa MA'ya göre, tanrıların olabilecek en iyi ve en adil varlıklar olması, böyle bir tartışmayı anlamsız kılar ve onlar evrenin herhangi bir parçasının adaletsiz ve makul olmayan bir şekilde ihmal edilmesine izin vermezler. (12.5) Hiç kuşku yok ki, buradan tanrıların tüm işlerinin öngörüyle dolu olduğu düşüncesi de çıkar;³⁶ nitekim daha önce de üzerinde durduğumuz gibi, MA'ya göre, her şey tanrısal öngörünün kontrolü altındadır ve her şey hem insan da dâhil olmak üzere tüm parçaların hem de bütünün, yani evrenin yararınadır.³⁷

Her şeyi idare eden tanrısal iradenin adil olduğu düşüncesi, MA'ya göre, insanın tüm var oluşunun ve var oluş süresinin adil bir şekilde düzenlendiği düşüncesini de beraberinde getirir. En nihayetinde insan, yukarıda da değindiğimiz gibi, büyük bir kentin bir vatandaşıdır; beş veya elli yıl daha yaşamış olmasının hiçbir önemi yoktur. Evrenin yasalarına göre, ikisi de her insan için eşittir. İnsanı bu büyük kente getiren de, ondan çıkaran da tanrısal iradenin temsili olan doğadır, o bir tiran veya adaletsiz bir yargıç değildir. Buradan çıkarılması gereken ders, bütünün yani

³⁶ Karş. Marcus Aurelius, *Meditations*, çev. Martin Hammond (Londra: Penguin Books, 2006), 210.

³⁷ MA, *Med.* 2.3. Aynı düşünce için bkz. 2.11.

evrenin kusursuz bir şekilde planlandığı, dün doğmamız, bugün de ölmemiz için uygun sebepleri belirlediği, (12.36) bu yüzden ölüm gibi, bedensel var oluşumuzun sonunu getiren bir olayı bile doğal ve adil bulmamız gerektiğidir. Hiç kuşku yok ki, bu düşünce, Arnold'un belirttiği gibi, MA'nın "hayata hüznü bakışı"yla ve "kendisi için bireysel olarak bir son olacak olan ölümü düşünürken sergilediği teslimiyetle" uyumludur. Arnold şöyle der:

Düşüncelerinin ölüm kavramını ahlâkın yol gösterici bir ilkesi haline getirmesi bundandır; son eylemine sakince bakmayı öğrenen kişi, böylece onu erteleyen tüm sıkıntılara sabırla katlanmayı öğrenmiştir. Bu nedenle, bu imparator filozofun son mesajı, selefi <Epiktetos> gibi, insanların <ölüm gerçeğine> 'katlanmaları ve tahammül etmeleri' gerektiğidir.³⁸

Bu yüzden MA "yakında kül olacaksın veya sadece kemik" der ve ekler:

Senden geriye sadece bir ad kalacak, belki o bile kalmayacak. Ad da bir ses ve yankıdır. Bu yaşamda büyük değer verilen şeyler anlamsız, bozuk, kıymetsizdir, birbirini ısıran küçük köpeklerle ve kâh ağlayan kâh gülen küçük kavgacı çocuklara benzer.³⁹

Sonuç Yerine

Bizim kültürümüzde "üç günlük dünya" ifadesiyle dile gelen, bedensel yaşam deneyimindeki her şeyin belli bir zaman çerçevesinde geçici olduğu fikri, Stoa felsefesinde bambaşka bir şekilde karşımıza çıkar. Evet, her şey geçicidir ama her şeyin yorumlayıcısı olan insan, kendisinin bütünü veya evrenin bir parçası olduğu bilinciyle, evrende düzensizliği değil, düzeni ve tanrısal adaleti görmek zorundadır. Ölüp gideceksek, geriye hiçbir şey kalmayacaksa, bu yaşamda geçici olan herhangi bir şey için adaletsizlik yapmaya ve başka bir parçanın hakkına göz dikmeye ne gerek

³⁸ Arnold, *Roman Stoicism*, 126.

³⁹ MA, *Med.* 5.33.

var? Marcus Aurelius buna gerek olmadığını düşünür, çünkü ona göre birbirleriyle örülü parçalardan oluşan evren insana iyi bir örnektir.

Kaynakça

- Antisthenes – Diogenes, *Kinik Felsefe Fragmanları*. Der. ve çev. C. Cengiz Çevik. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Aristoteles, *Ethica Nicomachea* = *Nicomachean Ethics*. Çev. H. Rackham. Loeb Classical Library 73. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926
- Cicero, *De Finibus Bonorum et Malorum* = *On Ends*. Çev. H. Rackham. Loeb Classical Library 40. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914.
- , *De Officiis* = *On Duties*. Çev. Walter Miller. Loeb Classical Library 30. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1913.
- Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers, Volume II: Books 6–10*. Çev. R. D. Hicks. Loeb Classical Library 185. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925.
- Epictetus, *Dissertationes* = *Discourses, Books 1–2*. Çev. W. A. Oldfather. Loeb Classical Library 131. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925.
- , *Discourses, Books 3–4. Fragments. The Encheiridion*. Çev. W. A. Oldfather. Loeb Classical Library 218. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1928.
- Marcus Aurelius, *Meditationes* = Marcus Aurelius. ed. ve çev. C. R. Haines. Loeb Classical Library 58. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1916.
- , *Meditations*. Çev. Martin Hammond. Londra: Penguin Books, 2006.
- , *Kendime Düşünceler*. Çev. C. Cengiz Çevik. İstanbul: Can Yayınları, 2023.
- , *The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus, Vol. 1: Text and Translation*. ed. A. S. L. Farquharson. Oxford: Oxford University Press, 1944.
- , *Marcus Aurelius: Meditations, Books 1–6*. ed. Christopher Gill. Oxford: Oxford University Press, 2013.

- Plato, *De Legibus* = *Laws, Volume I: Books 1-6*. Çev. R. G. Bury. Loeb Classical Library 187. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926.
- , *Respublica* = *Republic, Volume I: Books 1-5*. ed. ve çev. Christopher Emlyn-Jones, William Preddy. Loeb Classical Library 237. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013; *Volume II: Books 6-10*. ed. ve çev. Christopher Emlyn-Jones, William Preddy. Loeb Classical Library 276. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.
- , *Theaetetus* = *Theaetetus. Sophist*. Çev. Harold North Fowler. Loeb Classical Library 123. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1921.
- Plutarchus, *De Alexandri Fortuna* = *Moralia, Volume IV: Roman Questions. Greek Questions. Greek and Roman Parallel Stories. On the Fortune of the Romans. On the Fortune or the Virtue of Alexander. Were the Athenians More Famous in War or in Wisdom?*. Çev. Frank Cole Babbitt. Loeb Classical Library 305. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1936.
- Seneca, *Epistulae Morales* = *Epistles, Volume II: Epistles 66-92*. Çev. Richard M. Gummere. Loeb Classical Library 76. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1920.
- , *Naturales Quaestiones* = *Doğa Araştırmaları*. Çev. C. Cengiz Çevik. İstanbul: Jaguar Kitap, 2021.
- , *De Vita Beata* = *Moral Essays, Volume II: De Consolatione ad Marciam. De Vita Beata. De Otio. De Tranquillitate Animi. De Brevitate Vitae. De Consolatione ad Polybium. De Consolatione ad Helviam*. Çev. John W. Basore. Loeb Classical Library 254. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1932.
- Ademollo, Francesco, "Cosmic and Individual Soul in Early Stoicism." *Body and Soul in Hellenistic Philosophy*. ed. Brad Inwood ve James Warren, 113-144. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- Arnold, E. Vernon, *Roman Stoicism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1911.
- Asmis, E., "The Stoicism of Marcus Aurelius." *ANRW*, II. 36.3 (1989): 2228-2252.
- de Blois, Lukas, "The Relation of Politics and Philosophy under Marcus Aurelius." *A Companion to Marcus Aurelius*. ed. Marcel van Ackeren, 171-182. Londra: Blackwell Publishing, 2012.

- Chang, Kei Eun, *The Community, the Individual and the Common Good: 'To Idion' and 'To Sympheron' in the Greco-Roman World and Paul*. Londra: Bloomsbury, 2013.
- Ciccotti, Jesse, "Emotion and Self-Cultivation: Marcus Aurelius and Mengzi." *Cultivating a Good Life in Early Chinese and Ancient Greek Philosophy: Perspectives and Reverberations*. ed. Karyn Lai, Rick Benitez ve Hyun Jin Kim, 149-161. Londra: Bloomsbury Academic, 2019.
- Colish, Marcia L., *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages: Stoicism in Classical Latin Literature*. Leiden: E. J. Brill, 1990.
- Johncock, Will, *Stoic Philosophy and Social Theory*. Cham: Springer Nature, 2020.
- Seddon, Keith, *Stoic Serenity: A Practical Course on Finding Inner Peace*. Morrisville, North Carolina: Lulu.com, 2007.
- Sterling, Gregory E., "The Love of Wisdom: Middle Platonism and Stoicism in the Wisdom of Solomon." *From Stoicism to Platonism: The Development of Philosophy, 100 BCE-100 CE*. Ed. Troels Engberg-Pedersen, 198-213. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

BURKE’TE ADALETİN MUHAFAZASI

Eylem Yolsal-Murteza*

Aydınlanma Çağı ve 18. yüzyılın en büyük politik olaylarından biri tartışmasız bir şekilde Fransız Devrimi’ydi. İnsanın aşkın olanla değil de artık kendi aklıyla uygun yasaları bulabileceğine ve bu yolla özgürlüğünü sağlayabileceğine dair devrimin teşvik ettiği umut birçok filozofu ve siyaset adamını büyülemiş, çoğu sıradan insanı ise cesaretlendirmişti. Fakat tarihin birbirinden farklı dönemlerinde benzer inanç ya da umutları herkesin aynı ölçüde paylaşmadığını biliyoruz. Felsefe tarihinin Fransız Devrimi’ne hızla tüketici ve olumsuz eleştiriler getiren ilk ve en ünlü filozofu Edmund Burke (1729-1797) olmuştu (Lacroix ve Pranchère, 2016).

Burke’e bu şöhreti kazandıran Devrim’den neredeyse bir yıl sonra yayımlamış olduğu *Fransa’daki Devrim Üzerine Düşünceler*/1790 (Reflections on the Revolution in France) adlı eseri idi. Başlangıçta Galli ahlâk filozofu, matematikçi, üniteryen kilisesi papazı ve etkili bir hatip Richard Price’ın vaazlarına karşılık vermek için yazmış olduğu bu eserini küçük bir kitapçık ya da broşür

* Kırklareli Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

(*pamphlet*) olarak tasarlamıştı. Fakat özellikle Price'ın 1688 Şanlı Devrimi'nin yüz birinci yıl dönümünü kutlamak için bu devrimin anıt mekanlarından biri olan Devrim Cemiyeti'ndeki "*Discourse on the Love of our Country* (Vatanımızı Sevmek üzerine Bir Vaaz)" adlı konuşmasında Fransız Ulusal Meclisi'ni tebrik etmesi, devrimcilere her türlü desteğin verilmesi gerektiğini öğütlemesi ve üstüne Fransız Devrimi'ni Şanlı Devrim'e benzetmiş olması (Burke, 2016: 23, 29) Burke'ün kısa bir cevaptan eserini bir başyapıtı dönüştürmesini sağladı.

Düşünceler'i hızla yazan ve yayımlatan Burke'ün kitabı da aynı hızla ve yoğun bir ilgi ile karşılık bulmuştu. Öyle ki, Alexis Philonenko sadece İngiltere'de değil Kıta Avrupası ülkelerinin çoğunda Fransız Devrimi'nin ilkeleri ve vaatlerinin nasıl seri bir şekilde 'burkize (*burkisait*)'¹ edildiğini anlatır (Philonenko, 1988: 11-12; Ferry, 2015: 231-232). Özellikle, Almanya'da, Kant'ın öğrencisi, diplomat ve yazar Friedrich von Gentz'ın Burke'ün *Düşünceler*'i 1793 yılında Almancaya tercüme etmesi bu etkiyi yaratan en önemli hususlardan biridir (Beiser, 1992: 49). Ayrıca bu etkinin Almanya'nın Aydınlanma filozoflarının böylece İngiltere'de olduğu gibi akıl, öznellik ve tarih felsefeleri hakkında teorik-pratik sorgulamalar yapmalarına neden olduğunu ekler (Beiser, 1992: 1-10).² Burke ile böylesine hizalanmaların dışında, aralarında yazarları başta tabii ki Price olmak üzere Thomas Paine, Joseph

¹ Fransız Devrimi başlarda büyük bir coşkuyla karşılanmış ve saf aklın yasalarından çıkarılan politik bir sistem olarak görülmüştü. Fakat Devrim'in herkesin iradesini iktidara getirmeyi amaçlarken zamanla keyfi iradenin başa gelmesini engelleyemediği kısaca teoriden pratiğe geçerken başarısız olduğu düşünülüyordu. Burkize etme, Devrim'e ilişkin gerici ve tepkici görüşlerin Burke'ün eseri temel alınarak ifade edilmesidir. Devrime yönelik bu tutumlar Alman düşüncesinde, özellikle Kant ve Fichte'de, çoklu tarih felsefelerinin gelişmesini sağlayan çatışmayı yaratmıştır (bkz. Ferry, 2015: 230-239).

² Beiser, 1790 tarihine kadar Alman filozofların politika hakkında neredeyse hiçbir şey yazmadıklarını fakat Devrim ile beraber konuya eğilimlerinin artmış olduğuna işaret eder. Ona göre Kant, Fichte, Schiller, Humboldt, Forster, Jacobi, Herder Schlegel, Novalis ve Wieland, Dev-

Priestly, Mary Wollstonecraft da dâhil, kırk sekiz tane meydan okuyan metin de yayınlanmıştı (Stanlis, 2003: 71). Frank M. Turner, Burke'ün Price'ın vaazını bu derece ciddiye almasının nedeni olarak –ona göre Price, Burke'ü o kadar önemsememişti– Price'ın İngiltere'deki önemli mevkisi ve Fransız jakobenlerle dostluğu sayesinde devrimci görüşlerinin yaygınlık kazanmasından korkması olduğunu ileri sürer. Fakat Burke, kitabında belirttiği gibi, Fransız Devrimi'nin despotluğa sürükleneceği kehanetinin Terör Dönemi'nin yaşanmasıyla gerçekleştiğine tanıklık etme şansına sahip olmuştu, dolayısıyla hayattayken bu korkusunun yersiz ve aslında kendisinin haklı olduğunu da görmüştü. Fakat gene de Burke, aristokrasiyi ortadan kaldırmak niyetiyle tüm insanlığa alan açan ve politik eylemin evrensel ilkelerine vurgu yapan hamlelere sahip Devrim'in Avrupa politikasını belki o anda değil de gelecekte değiştirecek gücünün farkındaydı. Bu hamlelerin en azından *Ancien Régime*'den Büyük Britanya Krallığı'na doğru sekmesi engellenmeliydi (Turner, 20023: xxxviii).

Klasik 'Bir' Doğal Hukuk Düşüncesi

Burke'ün *Düşünceler*'den ve dolayısıyla Devrim'den önce filozof kimliğine ulaşabileceğimiz iki eseri vardır: *A Vindication of Natural Society*/1756 (Doğal Toplumun Gerekçelendirilmesi) ve *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*/1757 (Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma). *Düşünceler*, bu her iki eserinin de politika felsefesi bağlamında bir devamı niteliğindedir. Fransız Devrimi'yle mevcut dünyanın büyüünün bozulduğu tarihî anda bile Burke'ün tüm hayatı ve eserlerinde düşünceleri, tutumu ve ilkeleri tutarlı bir şekilde devam etmiştir. “Fransız Devrimi onun Avrupa'nın gelecekteki gelişmesiyle ilgili beklentilerini etkilemiştir; ama hem ahlâki hem siyasi olarak neyin doğru neyin yanlış olduğuna dair görüşlerini neredeyse hiç etkilememiş, on-

rim'den doğrudan veya dolaylı da olsa güçlü bir şekilde etkilenmişler ve bu etkiyi çalışmalarında da yansıtmışlardır.

ları tasdik etmekten fazlasını yapmamıştır” (Strauss, 2011: 335). Burke’ün statik durumu ve geleneğin ürünü olan mevcut devleti ve yasaları savunduğu tutumu hem döneminde hem de şimdide onun muhafazakâr bir filozof olarak konumlanmasını sağlamıştı. İnsan haklarına değinen ister liberal ister muhafazakâr ister ise sol düşünceden olsun Burke muhakkak kilit bir referans olma özelliğini korumuştur. Burke’ün bu konumuna süreklilik kazandıran şey diğer eserlerini tamamlayan *Düşünceler* adlı kitabının iki özelliğiyle açıklanabilir: İlki, Devrim’den sonra hemen Terör Dönemi’nin yaşanmasının Burke ve Burkize edenleri haklı çıkarması. Diğeri ise Devrim ile ilân edilen insan haklarının günümüze kadar uzanan soyut, anlaşılabilir ve işlevsiz olduğunun düşünülmesi, eğer belirli bir hak varsa buna sahip olanların ise insanlar değil vatandaşlar olduğu argümanının hâlâ tartışılıyor olmasıdır. Fakat burada hakların taşıyıcısı vatandaşların hangi yönetim biçimi altında olduğu hakkında Burke’ün kendine özgü sakınımları olduğu belirtilmelidir. Burke için hak, aristokrasi ve monarşinin kadim geleneğiyle belirlenen ve mülkiyeti güvence altına alan ilkedir. Dolayısıyla bir “toplumda değerli olan her şey mülkiyet hakkından”, ki bu hak da orijinal adalet kavramından, doğar (Burke, 1887a: §326). Burke’ün düşüncesinde doğal hukuk mülkiyetin korunmasını sağlayacak yasaların ortaya çıkmasına kaynaklık eder. Eğer “Mülkiyet hakkı sarsıntıya uğrarsa; mülkiyetin hiçbir türü güvence altında değilse şayet, mülkiyet, bir anda sefil bir gücün hırslarını kışkırtan bir nesneye dönüşür” (Burke, 2016: 211). Sonuç olarak aslında Philonenko’nun burkize etmeyle kastettiği devlet-adalet-mülkiyet arasındaki 18. yüzyılın başlarına değin gittikçe karmaşılaşan ama hiç bozulmayan bir geleneğin muhafazasıydı.

Doğal hukuk geleneğinde, insanların tabiatları gereği devredilemez ve vazgeçilemez doğal hakları vardır. Bunlar insanın yaşamını sürdürmesi ve koruması, mülk edinme gibi haklardır. İnsanların doğal durumda bu haklara sahip olduğu, fakat toplum içinde yaşamaya başlayınca haklarını kendi rızalarıyla devlet gibi kurumlara devrettikleri iddiası da doğal hukuk düşüncesi içinde

yer alır. Yine doğal hukuk görüşü insanların her ne kadar ortak yaşam uğruna bazı haklardan feragat ettiklerini öne sürse de, insanların toplum içinde temel hak ve özgürlüklerini korumaya devam etmek istediklerini belirtir. Bu görüş çerçevesinde devletin en önemli görevi de bu temel haklara dokunmamak, dahası bu hakları korumak ve toplum içinde sürdürülebilir olmalarını sağlamaktır (bkz. Passerin D’Entrèves, 1961). Bu gelenek her ne kadar modern doğal hukukun kurucusu Hugo Grotius ve onun rasyonalist ve seküler temelli doğal hukuk anlayışını devam ettiren Pufendorf ile yön değiştirmeye başlamış olsa da asıl dönüşümünü bu iki teorisyenin etkileriyle 17. yüzyılda toplum sözleşmecileri olarak adlandırılan Hobbes, Locke ve Rousseau ile sağlamıştır. Dolayısıyla 17. yüzyılın sonları ve 18. yüzyıla gelindiğinde modern doğal hukukta artık filozoflar bir hak olarak eşitlik (Locke ve Rousseau) ve özgürlüğü (Kant ve Hegel) metinlerinde temelendirme çabasına girilerek adalet, mülkiyet ve devlet arasındaki girift ilişkinin çözülmesini sağlamışlardır. Aynı şekilde doğal hak ve doğal hukuk arasındaki terminolojik anlam kaymaları kaybolmaya, özgür iradede ve insandan ayrı olarak birey kavramından da bahsedilmeye başlanmıştır.

Burke’ün toplum sözleşmesine getirdiği eleştiriler nedeniyle doğal hukuk teorilerine yönelik ihtilaflı tutumu göz önünde bulundurulsa da Aristoteles, Cicero ve Aquinas (Strauss bu hatta Suárez’i de ekler) hattındaki devlet-adalet-mülkiyet üçlemesine referansları onun klasik doğal hukuk düşüncesinden uzaklaşmadığını gösterir niteliktedir. Burke, Aydınlanma Çağı’na tanıklık etmesine rağmen felsefi düşünce olarak modernite öncesinin bir filozofuydu. Stanlis, Burke’ün bu yanının 18. yüzyılın doğal haklar teorisinin devrimci yanını bastırmak için modern doğal hukuku deforme etmesinde özellikle ortaya çıktığını belirtir. Klasik doğal hukukta insanın aklıyla yasaları keşfedebileceği ya da aklın yasaların kaynağı olduğu düşüncesi Stoacılıkta ve yer yer Eski Yunan düşüncesinde mevcut olsa da bu akıl gene de Tanrıdan bağımsız hümanist bir akıl değildir. Grotius’u seleflerinden ayıran ve dolayısıyla onu modern yapan unsur doğal hukukun geçerli-

liğinin Tanrının varlığından bağımsız olarak ele alınabileceğini göstermesidir (Passerin D'Entrèves, 1961: 51-53). Sadece Gro-tius nezdinde değil haleflerinde de ortaya çıkan bu diğer olasılık yani teolojik önermelere ya da ahlâki görüşlere başvurulmadan insana içkin olan hakların ortaya çıkarılması düşüncesi, hakların kaynağının doğanın zorunluluğunda bir kuruluş olarak aranma-sıdır. Pufendorf da aynı şekilde doğal hukuku teolojik ve metafizik açıklamalardan uzaklaştırarak 'kişi' kavramını oluşturmasıyla iradeyi ön plana çıkarır. "Geleneksel doğal hukuk öncelikle ve özellikle nesnel bir 'kural ve ölçü', insan iradesinden önce gelen ve iradeden bağımsız bağlayıcı düzenken; modern doğal hukuk öncelikle ve özellikle insan iradesinden kaynaklanan öznel talepler, haklar serisi olma eğilimindedir" (Strauss'tan akt. Stanlis, 2003: 17-18). Stanlis'in deformasyondan kastı, tam da modern doğal hukuk ile ortaya çıkan ve toplum sözleşmecileriyle yerleşik bir pozisyona kavuşan irade ve birey kavramlarını silikleştirmek ve doğa yasalarını aşkın bir kaynakla açıklama eğilimi yerine so-yut akılla temellendirme girişimlerini devrimci ve sarsıcı bularak reddetmesidir. Burke'ün görüşlerinin güçlü bir şekilde sahiple-nilmesi gene Stanlis'e göre deformasyonunun felsefede süreklilik kazanmasına yol açmış ve bu zayıf ancak Strauss'un 1950li yıl-lardaki çalışmalarıyla giderilmişti (Stanlis, 2003: 16). 18. yüzyılın sonlarından başlayarak 20. yüzyıla kadar doğal hukuk çalışma-larına eğilimin azaldığını dolayısıyla insan haklarının da felsefe açısından gözde bir konu olmadığını destekleyen hacimli bir lite-ratürün olması Burke'ün etkin katkılarını göstermektedir.

Strauss, Burke'ün politika veya politik ilkelere dair yaygın bir felsefe geliştirmeyi hedeflemediğini fakat pratik amaçlar söz ko-nusu olduğunda politikanın tüm kavramlarından da yararlandı-ğını iddia eder (Strauss, 2011: 334). Burke'ün eserleri hakkında ister yüzeysel ister derinlemesine bir inceleme yapıldığında doğal hukuka, doğal haklara, doğa durumuna ve sivil durumu ikiliğine, fazlasıyla mülkiyet kavramına yönelik bir ilgiye dair güçlü kanıtlar bulabiliriz. Buna rağmen bunlar onu gözde bir doğal hukuk teorisyeni yapmamaktadır. Çünkü Burke için tüm bu kavramlar

ve düşünceler geleneğe ve mevcut düzene uygun olduğu sürece düşüncesinde işlerlik kazanır. Soyut akla dayalı bir politika anlayışı yerine, tarihsel ve toplumsal deneyime dayalı ve ahlâki ölçütün ön plana çıktığı politik bir aklı savunur. Strauss'un işaret ettiği gibi, Burke'e ilişkin ilk bakışta tutarsız görünen bu yaygın tutum, yani doğal hukuk düşüncesinin kavram cephanesine sahip olmasına rağmen özgün bir teori ortaya koymaması, aslında filozofun sistematik olmasa da tüm eserlerinde olguları, gerçeklikleri ve hattâ olanı kabul etmesine rağmen sonuçları reddetmesiyle ilgilidir. Kısaca Burke'ün doğal hukuk düşüncesi klasik doğal hukuk düşüncesinin bakiyesidir. O, doğal hukuk düşüncesi ile muhasebesini Amerika, İrlanda, Hindistan, İngiltere'nin içişleri veya Fransız Devrimi hakkında yazdıklarında, 17. yüzyılın akılcılığına ve Hobbes ile Locke'tan devşirilen "insan hakları" düşüncesine dayalı modern doğal hukuk anlayışı ile yapar (Stanlis, 2003: 7-9, 22). Çünkü en başında ona göre doğa durumunda insanların birtakım haklarının olması demek devletleşme haline geçildiğinde insanların bu haklarla primitif, basit ve varsayımsal durumlarının devam ettiği anlamına geliyordu. Burke için bu mümkün değildi çünkü insanın doğası ve hakları içine doğduğu toplumla ancak belirlenir yani her toplum kendi insanını yaratır.

Yüce, Terör ve Adalet

Burke ilk iki eserinde Aydınlanma Düşüncesi'nin kurucu rasyonalizmine karşı estetik argümanlarını ahlâki bir savunuyla ele alır. *Düşünceler*'de ise bu argümanlardan yola çıkarak insanların politik ve toplumsal olaylara tepkilerini estetik deneyimle ve ahlâki yaklaşımlarla ilişkilendirir. Bu ilişkilendirme biçiminin kaynaklarına ise en açık biçimde *Soruşturma* adlı eserinden ulaşabiliriz. Burke, söz konusu kitabın ilk bölümünü Aristoteles ilhamıyla "İnsan zihninde keşfettiğimiz ilk ve en basit duygu (emotion) meraktır (curiosity)" cümlesiyle açar. İskoç Aydınlanmacılarını anırtır bir biçimde, duyguları aklın önüne koyarak merakı yeniliğe duyulan arzu ve ondan alınan haz olarak tanımlar (Burke, 2008: 35-36). Merakın sonuçları itibarıyla iki temel duyguya yani

acı ve hazza yol açtığını belirtir. Aynı zamanda Burke nesnenin kaynağına yönelen insanın bu iki duygudan hareketle iki tür tutkuya teslim olacağını belirtir. Bunlar aslında meraka, yeni olana yönelik isteklerimizi karşılamak için bizleri harekete geçiren en temel tutkulardır: İlki kendini-koruma (*self-preservation*) ikincisi ise ortaklıktır (*society*).³ Kendini-koruma tutkusu acı duygusuyla, ortaklık kurma ise haz ile ilişkilidir. Burke'e göre acının en fazla hissedildiği hastalık ve ölüm gibi güçlü olaylar zihni dehşet duygusuyla doldururlar (Burke, 2008: 42). "Acı ve tehlike düşüncesini uyandırmaya uygun her tür şey, başka bir deyişle, herhangi bir biçimde korkunç olan ya da korkunç nesnelerle bağlantılı olan veya dehşete benzer bir etki yaratan her şey yücenin kaynağıdır" (Burke, 2008: 42). Acı, kendini-koruma ve yüce arasında kurduğu denklemi bu şekilde belirginleştiren Burke ortaklık tutkusunu ise iki şekilde inceler: İlki üremeye ilgili olarak cinsiyetlerin ortaklığı/muhabbeti/dostluğu (*society of sexes*), diğeri ise hayvanlara ya da nesnelere yönelik paylaşılan ortak dünyayı ilgilendiren genel kapsamlı ortaklık/dostluktur (*general society*) (Burke, 2008: 43). Ortaklık kurma tutkusunu haz ile ilişkilendiren Burke bu çatı tutkunun altında duygudaşlık, taklit ve ihtiras tutkularına da yer vererek, başkanın duygularına bir yönelme haliyle başkayı tanıma ve sorumluluğunu alma moral perspektifini vurgular.

Burke'ün toplum sözleşmecilerine yönelik eleştirisi de aslında bu ortaklık tutkusuyla ilgilidir. Burke için devlet, toplum sözleşmecilerinde olduğu gibi kurgusal ya da tarihsel örnekler vererek belirli bir dönemde insanların ister zımni ister açık bir sözleşmeyle kurdukları bir oluşumdan fazlasıdır. Toplum sözleşmecilerinin insan, toplum ve hattâ Tanrı anlayışının basit bir yorumlaması olarak gördüğü teorilerindeki birey ve toplum arasındaki iradeyle kurulu ve akla dayalı bir sözleşmenin devlet anlayışı Burke için kabul edilemezdir. Burke için devlet her zaman vardır. Devlet-öncesi bir dönemi kurgulamak ya da tarihsel örneklerini

³ *Soruşturma*'nın Türkçe basımında 'society' dostluk olarak çevrilmiştir. Burke'ün *society* kullanımı şüphesiz terimin eski anlamlarını yani eşlik, birliktelik ve dostluğu da içerir.

aramak devletin zorunluluğunu ve dolayısıyla toplumun gerçekliği yadsımdır. Toplum sözleşmesi Burke için ampirik gerçekliği olmayan soyutluğuyla kadim geleneği, toplumsal ve tarihsel gerçekleri, devlet aklını, toplumsal bağları ve kuruluşları aradan çıkaran ve rasyonel olduğu düşünülen geçersiz bir kurgudur.

Toplum, hakikaten bir sözleşmedir. Yapılan tali öneme sahip sözleşmeler, salt arızı menfaatler uğruna, istenildiği zaman feshedilebilir; ancak devlet, geçici ve ufak bir menfaat uğruna yararlanılabilecek ve tarafların zevki uğruna ortadan kaldırılabilecek bir biber, kahve, pamuklu bez ya da tütün ticareti ya da buna benzer ehemmiyetsiz bir alışverişte gördüğümüz bir nevi ortaklık anlaşması şeklinde düşünülmemelidir. Devlete, ayrı bir saygıyla yaklaşmak gerekir; zira devlet, geçici ve fani bir mahiyete sahip genel itibarıyla hayvani varoluşa hizmet eden şeylerde karşılaşacağımız bir ortaklık değildir. Devlet, bilimde ortaklıktır; sanatta ortaklıktır; her erdemde ve topyekûn mükemmeliyete görülen bir ortaklıktır. Çoğu nesilde, söz konusu ortaklığın nereye varacağı bilinemediğinden, bu ortaklık, yaşayanlar arasındaki bir ortaklık olduğu kadar, yaşayanlarla ölümler ve henüz doğmamışlar arasındaki bir ortaklıktır aynı zamanda. Her bir devletin yaptığı sözleşme, alttakilerle üsttekileri birbirine bağlayan, görünen dünya ile görünmeyen dünyayı irtibatlandıran, karşı gelinemez bir yeminle tasdik edilen sabit bir anlaşmaya göre, tüm maddi ve manevi yapıları, olmaları gereken yerde sapasağlam birarada tutan ebedi bir toplumun o yüce ve kadim sözleşmesinde yer alan bir hüküm niteliğini taşımaktadır. Bu kanun, yukarıdan gelen bir mecburiyetle ve sonsuz kudrete sahip üstün bir güçle, iradelerini kanuna teslim etmek zorunda olan kimselerin iradesine tâbi bir kanun değildir. (Burke, 2016: 140-141)

Bu uzun alıntıda da göreceğimiz gibi Burke’ün toplum ve devlet arasında katı bir ayırım yapıyormuş gibi gözükmesinin, yani ilkini sözleşmeyle diğerini ise bir zorunluluk olarak görmesinin nede-nini sözleşmeden ne kast ettiğinde aramalıyız. Çünkü Burke’ün toplumun sözleşmeyle tesis edildiğini belirtmesinde işaret ettiği daha fazla şey vardır. Her bireyde mevcut olan kendini koruma

tutkusunun toplumların da kendini korumaya yönelik bir içgüdü olduğu öne sürerek kavramın alanını genişletir. Kendini-koruma tutkusu Burke için aynı zamanda asli yasadır. Bu yasa bireyler için olduğu kadar toplumlar için de geçerlidir. Dolayısıyla nasıl toplum kendi insanını yaratıyorsa devlet de kendi toplumunu gelenekler, Tanrı ve doğa arasındaki bir tür ortaklıkla kurar (Burke, 1887b). Bu ortaklığın (sözleşme) temelinde yer alan kendini koruma tutkusuyla insanlar içgüdüleriyle adaletsizlikten kaçmayı başarırlarken, toplumlar da adaletsizliğin toplumsal türü olan despotluktan korunurlar. Bu ise Burke için, ancak devletin tesisiyle mümkündür. Ayrıca bu tesisin en erdemli ve mükemmel iktidar biçimine işaret ederken okurları da şaşırmamaları yönünde uyarır:

Her bireyde var olan kendine ait olanı koruma ve kendisini başkalarından ayrı kılma şeklindeki güçlü mücadele, insan olarak tabiatımızda var olan adaletsizlik ve despotizme karşı asli güvencelerimizdir. Bu mücadele, kurulu bir devlette mülkiyetin güvenliğini sağlama ve toplumu korumaya yönelik bir içgüdü şeklinde kendini gösterir. Bunda şaşılacak ne vardır? Soyluluk, idari bir düzenin latif bir süsüdür. Cilalı bir toplumun Korint sütun başlığıdır. (Burke, 2016: 194-195)

Özellikle *Soruşturma*'da yüceyi deneyimlemeyi sağlayan acı, hastalık ve ölümün sunduğu dehşet duygusunun belirsizliği (*obscurity*) nasıl beraberinde getirdiğini vurgular (Burke, 2008: 62). Burke güzelliğin özündeki hazdan ya da sevgiden ziyade yücenin özündeki dehşet, korku ve terörün yarattığı yığıtlık, adalet, bilgelik vb. gibi erdemlere odaklanır ve bunlara yüce erdemler adını verir. Bu erdemler Burke için başka kavramlara temas eden ve duygulanım yaratabilen kavramlar oldukları için aynı zamanda bileşik soyut sözcüklerdir (Burke, 2008: 114, 170). Burke, adalet ve diğer yüce erdemleri Tanrının yüceliğinin bir belirtisi olarak görür. Bu erdemlerin karşıtlarıyla ortaklaşa oldukları yarı dehşetle beraber belirsizlikleridir yani sınırsız olmaları, süresiz olmalarıdır. *Soruşturma*'dan daha fazla *Gerekçelendirilmesi*'nde Burke adaletsizliğin sayısız örneklerini tiranlık ve despotluklar tarihi olarak

sunar. Burke duygular, tutkular, erdemler kategorisi esnasında Yüce'ye ilişkin sayısız ve ayrıntılı tanımlamalar, örnekler sunsa da Yüce'nin ilişkide olduğu temel duygular dehşet ve terördür. Bu duyguların açığa çıktığı en büyük olasılık hali iktidardır ve bu iktidarın muktedirleri Tanrı, Kral, despot, monark olabilir. İktidar aynı zamanda yöntemleri ve olanakları ile sınırsızlığı ve belirsizliği beraberinde getirir, bu kaçınılmazdır (Burke, 2008: 68-74). Burke'te adaletin 'öngörülebilir' sınırsızlığına karşın adaletsizliğin sınırsızlığı ve belirsizliği daha çok ön plandadır.

Burke'ün adalet düşüncesi klasik adalet anlayışının bir sentezidir. Bu sentez sıkça düşüncelerinden yararlandığı Aristoteles, Aquinas ve Cicero gibi filozofların felsefelerinde yer alan adalet ve mülkiyet ilişkisinin devamlılığı şeklindedir. Özellikle sıklıkla alıntıladığı Cicero *de facto* olarak kabul edilen devletin ne'liğine yönelik yaptığı incelemeleri düşüncesinin merkezine almıştı. Cicero için devletin amacı oldukça açıktır, mülkiyeti korumak ve böylece teorik olarak hem en yüce adalet hem de pratik olarak hukuk gerçekleşmiş olur. Yönetim biçimine bakılmaksızın bu amaçlardan sapmış bir devlet Cicero için istikrarsızdır. Burke tıpkı Cicero'da olduğu gibi adaletin sağlanması için devletin belirlediği yükümlülüklerin gerçekleştirilmesi gerektiğini düşünüyordu. "... bizler adalette ısrar edip mülkiyet konusunda hassas davranan bir tavır içindeyizdir" (Burke, 2016: 217). Mülkiyetin imtiyazı Burke için yüce ve kadim bir hakikatti. Bu hakikate karşı çıkılması ise mevcut geleneğin, kurumların ve yasaların ihlali anlamına geliyordu "Yasal mülkiyete fizikî ilkelere göre karar verilmesinde ve bir kamu hukukunun kuralı olarak bir tarafın uygunluğunu tesis etmede yalnızca hakkaniyete ve adalete değil, aynı zamanda insanlığın sağduyusuna da yapılan hakaret hakkında daha fazla konuşmama gerek yok" (Burke, 1887a: §326). Burke'ün klasiklere referansla oluşturduğu orijinal adaleti bir haktan daha çok geleneksel kodlamasına uygun olarak bir ödev ve erdemdi. Bu ödev, meşru politik bir aristokratik ya da monarşik bir organizasyonun ilkelerine uymaktı. Bu organizasyon ve mevcut yasası (Burke için İngiltere'nin yazılı olmayan anayasası) halihazırda insanın ihti-

yaşlarının adil olarak karşılanması ve erdemin de bu ortaklık içinde mükemmel bir şekilde işlemesini içeriyordu. Burke için mülkiyete dayalı vatandaşlığı adaletiyle tesis eden devletler derin ve sarsılmazdır. Bu konuda Cicerocu referanslar onun dayanak noktasıdır. “Evreni yöneten o yüce tanrıya, adaletle birbirine bağlanan devlet dediğimiz insan topluluklarından daha makbul hiçbir şey yoktur (ya da en azından yeryüzünde bundan daha makbul bir şey yoktur)” (Burke, 2016: 142).

Metafizik Haklara Karşı İnsanın Gerçek Hakları

Burke, soyut akla dayalı olarak ortaya atılan ve insanın sadece insan olma vasfı nedeniyle edindiği haklara –kendi ifadesiyle ‘metafizik haklara’ (*metaphysical rights*)– karşıydı. Bu metafizik haklara ya da ‘sahte haklara’ (*false rights*) karşılık olarak ele aldığı ‘insanın gerçek haklarını’ (*the real rights of men*) ya da ‘doğal haklarını’ insanın emeğinin ürününü alması, toplumsal yaşamdan faydalanması, adaleti sağlaması, mülkiyet edinmesi, ailesiyle yaşaması, çocuk sahibi olması, eğitim alması ve dinî özgürlüğe sahip olması olarak görüyordu. Burke’ün ‘gerçek insan hakları’ olarak adlandırdığı bu haklar aslında vatandaş olma ile kazanılan haklardan farklı değildi, dolayısıyla devlet varsa haklar da vardı. Burke kimi hakların varlığı ve işlerliği konusunda eşitlik ilkesine yönelik sakinimlerde bulunur. Özellikle vatandaşların bu haklar aracılığıyla eşit politik güç edinemeyeceği şekilde bu hakların düzenlenmesi gerektiğini belirtir. Çünkü eşit haklar eşit olmayan ödevlere yol açtığı için adaletsizliği beraberinde getiriyordu. Zaten politik güç edinme hakkı bir yandan da bireyselliğe işaret ettiği ve devletin gücünü sınırlandırma tehdidini de barındırdığı için Burke’e göre ‘doğal’ değildi. Haklara doğallık veren yön doğuştan her insanın sahip olması ya da bu haklarla donatılmış olarak doğması değildi, zamanla ortaya çıkan bu haklar gelenek, deneyim, tarih, kutsal metinler ve yerleşik kurumlar aracılığıyla kazanılmış haklardı (O’Gorman, 2004: 135). Burke herkesin kendini-koruma ve mutluluk arayışı doğal hakkına eşit derecede sahip olduğunu kabul etmekle beraber politik olarak herkesin eşit olduğu ve

dolayısıyla politik iktidara katılımın da eşit olacağı düşüncesine karşıydı. Burke ödev ve hak dengesinde adaletin gözetileceği en önemli hususun bu olduğunu belirtir (Strauss, 2011: 336-337).

Sahte hak taleplerini reddederken, hakiki hak taleplerini zedelemek istemiyorum; o yapmacık haklarının, tamamıyla tahrip edeceği kimseleri kastediyorum. Eğer sivil toplum, insan-anoğlunun yararına bir şey olsaydı; sağlayacağı yararlar, insanın hakkı haline gelirdi. Sivil toplum, bir hayır kurumudur; ve bizzat kanunun kendisi, kurallara göre hareket eden bir hayırdan başka bir şey değildir. İnsanların bu kurala göre yaşama hakkı vardır; kamu görevinde olsunlar yahut alelade işlerde çalışsınlar, diğer insanlar arasında adalet dağıtma hakkı vardır. Sanayilerinin meyvelerinden yararlanma ve onları daha bereketli hale getirecek araçları elinde tutma hakkına sahiptirler. Anne babalarının edindiği mal ve mülk üzerinde; çoluk çocuklarına sağladıkları gıda ve iyi koşullardan yararlanma hakkına; yaşayarak öğrenme ve ölümle teselli bulma hakkına sahiptirler. Her insan, başkalarının hakkına tecavüz etmeden kendi başına her ne yaparsa yapsın, yaptığı şeyi kendisi için yapma hakkına sahiptir; marifet ve kudreti birarada barındıran topyekûn tüm toplumun makul bir kesiminin kendisi lehine yapacağı işlerden yararlanma hakkına sahiptir. Bu ortaklıkta, herkes eşit hakka sahiptir; ancak eşit şeylere sahip değildi. (Burke, 2016: 91)

Burke'e göre modern doğal hukukçular Fransız metafizikçilerle beraber doğal adaletin ya da orijinal adaletin karşısına eşitliği içeren bambaşka bir adalet icat ettiler ve bunu insan haklarının metafizik jargonuna teslim ettiler (Burke, 1982). *Düşünceler* adlı kitabının ilk sayfalarından başlayarak Burke, Fransız Devrimi'nin monarkın elinden mülkiyetin, yasamanın, askerî gücün elinden alınmasına yol açmasına ve anayasa ile monarşi arasındaki bağı koparmasına yönelik eleştirilerde bulunur. Burke'ün yasama, yürütme, yargı hattâ yerel yönetimler hakkındaki detaylı fikirleriyle ilerleyen kitabında temelde bu eleştirilerle hareket etse de asıl endişesi "herkesin bildiği ve hissettiği" hakikati yani mülkiyet imti-

yazını adaletle koruma görevinin Devrim yüzünden tehlikeye düşmüş olmasıdır. Burke için devrimin kurucu metafizik filozofları kendilerini bu büyük mirastan mahrum etmek için yola çıkmışlardı (Burke, 2016: 59). “Çok yakınımızda olan bir ülkede, insanoğlunun ortak meselesi olan adaletle gözdağı veren bir politikanın izlendiğini görüyorum. Fransa Ulusal Meclisi’nin nazarında, mülkiyet hiçbir şey ifade etmemektedir; kanun ve gelenek hiçbir anlam taşımamaktadır. Büyük hukukçularımızdan birinin doğru bir şekilde, tabii hukukun bir parçası olduğunu söylediği mülkiyet hakkını Ulusal Meclis’in açıkça lanetlediğini görüyorum.” (Burke, 2016: 211). Burke için onlar ellerindeki keyfi güç ile doğal adaleti ihlal ederek, insan haklarına ve özellikle eşitliğe yaptıkları vurgularla despotluğa giden cehennem taşlarını döşemişlerdi (Stanlis, 2003: 55).

Burke genel olarak devrim fikrine karşı değildi. Nihayetinde ona göre 1688 İngiliz Şanlı Devrimi ve 1776 Amerikan Devrimi başarıyla sonuçlanmıştı. Burke’ün olumlamasının nedeni ise bu devrimlerin gerçekleştiği ülkelerde dış siyasete yönelik reform hareketlerinde bulunulmamış olmasıydı. Fransız Devrimi’ne ise Burke özellikle evrenselliği ön plana çıkardığı ve bu evrenselliğe bağlı olarak başka bir tehlikeyi yarattığı için şiddetle karşı çıkmıştı. Fransız Devrimi eskiye ait sözleşmeleri, kararları kısaca her şeyi hattâ eskinin yeniyi esinleyebileceği her türlü düşüncüyü yok edecek ve her an patlayacak bir alaşım üretmişti. Bu alaşım Burke’e göre insan haklarıydı:

Yer altına, eskiye ait olan tüm örnekleri, tüm teamülleri, tüm sözleşmeleri, meclis kararlarını âdeta büyük bir patlamayla havaya uçuracak bir mayın döşemişlerdir. “İnsanların hakları” ellerindedir. Bunlara karşı hiçbir kural geçerli değildir; hiçbir anlaşma bağlayıcı değildir; bunlar, itidal ve uzlaşma nedir bilmezler. Arzularından esirgenen her şey, aslında sahtekârlık ve adaletsizlikle doludur. Bu beyefendilerin ellerinde tuttukları insan hakları, var olduğu süre boyunca hiçbir hükümetin güvenlik ya da adil ve şefkatli bir idare peşinde koşmasına izin vermez. Bu hayalcilerin itirazları, yaptıkları itirazlar şekil ba-

kımından düşüncelerine uygun düşmezse şayet, zorbalığın en katı şekline ya da gaspın en ham şekline olduğu kadar eski ve hayırsever bir hükümete karşı da yapılmış itirazlardır. (Burke, 2016: 90)

Burke Terör Dönemi'nin gerçekleşmesiyle haklı çıkmasaydı Burke'ün düşüncelerine karşılık *Rights of Man*/1791 (İnsan Hakları) kitabını yazan Paine belki de o dönemde ve sonrasında popüler olacaktı. Paine kitabının ilk kısmında soyut hakların savunmasını yapar ve ikinci kısımda ise bu hakların toplumsal faydadan temellendiğini vurgulamaya çalışır. Paine'in insan haklarını doğal haklardan türetilmiş devrimci haklar olarak ele alması ve faydacılığa vurgu yapması Burke için kabul edilemezdi. Burke'ün felsefesi aslında bir karşı felsefeydi. Dolayısıyla Burke, David Hume ve Jeremy Bentham'ın yararcılığını işlevsiz olduğunu; Price ve Paine'in kurgusal doğal haklarının ise yapay olduğunu düşünüyordu (Stanlis, 2003: 122). Fakat Burke şu noktada Hume ve Bentham'a katılıyordu. Cranston'a göre Bentham aynı Burke gibi insan haklarını hayali haklar olarak görmüştü. Hume ise hem toplum sözleşmesi reddiyesiyle hem de doğal haklar ve doğal hukukun gerçek olmayan metafizik oluşumlar olduğunu öne sürmesiyle Burke'ü esinlemişti. Cranston, Burke'ün, Hume'a kıyasla en azından, klasik doğal hukuku savunmasına rağmen hakların kaynağı olarak doğal hukuk geleneğini göstermediğini belirtir. Gene ona göre Bentham, Burke ve Hume gibi muhafazakâr olmamasına rağmen şaşırtıcı biçimde insan hakları söz konusu olduğunda aynı yerde konumlanıyordu (Cranston, 1983: 6). Sonuç olarak Burke'ün doğal hukuk filozofu ya da teorisyeni olup olmadığına dair yapılan tartışmalar soyut ve pratik akıl ile duygu ve deneyim arasındaki ayırım gözetilerek temellendiriliyor. Fakat Burke'ün 18. yüzyılın doğal haklar teorisinin devrimci yanını bastırmak için insan haklarına karşı çıkışı ve felsefesindeki liberal muhafazakâr eğilimleri modern doğal hukuku deforme etmesine neden olmuştur.

Sonuç

Günümüz literatüründe Burke'ün insan ve vatandaş arasında yarattığı bir dikotomi olduğu öne sürülse de aslında *Düşünceler*'de bu dikotomiye başvurmadığını görebiliriz. Çünkü Burke evrensel insan haklarını soyut haklar olarak ele alışımda bir ikilik yaratmaktan daha çok kurgusal bir onamayı reddeder. Marx, Arendt ve Rancière'in Burke'e isnat edilen bu dikotomiyle insan hakları görüşlerinde yansımalarını görebiliriz (Lacroix ve Pranchère, 2016). Marx *Kapital* adlı eserinde her ne kadar Burke'ün şarlatan olduğunu öne sürse de, *Yahudi Sorunu* adlı kitabında burjuvazinin hakları olarak gördüğü insan haklarının soyutluğuna eleştirilerini belli bir topluluğa bağlı olmayan insanların haklarının geçersizliğiyle ele alır. Aynı şekilde Arendt, ama bambaşka bir açıdan, insan haklarının çıplak haklara işaret ettiği için geçersizliği üzerinde durur. Arendt, Burke'ün çizgisinde ilerleyerek, 'insan haklarının devredilemez ve elden çıkarılamaz düşüncesi' ile 'kişinin ulusal toplulukla olan bağını kaybettiğinde bu haklardan mahrum kalıyor olması' arasındaki paradoksu öne sürer. Hem bu dikotomiden yola çıkan hem de Arendt'in paradoksuna ekleme yapan Rancière ise insan haklarını çeşitli özneleşme (*subjectivation*) süreçlerinin yaratıldığı bir aralık (*interval*) olarak görür. Burke insan haklarının gücüne dayanan insanların kendi iradeleriyle bir sivil toplum yaratabileceğinin ve sivil toplum-devlet arasında bir bölünme (*division*) gerçekleşebileceğinin farkındaydı. Bu bölünmenin çeşitli formlarından biri olan insan haklarına dayalı demokratik bir toplumun var olabileceğini de sezdiği için özellikle karşıydı. "Dolayısıyla, katıksız bir demokrasinin, insan toplumunun içine atılabileceği, müsamaha gören tek yol olduğu; insanın, demokrasinin despotizmin dostu olduğu, yani insanlığa düşman olduğu şeklinde bir kuşkuyla kapılmadan, demokrasinin kıymeti konusunda tereddüte düşmesine izin verilmemesi, herkesçe kabul gören bir hakikat midir?" (Burke, 2016: 176). Çağdaş Fransız politik filozoflarının insan haklarına dair yaklaşımlarında göz ardı etmediği, en azından Lefort ve Rancière özelinde biliyoruz, totalitarizm ve demokrasi hattını iktidarın insan hakla-

rı yaklaşımının belirlediği düşüncesidir. Burke insan haklarının despotluğa giden cehennem taşları olduğu sonucunu çıkarırken demokrasiyi de ihmal etmez. Günümüzde insan haklarına dayalı tartışmalar iki ana cephede devam ediyor. İlki insan haklarının demokrasinin üretici gücü olduğu düşüncesine yaslanması diğeri ise hümaniteryen teamüllerin dayanak noktasını oluşturan baskı aracı olarak kullanılması. İkincisinde Burke'ün Hristiyan hayırseverlik ile adaleti eşleştirmesi düşüncesinin izleri takip etmek mümkündür. Nitekim 1793 yılında oğlu Richard Burke'e yazdığı mektubunda insan haklarının yeni fanatik bir din olduğu tehlikesine işaret etmişti (Burke, 1887c: 398).

Kaynakça

- Beiser, Frederick C. (1992), *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought 1790-1800* (Cambridge: Harvard University Press).
- Burke, Edmund (1887a), "On the Popery Laws", *Works*, c. VI (Londra) <https://www.gutenberg.org/files/15702/15702-h/15702-h.htm> (15.08.2023).
- Burke, Edmund (1887b), "A Petition of the Unitarian Society", *Works*, c. VI (Londra) <https://socialsciences.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/burke/Works07.pdf> (15.08.2023).
- Burke, Edmund (1887c), "A Letter to Richard Burke, 1793", *Works*, c. VI (Londra) <https://www.gutenberg.org/files/15702/15702-h/15702-h.htm> (15.08.2023).
- Burke, Edmund (1982), *A Vindication of Natural Society* (1757) https://oll-resources.s3.us-east-2.amazonaws.com/oll3/store/titles/850/Burke_0339.html (15.08.2023).
- Burke, Edmund (2008), *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma* (Ankara: BilgeSu Yayıncılık) (Çev. M. Barış Gümüşbaş).
- Burke, Edmund (2016), *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler* (Ankara: Kadim Yayınları) (Çev. Okan Arslan).
- Cranston, Maurice (1983), "Are There Any Human Rights?", *Daedalus*, c. 112, No.4 (1-17).
- D'Entrèves, Alexander Passerin (1961), *Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy* (Londra: Hutchinson University Library).

- Ferry, Luc (2015), "Hak: Eskiler ile Modernler Arasındaki Yeni Tartışma", *Siyaset Felsefesi* (İstanbul: Dergâh Yayınları) (Çev. Murat Erşen).
- Lacroix Justine ve Jean-Yves Pranchère (2016), *Le procès des droits de l'Homme* (Kindle edisyonu) (Paris: Éditions du Seuil).
- O'Gorman, Frank (2004), *Political Thinkers Edmund Burke: His Political Philosophy*, Geraint Parry (ed.) (Londra ve New York: Routledge).
- Philonenko, Alexis (1988), *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793* (Paris: Vrin).
- Stanlis, Peter J. (2003), *Edmund Burke and the Natural Law* (New Brunswick ve Londra: Transaction Publisher).
- Strauss, Leo (2011), *Doğal Hak ve Tarih* (İstanbul: Say Yayınları) (Çev. Murat Erşen ve Petek Onur).
- Turner, Frank M. (2003), "Introduction, Edmund Burke: The Political Actor Thinking", Frank M. Turner (ed.), *Reflections on the Revolution in France* (New Haven ve Londres: Yale University Press).

KLASİK FAYDACILIK VE ADALET: JOHN STUART MILL'DA MUTLULUK VE ÖZGÜRLÜĞÜN PRAGMATİK TEMELLERİ

Metin Özkan*

Giriş

Siyasal düşünce tarihi metinlerinin merkezî kavramlarından biri olan adalet, toplumsal düzen ile bireysel haklar ve özgürlükler arasındaki denge arayışına işaret eder. Örneğin bazı insanlar kürtaj hakkını savunurken diğerleri için kürtaj bir cinayet anlamı taşır. Eşit oranlı vergilerin adil olmadığına inanılabilir ya da tersine, düşük gelirli kesimlerin korunması adına zenginlerin daha yüksek oranda vergilendirilmesinin hakkaniyetli olduğu ileri sürülebilir. Benzer şekilde terör şüphelilerine işkenceyle muamele edilmesi bir yandan haksızlık, diğer yandan da kamusal düzenin sürekliliği için bir gereklilik çerçevesinde düşünülebilir. İlgili tartışma konuları, bireysel haklar/özgürlükler ile toplumsal çıkarları denkleştirici ve/veya dağıtıcı ahlâk teorilerini gündeme getirir.

Bireysel çıkar-toplumsal çıkar dikotomisine işaret eden bu çıkmaz, siyaset felsefesinin önemli sorularından biriyle ilişkilidir: Adil bir toplum yurttaş erdemlerini geliştirmeye yardımcı olabilir mi ya da bireysel eylemlerde özgürlüğü garanti etmek için

* Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İİBF, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

hukukun toplumsal değerler arasında tarafsız olması mı gerekir? Teorik düzlemde bu sorulara yönelik geliştirilen cevaplar, antik ve modern dönemlerin ahlâk anlayışlarını birbirinden ayırır. Nitekim bireysel ve toplumsal adalet ile haklar arasındaki ilişki gündeme geldiğinde ilk referans Aristoteles olur. Kimin neyi hak ettiğine karar vermek için hangi değerlerin daha onurlu ve kıymetli olduğuna netlik kazandırılması gerekir. Buna karşın 18. yüzyılda Kant'tan 20. yüzyılda Rawls'a kadar modern dönemin teorisyenleri, bireysel ve toplumsal doğruları tanımlayan adalet ilkelerine herhangi bir değer atfedilmemesi gerektiğini savunurlar. Bu düşünsel çizgide adil bir toplum her bir bireyin kendi iyi yaşam anlayışını geliştirebilme özgürlüğüyle ilgilidir (Sandel, 2019: 29).

Antik dönemde izi sürülebilen adalet yaklaşımları değerlere ve erdemlere gönderme yaparken modern adalet teorileri özgürlük nosyonuna işaret eder. Adaleti özgürlükle ilişkilendiren teoriler bireye saygıyı vurgularlar. En üstün iyinin mutluluk olduğunu ve haz peşinden gidip acıdan kaçınan bireylerin mutlu bir yaşam sürebileceğini salık veren klasik faydacılık bu teoriler arasında gösterilir. Faydacılığın temel ilkesi hedonizmi hatırlatır; ancak karar, tercih ve eylemlerin sonuçları bağlamında herkesin eşit sayılması gerektiği varsayımından beslenmesi hasebiyle hazcı yaklaşımlardan ayrılır. Zira antik dönemin hazcı yaklaşımlarında insanın bencil doğası ön plana çıkarılırken, faydacılıkta genel olarak bireyin tek başına değil, toplumla birlikte mutlu olabileceği savunulur. Klasik faydacılık, Britanyalı düşünürlerin etkisinde kuramsallaştırdığı 19. yüzyıldan itibaren oldukça dikkat çekici bir ahlâk teorisi görüntüsü sunar. Dönemin İngiliz toplum yapısı göz önünde bulundurulduğunda teorinin “en yüksek sayıdaki insanın en büyük mutluluğu” şeklinde beliren temel ilkesinin önemi daha iyi anlaşılır. Kuşkusuz demokratik toplumlarda eşitlik önemlidir ve her tür kamusal tasarrufta en yüksek sayıdaki insanın refahı/mutluluğu öncelenir. Öte yandan adaletin bireysel eşitliğe, haklara ve özgürlüklere saygıyla ilintili olduğu düşüncesi, mutluluğu maksimize etmeye çalışan faydacı teori kadar modern siyaset paradigmasında da takip edilir. Nitekim Outwaite'in belirttiği gibi

siyaset felsefesinde birçok dikkate değer tartışmanın faydacı teori üzerinde gerçekleşmesi bu noktada şaşırtıcı değildir (2008: 970). Elinizde bulunan kitap bölümünde, John Stuart Mill'ın yaklaşımı doğrultusunda klasik faydacılığın ahlâki adalet problemlerine sunduğu cevaplar ve bu cevaplara yönelik gerekçeleri tartışmaya açılacaktır.

Bireysel Çıkar-Toplumsal Çıkar Dikotomisine Çözüm Arayışı: Klasik Faydacılık

Micheal J. Sandel'in *Adalet* isimli kitabının "En Büyük Mutluluk İlkesi: Faydacılık" bölümü, dört İngiliz denizcinin başından geçen ve haber olarak *Londra News*'e yansıyan trajik bir olayla başlar (2019: 55-56): 1884 yılında *Mignonette* isimli gemi Güney Atlantik'teki büyük fırtınada batar, mürettebatı ise küçük bir filikada mahsur kalır. Yanlarına hiç içme suyu alamadan sadece iki kutu konserveyle filikaya kaçmayı başaran denizcilerden Thomas Dudley kaptan, Edwin Stephens ikinci kaptan ve Edmund Brooks tayfadır. *Mignonette* mürettebatının dördüncü üyesi ise ilk uzun deniz yolculuğunu gerçekleştiren on yedi yaşındaki yetim miço Richard Parker'dır. Güney Atlantik'in açıklarında mahsur kalan denizciler kurtulmak için uzun bir süre beklemek durumunda-
dır ve dahası yiyecekleri dört gün içerisinde bitmiştir. Tahmin edileceği gibi şartlar tecrübesiz miçoğu zorlayacaktır. Diğerlerini dinlemeyerek deniz suyu içen ve bu nedenle hastalanan Parker, ölmek üzeredir. Olayın on dokuzuncu gününde Kaptan Dudley, hayatta kalabilmeleri için birisinin ölmesi gerektiğini söyler ve bu kararı kura yöntemine bırakmayı önerir. Teklif İkinci Kaptan Stephens tarafından reddedilir ancak ertesi gün tayfa Brooks ile işbirliği yapan Dudley, miçoğu öldürür. Stephens, bu vahşet karşısındaki vicdani itirazından vazgeçer ve üç denizci, dört gün boyunca Parker'in etiyle beslenir. Yirmi dördüncü gün yardım gelir, denizciler kurtulur, İngiltere'ye iade edildikten sonra tutuklanıp sorgulanırlar. Dudley ve Stephens çıkarıldıkları mahkemede kendilerini savunurken Parker'ı zor durumda kaldıkları için öldürüp yediklerini itiraf ederler.

Hukuki boyutundan bağımsız şekilde “Mignonette Yargılaması” ahlâki kararlara ilişkin çıkmazı gündeme getirir. Bu bağlamda miçoğu öldürmek ahlâki düzlemde hem savunulabilir hem de eleştirilebilir. Mevcut koşullar göz önünde bulundurulduğunda miçoğu öldürmek üç kişinin hayatını kurtarmak için ahlâken kabul edilebilir. Bu noktada zayıf ve hasta olduğundan yakında ölmesi muhtemel Parker en makul adaydır. Ek olarak Dudley ile Stephens’in aksine Parker’ın geride bırakacağı desteğine muhtaç kimseler de söz konusu değildir. Ancak bu gerekçelerin kolaylıkla eleştirilebileceği açıktır. İlk olarak, ortaya çıkan faydanın zarar karşısında gerçekten daha tercih edilir olup olmadığı tartışılabilir. Zira böylesi bir cinayeti savunmak, toplumsal bağlamda kötü sonuçlar doğurarak, insanların kanunları kendi çıkarları doğrultusunda değerlendirme eğilimlerini arttırabilir. İkinci olarak, ortaya çıkan faydanın zarar karşısında ağır geldiği ispatlansa bile toplumsal sonuçları aşan bir ahlâki sorgulama yapılabilir. Son kerte de çoğunluğun çıkarı için azınlığın feda edilmesi adil midir? Bu çıkmaza anlamlı bir yanıt bulma arayışı ahlâk felsefesinin itici gücüdür.

“Mignonette Yargılaması” hakkında yukarıda kısaca üzerinde durulan yaklaşımlar adaletle ilişkin iki karşıt geleneği örnekendirir: Birincisi, eylemin ahlâkiliğinin ortaya çıkaracağı sonuçlara dayanarak yorumlanacağını ifade eder. İkincisi, toplumsal sonuçlardan bağımsız olarak belirli ahlâki ödevlerin ve hakların bireysel davranışları yönlendirmesini salık verir. Literatürde “prosedürel adalet” ve “sosyal adalet” kavramsallaştırmaları ile karşılık bulan bu yaklaşımların¹ akıllara getireceği sorular açıktır: Ahlâk, fayda-

¹ Adalet kavramına yönelik teorik arayışın kökeni, Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik* isimli eserindeki tanımlamaya dayanır (1997: 93): “Adaletin bir türü, yurttaşlar arasında bölüştürülebilir olan şeylerin dağıtılmasında” belirir. “Bir başka türü ise [toplumsal ilişkilerde] düzeltici olanıdır.” Bu bağlamda *dağıtıcı adalet*, kişinin yeteneğine ve toplumsal gerçeklere göre kendine düşeni almasıdır. *Denkleştirici adalet* ise hukuki düzlemde eşitliğe gönderme yapar. Denkleştirici-dağıtıcı adalet ayırımı, modern adalet teorileri açısından prosedürel adalet ve sosyal adalet tar-

maliyet hesaplamasının konusu mudur ya da ahlâki ödevler ve haklar bu matematik hesabını geçersiz kılar mı? Bireyin doğal, kutsal ve devrolunmaz hakları kategorik bir öneme sahipse onları tanımlayan ve temel yapan parametreler nelerdir?

Batı ahlâk düşüncesinin dikkat çekici teorileri arasında gösterilen faydacılık, yukarıda yer verilen sorulara tatmin edici cevaplar sunar. Bu bağlamda bahse konu sorulara karşı geliştirilen cevaplar faydacılık tarihi için önemli görülen Bernard de Mandeville, Francis Hutcheson, David Hume, Claude Adrien Helvétius ve Jeremy Bentham gibi düşünürler üzerinden takip edilebilir. İsmi zikredilen düşünürler faydacı teorinin gelişimini doğrudan ya da dolaylı olarak etkilerler. Nitekim fayda ilkesini, “En yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğunu sağlayan eylem”e bağlayan Hutcheson (2020: 139), bazı araştırmacılar tarafından faydacılığın gerçek kurucusu olarak gösterilir (Scarre, 1996: 23). Aydın’ın aktardığı gibi benzer bir durum Helvétius için de söz konusudur. Fayda ilkesini “En çok sayıda yurttaşın en büyük mutluluğu ve hazzı” şeklinde ortaya koyan Helvétius bir anlamda Bentham’dan önce faydacılığın temel ilkesini vazeder (2022a: 150). Hume ise ahlâki değerlerin açıklamalarını “fayda” kavramına dayandırması bağlamında teorinin gelişimine katkı sağlar (Lazari-Radek ve Singer, 2017: 3). Son kertede faydacılığın öncü isimleri, bireysel çıkar-toplumsal çıkar dikotomisinde cevabı aranan sorunun tarafıdırlar ve bu çatışmayı “ahlâk” kavramına müracaat ederek çözümlerler.

Tarihsel kökenleri ve temelleri Antik Yunan felsefesinde bulunan² faydacılık, iyinin ve kötünün tayininde insanı temel alan,

tışmalarına karşılık gelir. *Prosedürel adalet* yaklaşımı, adaleti esas itibarıyla bireysel davranışların bir özelliği olarak ele alır. Buna karşılık *sosyal adalet* yaklaşımı, bireyi toplumun bir üyesi olarak göz önünde bulundurur. Çünkü sosyal adalet gereğince toplumsal ilişkiler düzenlenirken “ortak iyi”nin gerçekleştirilmesi amaç edinilir (Güriz, 2003: 19-22; Çeçen, 1993: 35).

² Faydacı düşüncenin tarihi Demokritos, Epikuros ve Aristippos gibi filozoflara kadar götürülebilir. Bu düşünürlerin haz ve fayda kavramları

birey eksenli bir ahlâk öğretisidir. Faydacılığın modern felsefi kurgusunda ilk akla gelen isimler hiç şüphesiz Bentham ve Mill olacaktır. Ve fakat faydacılığın tarihsel art alanından söz etmek gerekirse Rönesans ve sonrasındaki Aydınlanma Çağı'nda beliren insan doğası ve toplumsallaşma açılımlarına eğilmek zaruri görünür. Dolayısıyla modern anlamıyla faydacı teorinin başlangıç noktasının bu tarihsel döneme tekabül ettiğini söylemek yanlış olmasa gerektir. Örneğin geliştirdiği toplum tasavvuruyla faydacı teorisyenlere kapı aralayan Mandeville'in insana yönelik ilk bulgusu, insanın diğer varlıklarla birlikte doğanın bir parçası olduğudur. İnsanın bencil doğasına işaret eden Mandeville'e göre insan, kendisine herhangi bir fayda sağlama beklentisi içinde olmadığı sürece hiçbir eylemde bulunmaz (1988: 129, 196). Bu bağlamda da lüks, gurur, kibir ve hazzın olmadığı, erdemlerin takip edildiği bir toplumda insanların müreffeh bir yaşama sahipliği mümkün değildir. Mandeville, toplumda kötü olarak imlenen her bir eylemin aslında toplumsal gelişime ve refaha dolaylı bir katkı sağladığını iddia eder (1988: 134). Böylesi bir insan doğasının düşünür için ortaya çıkaracağı esaslı problem, bireysel çıkarları doğrultusunda hareket eden insanların nasıl biraraya gelip toplumu oluşturacaklarıdır. Nitekim bu bağlamda toplum, ahlâki düzlemde birbirine bağlanmış insanların birliğini temsil etmez. Tersine, toplum, bireysel çıkarlar dışında herhangi bir motivasyona sahip olmayan insanların biraraya gelmelerini ifade eder (Bayoğlu-Kına, 2019: 620). Mandeville, bireysel çıkar-toplumsal çıkar dikotomisine dair normatif bir iddia geliştirmese de bu iliş-

üzerinden genel hatlarını çizdikleri bir ahlâk felsefesi geliştirdikleri açıktır. Buna karşın yüzyıllar öncesinden İngiliz faydacılarını haber verir gibi görünen Antik Yunan düşünürlerinin modern anlamıyla sistemli bir faydacılık anlayışı geliştirdiğini ifade etmek güçtür. Zira "En yüksek sayıda insana en yüksek düzeyde fayda" şeklinde formüle edilen bir anlayış ve kabul henüz söz konusu değildir. Dolayısıyla bireysel çıkar-toplumsal çıkar dikotomisinde beliren çıkmaz Antik Yunan faydacılığında yanıtı muhtaçtır (Akdemir, 2020: 11-52). Bu bağlamda "fayda"dan hareketle geliştirilmiş hukuksal ve toplumsal tasarımlarla karşılaşmak için 16. ve 17. yüzyılları kapsayan modern dönemin beklenmesi gerekir.

kiyi bencil dürtüler üzerinden inşa etmeye çalışır. İnsanın bireysel çıkarlarına olan doğal eğilimi, fayda sağlamadığı herhangi bir eylemi onaylamasını ve bu eyleme yönelik edimini engeller. Dolayısıyla bireyin toplumsal çıkarlar doğrultusunda hareket etmesini mümkün kılacak tek bir yol vardır: Bireyi, toplumsal çıkarları gözetmenin bireysel çıkarlara nispetle, kendisine daha iyi, faydalı ve haz verici olduğuna inandırmak (Aydın, 2022a: 169).

Öte yandan faydacı geleneğin gelişimine etki eden düşünürlerden Hutcheson'ın, *Philanthropos* (insansever) imzasıyla eserlerini yayımlaması, bireysel çıkar-toplumsal çıkar ilişkisinde cevabı aranan soruya dair ipuçları sunması bakımından ayrıca dikkate değerdir. İskoç Aydınlanmasının önde gelen ismi, mahlasına yakışır bir insan tasavvuru geliştirir (Başdemir, 2005: 6). İnsanın hem bencillik hem de fedakârlık duygularıyla hareket ettiğini savunan Hutcheson'a göre (2020: 149, 170) bu iki duygu bireysel eylemlerin temel güdüleridir. Ayrıca bu duygular kimi zaman birlikte kimi zaman ayrı ayrı, bazen de karşıt durumda mevcudiyet gösterebilirler. Dolayısıyla eylemleri güdüleyen tek motivasyonun bireysel çıkarlar olduğu iddiası geçersizdir. Bakır'ın belirttiği gibi bu bağlamda Hutcheson için sadece bireysel haz arayışı ve acı kaygısı hiçbir eylemin yegâne güdüsü olamaz (2016: 82). Zira insan zihni, başkalarıyla mutluluğu ve hüznü paylaşma dürtülerini taşır. İnsanın toplumsal bir varlık haline gelmesini bu doğal eğilime bağlayan Hutcheson'ın faydacı düşüncesinde bireysel çıkar-toplumsal çıkar arasındaki sorunun çözümünde kilit rol ahlâk olgusuna yüklenir. Bireysel çıkarlara ters düşen eylemin toplum için faydalı bulunması durumunda, "toplumsal çıkar lehine karar alınması erdemli olmanın gereğidir" formülüyle ileri sürülen sav bu tespiti destekler (2016: 173). Ancak Hutcheson ilgili çıkmazın belirttiği her durumda toplumsal faydanın takip edilmesi gerektiğini onaylamaz. Çünkü seçimin ve tercihin toplumsal fayda doğrultusunda yapılabilmesi için bireysel çıkardan daha büyük bir faydanın hesaplanmış olması temel şarttır. Bu noktada da çözüm, matematiksel bir hesaba dayandırılır. Düşünüre göre fayda bağlamında birbirine karşıt görünen iki eylemden hangisinin ter-

cih edileceğine karar verilirken yapılması gereken, bu iki eylemin ortaya çıkaracağı mutluluk ve haz ile eylemlerden etkilenenler arasındaki “sayısal” orana bakmaktır. Karşılaştırma sonunda “en yüksek sayıda insana en üst derecede mutluluğu/hazı” temin edeceği kanıtlanan eylem, ahlâki olarak doğru kabul edilebilecek ve adaletli görünecektir (2016: 175-177).

Hutcheson’ın açtığı yoldan ilerleyerek insanın en doğal duygularının haz arayışı ve acı kaygısı olduğunu savunan ve bu nedenle de faydacı gelenek içerisinde değerlendirilen bir diğer isim David Hume’dur. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*’de İskoç filozof, insanın doğası gereği bencil bir varlık olduğunu ve sadece kendi hazzı peşinden gidip acıdan kaçındığını ileri sürer. Haliyle bireysel eylemlere yön veren temel saik haz ve/veya acıdır (2009: 215). Bununla birlikte Hume’a göre insanın toplumsal yaşamdaki mevcudiyeti “erdem”leri ekseninde değer kazanır. Hemen belirtilmesi gerekir ki erdem soruşturmasındaki esas amacı, doğru bir erdem tanımı vermekten ziyade, erdem ve erdemsizliği açıklamaktır. Bu bağlamda erdem; bireye haz veren, erdemsizlik ise acı doğuran eylemleri kapsar ve bunlar bireyin toplumsallığına işaret eden doğal eğilimlerdir (2009: 317). Toplumsal bir yaşamın varlığı için doğal eğilimlerin düzenlenmesi gerektiğini vurgulayan Hume’a göre adalet erdeminin temelini aldığı yer burasıdır. Zira bireysel tutku ve arzuları düzenleme kapasitesine sahip ahlâki duyular toplumsal yaşamı mümkün kılar (2009: 357). Bu çerçevede ahlâk ile fayda arasında zorunlu bir ilişkinin bulunduğunu savunan düşünür, “ahlâki yükümlülük *faydalılık* ile doğru orantılıdır” der. Fayda olmadan da bir eylemin erdeminden söz edilmesi mümkün değildir (2022: 58-60). Ahlâk teorisini faydacı temeller üzerine kuran Hume, insanın kendi çıkarlarını önceleyen bencil doğasını kabul eder, ancak toplumu ve toplumsal çıkarları geri plana itmez. Çünkü kendi mutluluğu için yaşayan insan, toplumun genel mutluluğundan bağımsız olarak düşünülemez. Fayda üzerinden bir eylemin ahlâkiliğine karar verilirken de bu eylemin toplumsal bağlamda ne kadar iyi sonuçlar ürettiği hesabı katılmak durumundadır. Böylece bireysel çıkar ile toplumsal çıkar arasın-

da doğal bir uyumun söz konusu olduğu ortaya çıkar (Akdemir, 2020: 71; Öztürk, 2013: 29-30).

Öncü düşünürlerinin çoğunlukla Britanya’dan çıkması hasebiyle genellikle bir “İngiliz geleneği” olarak nitelendirilen faydacılığın Kıta Avrupası’ndan da temsilcileri yok değildir. Bunlardan en önemlisi hiç şüphesiz Fransız aydınlanmacılarından Helvétius’tur. İskoç aydınlanmacılarının teorik kurgularına benzer şekilde Helvétius’un faydacı ahlâk tasarımı, kişisel mutluluğu doğrultusunda eylemlerini geliştiren bireyin, haz ve acı dürtüleri tarafından karakterize edildiği düşüncesinden hareketle şekillenir. Zira toplumsal ilişkilere yön veren arzuların, tutkuların, isteklerin, kararların ve tercihlerin temelinde bireyin haz arayışı ve acıdan kaçınma güdüsü bulunur (Quetelet, 2013: 296). Bu noktadan sonra artık ahlâki düzlemde “iyilik” kavramı ile bireysel çıkar özdeş hale gelir. Ahlâki iyilik kavramına projeksiyon tutulduğunda toplumsal çıkar düşüncesiyle karşılaşılacağını iddia eden düşünür (Quetelet, 2013: 43-44), bu aşamada, okurunu bir paradoksa sürükler gibi görünür. Öncelikle bireysel çıkarla özdeş olduğu iddia edilen ahlâki iyilik nasıl ve ne şekilde toplumsal çıkarı meydana getirebilir? Paradoksa ilişkin Helvétius’ta bulunan cevap, bireysel eylemleri ahlâki düzlemde yargılama konusunda toplumsal çıkarlardan daha iyi bir ölçütün olamayacağı yönündedir. Ona göre eylemler toplumsal fayda kıstasına tâbi tutulduklarında hata payı azalacaktır. Helvétius’un faydacı ahlâk tasarımı bireysel çıkar, toplumsal çıkar ve ahlâki iyilik arasında örtük bir özdeşliğin kurulduğu açıktır (Aydın, 2022a: 174-176). Dolayısıyla bireysel çıkar-toplumsal çıkar dikotomisinden çıkış yolu, zaten birbiriyle yakından ilişkili ve uyumlu olan bu iki faydanın düzenlenmesi için bireylerin toplumsal çıkarlar doğrultusunda hareket ettiklerinde kendilerinin lehine ortaya çıkacak olan faydayı görmelerini sağlamaktır.

Görüldüğü üzere Aydınlanma Çağı’nın düşünsel ikliminde Hutcheson, Hume ve Helvétius gibi isimler aracılığıyla neredeyse bütün temel tezleri ve dayanak noktaları ile ortaya konulan faydacılık, sistemli bir ekole dönüşecek birikime ulaşır ve geriye belirli

bir teorik çerçevede yapılandırılması kalır. Bu yapılandırma hususu da 18. yüzyılın sonları ve 19. yüzyılın başlarında Bentham'ın teorik kurgusu ekseninde gerçekleşir. Bentham'dan önce faydacılığa temel teşkil edecek ahlâki ilke ve değerlerin büyük ölçüde keşfedildiği kolaylıkla ifade edilebilir. Nitekim İskoç Aydınlanmasının dikkat çekici düşünürlerinden Hutcheson'ın ortaya koyduğu “en yüksek sayıda insanın en yüksek derecede mutluluğu ilkesi”ni, Hume devralarak geliştirir. Ancak Hume'un toplum sözleşmesi ve doğal hukuk yaklaşımlarına yönelttiği eleştirileri devam ettirerek faydacılığı bu teorik zeminde sistemleştiren ve bir ekol haline getiren düşünür Bentham olacaktır. Böylece faydacılığı bütüncül bir sistem haline getiren, fayda ilkesini toplumsal ilişkilerin tüm gerçeklerine uygulayan ve deyim yerindeyse faydacılığı bir dünya görüşü olarak kurgulayan İngiliz düşünür, önemli ölçüde öncelilerinden ayrılıp felsefe tarihinin en tartışmalı öğretilerinden birine imzasını atar (Akdemir, 2020: 83).

Bentham kendisinden önceki faydacıların kısmen uyuşan kısmen de çelişen görüş ve tezlerini belli bir bütünlük içerisinde yorumlayarak haz/acı analizine dayanan bir sistem (*felicific calculus*) geliştirir. Onun felsefi çabası, toplumsal kurum ve değerleri insan doğasından hareketle ahlâki bir temele dayandırma arayışından beslenir (Copleston, 2000: 10). Gerçekten de faydacı ahlâk teorisi, esas ifadesini Bentham'da bulur. Düşünür, *Ahlâk ve Yasama İlkeleri* isimli eserinin fayda ilkesini konu alan bölümünde, haz ve acı kavramlarının toplumsal ilişkilerdeki merkezî rolüne işaret eder ve faydacı ahlâk teorisini insan doğası üzerinden kurgular. Ahlâkı, bireysel eylemleri “yönetme sanatı” olarak tanımlayan Bentham'a göre (2017: 75) ahlâkın en üstün ilkesi, mutluluğu maksimize ederek toplam hazzı, acı karşısında yücelten “fayda”dır. Hazlitt'in belirttiği gibi fayda kavramı Bentham'ın ahlâk teorisini anlama yolundaki ilk ve en önemli adımdır (2006: 25). Bentham, fayda kavramı ile bireysel eylemlerin “haz”, “iyilik”, “doğruluk” ve “mutluluk” doğurucu niteliklerine işaret eder. Burada kullanılan “çıkar”, “fayda”, “haz” ve “mutluluk” gibi kavramlar aynı durumun farklı ifade tarzlarıdır. Diğer bir deyişle Bentham, bu kavram set-

lerini birbirlerinin yerine geçebilir şekilde eşanlı olarak kullanır (Aydın, 2022b: 38). Bu bağlamda faydacılık, haz ile mutluluğu üreten ve acıyı engelleyen eylem/düşünce bütünlüğünü ifade eder.

Fayda ilkesinin eşanlı olarak çıkar, haz ve mutluluk üzerine temellendirilmesi tesadüfi değildir. Bu tercih insan doğasına dair tespitlerin doğal sonucudur. Zira Bentham “fayda” ilkesine şu muhakemeye ulaşır (2017: 2): İnsanlar doğaları gereği haz ve acı tarafından yönetilirler. Bu duygular insanların “mutlak efendileridir”; bütün eylemlere ve düşüncelere yön verdiklerinden dolayı “doğrunun ve yanlışın standardı hazlar ve acılardır.” İnsanlar mutlulukları için hazzı arayıp acıdan kaçarlar. Faydacı teori, bu gerçeği onaylar. Fayda ilkesi, bir eylemin sonucunda ortaya çıkan ve söz konusu topluma acı, mutsuzluk ve kötülük doğuran etkilerin mümkün mertebede azaltılmasını; diğer taraftan hazzın, iyiliğin ve mutluluğun olabildiğince artırılmasını kuramsallaştıran bir anlam bütünlüğüne sahiptir (Bentham, 2017: 14-15). “Bir eylemin sonucunda” vurgusu klasik faydacılık açısından bir hayli önem arz eder. Çünkü fayda ilkesi, bir eylemin doğru, iyi, ahlâki ve adil olup olmadığını ortaya çıkardığı sonuçlardan hareketle saptar.³

Görüldüğü gibi fayda ilkesiyle, bireysel eylemleri güdüleyen motivasyonlar haz arayışı ile acı kaygısına indirgenir; ki bu durum, Bentham tarafından ileri sürülen ahlâkın nihai amacı olarak mutluluğun sadece haz ve acı duygularına gönderim yaptığının açık bir işaretidir. Bu bağlamda “mutluluk”, mevcut koşullar altında deneyimlenen hazzın ve/veya ortaya çıkan faydanın nicelik-

³ Bu durum klasik faydacılığın “eylem faydacılığı” olarak tanımlanmasını gündeme getirir. Diğer taraftan klasik faydacılığın eylem eksenli ve sonuç odaklı analiz metodunu eleştiren Brad Hooker ve Richard Brandt gibi düşünürler de “kural faydacılığı”nı geliştirirler. Bentham faydacılığı için doğru, iyi ve ahlâki olan, sadece o eylemin sonucundan hareketle saptanabilirken, kural faydacıları öldürmek veya yalan söylemek yanlıştır/kötüdür/gayriahlâkidir gibi normlara göre hareket edildiği takdirde *en fazla sayıda insanın en büyük mutluluğuna* ulaşılabileceğini salık verirler. Buna karşın literatürde, Bentham faydacılığının doğrudan olmasa da dolaylı bir şekilde kural faydacılığını içerdiğine yönelik bir mutabakat bulunur (Feldman, 2016: 32-34; 94-96).

sel toplamını ifade edecektir. Bentham için bu nokta son derece önemlidir. Öyle ki ahlâk sistemini ortaya koyduğu temel eseri *Ahlâk ve Yasama İlkeleri*'nin ikinci baskısında "fayda ilkesi" yerine, "en büyük mutluluk ilkesi" kullanımının daha doğru olacağını belirtir. Bunun temel nedenini ise "fayda" kavramının yeterince açık bir şekilde bireysel haz arayışını ve acı kaygısını vurgulamamasına dayandırır. Çünkü Bentham'ın fayda ilkesi, ahlâki düzlemde bireysel çıkarları tartışma konusu edinmez (Harrison, 1983: 170-171). Bu eksende fayda ilkesinin toplumsal çıkarlar ile bireysel çıkarları uzlaştırma meselesiyle yakından ilişkili olduğu görülecektir. Nitekim "bireylerin çıkarlarının ne olduğunu anlamadan toplumun çıkarı hakkında konuşmak beyhudedir" ifadesi, fayda analizinde birey düşüncesine öncelik vereceğini akıllara getirir. Buna karşın bireysel hazcılığı savunan hedonist çizgiden ayrılan Bentham'a göre toplumsal çıkarlar bireysel çıkarlardan daha önemlidir ve bir kurgusal yapı olarak toplum, bireylerin toplamına karşılık gelir. Dolayısıyla toplumsal çıkarlar, bireysel çıkarların birleşimden başka bir anlama sahip değildir (Bentham, 2017: 17-18).

Feldman'ın belirttiği üzere Bentham'ın fayda ilkesi aracılığıyla rasyonel bir ahlâk teorisi inşa etmeye çalıştığı sürekli akıldan tutulması gereken bir gerçektir. Kuşkusuz bütün insanlar kendilerini mutlu kılacak eylemlere yönelme gayreti içerisindeyler. Bununla birlikte birçok insan, kendisi ve toplumu için hangi eylemlerin daha iyi, doğru ve ahlâki olduğunu her zaman hesaplayamaz, bazen de yanlış hesaplar ve kötü, yanlış ve gayriahlâki eylemlere girebilir (2016: 61-62). Daha açık bir ifadeyle insan bile isteye kötüye, yanlış ve gayriahlâkiliğe yönelmez. Bentham'a göre bireysel eylemlerin merkezindeki iki güdüyü; haz arayışı ile acı kaygısını doğuran fizikî, dinî, siyasi ve ahlâki kaynaklar vardır. Haz ve acının dört kaynağı arasındaki farkı daha anlaşılır kılmak için ise şu örneği kullanır (2017: 35):

Birisinin mallarının ya da kendisinin bir yangında yanmış olduğunu farz edelim. Bu iş, başına kaza denilen şey yoluyla gelmişse buna afet denir. Eğer kendi tedbirsizliğinden (me-

sela mumu söndürmeyi ihmal etmesinden) olmuşsa buna fiziksel müeyyide diyebiliriz. Eğer yönetimin atadığı hâkimin mahkeme kararı ile gelmişse tecziye dediğimiz siyasi müeyyide sonucu olmuştur. Komşusunun, kişiliğinden hoşlanmadığı için kendisine yardım etmemesi nedeniyle gelmişse buna ahlâki müeyyideden kaynaklanan bir cezalandırma denir. Eğer kendisinin işlediği bir günah sebebiyle Tanrının tecelli eden müsta'cel hoşnutsuzluğu veya böyle bir hoşnutsuzluğa uğrama korkusunun sebep olduğu bir dikkat dağınıklığından kaynaklanıyorsa buna dinî müeyyide denir.

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere, bireysel eylemlerin ortaya çıkardığı acı ve hazzı dört kaynağa dayandıran Bentham'ın felsefi arayışı, toplumsal fayda üzerine kuruludur. Bu bağlamda birey, eylemlerini ve eylemlerinden doğacak sonuçları rasyonel düşünme yetileriyle gözden geçirmek durumundadır. Bunun yolu da ahlâki düzlemde bireyin, hazlar ve acılar arasında niceliksel karşılaştırmalar yapabileceği bir karar yöntemini takip etmesidir. Yöntem; hazzın ya da acının yoğunluğu, süresi, kesinliği, yakınlığı, doğurganlığı, saflığı ve kapsamı şeklinde belirlenen parametrelerin karşılaştırmalı analizine dayanır (Bentham, 2017: 16). Mitchell'in belirttiği üzere ilerleyen dönemde faydacılar, bu yöntemi *felicific calculus* tanımlamasıyla kavramsallaştırırlar (1918: 164). Bu bağlamda fayda ilkesi "çıkartı söz konusu olan [birey] için herhangi bir [eylemle ortaya çıkan] zarar, acı, kötülük ya da mutsuzluğu engelleyecek olan fayda, çıkar, haz, iyilik ya da mutluluk hükümleri"ne gönderme yapar (Bentham, 2017: 18). Sonuç olarak bireysel çıkar-toplumsal çıkar dikotomisinde tercihini –içerisinde yer aldığı liberal geleneğe uygun şekilde– bireyden yana kullanıp nihayetinde toplumsal bir fayda anlayışını savunan Bentham, ardılları tarafından eleştirilecektir (Akdemir, 2020: 91).

Fayda ilkesi ister bireysel ister toplumsal bağlamlarda ele alınsın, Bentham'ın düşünsel çizgisinde klasik faydacılık; eylemlerin ve düşüncelerin bireysel açıdan mutluluk, toplumsal açıdan en yüksek fayda ve eylemsel açıdan en iyi sonuç verdiği takdirde iyi, doğru ve adil olarak değerlendirilebileceğini ileri süren felsefi

kavrayışına ulaşır. Buna karşın birçok düşünür ve teorisyen, faydacılığın bireysel haklara ve özgürlüklere saygı gösterme konusunda başarısız bir girişim olduğunu ileri sürer.⁴ Bu bağlamda toplumun “genel mutluluğu” ön plana çıkar ve birey konusu her tercihin diğer bireysel tercihlerle birlikte hesaplanması gerektiği mantığı içerisinde dikkate alınır. Faydacılık, mutluluğu ölçmeye, toplamaya ve hesaplamaya dayanan bir ahlâk paradigması sunar. Dolayısıyla bireysel eylemler yargılanmaksızın değerlendirilir. Aslında teorisinin cezbedici yanı bu noktada belirir. Bentham’ın fayda ilkesine yöneltilen eleştiriler, insan itibarına ve bireysel haklara/ özgürlüklere yeterli önemi göstermediği ve yanlış olarak her şeyin ahlâki kriterini hazzın ve acının bir ölçütüne indirgemesi üzerine kuruludur. Bu itirazlara tatmin edici cevap ise Bentham’dan bir kuşak sonra John Stuart Mill tarafından verilecek ve böylece faydacılık hümanist bir yaklaşım olarak yeniden yapılandırılacaktır.

Adaletin Taşıyıcısı Olarak Özgürlük: Mill’da Fayda İlkesinin Nitel Değeri

19. yüzyılın en etkili filozofları arasında gösterilen John Stuart Mill, Bentham’ın öğrencilerinden James Mill’in oğluydu. Formel eğitim almadan babasının gözetiminde yetişen “harika çocuk” Mill; üç yaşında Yunanca, sekiz yaşında Latince öğrenir. On bir yaşındayken Roma hukuku üzerine okumalar yapar. Adam Smith ile David Ricardo’nun temel eserleriyle birlikte mantık klasiklerini on dört yaşında bitiren Mill, on beş yaşında Bentham’ın yazılarıyla buluşur, on altı yaşında ise bunu Locke, Berkeley, Helvétius ve Condillac’ın felsefi çalışmaları izler (Mill, 2021: 4-22; Capaldi, 2011: 7). Ancak yaşam öyküsüne bakıldığında görüleceği üzere yirmili yaşlarının hemen başında girdiği zihin bunalımı entelektüel arayışını kesintiye uğratar. Kısa süre sonra kendisiyle yakın bir arkadaşlık kuracak iki çocuklu evli bir kadın olan Harriet Hardy Taylor ile tanışır. Mill’in zihinsel bunalımının iyileşmesiyle Harriet ile ilişkisinin başlaması aynı döneme tekabül eder. Yir-

⁴ Eleştiriler için bkz. (Gürbüz, 2012: 175-185).

mi yıllık arkadaşlık evlilikle sonuçlanacaktır (Orhan, 2021: vii). Capaldi’ye göre Mill, Harriet’ı en büyük entelektüel destekçisi ve Bentham’ın ahlâk teorisini revize etmesinde en önemli yardımcısı olarak görür. 19. yüzyıl sosyo-politik gelişmeleri ekseninde sunduğu teorik açılımlar ise genel olarak liberalizm özel olarak da faydacılık üzerindeki tartışmalar için çıkış noktası olmaya devam etmektedir (2011: x).

Mill’in yazıları, Bentham’ın yaklaşımı ekseninde benimsediği faydacılık teorisini bireysel hak ve özgürlük düşüncesiyle bağdaştırmayı amaç edinen bir girişim olarak okunabilir. Aslında Mill’in fayda ilkesi, Bentham’ın takip ettiği düşünsel perspektifle örtüşür. Ve fakat bu örtüşmenin genel kabul noktasında gerçekleştiği açıktır. Zira fayda ilkesinin teorik çıkarımları söz konusu olduğunda bu iki düşünür arasında oldukça önemli ayrımlar belirir (Stephen, 2011: 77). Bu nedenle Mill faydacılığının büyük ölçüde revizyonist kurgusuyla dikkat çektiği söylenebilir. Nihayetinde faydacılığa yönelik tenkitlerini “içeriden eleştiriler” olarak okumak mümkündür (Akdemir, 2020: 154). Tüm bunlara karşın Mill, teorisini inşa ettiği temel eserine faydacı inanca bağlılığını işaret ederek başlar (1986: 11):

Fayda yahut en büyük mutluluk ilkesini ahlâkın temeli olarak kabul eden bu görüş, eylemlerimizi mutluluğun gelişimine yol açtığı oranda doğru, mutluluğun tersini ürettiği oranda da yanlış bulur. Mutluluk acının yokluğu ve haz anlamına gelir, mutsuzluk ise hazzın yokluğu ve acıdır.

Faydacılık isimli eserinin ikinci bölümünde faydacılığa ilişkin net bir belirlenim ortaya koyan düşünür, aynı eserin dördüncü bölümünde benzer bir tanıma yer verir (1986: 54): “Faydacılık teorisi şudur: Mutluluk amaç olarak arzu edilecek biricik şeydir. Bunun dışındaki diğer tüm şeyler sadece bu amaca araç olmaları bakımından arzu edilebilir.” Refere edilen bu iki tanımdan da anlaşılacağı üzere, fayda ilkesinin temellendirilmesi bakımından Mill, Benthamcı düşünceye bağlıdır. Nitekim Mill’a göre de bireysel eylemlerin nihai amacı, hazzı aramak ve acıdan kaçınmaktır (Aydın, 2022b: 93). Feldman’ın belirttiği gibi Mill’in fayda ilkesi,

bireysel eylemlerin hangi koşullar altında doğru ya da yanlış olacağını konusunda hedonist yönelimlere gönderme yapar; çünkü burada bir eylemin normatif statüsünü belirleyen unsur, o eylemin ne kadar haz ve acıya neden olduğuyla ilişkilidir. Buna karşın Mill'da fayda ilkesi, her türlü hazzın peşinde bilinçsiz bir güdülenmeyi imlemez (2012: 34; 47). Dolayısıyla hazların niteliği konusu bu iki düşünür arasında radikal bir ayırma sahne olacaktır.

Daha önce vurgulandığı üzere Bentham, doğaları gereği bütün hazların eşit olduklarını ve bu nedenle aralarında sadece niceliksel bir ayırma gidilebileceğini savunur, ancak Mill bu görüşe katılmaz. Berlin'e göre Bentham'ın aksine Mill, fayda ilkesinin gereği olarak, bireysel eylemlerin mutluluğu arttırdığı oranda doğru olarak kabul edilebileceğini ileri sürer ve hazların niceliği kadar niteliğinin de önemli olduğunu düşünür (1991: 134). Çünkü ahlâk teorisi bağlamında Mill'in temel arayışı, felsefi düşünce tarihinin köklü sorularından biri olan *summum bonum* (en yüksek iyi) problemidir. Bu doğrultuda da toplumsal ilişkilere yön veren bireysel eylemlerin nihai amacını sorgular (1986: 1). Ona göre insan, ahlâki eylemleriyle belirli hazlara ulaşmak ister. Bu hazlar ise ancak ve ancak "genel" mutlulukla ilişkilidir (1986: 55): "... Her bir bireyin mutluluğu tek tek bu bireylerin kendileri için iyidir ve bu nedenle genel mutluluk da bütün insanların toplamı için iyidir. Böylece mutluluk, bireysel eylemlerin ve ahlâkın kriteri haline gelir."

Mill'a göre bütün eylemler bir amaç uğruna yapıldığından dolayı en yüksek iyi problemi, amaç-sonuç perspektifinden ele alınabilir. Başka bir deyişle ahlâki yaşamın kökeninde bireysel kararlara, tercihlere ve eylemlere yön veren bir ilke olmalıdır; zira böyle bir nihai standardın eksikliği ahlâki yaşamı belirsizliğe sürükleyecektir. İşte Mill'a göre bu kendinde apaçık olan ahlâki standart; fayda ilkesi veya en yüksek mutluluk ilkesidir (1986: 60). Akarsu'nun belirttiği üzere Mill, faydacılık düşüncesinde, mutluluğa mihenk taşı görevi yükler. Ancak faydacı teoriyi salt mutluluk arayışına indirgemediği gibi, fayda ilkesi ile ahlâki eylemin nihai sonucu arasında bir bağ kurar ve bireysel mutluluğu

toplumun genel mutluluğuyla birleştirmeye çalışır. Bu doğrultuda fayda ilkesi bireysel, toplumsal ve sonuçta evrensel mutlulukla bağıntılı hale gelir (1998: 172).

Faydacı mutluluk yaklaşımı, esasında akla uygun olarak biçimlenmiş toplumsal bir ahlâk anlayışına gönderme yapar; Mill ahlâk alanının sadece birey eksenli kurgulanamayacağını farkındadır. Sporupski'ye göre Mill, ahlâkın standardı olarak mutluluğa işaret ederken bir parantez açarak herkesin en yüksek mutluluğunu kabul eder. Çünkü bireysel eylemlerin toplumsal sonuçları vardır ve bu doğrultuda mutlu olmak isteyen insanın, doğası gereği, başkalarının mutluluğu için fedakârlık erdemini göstermesi gerekir (2006: 275). Mill'a göre bir ahlâk teorisinin geçerliği, çeşitli sorulara tatmin edici cevaplar sunmasıyla yakından ilişkilidir. Bir "mutluluk teorisi" olarak nitelediği faydacılık söz konusu olduğunda ilgili sorular "genelin mutluluğunu desteklemek için niçin kendi mutluluğumdan feragat etmeliyim? Neden genelin mutluluğuna öncelik tanımak zorundayım?" şeklinde belirir (1986: 60-61). İngiliz düşünür bu genel soruların cevabını toplumsal düzen anlayışından hareketle verir.

Mill'a göre birey için toplum doğal bir sosyal kurumdur. Haliyle bireyin yaşam alanına karşılık gelen toplumsal durum kaçınılmaz bir gerçekliktir. Bununla beraber bireyler nezdinde toplumsallaşmayı zorunlu kılan "çıkar" ve "duygudaşlık" gibi iki güçlü neden vardır. Birey ile toplum arasında işbirliği temelinde yükselen bu bağ "çıkar ortaklığı" şeklinde nitelendirilebilir (1986: 48-52). Aslında Mill'ın birey-toplum ilişkisine yönelik temellendirme girişimi Aydınlanmacı düşünürlerin paylaştığı toplumsal düzen perspektifini takip eder. Özellikle toplumsallaşmayı insan doğasına ve bireyin türdeşleriyle "birlik" olma arzusuna bağlaması bunun önemli bir göstergesidir. Dolayısıyla Mill'ın ileri sürmüş olduğu fayda ilkesi bireyin toplumla beraber yaşayarak ulaşabileceği bir mutluluk ereği olarak anlaşılmalıdır (Vergara, 2004: 85).

Mill fayda ilkesinin teorik arka planını, Bentham gibi salt arzuların tatmini düşüncesi üzerinden değil, özel olarak bireyin kendisini geliştirebilmesi (self-development) ideali ekseninde

kurgular. Bu da siyasal ve toplumsal baskılara karşı bireyi koruyan bir özgürlük durumundan geçer. Mutluluk ereğine ulaşmanın en kesin yolunun bireylerin yetkinleşmesinden geçtiğini düşünen Mill, teorisinin merkezine özgürlük nosyonunu yerleştirir (Hart, 2001: 97). Nitekim *Hürriyet Üzerine* isimli eseri bireysel özgürlüklerin klasik bir savunusudur. Kitabın temel savı, başkalarına zarar vermemek koşuluyla insanların her istediklerini yapmak konusunda özgür olmaları gerektiğidir. Bu noktada siyasal iktidarın/devletin toplumsal çıkarlara ilişkin inançları dayatarak bireysel özgürlüklere müdahale etme potansiyeline işaret eden Mill, bireyin topluma karşı sorumluluğunu doğuran eylemlerin sadece “diğerlerini” etkileyen eylemler olduğunu ileri sürer (Çaha, 2009: 23-25). Bireycilik bağlamında geliştirilen özgürlük kavrayışı, Bentham’ın fayda ilkesinden daha güçlü bir ahlâki savunuyu gerektirir. Mill’in betimlediği etkili özgürlük perspektifi, faydacı teoriye sunduğu dikkate değer bir katkı olarak değerlendirilebilir. Sandel’in belirttiği üzere bu aynı zamanda bir sapma niteliği taşır. Zira bireycilik bağlamında ortaya konan özgürlük savunusu, faydacılığın ötesinde şahsiyet ve kendi kendini gerçekleştirme gibi ahlâki ideallere başvurduğu için –Mill aksini iddia etse de– Bentham’ın fayda ilkesinin terk edildiğini gösterir (2019: 80).

Gray’e göre Mill’in faydacılık öğretisine sunduğu revizyonist açılım hem siyasal-toplumsal düşüncelerinden hem de bireysel özgürlük savunusundan beslenir (2001: 205). İngiliz düşünürün *Faydacılık* isimli eserinde ahlâki, toplumsal ve siyasal eylemleri değerlendirme ölçütü olarak kavradığı fayda ilkesi ile *Hürriyet Üzerine* isimli eserinde geliştirdiği bireysel özgürlük savunusu birbiriyle ilintilidir. Bu iki eserin ortak keseninde özgürlük birey, toplum ve insanlığın gelişimi için fayda ilkesi doğrultusunda savunulması gereken bir değer haline gelir (Küçükalp, 2012: 114). Gerçekten de faydacı teori bağlamında Mill’in ısrarla üzerinde durduğu meselelerden biri hiç kuşkusuz özgürlüktür. Özgürlük onun düşün dünyasının merkezî kavramıdır. Çünkü özgürlük, ahlâki yaşamın nihai ereği olarak kabul edilen mutluluğun “zorunlu” önkoşulu ve bireysel çıkarların güvencesidir (Akdemir,

2020: 174). Mill'in özgürlük perspektifinin en özlü ifadesi, kendisinden sıkça alıntılanan şu satırlarda bulunur (2009: 38):

Hükümetinin şekli ne olursa olsun, özgürlüklere bütünüyle saygı gösterilmeyen hiçbir toplum özgür değildir. Özgürlük denmeyi hak eden biricik özgürlük, başkalarını saadetlerinden mahrum etmeye veya onların saadet elde etme gayretlerine engel olmaya kalkışmadığımız müddetçe, kendi iyiliğimizi kendi bildiğimiz yolda arama serbestiyetidir. Her birey gerek bedeni gerekse zihni ve ruhi bakımlardan kendi sağlığının ve esenliğinin asıl bekçisidir. İnsanlar, birbirlerinin istedikleri gibi yaşamalarına tahammül etmekle, bireyleri başkalarına hoş gelecek şekilde yaşamaya zorlamakla elde edeceklerinden çok daha fazla kâr elde ederler.

Tarihsel süreçte özgürlük tartışması insanlığın başat problemlerinden biri olmuştur. Özgürlük, faydacı teorinin de dâhil olduğu genel ahlâk felsefesi literatüründe genellikle bir irade meselesi olarak ele alınır. Modern devlet düşüncesinin doğuşu ise özgürlük nosyonunun siyasi ve hukuki bir zemine transfer edilmesini sağlayacaktır. Özgürlük tartışmasının tarihsel gelişim çizgisine dayanarak Mill, özgürlüğün farklı formlarda şekillenen çok yönlü bir görünüme ve zengin bir içerime sahip olduğunu ileri sürer (Silier, 2017: 406-407). Bu açıdan özgürlüğün ahlâki, siyasi ve hukuki boyutlarının yanında toplumsal bir anlamının da bulunduğu ifade edilmelidir. Dolayısıyla Mill'in özgürlük perspektifi "toplum içerisindeki bireyin özgürlüğü"ne yönelik bir kavrayış olarak nitelendirilebilir (Skorupski, 2006: 337-338). Zira İngiliz düşünür, insanların özgürlük denildiğinde akıllarına gelen ilk şeyin, yönetimlerin sınırlandırılması ve bu doğrultuda elde edilen kazanımlar olduğunu belirtir. Ancak 19. yüzyıl itibarıyla, özgürlüğü kısıtlayıcı başkaca sorunların belirginleştiğine de dikkat çeker. Buna göre devlet iktidarının bireysel özgürlükleri sınırlama kudretinin yanında toplumsal baskı da bir özgürlük problemi olarak ortaya çıkmıştır (Mill, 2009: 173). Daha açık bir ifadeyle özgürlüğü güvence altına almak için sadece devlet iktidarını sınırlandırmak yetmeyecektir, aynı zamanda toplumu da sınırlan-

dırmak gerekir. Aksi durumda Mill'in kavramsallaştırdığı “gele-
neğin zorbalığı”, “çoğunluğun tiranlığı”, “kamuoyu despotizmi”
gibi özgürlük karşıtı hareketler kaçınılmaz olur. Nitekim *Hürriyet
Üzerine*'de geliştirdiği savunuyu, bireysel özgürlüklere müdahalenin
meşru sınırını bulmak ve bu sınırı hem devlete (yasal müdahaleye
ve maddi güce) hem de topluma (kamuoyunun manevi baskısına)
karşı korumak temelinde yükselir (Dülger, 2014: 113).

Özgürlük hakkındaki savlarını ortaya koyarken Mill, bireyi
toplumun temeli olarak kavrar ve fakat bireylerin toplumsallaşma
zorunluluğu, toplumsal kurallara tam anlamıyla tabiiyeti gün-
deme getirmez. Buradan hareketle bireylerin, toplum içerisinde
tek-tipleş(tiril)mesine karşı çıkarak; bunun insan doğasına tezat
olduğunu savunur (Güntöre, 2004: 118). Nitekim savunusunu
yaptığı özgürlüğü bireyselliğin kendini var etme alanı olarak kav-
ramsallaştırır. Mill'da özgürlük çeşitliliği, çeşitlilik de özgürlüğü
beraberinde getirir. Özgürlük ve çeşitlilik ise bireyselliğin güven-
cesidir (Yürüşen, 1996: 114). Mill için bireysellik insan olmanın
en ayırt edici özelliğidir. Bireyler bu özelliklerini kullanırken,
toplumdaki diğer bireylerin varoluşuna ve haklarına saygı göster-
mekle yükümlüdürler. Kendi ifadesiyle (2009: 169) bir eylemin
“ne zaman ya bir kimseye ya da kamuya nihai bir zararı olursa
veya zarar verme tehlikesi teşkil ederse, bu durum özgürlük ala-
nından çıkar, ahlâk ve yasa alanına girer.”

Berlin'e göre Mill, özgürlüğü, bireyin tercih, karar ve eylem
kapasitesi üzerinden analiz eder. Bu bağlamda bireyin “seçim ka-
pasitesi” gündeme gelir. Aslında birey, seçimleri doğrultusunda
hakikatin peşinden gider, kendini bu seçimler aracılığıyla meyda-
na getirir, geliştirir ve yetkinleştirir. Dolayısıyla bireysel mutlul-
luk, özgürce geliştirilen tercih, karar ve eylemlere bağlıdır (1991:
145). Gelineen noktada beliren problem ise bireysel çıkar-toplum-
sal çıkar dikotomisinin nasıl aşılabacağı yönünde olacaktır. İlerleyen
satırlarda görüleceği gibi Mill, özgürlük ve adalet kavrayışları ek-
seninde birey-toplum arasında bir denkleştirme formülü geliştir-
meye çabalar. Diğer bir ifadeyle toplumsal açıdan “en yüksek iyi”
ile bireysel özgürlük ve öz-gelişim/yetkinleşme arasında denge

kurgular. Mill'a göre toplumun atomları olarak bireyleri gelenekler ya da toplumsal çıkarlar doğrultusunda yaşamaya zorlamak yanlıştır. Çünkü bu yanlış, bireyi, hayatın en önemli amacı olan gelişimden alıkoyar (2009: 131). Bu şekilde düşünür, özgelişim/ yetkinleşme kavramı merkezinde faydacılık ile özgürlük arasındaki gerilimi giderir.

Mill'ın özgürlük tanımında da görüldüğü gibi bireyselliğe yaptığı vurgunun gerisinde insanın amacına ilişkin görüşleri vardır. Yani Mill'ın özgürlük savunusu, ahlâki düşünce içerisinde, toplumsal iyinin üretilmesi için bireyler tarafından arzulanan bir "iyi" olarak kavranması gerekir. Son tahlilde toplumsal iyinin, kendi seçtikleri yolda özgürce yaşamlarını sürdürebilen bireylerin mevcudiyeti ile oluşacağını düşünür (2009: 202). Mill, fayda ilkesini, ahlâki alanda bireysel mutluluk ile toplumsal çıkarlar arasında normatif bir bağ kuracak şekilde düzenlemeye çalışarak en yüksek sayıdaki insanın mutluluğu önünde engel teşkil etmeyen bir özgürlük perspektifi geliştirir. Bireyin karar ve tercihlerine yön veren iyilik ve kötülük eğilimlerinin varlığına inanan Mill, "Tüm kötü eylemler tamamen doğaldır ve onlara yol açan saikler doğal hislerdir" diyerek, insanlığın vazifesini mümkün olduğunca "yüksek bir adalet ve iyilik standardı" geliştirmek şeklinde açıklar (2017: 130-140).

Ryan'a göre Bentham'dan Mill'a genel olarak faydacı teorisyenler "en yüksek sayıdaki insanın en büyük mutluluğu" ilkesi ekseninde adaleti temellendirirler (1993: 12). Höffe'nin belirttiği gibi faydacı teorinin adalet mefhumunu açıklama girişimi son derece eleştiriye açıktır. Çünkü klasik faydacılık düşünsel çizgisi toplumsal çıkarlara hizmet etmesi şartıyla bireysel özgürlüklerin ve insan haklarının ihlal edilmesine izin vermekle kalmayıp, bunları talep eder bir anlam bütünlüğü sunar. Faydacılığın klasik temsilcilerinden John Stuart Mill ise geliştirdiği adalet yorumuyla teoriye yönelik bu eleştirilere cevap verir (2020: 35). Dülger'in tespitiyle (2020: 1479) klasik faydacılığın adalet kavrayışı, "*Fiat justitia ne pereat mundus*" (Adalet olsun ama dünyayı mahvetmesin) deyiimiyle ifade edilen ve adaletin olmazsa olmaz tecellisi

gerekliliğini dışlayan bir anlayış doğrultusundadır.” Daha açık bir ifadeyle faydacı teoride adalet söz konusu olduğunda toplum lehine birtakım çekincelerle karşılaşmak mümkündür. Özellikle fayda ilkesinin siyasi-ahlâki bağlamlarda özgürlük ve adalet değerleriyle çatışma noktaları bulunur. Örneğin faydalı olan bir tercih, karar ya da eylem uğruna eşitlik/özgürlük göz ardı edilerek adalete ilişkin değerler feda edilebilir mi? Mill’in entelektüel arayışı; fayda, özgürlük ve adalet arasında ortaya çıkan açmazlara bir cevap niteliği taşır.

Bireysel özgürlükleri adaletin taşıyıcısı olarak imleyen Mill, toplumsal adalet sorunlarına yönelik çözümü bireyin kendini gerçekleştirmesinde arar. Buradan hareketle adaletin doğal bir temeli olduğunu iddia eder. Daha önce vurgulandığı üzere Mill’in faydacılık görüşünde birey, nihai çıkarlarını görebilen ve kendi çıkarıyla toplumsal çıkarları uzlaştıracı rasyonel bir varlıktır. Dolayısıyla adaletin temeli, kendisini bilinçli bir şekilde iyiye, doğruya ve mutluluğa yönelten bireyde bulunur. “En yüksek sayıdaki insanın en büyük mutluluğu” önemlidir ve fakat bu uğurda “diğerlerinin hakları ve özgürlükleri” ihlal edilmemelidir (Kibar, 2017: 7). İngiliz düşünür çelişkili bir içerik taşıdığı hissedilen fayda, özgürlük ve adalet arasındaki gerilimli ilişkiyi, *Faydacılık* isimli eserinin V. Bölümünde tartışmaya açar.⁵

Adalet nosyonu, Mill’a göre ilk görüşte hukuki bir çerçeveye sahiptir. Kavramın etimolojik kökenini serimleyerek bu tespitini destekler. Ancak adaleti, toplumsal düzen bağlamında inşa edilen pozitif hukuk kurallarına indirgemez (1986: 73-75). Lyons, bu düşünsel perspektifte adaletin doğal bir hissiyatla ilgili olduğunu belirtir (1994: 71). Nitekim Mill, kanunların kötücül içeriklere sahip olabileceğini ileri sürer; buna rağmen kanunlara riayet eden

⁵ “Adalet ve Fayda Arasındaki Münasebet Hakkında” başlığını taşıyan V. Bölüm, eserin ilk basımlarında bulunmaz. İlgili bölüm, diğer dört bölümden ayrı olarak eserin yayımlanmasından sonra kaleme alınmıştır. Bu durum nedeniyle ilgili araştırmacılar, Mill’in adalet-fayda ilişkisini ve faydacı teori içerisinde adaletin önemini geç fark ettiği şeklinde bir yorum geliştirirler (Crisp, 1997: 12-15).

bireylerin toplumsal çıkarlar doğrultusunda hareket ettikleri ifade edilebilir. Öte yandan haksız, yanlış ve faydasız olduğu gerekçeyle bireyler kanunlara uymama eğilimi de gösterebilirler. Bu iki durum hem adaletin temelinde fayda ilkesinin bulunduğunu hem de pozitif hukuk kurallarının adalet ölçüsü olarak kabul edilemeyeceğini kanıtlar (1986: 68-69).

Adalet kavramsallaştırmasında Mill'in düşüncesini şekillendiren bir diğer unsur ahlâk felsefesi bağlamında geliştirdiği eşitlik ve tarafsızlık perspektifidir. Ahlâk anlayışını "adalet ahlâkı" nitelendirmesiyle ortaya koyan düşünür, antik dönem ile Ortaçağ'daki eşitlikçi toplum görüşlerinin adalet erdemine dayandırıldığını belirtir (akt. Dülger, 2020: 1480). Buna karşın ilgili tarihsel aralıkta eşitliğin kapsamı son derece dar bir görüntü ihtiva eder. Zira eşitliği özgür-erkek yurttaş lehine düzenleyen bireysel, toplumsal ve siyasal ilişkilerin belirleyicisi konumundaki "itaat" yükümlülükleri bunun önemli bir göstergesidir. Mill'a göre insanlık tarihi, eşitliğin kapsamını genişleten adalet ahlâkına doğru evrimlemektedir. Bu ahlâk tasavvurunda kölece itaat etmek söz konusu değildir; bireylerin özgürce ve toplumu da gözетerek birbirlerine karşı kullandıkları hak ve yükümlülükler mevzubahistir. Mill, "adalet ahlâkı" yorumu ekseninde adaletin, bireysel haklar/özgürlükler üzerinden ve son kertede "genel fayda" doğrultusunda içeriği belirlenen bir olgu olduğunu vurgular. Gelineen noktada adaletin tarafsızlık boyutu gündeme gelir. "Hukuki tarafsızlık" toplumsal yaşamın sürekliliği için zorunludur; ancak bu durum toplumsal açıdan her zaman mümkün olmayabilir. Çünkü bireyler "ailelerini ve dostlarını diğerlerine karşı önceler". Hukuki bağlamıyla tarafsızlık genel bir yükümlülük olan "herkesin hakkına saygı"yı ifade eder. Bu bağlam aynı zamanda faydacılığa içkin tarafsızlık ve eşitlik boyutlarının adalet temelinde birleştiğini gösterir (1986: 70-71).

Mill, insanları adalet arayışına yönlendiren iki esaslı unsurdan bahseder. Bunlardan birincisi, bireysel ve/veya toplumsal faydaya zararlı edimler geliştiren insanlara hak ettiği şekilde muamele etme arzusudur. İkincisi ise bu zararlı edimlerden acı duyan in-

san(lar)ın bulunduğu “bilgisi ya da inancı”dır (1986: 79). Buradan hareketle düşünür, bir diğer sınama noktasında adaleti, liyakat kavramı üzerinden tartışır. Buna göre adalet, hak edenin hakkını alması; adaletsizlik ise bir kimsenin hak ettiğinden mahrum bırakılmasıdır. Kendi ifadesiyle Hıristiyanlığın siyasal yorumunda karşılaşılan “Herkes hak etmiş olduğu şeyi veriniz. İyiliğe iyilik, fenalığa fenalık!” prensibi, tarif edilen adalet yorumuyla örtüşür (1986: 96). Mill’in adaleti liyakat üzerinden kavrayışı, “hak” düşüncesini izah etmeyi gerektirir. Daha önce vurgulandığı gibi faydacı geleneğe ithaf edilen hak düşüncesinde kavram, faydaya/mutluluğa ulaşmak için kullanılan araçsal niteliğiyle değerlendirilir. Bireysel haklara yönelik yargılar eylemlerin sonuçlarına bağlanır; hakların kaynağı, önemi ve kullanımı gibi konular teori içerisinde sınırlı düzeyde işlenir. Lyons’a göre Mill’in adalet yorumu bir ahlâki hak savunusu olarak okunabilir. Zira Mill’da hakların anlamı, –hukuki statülerinden bağımsız– ahlâken savunulabilirlik ile ilişkilidir (Lyons, 1994: 3-7). Bu düşünsel çizgide ahlâki hak kavramsallaştırması, “bireyin kendi seçtiği yoldan mutluluğunu takip edebilmesi” anlamına gelecektir (Dülger, 2014: 132). Nitekim Mill nazarında adaletin önemi, faydacı ahlâkın nihai hedefi olan mutluluğa sağladığı katkıya mündemiçtir (1986: 93):

Adalet ve fayda arasındaki fark sadece varsayımsal bir ayırım mıdır? Asla! Fayda üzerine kurulan adalet, ahlâkın en önemli, en kutsal kısmı gözüyle bakıyorum. Adalet, insan mutluluğuna pek yakından dokunan ve bundan dolayı diğer yaşayış kaidelerinin hepsinden ziyade mutlak bir yükümlülük olan bir grup ahlâki kurala verilen isimdir.

Mill’in faydacılık yaklaşımında adalet, genel mutluluğun/toplumsal çıkarın ve bireysel hakların/özgürlüklerin ötesinde bir değere sahiptir. Bu bağlamda adaletin temelinde fayda ilkesi bulunur ve fakat adalet basit bir fayda meselesine dönüştürülemez. Birtakım kolektif ahlâki yükümlülüklerin karşılığı olarak adalet, toplumsal faydanın en yüksek soyut prensibidir (1986: 97). Shklar’ın belirttiği üzere toplumda adaleti sağlamaya yönelik güvenlik, tarafsızlık, eşitlik, yasal ve ahlâki haklar gibi ölçütler sunan

Mill, bir adalet teorisi geliştirme arayışında değildir. Fayda ilkesi ile özgürlük-adalet denklemini uyumlu hale getirme noktasındaki amacı; karar, tercih ve eylemlerde ahlâki ilkelerin takip edilmemesi durumunda bireyleri bekleyen adaletsizlikleri göstermektir (2018: 18-21). Bunun için de adaletsizlik, bireysel özgürlüklerin engellenmesi, kısıtlanması ve sınırlandırılmasıyla ilişkilendirilir. Ek olarak fikir ve eylemleri toplumda kabul görmese dahi bireysel özgürlüklerin korunması talep edilir. Daha açık bir ifadeyle “genel fayda”ya karşıt olmama şerhiyle fikirlerin ve eylemlerin engellenmemesi gerekir. Çünkü “susturulan” birey(ler) günün birinde güç elde ederse bütün toplumu susturma hakkına erişebilir. Dolayısıyla Mill’in düşüncesinde adaletin bireyde başladığı ve bittiği söylenebilir. Son tahlilde bireycilik temelinde kuramsallaştırdığı faydacılık anlayışı her ne kadar çelişkili görünse de özünde adalet ile özgürlüğü bağdaştırır.

Sonuç

En üstün iyunin mutluluk olduğunu ve haz peşinden gidip acıdan kaçınan bireylerin mutlu bir yaşam sürebileceğini salık veren faydacı teori, pek çok teorisyen tarafından “eylemleri hayvani dürtülerle analiz ettiği” gerekçesiyle eleştirilir. Bu bağlamda doğası gereği insanın haz peşinde koşup acıdan kaçındığı kabul edilse bile bu analizden ahlâki bir yükümlülüğün çıkmayacağı ileri sürülür. Fayda ilkesi, her bireyin mutluluğunu dikkate alan bir eşitlik düşüncesinden beslenmesine rağmen hem toplumsal çıkarların bireyler aleyhine özgürlük kısıtlamalarına yol açabileceği endişesiyle hem de bireysel çıkar-toplumsal çıkar dikotomisine sunduğu sınırlı çözüm önerileriyle felsefi açıdan problemli görünür. Bu çerçevede ortaya konan eleştiriler, John Stuart Mill’in revizyonist kurgusuyla yeniden şekillenen klasik faydacılığın bir ahlâk teorisi olarak çok daha sofistike hale gelmesini sağlayacaktır.

Başta Sanayi Devrimi ve Fransız Devrimi olmak üzere Batı siyasi tarihine yön veren 19. yüzyıldaki toplumsal gelişmeler Mill’in ahlâk teorisinin biçimlenmesinde kritik roledir. İngiliz düşünür, siyasi buhranların etkisinde beliren birey-toplum ara-

sındaki ilişkisel sorunları tartışırken konuya ahlâki düzlemde yaklaşır. Toplumsal hayatı düzenleyen siyasal, ekonomik ve dinî gerçekliklerin önemini fark edip, aslında eylemlerin doğru bir ahlâki ilke üzerine inşa edilmesi durumunda uzun vadede bireysel ve toplumsal gelişmenin sağlanabileceği tespitini paylaşır. Mill, sosyo-ekonomik ve siyasal buhranların ortaya çıkardığı ahlâki boşluğu, Bentham'dan devraldığı ve düşünsel perspektifiyle revize ettiği faydacı teoriyle doldurmayı amaçlar. Aydınlanma Çağı'nın düşünsel iklimini takip ederek bireysel ve toplumsal sorunların çözümü için fayda, özgürlük ve adalet arasında bir denge arayışına girer. Geliştirdiği ahlâk anlayışı çerçevesinde esas itibarıyla çözümün önce fayda ilkesinin doğru bir şekilde anlaşılıp kabul edilmesi ve ardından da işletilmesiyle mümkün olabileceği sonucuna varır.

Mill'in faydacılık anlayışı özgürlük ve adalet nosyonları etrafında şekillenir. Bununla ilişkili olarak özgürlük ve adalet kavramsallaştırmasının temelinde de gene fayda perspektifi yatar. Ahlâk felsefesinin özgürlüğe dair boyutu, faydacı ereklere ancak ve ancak bireysel özgürlük koşulları altında sağlanabileceği fikrine dayanır. Adalet boyutu ise fayda ilkesinin işlerliğinin bağlı bulunduğu bireysel hak ve özgürlüklerin ihlal edilmesi durumunda takip edilecek yaptırımları konu edinir. Ayrıca özgürlük koşullarını kısıtlayan ya da sınırlandıran hak ve yükümlülüklerle riayet sorunu da toplumsal adaletle dair bir tartışmadır. Dolayısıyla adalet arayışına etkinlik kazandıran unsur gene fayda ilkesidir. Çünkü adaletin namevcudiyeti bireysel ve/veya toplumsal fayda idealinden bahsetmeyi imkânsızlaştırır. Görüldüğü üzere Mill, özleri itibarıyla karşıt gibi görünen fayda, özgürlük ve adalet mefhumlarını ahlâk teorisi içerisinde uzlaştırma amacını güder.

Mill'in ahlâk felsefesini kavrayabilmek için *Hürriyet Üzerine* ve *Faydacılık* isimli iki temel yapının birlikte okunması elzemdir. Ve hattâ derinlikli bir analize gerek duyulmadan, Mill'in fayda ilkesi ile özgürlük savunusu arasında bir bağ kurmaya çalıştığı kolaylıkla ifade edilebilir. Bu bağlamda faydacılık düşüncesinin kurucu unsuru bireysel özgürlükler olmakla birlikte arzu edilen

netice hem bireyin hem de toplumun mutluluğunu/iyiliğini kuşatır. Bahsi geçen iki eserin ortak keseninde adalet, mutluluğun özünü oluşturur ve adaletin fayda ilkesinden başka bir şekilde gerçekleştirilemeyeceğine dair inanç açık şekilde vurgulanır. Mill'in ahlâk felsefesi, adaleti, faydacılık prensipleriyle birleştirerek, toplumsal düzen ile bireysel özgürlükler arasında nasıl denge sağlanabileceğine yönelik önemli bir açılım sunar. Ona göre adil bir düzen, bireylerin en yüksek mutluluğuna hizmet eder. Bununla birlikte adalet sadece bireylerin değil, toplumun genel refahını da gözetmeyi mümkün kılar.

Mill'in fayda ilkesi sadece niceliğe değil, aynı zamanda niteliğe de işaret eder. Düşünür, ilkesel düzlemde mutluluğu ve refahı maksimize etmeyi hedeflerken, özgürlük ve adalet kavramlarını da denkleştirici bir formül sunar. Çünkü Mill, özgürlüğü sınırsız bir şekilde savunmaz. Genel refahın korunması için bireysel özgürlüklerin bazı sınırlamalara tâbi tutulması gerekebilir. Bu noktada özgürlük ve adalet arasında kurulan dengenin mahiyeti önemlidir. Nihayetinde özgürlük ve fayda ilkesinin adalet için gerekli olduğu, aynı şekilde adaletin de özgürlükten ve fayda ilkesinden bağımsız düşünülemeyeceği, ancak bu bağlamda bireyin ve toplumun mutluluğunun uyumlu hale gelebileceği düşüncesi teorisinin esas noktasını teşkil eder. Dolayısıyla Mill'da özgürlük ve adalet kavramları fayda ilkesi temelinde yükselirler ve dahası birbirlerine gerektirirler.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia (1998), *Mutluluk Ahlâkı* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi).
Akdemir, Ferhat (2020), *Bir Ahlâk Öğretisi Olarak Faydacılık* (Ankara: Elis Yayınları).
Aristoteles (1997), *Nikomakhos'a Etik* (Ankara: Ayraç Yayınları) (Çev. Saffet Babür).
Aydın, Metin (2022a), *Faydacılık Tarihi* (Ankara: Eskiyei Yayınları).
Aydın, Metin (2022b), *Klasik Faydacılık* (Ankara: Eskiyei Yayınları).
Bakır, Kemal (2018), *Francis Hutcheson ve Ahlâk Duygusu Teorisi* (Ankara: Doğu Batı Yayınları).

- Başdemir, Hasan Y. (2005), "İskoç Aydınlanma Etiği: Hutcheson, Hume ve Smith", *Liberal Düşünce*, (37): 27-44.
- Bayoğlu-Kına, Filiz (2019), "İnsan Doğası ve Ahlâkın Yapaylığı: 'Arıların Masalı'", *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (63): 619-625.
- Bentham, Jeremy (2017), *Ahlâk ve Yasama İlkeleri* (İstanbul: Litera Yayıncılık) (Çev. Ömer Saruhanlıoğlu ve Uğur Kaşif Boyacı).
- Berlin, Isaiah (1991), "John Stuart Mill and The Ends of Life", John Gray and G.W. Smith (Edt.), *J. S. Mill On Liberty in Focus* (Londra: Routledge): 131-162.
- Capaldi, Nicholas (2011), *John Stuart Mill*. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları) (Çev. İsmail Hakkı Yılmaz).
- Copleston, Frederick (2000), *Felsefe Tarihi: Yararcılık ve Pragmatizm* (İstanbul: İdea Yayınevi) (Çev. Deniz Canefe).
- Crisp, Roger (1997), *Mill on Utilitarianism* (New York: Routledge).
- Çaha, Ömer (2009), "John Stuart Mill Üzerine Bir Değerlendirme", *J. S. Mill Hürriyet Üzerine* (Ankara: Liberte): 11-34.
- Çeçen, Anıl (1993), *Adalet Kavramı* (Ankara: Gündoğan Yayınları).
- Dülger, Muzaffer (2014). "John Stuart Mill'da Bireysel ve Toplumsal Fayda", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*.
- Dülger, Muzaffer (2020). "John Stuart Mill ve Hukuk Kuramına Etkileri", *Beytülhikme*, 10(4): 1471-1493.
- Feldman, Fred (2016), *Etik Nedir?* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi) (Çev. Ferit Burak Aydar).
- Gray, John (2001), "John Stuart Mill: Liberalizmin Krizi", Brian Redhead (ed.), *Siyasal Düşüncenin Temelleri* (İstanbul: Alfa Yayınları) (Çev. Gonca Bayraktar): 199-213.
- Güntöre, Sibel Ö. (2004), *John Stuart Mill'in Ahlâk Anlayışı* (İzmir: İlyas Yayınevi).
- Gürbüz, Ahmet (2012), *Hukuk Felsefesi Açısından Yararcılık Teorisinin Eleştirisi* (Ankara: Beta).
- Güriz, Adnan (2003), "Adalet Kavramı Üzerine", *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkiivi*, (9): 19-34.
- Harrison, Ross (1983), *Bentham* (Londra: Routledge).
- Hart, H. L. A. (2001), *Essays on Bentham: Jurisprudence and Political Theory* (Oxford: Clarendon Press).
- Hazlitt, Henry (2006), *Ahlâkın Temelleri* (Ankara: Liberte) (Çev. Metin Aydın ve Recep Tapramaz).

- Höffe, Otfried (2020), *Adalet: Felsefi Bir Giriş* (İstanbul: Runik Kitap) (Çev. Muhsin Bulut).
- Hume, David (2009), *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Bilge-Su Yayıncılık) (Çev. Ergün Baylan).
- Hume, David (2022), *Ahlâk İlkeleri Üzerine* (İstanbul: Fol Kitap) (Çev. Nil Demir).
- Hutcheson, Francis (2020), *Güzellik ve Erdem İdelerimizin Kökeni Üzerine Bir Soruşturma* (İstanbul: Say Yayınları) (Çev. Merve Menekşe Özer ve Adnan Akdağ).
- Kıbar, Sibel (2017), "Dört Bireyci Kuramın Toplumsal Adalet Sorunu- nu Ele Alışlarındaki Temel Varsayımlarının Bir Eleştirisi", *Kaygı*, (28): 1-16.
- Küçükalp, Derda (2012), "Fayda, Özgürlük ve Demokrasi İlişkisi Bağ- lamında John Stuart Mill'in Politik Felsefesi", *Felsefe Dünyası*, (56): 109-125.
- Lazari-Radek Katarzyna and Peter Singer (2017), *Utilitarianism: A Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press).
- Lyons, David B. (1994), *Rights, Welfare and Mill's Moral Theory* (New York: Oxford University Press).
- Mandeville, Bernard (1988), *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*, (ed. Frederick Benjamin Kaye) (Indianapolis: Liberty).
- Mill, John Stuart (1986), *Faydacılık* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi) (Çev. Nazmi Coşkunlar).
- Mill, John Stuart (2009), *Hürriyet Üzerine* (Ankara: Liberte) (Çev. Mehmet Osman Dostel).
- Mill, John Stuart (2017), *Din Üzerine Üç Deneme* (İstanbul: Pinhan Ya- yıncılık) (Çev. Özgüç Orhan).
- Mill, John Stuart (2021), *Otobiyografi* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları) Çev. Özgüç Orhan).
- Mitchell, Wesley C. (1918), "Bentham Felicific Calculus", *Political Science Quarterly*, (33)2: 161-183.
- Orhan, Özgüç (2021), "Sunuş", J. S. Mill *Otobiyografi* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları) (Çev. Özgüç Orhan): vii-xvi.
- Outhwaite, William (2008), *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü* (İstan- bul: İletişim Yayınları) (Çev. Melih Pekdemir).
- Öztürk, Armağan (2013), *Liberal Adalet* (İstanbul: Doruk).
- Quetelet, Adolphe (2013), *A Treatise on Man and the Development of his Faculties* (Londra: Cambridge University Press).

- Ryan, Alan (1993), "Introduction", Alan Ryan (Edt.), *Justice* (New York: Oxford University Press): 1-18.
- Sandel, Michael J. (2019), *Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?* (Ankara: Felix Kitap) (Çev. Mehmet Kocaoğlu).
- Scarre, Geoffrey (1996), *Utilitarianism* (Londra: Routledge).
- Shklar, Judith N. (2018), *The Faces of Injustice* (New Haven: Yale University Press).
- Silier, Yıldız (2017), "John Stuart Mill", Ahu Tunçel ve Kemal Gülenç (ed.), *Siyaset Felsefesi Tarihi* (Ankara: Doğu Batı Yayınları): 406-424.
- Skorupski, John (2006), *Why Read Mill Today?* (Londra: Routledge).
- Stephen, Leslie (2011), *The English Utilitarians, Vol. 3: John Stuart Mill* (New York: Cambridge University Press).
- Vergara, Francisco (2004), *Liberalizmin Felsefi Temelleri* (İstanbul: İletişim Yayınları) (Çev. Bülent Arıbaş).
- Yürüşen, Melih (1996), *Liberal Bir Değer Olarak Ahlâki ve Siyasi Hoşgörü* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları).

MARX'IN ADALET ANLAYIŞI

H. Sinan Özbek*

Karl Marx, adalet kavramını bir üstyapı unsuru olarak ele alıp, tıpkı diğerk diğerk üstyapı unsurlarında olduğu gibi maddi, somut ilişkilerle birlikte çözümlüyor. Adaletin bu şekilde çözümlenmesi, felsefe tarihinin genel eğilimine karşı bir alternatif de oluşturuyor. Ancak adaletin bir üstyapı unsuru olarak çözümlendiğini söylemek, Marx'ın adalet kavramı hakkında yazan herkesin ortak bir anlayışa sahip olduğunu söylemek anlamına gelmiyor. Marx'ın adalet anlayışından bahsedilince akla ilk gelen; onun kapitalizmin insanı değerkden düşüren işleyiş, yabancılaşma, şeyleşme ve benzeri eleştirileri oluyor. Buradan hareketle yapılan hızlı yorumlar da Marx'ın kendinden önceki filozofların beklenti ve analizlerine benzeyen bir adalet anlayışına sahip olduğuna varıyor. Kapitalizmin ne kadar adaletsiz bir sistem olduğunu anlatarak, kapitalizmin mahkûm edildiği ya da edileceği sanılıyor. Oysa Marx'ın adalet anlayışını üzerinde düşünenler, yazanlar farklı "Marx'ın adalet anlayışları" sunuyor.

Bu farklı "Marx'ın adalet anlayışının" derli toplu bir tasnifini Steven Lukes yapıyor. Lukes, Marx'ın adalet anlayışını etkili şe-

* Kocaeli Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

kilde tartışan dört eğilimi tespit ediyor. Bunlar. 1) Kapitalistle işçi arasındaki ilişki adildir. 2) Kapitalistle işçi arasındaki ilişki adil değildir. 3) Kapitalistle işçi arasındaki ilişki hem adaletli hem de adaletsizdir. Yani bir açıdan adaletli bir açıdan adaletsizdir. 4) Kapitalistle işçi arasındaki ilişki ne adaletli ne de adaletsizdir. (Lukes, 1998: 74). Kuşkusuz bu dört farklı analiz yapan yazarların, Marx'ın adalet anlayışını istedikleri gibi yorumlayarak düşünce üretme özgürlükleri vardır. Dahası filozofun düşüncelerini eğip bükerek yani tahrif ederek de felsefe yapılabilir. Ancak bu yapılan, artık kendisinden yola çıkılan filozofun görüşü olmaktan çıkar. Nitekim Lukes'un kendisinin de bir görüşü var. Ona göre Marx'ın "kapitalizmi adaletli mi yoksa adaletsiz mi gördüğü" sorusuna cevabı, her ikisini birden evet dediğidir. Lukes şöyle yazıyor. "[...] Marx kapitalizmin adaletsiz olduğunu düşünüyor muydu, yoksa düşünmüyor muydu? Oysa yanıt, bence, Marx'ın bu konumların ikisini de savunduğu, bu perspektiflerin ikisinden de aynı oranda etkilendiğidir (Lukes, 1998: 86). Yukarıda da belirttiğim gibi filozofun bu şekilde yorum yapma özgürlüğü vardır ve bu sadece onun yorumu olarak kalır. Bu ise adaleti felsefe düzleminde kalarak açıklama dolayısıyla bir kavram tartışması yapmaktır. Oysa bu tartışma tarzını Marx reddeder, soyut bir kavram tartışmasına girmez. Kavramının iktisadi ilişkilerin peşinden gelerek, farklı içerikler aldığını savunur. Marx, filozoflarla tartışmayı, Paris Komünü tecrübesinden sonra, tamamen bir kenara bırakır. Bir başka ifadeyle Paris Komünü tecrübesiyle Marx'ın teorisi son derece güçleniyor ama bu aynı zamanda teori kavramının kendisinden uzaklaşması anlamına da geliyor. Marx, Paris Komünü'nden sonra, özellikle meta fetişizmi analizini derinleştiriyor. Paris Komünü, ahlâk ve adalet gibi konuları tartışmak için başka bir boyut da açıyor.

Marx'ın adaleti nasıl ele aldığını, adalet hakkındaki görüşünün ne olduğunu anlamak için öne çıkan birkaç eserini incelemek gerekiyor. Marx daha 1865'te "Lohn, Preis und Profit" (Ücret, Fiyat ve Kâr) adlı çalışmasında ücret eşitliği talebine değiniyor. Marx'ın sorusu, işgücünün değerinin ne olduğu. İşgücünün değeri diğer

bütün metallerde olduğu gibi, onu üretmek için gerekli-emek miktarıyla (Arbeitsquantum) belirlenir. Bir insanın işgücü sadece onun canlı bedeninde var olur. Bir insan, gelişip büyüebilmek ve hayatta kalabilmek için belli oranda besin (Lebensmittel) tüketmek zorundadır. İnsan da tıpkı makine gibi yıpranır ve bu durumda onun yerini başka insanlar doldurmalıdır. Bu demektir ki emek pazarı için bu yıpranan insanın yerini alacak şekilde, bir soy sürdürümü gerekir. Bu durumda işgücünü satan kişi, ihtiyacı olan şeylerin dışında bir de onun yerini alacak çocuklarının yetişmesi için gerekli şeylere ihtiyaç duyar. Buna ilaveten işgücünü geliştirebilmek ve belirli beceriler kazanabilmek için ek değerler de harcanmak zorundadır. Marx'ın burada açıklamak istediği olguyu anlamak için; eğitim ve meslekî eğitim maliyetlerini ve de önemsiz olan ortalama emeği (Durchschnittsarbeit) göz önüne almak yeterlidir. Ama buna rağmen farklı niteliklerdeki işgüçlerinin üretim maliyetleri nasıl değişiyorsa, farklı sanayi kollarında kullanılan işgüçlerinin değerleri de farklı olmak zorundadır. Bu anlatılanlara dayanarak Marx şöyle yazıyor:

Bu yüzden ücret eşitliği çağrısı, hiçbir zaman yerine getirilemeyecek olan aptalca bir yanılgıya dayanmaktadır. Bu çağrının kaynağı; öncülleri kabul edip sonuçlardan kaçan yanlış ve ucuz radikalizmdir. Ücret sisteminde işgücünün değeri, bütün öteki metallerin değeri gibi belirlenir ve değişik türden işgüçleri nasıl ki farklı değerlere sahipse ya da üretimleri için farklı emek miktarları gerekiyorsa, emek pazarında da farklı fiyatlara sahip olmak zorundalardır. Ücret sistemi temeli üzerinde, eşit ya da hattâ adil ücret talebinde bulunmak, kölelik sistemi temeli üzerinde üzerinde özgürlük talebinde bulunmakla aynı şeydir. Sorun sizin neyi haklı ya da adil bulduğunuz değildir. Sorun şudur: Verili bir üretim sisteminde zorunlu ve kaçınılmaz olan nedir? (Marx, MEW 16. 1968: 131-2)

Burada Marx, hemen başlarken belirttiğim, kendisine de yakıştırılan, kapitalizmin romantik eleştirisine karşı çıkıyor. Kulağa son derece hoş ve sosyalist bir tezmiş gibi gelen ücret eşitliği talebinin “ucuz bir radikalizm” olduğunu yazıyor. Aynı yerde adalet anlayı-

şının da çekirdeği olan düşüncesini naklediyor. Hakkaniyetli ya da adil olanın ne olduğuna, “verili bir üretim sisteminde zorunlu ve kaçınılmaz olan”ın ne olduğuna bakarak karar verilebileceğini ekliyor.

Marx, bu düşüncesini “Kritik des Gothaer Programms” (Gotha Programı’nın Eleştirisi) adlı çalışmasında da sürdürüyor. Bu metin 1875 yılında yazılıyor. Aslında sosyal demokrat hareketin bir grubuna yazılmış mektup. Ancak ilerleyen yıllarda genişletiliyor ve 1891 yılında yayımlanıyor. Marx’ın düşüncesindeki kararlılığı gösterebilmek için tarihleri özellikle veriyorum. Bu eserde Marx’ın eleştirisin muhatabı, Alman İşçi Partisi’nin programı. Marx dikkatini; Alman İşçi Partisi’nin “adil paylaşım” talebine veriyor. “Ücret, Fiyat, Kâr” adlı metinde “eşit ücret” talebini şaşırtıcı bir üslupla eleştiren Marx, bu kez “adil paylaşım” talebini irdeliyor. “Adil paylaşım nedir?” sorusuyla başlıyor. “Burjuvalar, bugünkü paylaşımın adil olduğunu iddia etmiyor mu? Ve gerçekten de bugünkü üretim biçimi esasına göre bu paylaşım, biricik ‘adil’ paylaşım değil midir?” (Marx, MEW 19. 1969: 18). Marx, bu düşüncesini temellendirmek için temel tezlerinden birini hatırlatıyor: “Ekonomik ilişkiler hukuki fikirler tarafından mı belirlenmiştir yoksa, tersine hukuki fikirler ekonomik ilişkilerden mi doğar?” Marx ekliyor: Sekter sosyalistlerin de “adil paylaşım” hakkında çeşitli görüşleri yok mu? Marx’a göre, sekter sosyalistlerin “adil paylaşım” kavramı kof bir ifadedir. Adalet de tıpkı ahlâk gibi maddi koşullardan bağımsız olarak düşünülemez. Adil olanın ne olduğu, mevcut üretim tarzından bağımsız olarak tespit edilebilecek bir şey değildir. Adalet de insanın a priori olarak kendisiyle birlikte getirdiği özsel bir nitelik değildir. Marx’ın “Gotha Programı’nın Eleştirisi”nde adalet hakkında yaptığı bu tespit, *Kapital*’in I. ve III. ciltlerinde de daha yetkin bir şekilde yer alıyor. *Das Kapital*’in III. cildi 1894’te yayımlanıyor. Burada da kitabın yayınlanma tarihlerini veriyorum, zira Marx’ın adalet hakkındaki görüşünün istikrarlı bir biçimde devam ettiğini göstermek ve aynı zamanda R.G. Peffer’in Marx’tan bir adalet teorisi çıkarma çabasının yetersizliğine işaret etmek istiyorum.

Peffer, Marx'ın adalet hakkındaki tespitlerini, bir adalet teorisi kurabilme için eğip büküyor. Öyle ki Marx'ın adalet kavramının yer yer tırnak içinde kullanılmış olmasından dahi anlam çıkarıyor. Oysa Marx, yukarıda görüldüğü gibi başkalarının “adil dağıtım” gibi kavramlarını kullanırken tırnak içine alıyor. Peffer'in muradı, Marx'ın kapitalizmi adaletsiz olmakla eleştirmedığı teziyle tartışabilmek: “Marksizm ile toplumsal adalet ve insan hakları kavram ve teorilerinin bağdaşabilir olduğunu göstermektir – konuya ilişkin yeni felsefe literatüründe bunun aksi iddia edilmiştir.” (Peffer, 2001: 314). Kuşkusuz bu yaklaşım; kapitalizmin ahlâka dayanan bir eleştirisini yapmaktır. Böyle olduğu için de Marksizmi; “toplumsal adalet, insan hakları” kavramlarıyla bağdaştırmakla, Marksizmden uzaklaşacaktır ya da bir yorum olarak kalacaktır. Tabii ki filozofun teoriyi böyle yorumlama özgürlüğü vardır. Ancak bu tezi savunabilmek için Marx'ın adalet kavramını kullanırken tutarsız olduğunu iddia etmek zorunda kalmak, savunulmak istenen tezin nedenli dayanaksız olduğunu gösterir. Nitekim Peffer şöyle yazıyor: “Genelde ahlâka ve özelde haklar ve adalete ilişkin hukuksal nosyonlarla ilgili çeşitli kafa karışıklıklarından ötürü Marx'ın kapitalist sömürünün adil olduğunu açıkça savunurken, adil olmadığı için örtük biçimde mahkûm ettiği görülür” (Peffer, 2001: 335). Öyle görünüyor ki Peffer, Marx'ın adalet kavramını kullanmasında çelişkiler olduğunu ileri sürerek kendi düşüncesine yer açmaya çalışıyor. Peffer, teoriyi kendine doğru bükerek, çok bilinen teorik tespiti gözden kaçırıyor. Marx'ın ahlâk, adalet gibi üstyapı unsurları olan ideolojik olguları, sürekli olarak yapıyla ilişki içinde ele aldığını ihmal ediyor.

Yukarıda belirttiğim üzere Marx, *Kapital*'in I. cildinde de “Gotha Programı'nın Eleştirisi”ndeki düşüncesini sürdürüyor. Kapitalist üretim ilişkisinin “haksızlık” yapmakla eleştirilemeyeceğini, artı değerın üretilmesi üzerinden tartışıyor. Şöyle yazıyor: “Para sahibi bir günlük emek gücünün değerini ödemiştir, bu nedenle onun bir günlük kullanımı, bir günlük emek ona aittir. Emek gücünün günlük tüketimi, yarım günlük çalışmaya mal olmasına karşılık aynı emek gücünün tam bir gün çalışabilmesi ve

dolayısıyla bir gün zarfında kendisi için ödenenin iki katı değer yaratması, özellikle satın alan için iyi bir şanstır ama satıcı için de bir haksızlık değildir” (Marx, MEW, *Das Kapital I*. 1968: 208). Dikkat edilirse Marx, işçi ve patron arasındaki emek gücünün satılması ve satın alınması ilişkisinde haksızlık diye yargılanacak bir şey görmüyor. Zira Marx, adil olanın ne olduğuna karar verirken üretim ilişkilerine uygun olup olmamayı, ölçüt olarak kullanıyor. Kapitalizmde emeğin sermaye sınıfı tarafından sömürsü, üretim tarzıyla uyumlu olmakla kalmaz bu üretim tarzının asıl dayanağıdır. Bir başka ifadeyle emek sömürsü olmadan kapitalizm olamaz. Bu durumda da kapitalist üretim tarzında yapılan şeylerin adil olması da bunların üretim tarzıyla müteakabiliyetine bağlıdır. Dolayısıyla Marx’ın kapitalizme eleştirisi; onun adaletsiz bir sistem olması, işçinin sömürsüne dayanması, insanı aşağılanmış bir varlık haline getirmesi değildir. Marx, ideolojik formları temel alarak kapitalizm eleştirisi yapmaz. Eleştirisinin temelinde mülkiyet ilişkileri, üretim ilişkileri ve tarzı vardır. Dolayısıyla kapitalizmin adil olmayışını tespit edilmesi ve adaletin tesis edilmesi –ki bu asla mümkün değildir– üzerinden adaletsiz kapitalizm yerine adil bir sosyalizm inşa etme mümkün değildir.

Bu noktada bağlamı biraz zorlama olsa da Farâbî’yi hatırlatmak gerekiyor. Farâbî, adalet hakkında yazarken son derece şaşırtıcı ve bir o kadar da cesur fikirlerini anlatıyor. Burada onu anmaya zorlayan da adalet hakkındaki fikirlerinin Marx’la olan yakınlığı. Farâbî, adaleti bireyleri ve toplulukları birbirine benzeterek tartışıyor. Ona göre, insanın bir diğer insandan ayrılmasıyla, topluluğun bir diğer topluluktan ayrışmasının farkı yoktur. Dolayısıyla da ayrılmış gruplarının birbirini yenmeye çalışmaları gerekir. Yenilen grubun elde edeceği de emniyet, şan, zenginlik ve haz gibi şeylerdir. Bu demektir ki her grubun, bu sayılan şeyleri elinde bulunduran grubu yenmek için mücadele etmesi gerekir. Bu, her bir grubun, diğer gruba karşı tutumudur. Yenme durumunda ise galipler mutlu ve bahtiyar olarak adlandırılır. “Bunlar gerek her birey gerekse her topluluk için tabii şeylerdir ve tabii varlıkların tabiatlarının zorunlu sonucu olarak vardılar. Tabiata

uygun olan ise adildir. *O halde adalet zorla elde edilen hâkimiyettir* [açb]. Adalet, kim olursa olsun, insanın yolu üzerinde dikilen varlığın ezilmesidir” (Farâbî, 2022: 137). Ezilen yok olursa, ezen de tek kalır. Bazen de ezilen onurunu kaybetmiş bir varlık olarak hayatını sürdürür ya da ezen kişinin kölesi olur ve onunun için faydalı şeyler yapmak zorunda kalır. “O halde ezen kişinin ezileni kendisine köle yapması adalete uygun olduğu gibi, ezilen kişinin ezen kişi için en yararlı olan şeyi yapması da adalete uygundur. Bütün bunlar tabii adalete uygundur ve erdemin ta kendisidir ve bu fiiller de erdemli fiillerdir” (Farâbî, 2022: 138). Şimdi de Farâbî’den aktardıklarım hakkaniyetli olmaya zorluyor ve Khal-kedonlu Thrasymakhos’u anmak gerekiyor. Thrasymakhos, Platon’un adalet hakkında çeşitlemeler yapmasına şaşırtıcı ve beklenmedik tespitiyle tepki gösteriyordu. Ona göre, “adalet güçlü-nün işine gelendir”. Thrasymakhos’un tespiti hem Farâbî’ye hem Marx’a bağlanabilecek nitelikte. Benim burada dikkat çekmek istediğim nokta, birbirinden uzak aralıklarla yaşamış; Thrasy-makhos’un, Farâbî’nin ve Marx’ın adalet hakkındaki görüşlerinin ana doğrultusunun son derece yakın olduğu. Öyle ki Farâbî’nin “tabiat” kavramı yerine, (ki burada tabiat kavramı, olguya uygun-luk anlamındadır) Marx’ın “üretim tarzı” kavramı konulduğunda varılan sonuçların birbirine çok yakın olmasıdır.

Marx’ı izlemeye devam edince adalet hakkındaki düşüncelerini *Kapital*’in III. cildinde daha da çarpıcı şekilde dile getirdiği görülüyor. Şöyle yazıyor:

[...] Gilbert’ın yaptığı gibi doğal adaletten söz etmek (nota bakınız) saçmadır. Üretimi yürütenlerin arasında geçen işlemlerin adaleti, bunların üretim ilişkilerinin doğal sonuçlarından ileri gelmeleri olgusuna dayanır. Bu ekonomik işlemlerin, ilgili tarafların iradi hareketleri olarak, kendi ortak iradelerinin ifadeleri olarak ve bir üçüncü tarafa karşı yasa zoruyla kabul ettirilebilir sözleşmeler olarak tezahür ettiği hukuki biçimler, salt biçimler olarak bu içeriği belirleyemezler. Bunlar onu yalnızca ifade ederler. *Bu içerik üretim tarzına tekabül ettiği, onunla uyumlu olduğunda adaletlidir. Bu biçimle geliştiği yerde*

adaletsizdir [iba]. Kapitalist üretim temeli üzerinde kölelik adaletsizdir; tıpkı metaların kalitesine hile karıştırmanın adaletsiz olması gibi. (Marx, MEW, *Das Kapital III*. 1964, 351-352)

Marx'ın bu ısrarının politik bir sonucu da var: Wood'un da belirttiği üzere; adil bölüşüm gibi talepler, kendisiyle birlikte işçilerin özgürleşeceği düşüncesini getiriyor. Adil bir bölüşümle emek sömürsünün ortadan kalkacağı yanılsamasına neden oluyor. Bu, işçilerin kendi paylarına düşenle yetinmelerini getirecek ahlâksal bir fikirdir. Marx'ın kapitalizm eleştirisi, ahlâksal ya da ideolojik bir mistik tülle bezenmiş değildir, aksine kapitalist sistemin kendisine radikal bir şekilde yönelmiş eleştiridir. Olguya böyle bakınca Wood her türlü övgüyü hak ediyor: “İşçi sınıfı ajitatörlerinin siyasi olarak avantajlı bulacakları bir fikirler bütünü ortaya koyarak ‘proleter ahlâki’ ya da ‘proletaryaya özgü bir adalet anlayışı’ yaratmak, Marx açısından, hareket adına dar görüşlü ve kendi kendini engelleyen bir güzergâh yaratmak anlamına gelirdi” (Wood, 2020: 252). Wood, ahlâki ve hukuki standartların yeni bir üretim tarzı yaratmadığını, bunların sadece tıpkı eski standartların eski toplum için yaptığı gibi o üretim tarzını ifade edip desteklediğini söylerken haklıdır. Bunu Marx keskin bir dille ifade ediyor: “Hukuk hiçbir zaman toplumun iktisadi formasyonundan ve ona tekabül eden uygarlık derecesinden daha yüksek olamaz.” (Marx, MEW 19, 1969: 21)

Marx, “Gotha Programı’nın Eleştirisi”nde “adil paylaşım” talebini tartışıyor ve doğru bir ifade olmadığını söylüyordu. Tıpkı bunun gibi “eşit hak” talebini de irdeliyor ve bu talebin de yerinde olmadığını yazıyor. Gotha Programı’ndaki “eşit hak” talebi, burjuva hukuku sınırlarında kalmaktadır. Üreticilerin hakkı, vermiş oldukları emekle orantılıdır. Buradaki eşitlik, emeğin ortak ölçü birimi olarak kullanılmasından ibarettir. Marx’a göre bu, doğru bir ölçü değildir. Zira bir birey bir diğerinden çeşitli nitelikleriyle, fiziksel ya da zihinsel olarak üstün olabilir, daha uzun süre çalışabilir. Dolayısıyla emeğin bir ölçü olarak kullanılabilmesi için süresi ve yoğunluğu tespit edilmelidir. Bu yapılmasa emek, bir öl-

çüt olmaktan çıkar. Buradaki “Bu eşit hak, eşit olmayan bir emek için eşit olmayan bir haktır” (Marx, MEW 19, 1969: 21). Marx'ın öngördüğü toplumda artık hiçbir sınıf farkı söz konusu değildir, çünkü her insan bir diğeri gibi emekçidir. Ama bu toplum, bireylerin yeteneklerinin eşit olmadığını kesin bir biçimde tanır ve verimleri arasındaki farkı da doğal ayrıcalık olarak kavrar. “Demek ki bu, kendi içeriği gereği, tıpkı diğer haklar gibi eşitsizliğin hakkıdır” (Marx, MEW 19, 1969: 21). Kendi doğası gereği hak, sadece eşit ölçütler için uygulanabilir ama eşit olmayan bireyler, ancak aynı açıdan değerlendirildiklerinde, sadece belirli bir yönden ele alındıklarında, örneğin sadece işçi olarak değerlendirildiklerinde, eşit ölçütle ölçülebilirler. Bununla birlikte işçiler birbirinden farklı koşullara sahiptir, evli olan olmayan, çok çocuklu olan olmayan gibi. Bu durumda eşit emek sarf ettikleri ve toplumsal tüketim fonundan eşit miktarda aldıklarında, biri ötekinden çok almaktadır. İşte bu sakıncalı durumdan kaçınabilmek için hak eşit değil aslında eşitsiz olmalıdır.

Marx'a göre bu anlatılanlar, komünizmin ilk aşamasının sakıncalarıdır ve kaçınılmazdır. Asıl gelmek istediğim yer bunları takip eden paragraf. “Komünist toplumun daha yüksek aşamasında, bireylerin iş bölümü ve onunla birlikte kafa ve kol emeği arasındaki karşıtlığın kölece boyun eğişleri yok olup gittiğinde; emek sadece yaşam için bir araç olmaktan çıkıp kendisi birincil yaşam ihtiyacı haline geldiği zaman; bireylerin çok yönlü gelişimleriyle üretici güçlerin de arttığı ve bütün korporatif zenginlik kaynakları fişkırdığı zaman; ancak o zaman burjuva hak anlayışının dar ufukları kesin olarak aşılmış olacak ve toplum bayrağına yazacaktır: Herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacı kadar!” (Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!) (Marx, MEW 19, 1969: 21). Burada kısa bir hatırlatma yapmak gerekiyor: Marx'ın dilinde, “Herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacı kadar!” sosyalist toplumun işleyiş ilkesidir. Marx bu ilkeyi ütöpik sosyalist Luis Planc'tan alarak asıl içeriğini kazandırıyor. İlke, boş bir slogan olmaktan uzaklaşıyor ve Marx'ın teorisinde asıl anlamına kavuşuyor.

İmdi, Marx'ın "Herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacı kadar" ilkesiyle anlattığı, yukarıda alıntıladığım şu ifadenin kaldırılmasıdır: "Bu ekonomik işlemlerin, ilgili tarafların iradi hareketleri olarak, kendi ortak iradelerinin ifadeleri olarak ve bir üçüncü tarafa karşı yasa zoruyla kabul ettirilebilir sözleşmeler olarak tezahür ettiği hukuki biçimler, salt biçimler olarak bu içeriği belirleyemezler. Bunlar onu yalnızca ifade ederler. Bu içerik üretim tarzına tekabül ettiği, onunla uyumlu olduğunda adaletlidir. Bu biçimle çeliştiği yerde adaletsizdir." İşte "Herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacı kadar" ilkesine göre şekillenmiş bir toplum, adalet tartışmasının ortadan kalktığı bir varoluş düzlemi sunar. Burada Marx, –kendisi bunu yazmasa da– avcı-toplayıcı toplumların işleyişine yeniden varmış olur. Bu, ütöistlerin geçmiş güzel zamanlar örneği gibi bir cennet toplumu özleminin ifadesi değil, son derece sağlam örölmüş bir teorik netliktir. Bir başka ifadeyle adalet, yukarıda ifade edilen ilke ile dayanışma zemininde kurulmuş toplumun insanının normal davranış tarzıdır. Artık adalet bir teorik tartışma olmaktan çıkmış, toplumsal yaşam içinde sıradanlaşmıştır.

Kaynakça

- Farâbî. *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Aslan, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2022.
- Lukes, Steven. *Marksizm ve Ahlâk*, çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998.
- Marx, Karl. *Lohn, Preis und Profit*, MEW 16. Dietz Verlag, Berlin 1968.
- Marx, Karl. *Das Kapital I*. MEW 23. Dietz Verlag, Berlin 1968.
- Marx, Karl. *Das Kapital III*. MEW 25. Dietz Verlag, Berlin 1964.
- Marx, Karl. *Die Deutsche Ideologie*, AGW 1. Dietz Verlag, Berlin 1989.
- Marx, Karl. *Kritik des Gothaer Programms*. MEW 19. Berlin 1969.
- Peffer, R.G. *Marksizm, Ahlâk ve Toplumsal Adalet*, çev. Yavuz Alagon. Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001.
- Platon. *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu. M. Ali Cimcoz, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2020.
- Wood, Allen W. *Karl Marx*, çev. Dilek Yücel, Barış Aydın. İletişim Yayınları, İstanbul 2020.

MARTIN HEIDEGGER: POLİTİK OLAN, EGEMENLİK VE ADALET

Zeynep Direk*

Gündelik politikaya ilişkin fenomenler gündelik hayat içerisinde pratik sorunları tespit edip nasıl çözeceğimizle ilgilidir. Bunların nasıl şekilleneceği, bir şeyi nasıl yapacağımız, pratik sorunlarımızı hangi yollarla çözeceğimiz, bizim kendimizin yapacağı politik seçimlere veya âdeta nesnesi haline getirildiğimiz, bize dayatılan siyasi kararlara bağlı olabilir. Örneğin, kentin bir bölgesine bir köprü, AVM, site, liman yapılıp mı? Otobüs bileti fiyatları artmalı mı? Öğrencilerin yurt sorunu, halkın barınak sorunu ne olacak? Ülkede keyfi gözaltı ve tutuklama oluyor mu? Tarım ve hayvancılık yeterince destekleniyor mu? İnsanlar temel ihtiyaçlarını karşılayabiliyorlar mı? Hukuk bağımsız mı? Adil yargılama var mı? Ayrımcılık var mı? Fırsat eşitliği var mı? Asgari ücret yeterli mi? Bu gibi sorular Martin Heidegger'in felsefi dilini kullanarak söylersek "ontik" meselelere dairdir, çünkü belli bir zamanda ve mekânda varoluşumuza ait ontik imkânlarla ilgilidirler. Tarihsel dünya içerisindeki yönetme sorunsalı, iktidar biçimleri, mekanizmaları, kurumlar arası ilişkiler de gene ontik olanın alanına dâhil

* Koç Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

konulardır. Heidegger'in metinlerinde bu ontik düzlemde siyaset hakkında tartışmalar bulamıyoruz. Ancak içinde bulunduğumuz çağın Batıyı yok oluşa sürükleyen bir teknoloji çağı olduğuna ilişkin genel olarak karamsar denebilecek birçok izlenime ve bunlara eşlik eden duygusal ifadelere rastlamak mümkün.

İkinci olarak, Heidegger'in metinlerinde siyaset felsefesinin klasik konularına yönelik bir ilgiyle de karşılaşmıyoruz. Devlet nedir, egemenlik nedir, yönetim biçimleri nelerdir, cumhuriyet, monarşi, demokrasi nasıl tanımlanabilir gibi tartışmalar yapmıyor. Sanki felsefenin siyaset felsefesi adı verilen alanına hiç ilgi göstermemiş gibidir. Tarihsel olarak siyaset kuramları nasıl bir gelişim göstermiştir gibi bir soru da onu ilgilendirmez. Acaba varlık tarihinde siyaset kuramının bir yeri var mı? Bu uzak duruşun sebebi, elbette, Heidegger'in etiği ve siyaseti ontolojiden ayırmamaktaki ısrarı olabilir. *Hümanizma Üzerine Mektup* bu tavrı açıkça teyit ediyor (Heidegger, 1993: 255-6).

O halde Heidegger'in siyasi olan üzerine söylenmiş önemli bir sözü olmalı. Siyasi olan ile adalet arasındaki ilişkiyi ontolojik bağlamda, yani varlık sorusu veya varlığın hakikati düzleminde ele alıyor olmalı. Hem siyaseti hem adaleti varlığın hakikati meselesinden ayırmadan yeni bir temellendirme yapmaya girişiyor olmalı.

Heidegger'de ilk ve ikinci anlamıyla politika üzerine bir şey söylenmediği halde, siyasi olan nedir, siyasi olanın anlamı nedir, siyasi olan nasıl kurulmuştur gibi sorunların onun ilgi alanında bulunduğu daha önce de öne sürülmüştür. Hattâ "politika" ve "politik olan" ayırımının kendisini bile Heidegger'in düşüncesiyle ilişkilendirebiliriz. Olivier Marchant Heidegger'de politik olan ve onunla ilişkili bir adalet felsefesi olduğunu öne sürenlerdendir (Marchant 2007).¹ Daha önce de, Heidegger'in düşüncesinin alımlanışı sürecinde onun felsefesinde politika var mıdır, düşün-

¹ Politik olan ile politika arasındaki ayırım Heidegger tarafından yapılmıyor ama Heidegger buna ilham kaynağı olmuş. Fransızca le politique/la politique tartışmasının mahiyetini bu yazıda ele alamıyorum. Bununla ilgili açıklama için bkz. (Marchant, 2007).

cesinin bu boyutu eksik mi kalmıştır sorusu çok tartışılmıştır. Örneğin, Jacques Taminiaux'un yorumuna göre, Heidegger'in öğrencisi Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*'nda Batı düşüncesinde politikanın ontolojik bir çözümlemesini tarihsel bir bakış açısıyla yaparak Heidegger'de gördüğü, onun bir siyaset felsefesi olmamasından kaynaklanan açığı kapatmak, hattâ onu örtük bir biçimde eleştirerek "tamamlamak" istemiş gibi görünür (Taminiaux, 1997: 17). Arendt, yukarıda andığımız kitabında Eski Yunan düşünürlerinden ve şairlerinden yola çıkarak politik olanın fenomenolojik/hernemeutik bir ontolojisini yapmaya girişmiştir. Bize sunduğu bölgesel bir ontolojinin tarihsel, kökensel nitelikteki temel kavramları ve ayırımlarıdır; bu kavramlara bakarak Batı metafiziğinde siyasetin varlığının kavranılışı bakımından meydana gelen değişimi belirgin bir biçimde görmek ve değerlendirmek mümkün olur. Arendt'in "politik olan" ile "sosyal olan" arasındaki ayırım bu değişimin izini Antikçağ ile modernliği karşılaştırarak belirginleştirmemize imkân tanır.

Heidegger'de birinci ve ikinci anlamlarıyla politika yoksa bile başka bir anlamda, üçüncü bir anlamda politika felsefesi vardır, işte buna bu yazıda "politik olan" diyoruz. Heidegger politik olanı bir temellendirme meselesi olarak düşünmüştür fakat bu alışıldık anlamda bir temellendirme değildir. O, Antikçağ doğal hukuk kuramları içerisinde görebildiğimiz bir tavırla, özellikle Platon'un doğal hukuk kuramında olduğu gibi, politik olanı değişmez varlıklar olan özlerin bilgisinde temellendirmeye girişmez. Ne var ki, özselci bir temelciliğe karşı olduğu halde, hâlâ bir temellendirme arayışında olduğunu saptamak gerekir. O, politik olanı "olumsal bir temellendirme" olarak düşünür: Kurucu bir olaya bağlı olarak ve varlık ile zamanı birbirinden ayırmadan yapılan bir temellendirmedir bu. Bir kentin veya devletin (polis) kuruluşu olumsal tarihsel bir olaydır; fakat bu olay bir yazgıyı ortaya çıkarır, yani bir halkı halk haline getirir ve ona bir gelecek ufku açar. Adalet sorusu da, işte bu anlamda bir kuruluş, bir temel sorunsalından ayrılmaz ve zaten, Heidegger için ikincil önemdeymiş gibi duran hukukun varlığı da buna dayanır.

Kurucu olması bakımından politik olanın nasıl bir olay olduğunu düşünmeye giriştiğimizde Heidegger'in onu 1935'te varlığın hakikati sorusuyla birarada ele aldığını tespit ederiz. Ontolojik sorunsal ile politik olan ve adil olan sorunsallarının birbirine yakınlığını hattâ birbirinden ayrılmazlığını göstermeye çalışmıştır. 1935 tarihli *Metafiziğe Giriş*'te şair, düşünür ve devlet adamı yaratıcılıkları bakımında yan yana koyulur, hattâ birlikte anılırlar. Bazı cümlelerde din adamı figürü de bunlara eklenir. Ben bu denemede 1935'te Heidegger'in Freiburg Üniversitesi'nde verdiği derslerden müteşekkil olan *Metafiziğe Giriş* ile aynı yıl kaleme alınan *Sanat Eserinin Kökeni* adlı metinlere değinerek Heidegger'de politik olana dair kavrayışımızı derinleştirmeye çalışacağım. Bu metinler Heidegger 1933-34 yılları arasında icra ettiği Freiburg Üniversitesi rektörlüğü görevinden istifa ettikten sonra yazdıkları için, hem politik olanı düşünmesi hem de Nazizmle ilişkisinde uğradığı hayal kırıklığının mahiyetini felsefi bir biçimde ifade etmesi bakımından bize ipucu verebilecek önemli metinler. Heidegger ne ummuştu ne bulmuştu? Demokrasinin insanların sorunlarını çözebileceğine, insanları özgürleştirebileceğine o da inanmıyordu. Devlet ona göre neydi peki? Devleti, modern siyaset kuramlarının önerdiği gibi bir toplumsal sözleşme temelinde düşünmeyi naif buluyor olsa gerektir. Zaten tarihsel olarak böyle bir sözleşme de yok. Olsa olsa bir kurgudur bu, ancak politik kurumları yargılamak için faydalı bir kurgu olabilir. Heidegger'e göre devleti kuran devlet adamı veya hükümdardır. Bilindiği gibi, *Metafiziğe Giriş*'te nasyonel sosyalizmin içsel büyüklüğünden dem vuruluyor (Heidegger, 1987: 199). Buna dayanarak bu metindeki hükümdar figürü ile Hitler arasında bir ilişki kurmaya çalışabiliriz. Bu metin Hitler'le konuşuyor, ona, her şeye rağmen, bir mesaj veriyor gibi okunabilir.

Weimar Cumhuriyeti'nin yıkılıp yerine Hitler'in III. Reich'ı kurduğu süreçte parlamenter liberal demokrasinin yoğun bir biçimde eleştirildiğini görebiliriz. Parlamento içerisinde sürüp giden bitmek bilmeyen çözümsüz tartışmalar, milletvekillerinin kapı arkalarında birbiriyle yaptıkları gizli anlaşmalar, kendilerini

seçenleri gerçekten temsil ettiklerinin su götürür olması, bunlar Carl Schmitt tarafından *Parlementer Demokrasinin Eleştirisi*'nde dile getirilmişti (Schmitt, 1988). Demokrasinin her efendiye hizmet edebilen bir hizmetkar olduğunu da söyler Schmitt. Sağdan ve soldan yapılan demokrasi eleştirileri, egemenliğin yeniden düşünülmesi sürecine evrilir. Schmitt egemenliğe kararcı bir biçimde yaklaşır. Egemeni dostu düşmandan ayırt eden kararı veren olarak görür. Heidegger'de de kararcılığın izlerini bulmak mümkün. Ancak kararın içeriği farklıdır. Heidegger'de karar tarihsel bir yazgının özüne ilişkindir.

Sanat Eserinin Kökeni'nde hakikatin kendisini sanat eserine koyması ile bir devletin kurulması arasında bir paralellik kurulmuştur (Heidegger, 1993: 186). *Metafiziğe Giriş*'te ise kent ile hükümdar, hükümdar ile düşünür ve şair arasındaki ilişkiyi nasıl gördüğüne ilişkin çok şey öğrenebiliriz.

Metnin bulunduğu bağlama verdiği mesajı aşan felsefi bir içeriği kuşkusuz vardır. Heidegger 1953'te *die Zeit*'a bu derslerin yayınlanma amacını açıklayan bir mektup yazıyor. Bu mektuptan, yayıncısı Petra Jaeger sonsözünde bahseder. Orada amacının *Varlık ve Zaman*'la daha sonraki yayınları arasındaki hattı belirginleştirmek, ilişkiyi kuran bir yol açmak olduğunu belirtmiştir. *Varlık ve Zaman*, *Kant ve Metafizik Problemi* (1929), sonra kısa denemeler, *Platon ve Hakikat Kuramı*, *Vom Wesen die Grund*, *Vom Wesen der Wahrheit*... 1953'e kadar birçok metin yazmış ve yeniden elden geçirmiş bulunuyor Heidegger. Demek ki *Metafiziğe Giriş* ilk dönem eserlerinden dönüş (*Kehre*) sonrası eserlerine taşıyor bizi. Unutmayalım ki *Varlık ve Zaman*'da zaten bu eserden sonra ne yapacağını söylemişti Heidegger; aşma veya dönüş ilk dönem düşüncesinden bir kopuş değil orada zaten kayıtlı aslında.

Metafiziğe Giriş'te metafiziğin önemli kavramları tanıtılır bize. Varlık, logos, hakikat terimlerinin birbiriyle ilişkisi kurulur. Logos terimin daha kökensel ve birincil anlamının derleyip toplamak (*legein*) olduğunu vurgulayarak Heidegger her varlık yorumunun bütünü toparlayan böyle bir ilksel söyleyiş içerisinde yapıldığını ve bu sayede açılan bir açıklıkta var olanların belirebildi-

ğini söylüyor. İlk başlangıç dediği böyle bir söyleyiş, Antikçağ'da Eski Yunanların varlığı *phusis* olarak yorumlamaları. Niye buna "ilk başlangıç" dediğini sorabiliriz. İnsan var olanların bütünüyle daha önce hiç karşılaşmamış mıydı? Bu başlangıçtan önce bir varlık yorumu yapılmamış mıydı? Yoksa belli sonuçlar açısından bakıldığında mı ilk demek gerekir buna? Örneğin, tarihsel olarak Avrupa'yı doğuran şey bu başlangıçla ilgili olduğu için mi buna "ilk başlangıç" diyoruz?

Heidegger, genellikle "doğa" olarak tercüme edilen Eski Yunanca bir sözcük olan *phusis*'i, Eski Yunanların Varlık'ın kendisi için bulduğu bir ad olarak yorumluyor. *Phusis* ortaya çıkan, amansız, ezici, bir güç ve yükseliş. Belki de büyük bir kabarmaya, dalgayla benzetebiliriz onu. Nehirler yükseliyor, toprak kayıyor, yarıklar açılıyor, yıldızlar kayıyor, fırtınalar kopuyor, yağmurlar yapıyor, rüzgâr esiyor... *Phusis*'in onun içinde olan ve ona karşıdan bakan insanı üstüne gelen bir yanı vardır. İnsan bu hâkim güce karşı bir şey yapmak, bir şiddet kullanmak zorundadır ki, o da eserini ortaya koyar, yani *phusis*'i esere koyarak (in-werk-setzen) sınırlandırır diyor Heidegger (Heidegger, 1987: 62, 159).

Nedir bu eser? Var olanın bütünü adlandıran bir söyleyiş, bütünsel olarak varlığı yakalayan, derleyen toparlayan bir sözcük, kaosun gücünü durdurmasa da onunla başa çıkmayı sağlayan, onun karşısında aklını kaybetmemeyi mümkün kılan o şiddettir. Burada Heidegger'in üzerindeki Nietzsche etkisi fark edilecektir. Nietzsche insanın adlandırmak suretiyle bir güç kullandığını belirtmişti. O, yaşamı da sürükleyici bir güç, bir akış olarak düşünür. Bunu adlandırmak niye önemlidir peki? Adlandırma sayesinde belirenlerin en genel anlamda bize belirişi hakkında konuşmuş, onu işaretlemiş, belirlemiş oluruz. Kaostan bir çokluğun, bir ilk eklemlenişin ortaya çıkması olayıdır bu. Ondan sonra var olanları sınıflandırabiliriz, onların tek tek ne olduklarına bakabiliriz, bir var olanın varlığını mantıksal bir biçimde çözümleyebiliriz. Heidegger bu şiddeti ilk kez bir var olanın var olan olarak adlandırılması ve bununla beraber tüm var olanların bir çokluk olarak eklemlenmesi biçiminde düşünüyor. Bu olay, o tek var olanın be-

lirirken bütünün de birden hep beraber, onunla birlikte eklemlenmesi, Heidegger için hakikatin bir açıklığı meydana getirmesidir. Aslında bütünü o eklemlendiriyor, yani belirişin tarzını, nasılını o koyuyor. Kabaran ve insanın üstüne gelen bir güç karşısında kullanılan bu şiddet betimlemesi, Heidegger'in *Metafizığe Giriş*'te çatışmadan (polemos) doğan bütünsel bir eklemleniş fikrini Herakleitos'tan ilhamla dile getirdiğini düşündürüyor (Heidegger, 1987: 167-8). Buna varlığın hakikatinin yakalanması veya varlığın anlamının yorumu da diyebiliriz, zira hem tüm var olanları bir bütün olarak tutabilmeyi hem de onları birbirinden ayırt edebilmeyi sağlıyor. Heidegger'e göre en ilksel anlamıyla düşünme budur. Ancak burada düşünmeyi de bir zihin edimi olarak değil, düşünenin varoluşunda bir olayın meydana gelmesi olarak anlamak gerek. Düşünme isteme bağlı bir edim de değil. Varoluşun açılması, orada varlığın bütünün eklemlendiği bir olayın meydana gelmesi, düşünmenin yanısıra "özgürlük" olarak da nitelenir. Varoluşun açılması, orada var olanların belirişi için bir açıklığın meydana gelmesi, zeminin kaybolduğu radikal bir deneyim, bir uçurumun meydana gelmesidir. Uçurumun üzerindeyken bu söyleyiş, bir temellendirme, ancak şairin veya düşünürün yapabileceği bir şey. Heidegger'e göre tinsel olanın da kökeni budur, zira varlık tarihi de buradan başlar.

Bir kez varlığın hakikati hasıl olduktan sonra, var olanın varlığını sorgulamak, tanımlamak Sokrates'in istediği gibi özü, tanımlı talep etmek mümkün. Aristoteles'in içinde bulunduğu gibi bir mantıksal faaliyet içerisinde *ousiayı* kategorilerine çözümlemek mümkün. Heidegger mantıksal anlamda bir logosun ilksel varlığın hakikati deneyiminden sonra faaliyet gösterebildiğinin altını çiziyor. Bir var olanın varlığının çözülmesi özsel olan ve olmayan öğelerinin ayırt edilerek belirlenmesini gerektirir. Neyin özne neyin yüklem olduğu, neyin gerçekten öznde olduğu neyin olmadığı gibi tartışmalar da bu ilksel anlamda logos'u varsayar. Özne ile yüklem mantığının ortaya çıkması için bütün var olanlara, var olanın bütününe ilişkin bir sorunun yanıtlanması gerekmektedir.

İşte bu ilksel logosla olumsal, hiçbir zorunluluğu olmayan, ama kendisi bir zorunluluk haline gelen bir temel atılmıştır. Bu olumsal temele bir “başlangıç” (*inception*) diyebiliriz. Bunun tarihsel bir anlamı da var çünkü bir halkın düşünme biçimini şekillendiriyor, onun var olanlarla ilişkisini belirliyor ve bu ilişki sayesinde ve onun vasıtasıyla geleceği mümkün kılan veya açan bir yazgıyı yolluyor. Bu tarihselci paradigmada, –buna Michel Foucault’nun bir ifadesini kullanarak tarihsel bir *a priorinin* ortaya çıkması diyebilirdik– Batı’nın varlığını mümkün kılan, onu olduğu her neyse o haline getiren de budur. Belli bir zamanda ve yerde olmuş olan bir olay, kurucu bir deneyim var burada. Bu uçurumun üzerinde iken, bir temele dayanmadan temellendirme kabiliyeti şiirsel söyleyiştir veya mitiktir. Ama işte tüm ardıl ontolojik ve epistemolojik etkinlik de bu mitik çerçeveye dayanır.

Heidegger’in metafizik olarak tarif ettiği gelenek de artık bundan itibaren var olabilir. Metafiziğin unutuşun tarihi olması, bu ilk hakikat olayına üstü örtülmenin ve unutmanın da ait olarak tarif edilmesine bağlıdır. Yunanlar arasında, Batı felsefesinin ilk ve kesin açılışı döneminde, varlıkların bu şekilde ve bütün olarak sorgulanması gerçek bir başlangıç biçimini aldığı anda, varlıklar *physis* olarak adlandırıldılar. Bu önemli Eski Yunanca kelime genellikle Latinceye “doğa” (*natura*) olarak çevrilir. *Natura* doğmak demektir. Heidegger’e göre, Latinceye bu tercüme ile, Yunanca sözcüğün orijinal içeriği kayboluyor, felsefi isimlendirme gücü yok ediliyor. Bu, sadece bu kelimenin Latince çevirisi için doğru olmakla kalmaz, Yunanca felsefe dilinden yapılan diğer tüm çeviriler için de geçerlidir. Yunancadan Latinceye çeviri süreci zararsız değildir, Yunan felsefesinin orijinal özünün kenara itilmesinin ve yabancılaşmasının ilk aşamasıdır (Heidegger, 1987: 13). Romalıların çevirisi daha sonra Hristiyanlık ve Ortaçağ Hristiyanlığı için belirleyici olacak. Ortaçağ’ın kavramsal dünyasında çeşitli sonuçlar verdikten sonra modernliğe aktarılacak. Modernlik kendisini Eski Yunan’daki bu başlangıcı geride bırakmış, onu aşmış kabul eder. Oysa, bu tarihte sözcüklerin isimlendirme gücünün kaybedildiği bir biçimsizleşme ve yıkım süreci meydana gelmiştir.

Heidegger kendisinin yaptığı şeyin bu gücü yeniden kazanmaya çalışmak olduğunu düşünüyor. Kelimeler ve dil sadece sözlü ve yazılı iletişim amacıyla şeyleri kaplayan kabuklar değildir (Heidegger, 1987: 13). Var olanlarla ilişki her şeyden önce kelimede kurulur, dilde var olur. Bu yüzden dilin boş konuşmada, sloganlarda kötüye kullanılması, var olanlarla kurabileceğimiz ilişkileri bozuyor ve yoksunlaştırıyor.

Politik olan ile varlığın *phusis* olarak yorumu arasında nasıl bir ilişki var peki? Heidegger'in betimlemelerine geri dönersek, *phusis* kendinden ortaya çıkan, kendisini kendisinden itibaren gösteren, kendini açan şeydir. Örneğin bir gülün açması, bir bitkinin çiçeklenmesi gibi. Böyle bir açılışa kendini geri çeken veya tutan da vardır. Fiil hali *phueinde* büyüme anlamı da bulunur. Ama büyüme ne anlama geliyor? *Phusis*in ortaya çıkışı her yerde yaşanabilir: örneğin, göksel süreçlerde, güneşin doğuşu, yıldızların kayışı; deniz dalgalanmasında, bitkilerin büyümesinde, hayvanların ve insanların başka hayvanların ve insanların karnından çıkışında. Ancak *phusis*, kabaran hüküm süren bir dalga olarak bu süreçlerle eşanlamlı değildir, ki bu süreçleri bugün bile "doğa"nın bir parçası olarak görüyoruz. Bu kendiliğinden ortaya çıkan süreç, varlıklarda gözlemlediğimiz, diğerleri arasında bir süreçten ibaret olarak kabul edilemez. *Phusis*, varlıkların ilk olarak gözlemlenebilmelerine ve gözlemleyebilmelerine olanak sağlayan varlığın kendisidir.

Peki, kent *phusise* göre nerededir? Aslında o da *phusis*in içerisinde. Böyle bir varlık yorumu yapıldığı esnada henüz *phusis* ile tekne, *phusis* ile tarih arasında ayırım yok. Kent de *phusis*in içerisinde, insanların yaptığı tartışmalar, savaşlar, yargılamalar da *phusis*. Heidegger'in bunu vurgularken demek istediği şey şu belki de: Bu varlık yorumu ile birlikte polis de doğaya referans yapılmak suretiyle anlaşıldı. Bunu anlatmak için Heidegger'in Platon ve Aristoteles'in politika üzerine eserlerine başvurması beklenirdi ama bundan kaçınıyor. Belki de onların felsefesinde politik olanı doğaya göre kavrama çabasına metafizik bir şey katılmıştı. Platon'da özün (formun) belirışten ayrılması ve zamandan koparılıp

dondurulması gibi mesela. Aristoteles'te formlar doğada ama gene de Heidegger için bu tür bir özcülük de kabul edilemez.

Polisin ne olduğunu anlatırken sadece Sophokles'in *Antigone*'sine müracaat eder. Onu ilgilendiren şey polis'in doğaya referansla tanımlanması değil, kuruluşudur. Heidegger politik olanı varlık sorunundan ayrılmadığını söyledi ancak politik olanla ontolojik sorunsalın ilişkisini tam olarak kurmuş da değil henüz. En temel mesele varlığın bütünüyle ilişkimizi nasıl kurduğumuz meselesi olsa bile en önemli, en temel politik mesele bu mu? Bunu şiirsel bir söz yapıyorsa ve ancak onun açtığı ufukta "bilimsel" anlamda logos da faaliyet gösterebiliyorsa, bunun hükümdar ile ne ilgisi var? Şiirsel söz sanki hiç polisin içerisinden söylenmemiş, dahası önceden söylenen hiçbir sözün ağırlığı altında kalmamış gibidir; hattâ belki de bunun için polis'i de bir var olan olarak meydana getirebiliyor. Aslında, ona bağlı olsa bile, hükümdarın, yani egemen figürünün bir devlet kurarken yaptığı şey şairin yaptığı şeye çok benzer. Burada bir analogi kurulabilir: Şair de hükümdar da uçurumun üzerinde iken, yani aslında son derece kırılğan bir vaziyette, bir şeyi temellendirmeyi başarıyorlar. Şair tini, hükümdar ise kenti bu olumsal temellendirme ile mevcut kırlarlar.

Eğer bir sanat eseri ise şairin veya düşünürün sözü, kent anlamında insani dünya da, din de onun sayesinde mümkün. Bu *Sanat Eserinin Kökeni*'nde bir halkı halk haline getiren edimi gerçekleştiren hükümdar ve kente tanrıların gelişini sağlayan din adamı bu şiirsel söyleyişin açtığı alanda ve ufukta performatif edimlerini gerçekleştirebileceklerdir. *Sanat Eserinin Kökeni*'ne baktığımızda sanat eserinin bir alan açtığını orada kutsalın ve yücenin ortaya çıktığını ve tanrıların gelişinin de buna bağlandığını saptayabiliriz. Kısacası, Heidegger sekülerizmi ciddiye almıyor. Din adamı, ona göre, polis içinde toplumsal yaşamın oluşması için gerekli bir figür. O da gündelik yaşama düzen veriyor. Dinde de insan doğasına yasa veren, onun evrendeki varoluşunu anlamlandıran başka bir şiir var; bir hükmetme, yönetme var. O da *phusis*in insanı sarstığı anlarda ona nasıl davranması gerektiğini bildiren ve sakın kalabilmesini sağlayan bir sembolik şiddet kullanır. Hükümdara

tinseli gözetmesini ve bunu şairin söyleşine göre yapmasını öneriyor. Ve açık ki, mesken tutmanın ulu, yüce, kutsal, tanrısal, Tanrı olmadan olmayacağını da belirtiyor. İkamet etmek, mesken tutmak, aynı zamanda tanrılarla bir ilişki. *Beiträge*, mesken tutmayı ölümlüler, ölümsüzler, gökyüzü ve yeryüzü arasında dörtlü bir ilişki olarak kavramak suretiyle bunu doğrulamıştır (Heidegger 2012).

Tarihsellik paradigması içerisinde politik olanı yeniden düşünme çabasını merkeze koyarsak, pek de yapılan bir şey değil ama, *Metafizığe Giriş*'i siyaset felsefesi bağlamında okumak mümkün. Bunu anlamlı kılmak için biraz Heidegger'in metinlerinin dışına çıkmakta fayda var. Leo Strauss *Doğal Hak ve Tarih* adlı eserinde Antikçağ doğal hukuk kuramlarıyla modern çağ doğal hukuk kuramlarını karşılaştırır. Gerçekten de *polis*in doğa ile çok ilgisi olduğunu görürsünüz, zira *polis* kavramında insan doğasındaki birtakım yetilerin hakkıyla kullanılması ve insanın kendisini gerçekleştirip mutlu olması devletin yurttaşlarını erdemli bir biçimde yetiştirmeyi hedeflemesiyle ilgilidir. Doğa yasası insan doğasının yasasıdır ama doğanın bütünü içinde insanın yerinin ne olduğunu da anlamış olmamız gerekir. Ortada, bütünün anlaşılabilirliğine dair bir tez, bir önkabul vardır. İnsanın doğasındaki yetileri gerçekleştirme hakkına sahip olması ancak adil bir kentte mümkündür. Aristoteles ve Platon bu doğal hukuk kuramını doğayı farklı yorumlayan sofistlere ve sofist uzlaşımıcılara karşı savunmuşlardır.

Bu kuramın savunulduğu dönemde, der Strauss, Yunanlar sağlam duvarları olan bir evrende yaşıyorlardı. Sonra belki de yaşanan felaketler ve bu felaketler üzerine sürdürülen düşünüm bu duvarların ortadan kalkmasına sebep olmuş; paganizmin, doğaya içkin tanrıları yeryüzünü terk etmiş ve vahyin sonsuz özgür iradeye sahip aşkın tanrılarının dönemi başlamıştır (Strauss, 1993: 113). Çünkü insanların doğa karşısında kendilerini daha güvensiz hissettikleri bir dönem başlar, bu güvensizliği yaşarken ancak sonsuz tanrılara teslim olmak insanı psikolojik olarak koruyabilirdi.

Ardından Ortaçağ'ın sonunda evren anlayışının değişimi, yeni bir fiziğin ortaya çıkması, bu özgür iradeye haiz sonsuz tanrıya göre yeniden anlamlandırılmış doğada daha da büyük bir krize yol açar. Modernlikte artık doğa mekanik bir biçimde anlaşılıyor. Örneğin Hobbes'ta maddi evren sonsuzca bölünebilir madde ve hareketten ibaret hale gelir. İnsan da *Leviathan*'da doğa halinde var olma mücadelesi veren bir varlıktır. Onu siyasal bir organizasyona girmeye teşvik eden akıl, ona bütün içerisindeki yerine dair bir şey söylemez artık; sadece, varlığını sürdürebilmesinin koşulunun diğerleriyle bir sözleşme yapmak olduğunu bildirir. Kendini gerçekleştirmek ve erdemli bir hayat sürmek gibi değerlerin yerine güvenlik ve hayatta kalmak geçiyor. Bir kez toplumsal sözleşme yapıldıktan ve devlet kurulduktan sonra vatandaşlar politikaya karışmamalı, aksi halde karışıklık çıkar, fıkri hâkim oluyor. Haklarımızı bir egemene transfer ettiğimiz anda o ne yaparsa vatandaşlar olarak biz yapmış oluyoruz ve ona itiraz etme hakkımız da olmuyor.

Buna karşın, modern doğal hukuk kuramı özellikle de Rousseau'daki biçimiyle Fransız Devrimi'ne yol açmıştır. Evrenselci bir biçimde herkesin eşitliği ve özgür olduğu fikrinin başlattığı olaylar ve değişimin radikalliği Leo Strauss'a göre, muhafazakâr bir tepki olarak tarihselciliği doğurmuştur. Hegel evrenselci doğal hukuk kuramına yaslanan Fransız devrimine mesafe alarak evrenselciliği tarihsel bir tin meselesi olarak yeniden tanımlamıştı. Ona göre, aslında tek bir uygarlık vardır; çeşitli kültürel ve tinsel dünyaları bir tek gelişim çizgisi içerisinde sıralayarak Avrupa'nın önde gelirliğini de tesis eder. Evrenselciliğin tinselci, tarihsel bir yorumu yapılır böylece. Tin burada *a priori* zorunluluk içeren bir kavramın zamanda açılışı ve özne olarak kendi bilincine varışıdır. Heidegger bu zorunluluk iddiasını benimsemeyerek Hegel'den ayrılır. Ona göre olumsal olan varlık yorumu (varlığın hakikati olayı) bir tinsel başlangıçtır ve belli bir tinsel yazgıyı açar. Bu yazgı Eski Yunan ile Avrupa arasında bir hat üzerinde gider. Ne Asya ne Afrika bu hata dâhildir. Bu yazgı sadece Avrupa'nın yazgısıdır. Onun için asıl soru bu yazgının içerisinde ne olduğu, bi-

çiminin niye ve ne kadar bozulduğu, bu bozulmanın sonucunda meydana gelen kapanışın bizi içinde bulunduğumuz teknoloji çağına ve makineleşmeye nasıl getirdiği, buradan yeni bir başlangıç yapmayı başararak çıkıp çıkamayacağımızdır.

Tinsel bir yazgı ancak hükümdar tarafından hayata geçirilirse bizi yeni bir çağa sıçratacak olan hamle veya sıçrama yapılabilir. O halde hükümdarın tinsel olanla ilişki kurup kurmadığı ve bu ilişkiyi nasıl kurduğu önemli. Hükümdar pozitivist biri olabilir veya sadece doğa bilimlerini önemseyerek ve halkla ilişkisini teknik yoluyla kurarak egemenliğini sürdürebileceğini düşünebilir. Doğa bilimlerine önem veren ve hamaset yaparak kitleleri peşinden sürükleyen karizmatik bir lider, aslında sadece kendi iktidarının varoluşunu daha güçlendirerek sürdürmek, başkaları üzerinde onların özgürlüğünü tamamen yok edecek bir tahakküm kurmak isteyen biri olabilir.

Metafizğe Giriş'te politik olan edimi mercek altına alırsak, Heidegger'in Sophokles'ten yaptığı alıntıyla nasıl bir ilişki kurduğuna bakmak anlamlı olacaktır. Sophokles insandan *unheimlich* (to deinataton) olarak söz ediyor. "Tekinsiz olan"ın şerhinde, Heidegger diyor ki, onu, bizi evin, alışıldık, bildik, tanıdık, olağan, sıradan, tehlikesiz olanın dışına atan olarak anlarız. Tekinsiz evde olmamıza izin vermeyendir. Tekin gibi görülen alanın dışında, taşıyamayacağımız, kaldıramayacağımız, bizi aşan bir şey üstümüze gelmeye başlar. İnsanlar var olanlar arasında en tekinsiz olanlardır, çünkü hayatlarını bu anlamda tekinsizliğin içerisinde geçirirler. Heidegger bundan bahsetmiyor ama ev veya alışıldık olan da şiddet dolu bir yer olabilir. Buradaki vurgu, sürekli evin dışına çıkıyor ve böylece kendimizi dışarıdaki tehlikelere açıyor oluşumuzda. Belki de tehlikenin var olduğu yerlerin sınırları dışına çıkabildikleri ölçüde insanlar evde olabilirler, ama evde olmanın da sınırlarını tekinsiz olana doğru giderek aşarlar.

Şiirsel söz insanın özünü tekinsizlik olarak tanımlıyor ve diğer özelliklerinin de ondan çıkartılabileceğini ima ediyor. Tekinsizlikte var olanın bütünü ile (görünen, beliren, insanın üzerine gelen o güçle) mücadele etmek için her yolu denemesi var, insan o

dalga ile başa çıkmak için her yolu denese de sonunda sıfıra sıfır elde var sıfır noktasına gelir, mücadele ederken yürümeye çalıştığı tüm yollar Hiç'e çıkar. Heidegger *pantoporos aporos ouden erchetai to mellon* dizesini böyle yorumluyor. İnsan zaten tekinsiz. Hükümdar ise "en tekinsiz olan," zira tamamen polis'in içerisinde bir figür değil; aynı zamanda onun sınırlarının dışına çıkıyor, yani kentin sınırı aşıyor, onu ihlal ediyor. Bu şöyle anlaşılabilir: hükümdar *polisi* kurarken önceden var olan her neyse onu tanımıyor, kurma ediminin meşruluğunu ondan devşirmiyor. Mesela Sultanın adamıyken onun emirlerine itaatsizlik ederek milli direnişi başlatan Mustafa Kemal gibi. O bir suçlu aslında. Kendisini kat kat aşan işgal güçleri karşısında, taşıması zor, tekinsiz bir durumda. Yeni bir devlet kurma girişimi içerisinde, bir güce ve önceden var olan bir iktidara karşı şiddet uyguluyor. Dahası, bu devleti kurarak her açıdan bizi evimizden çıkartıyor. Tebaa iken vatandaş oluyoruz. Bir cumhuriyetin egemen halkı oluyoruz. Evimizden çıkıyoruz derken, belirişin tümü değişiyor, ama yeni bir tarihsel yazgı ve yeni bir ikamet etme biçimine taşıyor bu bizi.

Şiirsel söyleyiş de yarı transandantal kurucu bir şiddet, bir devlet kurmak da öyle. Ancak ihlalin önce olmasının ne demek olduğunu sorgulayabiliriz. Kurucu performans önceden varolan hukuku tanımıyor, onun tarafından meşrulaştırılamıyor, onu askıya alıyor zaten. Geçici bir askıya almak da değil burada söz konusu olan. Kendisi kendi yasalarını yapıyor. Peki, yaptığı yasanın tam olarak içerisinde mi? Bu da bizi Carl Schmitt'te bulduğumuz ve Agamben'in eserlerinde geliştirilen istisna hali tartışmasına getiriyor. Heidegger bu yönde ilerlemiyor, ona göre hükümdarın tinsel olanla ilişki kurması, varlığın hakikatine bakması, tinsel yazgıya dönmesi sanki egemenlikten halka gelebilecek tüm tehlikeleri bertaraf edebilecektir.

Politik Olanın Tarihselci Kuruluşunda Adalet

Politik olanın tarihselci bir biçimde ele alınması Leo Strauss'un da işaret ettiği gibi hümanizmin terk edilmesi anlamına geliyor (Strauss 1993). İnsanın tüm insanlıkla değil, sadece kendi hal-

kının istikbaliyle ilgilenmesi gereği ilân edilmiş oluyor. Evrenselcilik yazgıdan bağımsız olarak bazı normların tüm insanlığa dayatılmasıdır. Oysaki tarihselci anlayışa göre normlar insanın kendi varoluşundan, orada olmasından çıkmalıdır. Heidegger’de bu yazgının biyolojik bir ırk anlayışında temellenmediğinin altını çizmek gerekiyor. Bu konuda çeşitli çalışmalar var: Avrupa felsefesinin içerisinde yapılan ırk tartışmaları hakkında son yıllarda oluşan akademik yazında, Heidegger’in halk (*Volk*) kavramının biyolojiye dayanmadığı kabul ediliyor.

Heidegger’in bu kavramı kullanımına ilişkin genelleme yapmaktan kaçınmalıyız çünkü zaten Heidegger 1940’lı yılların başında bu kavramı kullanmayı bırakıyor ve terminolojisinden çıkartıyor. Sonia Sikka, Heidegger 1930’lı yıllarda bu terimi kullandığında kavramın “genetikle hiçbir ilgisi yoktu” der; “*Volk*” içerisinde biyolojik birtakım şecerelerin varlığını bulgulasak dahi, bir halkın doğasını ortaya çıkaran köken biyoloji biliminin yöntemleriyle açıklamaz (Sikka, 2003: 90-1). Bir millet bir yurttaki (yerde) belli bir tarihsel devamlılık içerisinde, yüzlerce yıllık *Bodenständigkeit* tarafından oluşturulur. Fakat bu da kökenin ne olduğunu göstermiyor. 20. yüzyılın başından bu yana olan *Volk* kavramının siyasi dönüşümü, kavramın mevcut siyasi sorunlara ve bunları çözmek için kabul edilen hedeflere karşılık olarak performatif olarak tekrar tekrar inşa edilebildiğini düşündürür. Bu da “halk”ı ister istemez bilfiil yaşayan siyasi tarihe göreli hale getirir. “*Volk*” en başta Heidegger’in modern Descartesçi özneliliğin alternatifi olarak kullandığı bir terimdir. Kartezyen özne, her daim özgür, sonsuz bir iradesi olan düşünen tözdür ve dünyaya bir aidiyeti yoktur. Bir millete mensup olarak tarif edilmez; herhangi bir ontik ya da ontolojik hedefe ya da yazgıya bağlı değildir. Kısacası, o varlığa gelmeden önce gıyabında verilmiş bir karar yoktur. 1930’lı yıllarda Heidegger, Kartezyen öznenin köksüzlüğünü bir halka mensubiyetle karşılaştırdığında, bireysel özne ile kolektifi karşı karşıya koyar, ancak 1940’lı yılların başında bu karşıtlıktan da şüphelenir, çünkü bir kavram başka bir kavrama tepki olarak geliştirilmiş ise, son kertede onun bir ürünü olarak açıklanması

gerektiğine inanmaktadır. Onu Kartezyen özneliğin bir mirasçısı olarak görmeye başladığı için terimi kullanmayı bırakmıştır (Bernasconi, 2017).

Heidegger *Siyah Defterler*'de Yahudileri ırk kavramını baştan itibaren sahiplendikleri, kendilerini bir ırk olarak kavradıkları için suçlar ve böylece yirminci yüzyılda ırkın Almanlar tarafından onlara karşı kullanılmasından da sanki onları sorumlu tutar. Bunun kurbanı veya mağduru suçlama olduğuna şüphe yok. Gene bu metinde Yahudi tipini teknoloji çağına ait bir tip olarak tarif ederek ve hesapçı zihniyetle özdeşleştirerek klişelere düşer (Bernasconi 2017). Yani Heidegger Nazizmle ilişkisi gayet açık olan antisemitik cümleler kuruyor fakat biyoloji temelli ırkçılığı reddediyor. Bununla birlikte "halk" kavramını kullandığı süre zarfında bir halkı halk yapan şey, ona göre kökensel bir varlık deneyimidir; tarihi başlatan ve tinsel bir yazgıyı yollayan şey de budur. Ve bu dilsel bir şey. Halk olmak için şiirsel söyleyiş, bir halkı halk yapan politik performatif edim ve ikamet etmeyi mümkün kılan tanrıların mevcut kılınması, gelişleri gerekir.

Bu resimde felsefi bir milliyetçilik var elbette. Acaba bu çerçevede adalet sorusu sorulması gerektiği gibi soruluyor mu? Adaletle ilgili mesele ontolojik bir düzlemde ele alınıyor, fakat başka insanlara veya canlılara nasıl muamele edilmesi gerektiği hakkında bir soru olarak ortaya çıkmıyor. Yeni bir başlangıç yapılması; bir yazgıyı başlatan her ne ise hükümdarın onunla ilişki kurmak suretiyle siyasi bir toplumsal örgütlenmeyi mevcut kılması, adaleti nasıl güvence altına alacak? Heidegger bilge bir yasa koyucunun gerekliliğinden söz etmiyor. Hükümdarın uyması gereken bir yasal çerçevenin önceden var olması gerektiğini varsaymak, kuruluşu düşünememek anlamına geliyor. Hiçbir güçler ayrılığına bağlı olmayan ve denetlenmeyen bir hükümdarın yasayı ve hattâ kendi koyduğu yasaları da ihlal etmesi meşru görülmeli, çünkü bu başlangıç tasvirine göre, ondan önce gelen ve onu bağlayan bir hukuk yok. Hükümdar önceden var olan bir anayasa var olsa bile onu askıya alarak bir olağanüstü hal içerisinde kararnamelerle yönetebilir. Hitler de Weimar anayasasını yok etmemişti, ama ülkeyi sürekli bir olağanüstü halle yönetmişti. İlk çıkardığı kararname

devleti ve halkı korumayla ilgiliydi. Peki, hukuku kabul eden ama ona uymayan bir egemen figürünün halkını koruyacağından, yazgısını gerçekleştirebilir kılacağından nasıl emin olunabilir? Eichmann'ın ısrarla vurguladığı gibi Führer'in sözleri kanun gücünde ise, kişinin karakterine ve içinde bulunduğu her durumu kendi değer bilgisiyse değerlendirmesi bir gereklilik olmaktan çıkıp sürekli değişebilecek kanunlara itaat asıl hale geliyor. İktidarın nüfusun bir parçasının yaşamına müdahale etmesi için, halktan yeterince destek bulması ve halkın düşünmekten imtina etme tavrını şekillendirip onaylayarak büyütmesi yeterlidir. Aslında hedef sürekli değişir ve destekçilerin bile bir gün gelip onun avı olması ihtimali hep vardır.

Kaynağı ile ilişkisinde keyfi bir biçimde tahripkâr olabilecek bu egemenlik, nihayetinde Heidegger için Nazizm gibi teknoloji çağının bir fenomeni olarak değerlendirilebilir mi sadece? Kendi halkını kaynak olarak gören bir egemenliğin adaletsiz olduğunu neye dayanarak söyleyebiliriz? Metafizik uyum olarak adalet anlayışı bu eleştiriye yapmak için yeterli zemini sağlar mı? Yoksa, asıl mesele yeni bir başlangıç yaparken Cumhuriyet'in kurumlarının neden düşünölmeye değer bulunmadığı, neden adalet sorununun güçlerin birbirini denetlemesi ve dengelenmesini içeren biçiminde ele alınmadığı mı olmalıdır? *Dike* "Fug" demek; yani metafizik anlamıyla çeşitli ögelerin birbirine eklenerek, tutunarak, uyum sağlayarak; beraberce bir aranjman, şekil, düzen, yapı, birlik oluşturması. Heidegger'e göre adaletin, hukuki ahlâki anlamından daha ilksel anlamı budur. Bu anlam adaletin bir norm olarak yorumundan önce geliyor. Ancak ögelerin birbirine uyması başka, bağımsız olması ve birbirini denetlemesi başka bir şey. Zaman zaman çatışma ve ters düşme de sistemin sağlığı için gerekli bir uyumsuzluk olabilir. Adaletin varlıktan ayrı olamayacağı tezinin açılımı, adaletin tüm var olanların üzerinde hüküm süren bir güç olarak kavranması, olanca vahametiyle onların üzerine çökerek onları biraraya getiren ve uyuma zorlayan bir varlık olarak tahayyül edilmesi mi? Eğer öyleyse tekinsiz bir adalettir bu, onu adaletsizlikten ayırt etmek zordur.

Sonuç

Heidegger'de 1935 tarihli metinlere odaklanarak yaptığımız politik olan ile adalet arasındaki ilişkiye dair sorgulama bizi günümüzde de hâlâ önemli olan bir soruyla karşı karşıya bırakıyor: Adaletsizlik, Heidegger'in de gösterdiği gibi, kökensel olarak ele alındığı gibi, esasında bir uyumsuzluktan mı ibaret? Bütün gücü kendisinde toplayan bir egemenin de söyleyip durduğu şey, temel iddiası bu. *Metafiziğe Giriş*'te adaletsizlik üzerine bir açıklama yapılmamıştır. Bu soru Heidegger'in yazınında *Anaksimandros'un Sözü*'nün şerh edildiği, Almanya'nın savaşı kaybettiği 1945'te gündeme gelecek (Heidegger 1984). Ancak bu metinde de adaletsizlik egemenin siyasi edimlerinin yol açtığı bir şey olarak görülüyor; güçler dengesine göre düzenlenmiş siyasi bir sistemin engelleyebileceği bir şeyle ilgisi yok. Kökensel adaletsizlik, varolanların *physis*'te varlığa gelip varlıktan geçerken sonlulukları içerisinde birbiriyle kurdukları ilişkilere dair (Direk 2021, 130-136). Adalet, *Metafiziğe Giriş*'te kendisi norma tâbi olmadığı halde, kurduğu düzenle, başka var olanları birbirine uyumlu hale getiren, eklemlendiren, uyuma zorlayan bir kurucu siyasi bir gücün işi ise adaletsizlik de *Anaksimandros'un Sözü*'nde varolanların varlıkta baki kalma hırsları yüzünden birbirinin varoluşuna olanak tanımamaları, aldırıışsızlıkları ve hattâ zarar vermeleridir. Fakat egemen tarafından uyuma zorlanma da bir varolanın diğerlerine yaptığı varlıkta baki kalma hırsına bağlı, diğerlerinin olmasına izin vermeyen, onları ezen bir adaletsizlik olamaz mı? Teknoloji çağının varlık anlayışı eleştirisi bunu açıklamak için yeterli olmasa gerekir ki Heidegger, Anaksimandros'un bu sözü söylediği kaynağa geri döndü. Ancak bu da adaletsizliği doğaltırmak değil mi? Adaletin varlıktan ayrı olmayacağı tezi, politik olanı yargılanamaz kılıyor.

Kaynakça

- Heidegger, Martin. 1993. *Basic Writings*. ed. David Farrell Krell. New York: HarperSan Francisco.
- Bernasconi, Robert. 2017. "Another Eisenmenger? On the Alleged Originality of Heidegger's Antisemitism ." *Heidegger's Black Notebooks: Responses to Anti-Semitism* içinde, ed. Andrew J. Mitchell and Peter Trawny. New York: Columbia University Press.
- Strauss, Leo. 1993. *Natural Right and History*. Chicago & New York: The University of Chicago Press.
- Marchant, Oliver. 2007. *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Heidegger, Martin. 2012. *Contributions to Philosophy (Of the Event)*. Çev. Daniela Vallega-Neu and Richard Rojcewicz. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Sikka, Sonia. 2003. "Heidegger and Race , 74-97. Bloomington: Indiana University Press." *Race and Racism in Continental Philosophy* içinde, ed. Robert Bernasconi and Sybol Cook, 74-97. Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin. 1987. *An Introduction to Metaphysics*. Çev. Ralph Manheim. New Haven and Londra: Yale University Press.
- Taminiaux, Jacques. 1997. *The thracian Maid and the Professional Thinker*. Çev. Michael Gendre. New York: The State University of New York Press.
- Schmitt, Carl. 1988. *Crisis of Parliamentary Democracy*. MIT Press.
- Direk, Zeynep. 2021. "Başkalık Deneyimi: Kıta Felsefesi Üzerine Denemeler." *Değerlere Karşı Düşünce ve İlgi Etiği* içinde, 100-136. Ankara: Fol Kitap.
- Heidegger, Martin. 1984. "The Anaximander Fragment." In *The Early Greek Thinking, The Dawn of Western Philosophy*, çev. David Farrell Krell and Frank A Capuzzi, 13-59. San Francisco: Harper.

JOHN RAWLS'UN ADALET TEORİSİ -ADALET VE HAKİKATİ AYIRMAK-

Ömer Faik Anlı*

Mevcut bilgimize göre, en eski yazılı kanunlar olan Sümerlere ait Ur-Namnu Kanunları MÖ 2100-2050 yıllarına tarihleniyor olsa da türümüzün başlangıçlarından bu yana 'Adalet' gerek tanımlanması gerekse de uygulanması açısından insanlığın temel bir problemidir. Kesinlikle ilginç ve fakat tam da olması gerektiği gibi bu problemin ikiz kardeşi de "Hakikat (Doğruluk)" problemidir. Yunan mitolojisinde Zeus'un insanları iki parçaya bölüp, insanı ömrü boyunca diğer parçasını aramaya mahkûm etmesine benzer biçimde, bu iki problem ilk bakışta ayrı ve farklı görülmüştür. Bu ikiz problemleri ayrılmazcasına birleştirmek ise, düşünce tarihinde ölümsüz bir eserde, Platon'un *Devlet*'inde bir kez karşımıza çıkan bir Sofiste düşmüştür: Thrasymakhos.

O, herkese dönerek "Ey Sokrates!" dedi, "nedir bu sizin deminden beri içine daldığınız boş sözler? Hem birbirinizin karşısına geçip gösterdiğiniz bu saflıklar, bu karşılıklı eğilimler de ne oluyor? Doğruluğun ne olduğunu gerçekten öğrenmek istiyorsan, yalnızca sormakla kalma; biri bir cevap verirse,

* Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü.

alkış toplamak için onun sözünü çürütme. Bilirsin ki sormak, cevap vermekten kolaydır; sen de cevap ver bakalım! Söyle: Doğruluk sence nedir? Bak ama bana, doğruluk yok görevmiş, yok faydaymış, yok işe yarayan şeymiş, yok kazançmış, yok insanın işine gelenmiş falan demeyeceksin. Bir söyleyeceğin varsa, açıkça ve tam söyle; çünkü böyle saçma sözler söylersen, ben kabul etmem. (Platon, 2002: 30)

Ve Thrasymakhos kendi yanıtını verir:

Dinle öyleyse! Dedi. Ben şöyle diyorum: Doğruluk güçlüünün işine yarayan şeydir, başka bir şey değil. (...) Sen bilmez misin ki sitelerden bazıları tiranlıkla, bazıları demokrasi ile, bazıları aristokratlıkla yönetilir? (...) Her sitede güçlü olanlar yönetenlerdir, değil mi? (...) Her yönetim biçimi de yasaları kendi yararı için çıkarır: Demokrasi demokratça yasalar, tiranlık tiranca yasalar koyar, öbürleri de kendilerine göre yasalar koyarlar. Bu yasaları koymakla yönetenler, kendi yararlarına olanı yönetilenler için doğruluğa uygun diye ortaya sürerler; buna aykırı davrananları da yasaya, doğruluğa karşı geliyor diye cezalandırırlar. (Platon, 2002: 33)

“Adalet ve hakikat nedir?” sorusunu sormanın cevap vermekten kolay olmasının sebebi, cevabın bir “hakikat” yükümlülüğü taşımasındadır. Gördüğümüz üzere, Thrasymakhos, adaleti çıkarlara ve güce göreli kılıyor görünse de cevabının göreli olmayan biçimde doğru olduğunu iddia eder durumdadır. İşte bu, iki problemi birleştirmektedir. Antik Yunancada “dike” ve “dikaïosûnê” sözcükleriyle karşılanan “adalet”in insan yapımı yasalara mı (“nomos”) yoksa kurgusal olmayan bir gerçekliğe mi (“physis”) dayandığı tartışması, karşılığını ve / veya temelini gene Antik Yunan epistemolojisindeki “doksa” ve “episteme” arasındaki ayırımda ve bu ayırımdan filizlenen “alêtheia” (hakikat / doğruluk) kavramında bulur. “Adalet nedir?” sorusuna ilişkin her cevap denemesinde, hangi konum alınırsa alınsın, aranan bir Arşimet noktasıdır. Bu sebeple bu sorunun cevabı, basit bir kelime tanımının çok ötesine geçerek bir teori üretir.

Düşünce tarihinin tümünde “adalet” kavramını tanımlamaya yönelik bütün girişimler açık ya da örtük olarak, bir kavrayış anlamında teorikti ve Thrasymakhos’un güç/iktidar/otorite ile kurduğu doğrudan bağ örtme, dolayımına ya da yanlışlama girişimiydi. Bu girişimler içerisinde önemli bir kategori de sözleşme teorileridir. Toplumsal sözleşme teorisi/teorileri, meşru devlet otoritesinin yönetilenlerin izni ile oluştuğu ve/veya oluşması gerektiğini öne sürerken, uzlaşma fikrini merkeze alır. Dolayısıyla ortada, uzlaşmaya dayalı bir güç/otorite devri vardır ki uzlaşmaya (sözleşmeye) aykırı durumlar bu devrin meşruiyetini ortadan kaldıracığından, adalet konusunda tek belirleyici güç değildir. Uzlaşmaya giden yolda çelişkileri ikna ile aşmak, güç kullanmaksızın müzakere etmek gücü belirli ölçüde kırılgan kıldığından/kılacağından indirgemeci güç/iktidar açıklaması boşa düşer görünmektedir.

Fakat bu görünüş, en azından bu haliyle yanıltıcıdır. Çünkü, “adalet” kavramına odaklanılırken ve adaletin nasıl tesis edildiği sorusuna bir yanıt verilirken “hakikat/doğruluk” perdelenmektedir. Kökensel sözleşme, ona mevcutta tâbi olanların katılmadığı bir başlangıç konumudur ve bu konumun gerçekliğine dair ve sözleşme ile üretilen sosyal gerçeklik üzerine hakikat iddiası tartışmaya dâhil edilmemektedir. Thrasymakhos’un tezine gömülü olan ve “yasaları koymakla yönetenler, kendi yararlarına olanı yönetilenler için doğruluğa uygun diye ortaya sürerler” ifadesinde kendisini gösteren dolayım bu meselenin anahtarıdır.

Şöyle ki, sözleşme fikri, farklı ve hattâ çelişkili sözleşme biçim ve uygulamalarına kapıyı kapatmadığı gibi bunu olağan da görür. Yani, farklı sözleşmeler farklı toplumsal çerçeve ve uygulamaları gerçek kılar. Bu sosyal gerçekliklerin hakikatleri de farklılaşır. Kökenlerinde birer toplumsal sözleşme bulunan “A” ve “B” toplumlarındaki adalet kavrayışları, sözleşmelerine bağlı olarak farklıdır, görelidir ve hattâ çelişkilidir. Örneğin, özel mülkiyet hakkı ile özgürlük arasında doğrudan ilişki kuran “A toplumu” ile bu ilişkiyi negatif olarak tesis eden (özel mülkiyet özgürlüğü ortadan kaldırır) “B toplumu” kendi içerisinde bütünleşirken karşılıklı olarak dışlayıcı olacaklardır. Aynı gerçeklik üzerine uzlaşmayan en az iki

yargı söz konusu olduğunda açığa çıkan epistemolojik soru burada da kendisini gösterecektir: Hangisi doğru(dur)?

Bu soruyla birlikte önümüzde iki yol açılır:

İlki, “doğruluk / hakikat” tanımının da sözleşmeye göreliliğini öne süren epistemolojik görelilikçi konum; ikincisi ise bu kavramın gerçeklikle kurulan ilişkiyle ilgili ve toplumsal sözleşmeden bağımsız olduğunu öne süren realist epistemolojik konumdur.

İlk konum, bizi, teorik olarak neredeyse mutlak göreliliğe bir konuma taşıyacaktır. Teorik olarak diyorum, çünkü toplumsal gerçekliğin işleyişi ve uygulamaları hiçbir zaman bu konumu yansıtmaz. Zira, özellikle eğitim kurumu (gerek örgün eğitim-öğretim anlamında gerekse de toplumsal değerlerin aktarım mecralarında) sözleşmenin teorik göreliliğini bir mutlaklık olarak aktaracak biçimde yapılandırılmıştır (Thrasymakhos’u hatırlayalım: “Kendi yararlarına olanı yönetilenler için doğruluğa uygun diye ortaya sürerler”). Bu konumda, sözleşme kökenli tikel geleneklerin her biri, bir yandan özellikle de “hoşgörü” üzerinden bağlamsallığı kabul eder görünürken, günün sonunda kendi değerlerini evrensel ilân eder.

İkinci yolda ise karşımıza sözleşme fikrini (veya en azından göreliliği sözleşme fikrini) ortadan kaldıracak bir problem çıkarır. Mevcutta birden fazla sözleşme vardır ve fakat doğru sözleşme hangisidir? Evrensel olarak adaleti tesis edebilecek ve bu evrenselliliği güç ile sağlamayacak “hakiki sözleşme” hangisidir veya nasıl ayırt edilebilir?

Amerikalı filozof John Bordley Rawls’un temel eseri *Bir Adalet Teorisi* işte bu problem durumuna ve ikinci yola ilişkindir. Aynı Hobbes ve Rousseau’da olduğu gibi kökensel sözleşmeyi hipotetik bir konum/durum olarak alan Rawls, şimdi, şu anda olası bir sözleşme masasına oturacak gerçek, somut birey ve toplulukların, güç uygulamaları haricinde ve sözleşme tarafından belirlenmemiş bir kriter zemininde nasıl uzlaşabileceğini araştırmaktadır. Diğer bir deyişle, evrensel bir sözleşme için bir Arşimet noktası (bir gerçeklik) aramaktadır.

‘Adalet’in Arşimet Noktasını Aramak

Adaletin ne olmadığını herkes bilir, fakat adaletin ne olduğunu bilen pek yoktur. Oysa, “Neden adil olmalıyım?” sorusunun yanıtını verebilmek için, bu soruya öncelikli olarak “Adalet nedir?”, “Adil olmak ile fayda/çıkar arasında bir ilişki var mıdır?” ve “Adil olmak niçin kişinin faydasınadır?” gibi soruların yanıtlanması gerekmektedir. Her birey için uygulanabilir ve öncelikli olan, daha- sı, herkes tarafından da paylaşılan/paylaşılabilen bir temel olarak adalet kavramı tanımlanabilirse bireysel fayda ile toplumsal faydanın çakışması sağlanabilecektir. Böylelikle de adil olmak, bir seçimin olumsal seçeneği olmaktan öteye geçip seçilmesi gereken eylem ilkesi ve hakikat haline gelecektir. Bu hedef, Platon’un (ve/veya Sokrates’in) “hiç kimse bilerek kötülük yapmaz, kötülük bilgisizlikten kaynaklanır” iddiasının reel zeminine dairdir.

Rawls, bu zemini, diğer pek çokları gibi siyasal liberalizm içerisinde aramaktadır ki ilk karşılaştığı sorun birey(sel)den –bireyi koruyarak– toplum(sal)a geçiş sorunudur. Rawls bu sorunun merkezi önemini, Thrasymakhos’u da hatırlatacak biçimde, şu ifadelerle dile getirir:

Bu yüzyılın savaşlarının Holokost’un çılgın şerrinde zirveyi bulan olağanüstü şiddeti ve artan yıkıcılığı, dramatik bir şekilde siyasal ilişkilerin acaba sadece güç ve baskı ile mi yönetileceği sorusunu gündeme getirmektedir. Eğer gücü kendi amaçlarından aşağı tutan makul ve adil bir toplum mümkün değilse ve insanlar, her ne kadar tamamen ahlâkdışı ve ben-merkezli olmasa da büyük ölçüde ahlâki değilse, Kant ile şu soru sorulabilir: Bu dünyada yaşamaya değer mi? (Rawls, 2007: 44, 45)

Bireyi ve bireysel farkı koruyarak, toplumsala (aynılığa) geçiş için olanaklı liberal meşruiyet prensibi, bireylerin hayatlarına yol gösterecek değerleri kendi başlarına seçebilecekleri yargısını gerekli kılmaktadır (Bilgin, 2007: x). Ancak “mutlak farklı birey”in imkânsızlığı ve birey ve bireysel karar mefhumlarının açığa çıkması için gereken zaman, zaten belirli bir toplumsallaşmanın ürünü

olan sözde-bireyleri temel alma tehlikesini getirmektedir. Bir benzetimle ifade edilecek olursa, karşımızda bireysel tercih, karar ve yargıları ile bulunan biri, aslında belirli bir toplumsallığın, cemaatin aynası konumundadır. Çünkü bireylerin kendi yaşamlarına ilişkin “iyi”ye ve hattâ “doğru”ya karar vermeleri, onların farklı deneyimlerle oluşmuş ya da oluşturulmuş iyi hayat ve “doğruluk” tasavvurlarına bağlıdır. Kökensel olarak farklı olabilen ya da deneyimlere bağlı olarak farklılaşabilen bu iyi hayat tasavvurlarından ya da aynı anlama gelmek üzere kapsamlı öğretilerden tüm toplum için geçerli olabilecek ortak bir “iyi”ye¹ geçiş nasıl mümkün olacaktır? Bu soruyu şöyle bir felsefi basitliğe evirebiliriz: Toplum içerisinde hem çoğulculuğun korunması hem de bir ortaklığın sağlanması hem de bireyin var olabilmesi nasıl olanaklıdır?

Bu sorunun yanıtı elzemdir, zira adalet kavramı bu ortak iyiyi varsaymakta ve teorik bir tanım olmanın ötesine geçtiği her an onu gerçekleştirme iddiasında bulunmaktadır. Aksi halde, ‘adil davranış’ nitelik olarak herhangi bir davranıştan farklı olmayan, bireysel seçimin ötesinde açıklanamaz bir edimden başka bir şey olmayacak ya da küçük grupların/cemaatlerin² iyi anlayışları sürekli çatışma halinde uzlaşmaz farklılıklar olarak kalacaktır. Görelilikçiliği aşacak biçimde tesis edilen/edilebilen adalet, farklı inanç ve anlayışlara sahip bireylerin birarada yaşamaları için gereken ortaklığı en temelde veya en üst çatıda sağlayan ve bunun için de çıkasını bir zemin olarak gerçekliğe atan bir kavram olmalıdır.

Diğer bir deyişle, adalet kavramı ‘temellendirilebilir’ olmalıdır. Bir başka deyişle, benimsedikleri ‘iyi hayat’ anlayışları bakımından farklılaşmış özgür ve eşit bireyler arasında ortaklığı sağlayacak bir toplumsal sistem üç şartı yerine getirerek bu temeli sağlamalıdır:

İlk olarak, toplumun temel yapısı siyasal bir adalet kavramıyla düzenlenmelidir.

¹ Rawls için bu ortak ‘iyi’ hak ve adalet temelli bir örgütlenme, bir arada yaşama biçimidir. Bu bağlamda Rawls’a göre ‘toplumsal iyi’ yerine toplumsal adaletten söz etmek daha geçerli bir terminoloji sağlayacaktır.

² Rawls, cemaati şu şekilde tanımlar: Kapsamlı bir doktrin etrafında birleşmiş özel bir birlik (Rawls, 2007: 84).

İkinci olarak, bu siyasal kavram makul kapsamlı doktrinler arasındaki örtüşen bir görüş birliğine konu olmalıdır.

Üçüncü olarak, anayasal esaslar ve temel adalet sorunları söz konusu olduğunda kamusal tartışmalar bu siyasal adalet kavramına uygun olarak yapılmalıdır. (Bilgin, 2007: xi, xii)

Bu koşulların karşılanması, sadece kapsamlı dinî, felsefi ve ahlâki doktrinlerden oluşan çoğulculuğu değil, birbirleri ile uyuşmayan makul kapsamlı doktrinlerden oluşan bir çoğulculuğun adalet kavramı çevresinde bir birlik oluşturabilmesini sağlayacaktır. Bu bağlamda Rawls, yukarıda değinilen birey-toplum (bireysel-kamusal) ilişkisinin kurulabilirliğine dair soruyu, *Siyasal Liberalizmin* yanıtlanması gereken temel soru olarak şu şekilde ifade eder: “Makul fakat uyuşmaz dinî, felsefi ve ahlâki doktrinlerce ciddi olarak farklılaşmış özgür ve eşit vatandaşların, uzun süre devam edecek istikrarlı ve adil bir topluma sahip olmaları nasıl mümkün olabilir?” (Rawls, 2007: 5).

Rawls, bu noktada ilk akla gelecek ve bir şekilde jakoben uygulamaları zorunlu kılacak bir seçeneği dışarıda bırakmaktadır. Rawls’un kuramsallaştırdığı adalet, mevcuttaki kapsamlı dinî, felsefi ya da ahlâki doktrinleri iptal ederek onların yerine geçmeyi ya da bunlara temel sağlamayı amaçlamaz. Amaç, makul doktrinlerin onaylayabileceği bir siyasal adalet anlayışı sağlayabilmektir. Rawls, amacını şu şekilde de ifade etmektedir:

(...) siyasal liberalizmin amacı, temel siyasal meseleler üzerinde makul kamusal bir gerekçelendirme ilkesinin mümkün olduğu şartları ortaya çıkarmaktır. Böylesi bir ilkenin, mümkünse, içeriğini ve neden kabul edilebilir olduğunu ortaya koymalıdır. Bunları yaparken, kamusal bakış açısını kamusal olmayan (özel demek değildir) diğer bakış açılarından ayırmalıdır. Veya alternatif olarak, kamusal akıl ile kamusal olmayan akıllar arasında farkı ortaya koymalı ve kamusal aklın neden bu biçimi aldığını açıklamalıdır. Ayrıca makul kapsamlı doktrinler karşısında (açıklanması gereken yollarla) tarafsız olmalıdır. (Rawls, 2007: 7)

Rawls'un bu ifadeler ile *Siyasal Liberalizmin* herhangi bir makul görüşü hedef almadığını, eleştirmedeğini ve onlara alternatif bir doktrin olmadığını ve bunun yanı sıra da herhangi bir ahlâki yargı kuramını eleştirmedeğini ve inkâr etmediğini savlamaktadır. Rawls, bu yargıların ilgili olduğu ahlâki ve siyasal değerleri her doktrinin kendisinin belirlediği 'gerçeklik' ile ilgili olduğunu düşünmektedir. Bu bağlamda *Siyasal Liberalizm* farklı, makul doktrinlerin kısıtlı bakış açıları ile rekabete girmemekte, yalnızca konumunu güçlendirmek için bir şey söylemesi gerektiği durumlarda kendi siyasal adalet anlayışının dışlayıcı doğruluğunu değil, temellendirici makullüğünü ortaya koymak durumundadır (Rawls, 2007: 7).

Bunu gördüğümüzde ilk aklımıza gelecek soru, Rawls'un da 'adalet' ve 'hakikat' ayırımına mı gitmekte olduğuna ilişkindir. Zira, Rawls'un sunmaya çalıştığı adalet kavramı, çeşitli adalet teorilerinin ortaya koyduğu farklı anlam içeriklerine sahip adalet kavramlarına rakip olmayı, "onlar yanlış, bu doğru" demeyi amaçlamamaktadır. Görünen amaç, farklı kavramlara göreli olarak eyleyen ve düşünen bireylerin ortak bir zemin olarak kabul edebilecekleri, bir başka deyişle de makul bulabilecekleri ve *toplumsal sözleşmelerini* bu çerçevede oluşturabilecekleri bir kavram oluşturmaktır. Tam bu noktada karşımıza bir dolayım çıkar. Siyasal adalet, bütün değerlere değil, yalnızca siyasal değerlere ilişkindir ve bunlara yönelik bir gerekçelendirme temeli sağlamaya çalışır. Bu nedenle de Rawls'a "siyasal adalet" in kendisi bir köken değil, bir inşadır. Ancak insanın temeli veya zemini rasyonalite-dedir. Yani, "adalet kavramı"nın kendisi değil, onun inşa koşulları gerçeklik ile bir tür ilişki (rasyonalite) yapılandırılır. Diğer bir deyişle, Rawls, adaleti rasyonalite ile dolayımlyarak hakikat ile ilişkilendirir.³

³ Burada karşılaşılabilecek ikilem, Rawls'un siyasal adalet kavramının onun amaçladığı gibi farklı anlayışların ortak yaşamını olanaklı kılan bir çerçeve olarak mı, yoksa Kantçı ahlâk ve rasyonel özne anlayışına paralel metafizik bir temel olarak mı işlev göreceğidir. Rawls, Hume ve Kant'ın

Kavram Kümesi ve Kamusal Akıl

Rawls'un siyasal liberalizm anlayışını geliştirmek için "özgürlük" ve "eşitlik" gibi temel kavramları, "siyasal kişi (rasyonel özerklik-siyasal özerklik)", "makuliyet (makul çoğulculuk)", "karşılıklılık ilkesi (ölçüsü)", "başlangıç durumu (orijinal durum)", "fark ilkesi" ve kimi bunların betimimde birer alt başlık olarak görülebilecek kimi de bunlar aracılığıyla tanımlanabilecek "birincil ve ikincil değerler", "kamusal akıl" ve "anayasa" gibi kavramlarla yeniden betimler. Tüm teoride merkezi kilit, "bilgisizlik peçesi" kavramı ile ortaya koyulan ve bireyin yaratıcı koşulları olan kültür, dil, tarihsel ilişkisellik vb. koşulların ve bu koşulların ürettiği toplumsal rollerin gene birey tarafından askıya alınabilme ve onlardan bağımsız düşünebilme ve 'konuşabilme' hipotezi ve olanıdır. Rawls'un terminolojisi ile ifade etmek gerekirse, bireyin *kapsamlı doktrinlerin* belirleyiciliğinden sıyrılabilme olanağı varsayılmaktadır. Nihayetinde "adalet", bu kavramlara atıfta bulunarak *siyasal adalet* olarak tanımlanır. Böylece de "adalet" Rawls'un öne sürdüğü ve liberal anlayışın tanımını sağlayan üç siyasal ilkenin yerine getirilmesi olarak kendisini gösterir:

Birincisi, (demokratik rejimlerden bildiğimiz) belli hak, özgürlük ve fırsatların belirtilmesi; ikincisi, bu özgürlüklerin önceliği ve üçüncüsü, toplumsal statülerine bakılmaksızın bütün vatandaşların özgürlük ve fırsatlarını akıllıca ve etkin olarak kullanmalarını sağlayacak yeterli ve her duruma uygun araçlarla donatılmasını sağlayan şartların varlığı (Rawls, 2007: 31, 32).

Gene Rawls'a göre,

a. Toplumun temel yapısı, en makul anlayışı içine alan makul liberal adalet anlayışlarından biri (ya da birkaçı) tarafından etkin olarak düzenlenmiştir.

bu bağlamdaki görüşlerini siyasal liberalizmden farklı olarak kapsamlı liberalizm olarak adlandırmaktadır (Rawls, 2007: 14).

b. Toplumdaki bütün makul kapsamlı doktrinler bu makul anlayışlar topluluğunun bazılarını onaylamıştır ve bu doktrinlere bağlı vatandaşlar bu anlayışları reddedenlere göre sürekli bir çoğunluğa sahiptir.

c. Kamusal siyasal tartışmalar, anayasal esaslar ve temel adalet meseleleri söz konusu olduğunda, her zaman ya da neredeyse her zaman, her bir vatandaş tarafından en makul kabul edilen makul liberal adalet anlayışlarının biri tarafından ortaya konan nedenler doğrultusunda makul olarak kararlaştırabilmelidir. (Rawls, 2007: 33)

Siyasal adalet, toplumun temel yapısı olacak örgütlenme biçimini belirleyen, bu belirlemeyi herhangi bir zora dayandırmadan özgür ve eşit vatandaşların onayını alarak ve bu onayı her zaman çoğunlukta tutarak sağlayan, daha sonra temel ilkelerin tartışılmasında dahi gene onaya bağlı meşruluk zemininin sürdürülmesini sağlayan temel ilkedir. Bu nedenle de Rawls'un siyasal adalet teorisi doğrudan bireyin yaşamına ilişkin bir erdem öğretisi değildir. Söz konusu olan, toplumsal örgütlenmenin özgür ve eşit bireylerin onayına bağlı olarak nasıl istikrarlı bir şekilde kurulabileceğine ilişkin bir sözleşme teorisidir.

Gene de bu iddianın ardında kimi gerilimler nötralize edilememektedir. Kapsamlı doktrinlere alternatif olmak gibi bir amaç taşımamasına (ya da bunu taşımadığını beyan etmesine) rağmen, Rawls'un adalet teorisi "vatandaşları harekete geçiren nedenler arasında, kabul ettikleri ve sahip oldukları etkin adalet hissini şekillendiren adalet anlayışının bulunduğunu" (Rawls, 2007: 26) kabul etmektedir. Böylece de örtük veya açık biçimde, kapsamlı bir doktrinin erdem temelli adalet anlayışı ile kendi siyasal adalet anlayışı arasında ikilemler oluşabileceğini de kabul etmek durumunda kalmaktadır. Bu gerilimi nötralize edemese de minimize etmek için teorinin başvurduğu şey ise *kamusal akıl* kavramıdır.

Kamusal akıl düşüncesi anayasal demokratik bir hükümetin vatandaşları ile ve vatandaşların birbirleri ile ilişkilerini belir-

leyen temel ahlâki ve siyasal değerleri derinliğine irdeler. (...) Bu akıl üç yönden kamusaldır: Özgür ve eşit vatandaşların akli olarak kamunun aklısıdır; konusu temel siyasal adalet sorunları ile ilgili kamu yararısıdır ki bu sorunlar anayasal esaslar ve temel adalet konuları olmak üzere iki çeşittir ve doğası ve içeriği kamusaldır, çünkü makul olarak karşılıklılık kriterini karşıladığı düşünülen birbirleriyle bağıntılı makul siyasal adalet görüşlerine dayalı kamusal akıl yürütme ile ifade edilmektedir. (Rawls, 2006: 144, 145)

Rawls’a göre, “Bir vatandaş kendisinin en makul siyasal adalet kavramı olduğuna samimiyetle inandığı ve başkalarının özgür ve eşit vatandaşlar olarak kabul edilebilecekleri siyasal değerleri ifade eden bir kavram çerçevesinde düşünüyorsa kamusal akıl yürütmektedir” (Rawls, 2006: 153). Böylece, sözleşme teorilerinin ortak kavramı olan “başlangıç durumu” ile “kamusal akıl” arasında ilişki kurulmaktadır.

Rawls’un adalet teorisi, kamusal aklın içeriklerinden birisidir. Kamusal aklın içeriğini oluşturabilecek ve oluşturamayacak teoriler arasındaki ayırım, teorinin savlarının belirli bir cemaati mi (birliği mi) esas aldığı yoksa herkesi özgür ve eşit vatandaşlar olarak mı kabul ettiğine, vatandaşların hangi kapsamlı doktrine ve onun tarafından oluşturulmuş cemaate (birliğe) ait olduklarına duyarsız kalıp kalamadığına ve nihayetinde ortak, kabul edilebilir siyasal değerler için kavramsal bir çerçeve sunup sunamadığına bağlıdır. Buna paralel olarak kamusal olmayan akıl da şu şekilde tanımlanmaktadır:

Her şeyden önce, birçok kamusal olmayan akıl olmasına rağmen sadece bir tek kamusal akıl vardır. Kamusal olmayan akıllar arasında her türlü birliğe ait olanlar yer alır: Kiliselere ve üniversitelere, bilimsel derneklere ve profesyonel gruplara. (...) bireyler ve tüzel kişiler, makul olarak ve sorumlulukla hareket edebilmek için neyin yapılacağı konusunda bir akıl yürütme yoluna ihtiyaç duyarlar. Bu tür bir akıl yürütme kendi üyeleri açısından kamusaldır ama siyasal toplum ve genel olarak vatandaşlar açısından kamusal değildir. Kamusal olma-

yan akıllar sivil toplumda bulunan birçok akıldan oluşur ve benim 'arka plan kültürü' dediğim alanda ve kamusal siyasal kültürün dışında yer alır. Bu akıllar toplumsaldır ve kesinlikle özel değildir. (Rawls, 2007: 254, 255)

Rawls'a göre toplumsalın karşıtı olarak özel akıl diye bir şey yoktur. Bu bağlamda her tür akıl toplumsaldır ve vatandaşlar olarak her tür akla katılabiliriz ve bunu yaparken de eşit haklara sahibizdir. Kamusal akıl ise bunların üzerinde, bu katılımları da güvence altına alan temel hak ve özgürlükler konusunda, herkesin eşit ve özgür olarak görüldüğü kapsayıcı bir akıl anlayışıdır. Rawls'un ortaya koyduğu adalet anlayışının pratik amacı, gene Rawls'un ifadeleri ile şöyledir:

Vatandaşlar tarafından, üzerinde düşünölmüş, bilgiye dayanan ve istenen bir siyasal anlaşmaya temel olarak bir siyasal adalet anlayışı ortaya atmak. Bu adalet anlayışı vatandaşların ortak ve kamusal siyasal aklını ifade eder. Ancak böyle bir ortak akla ulaşmak için, adalet anlayışının, mümkün olduğunca, vatandaşlarca benimsenen ve birbirleriyle uyuşmayan ve bağdaşmayan felsefi ve dinsel doktrinlerden bağımsız olması gerekir. (Rawls, 2007: 55)

Toplumsal Sözleşme Versiyon 2.0: Bilgisizlik Peçesinin Ardından Bakmak

Rawls yukarıda ifade edilen amaç doğrultusunda Locke, Rousseau ve Kant'ta olduğu şekliyle bilinen toplumsal sözleşme kuramını daha üst bir düzeye taşıma ve genelleştirme savını öne sürer. Buna göre, toplumsal sözleşme belirli bir topluma girmek ya da belirli bir hükümet biçimini düzenlemek anlamına gelmemektedir. Toplumun temel yapısını oluşturan adalet ilkeleri sözleşmenin konusunu oluşturur. Bu ilkeler kendi çıkarlarını geliştirmeyi amaçlayan özgür ve rasyonel bireylerin, eşitliğin söz konusu olduğu bir ilk durumda birlikteliklerinin temel koşullarını tanımlayıcı olarak kabul edecekleri ilkelerdir (Rawls, 2003: 10). O halde temel koşulları tanımlayan bu ilkeler, tarihsel bir olgu anlamında

kökensel bir sözleşme ortamında değil, varsayımsal bir seçim ortamı olarak kurgusal bir durumda seçilmektedirler. Sözleşmenin yapıldığı *başlangıç durumu* (İng. *original position*), farklı adalet ilkeleri arasında tercih yapılan kurgusal bir seçim ortamıdır. Böylelikle de adalet teorisi ile rasyonel seçim teorisi arasında bir ilişki kurulmaktadır (Rawls, 2003: 16).

Rasyonel bir seçim için gerekli ve yeterli bilgi içeriğine veya neyin bilinmesi gerektiğinin bilgisine sahip olunması gerekmektedir. O halde, toplumun temel yapısını oluşturacak adalet ilkelerinin belirlenmesi ve çelişen ilkeler arasında rasyonel bir seçim yapılabilmesi için iki koşuldan biri sağlanmalıdır:

- (1) İlkeyi önerenlerin kanıları (inançları), çıkarları ve diğerleri ile olan ilişkileri bilinmeli, önerilen ilkenin her olası koşulda nasıl çalışacağı ve nasıl sonuçlar vereceğinin bilgisine sahip olunmalı ve bu koşulların bilgisi ile bireyin kendi çıkarlarına ilişkin bilgisinin kapsamı örtüşmelidir.
- (2) İlkenin bu tip koşullara (bilgiye) bağlı olmaksızın, herkesin eşit ve özgür bireyler olarak onayını alabilecek biçimde sözleşmeye taraf olan herkes için koşulsuz geçerliliği sağlanmalıdır.

İlk durumu temele alan bir sözleşme ortamı, sözleşmeye katılan bazı bireyleri avantajlı bir konuma yerleştirirken diğerlerini dezavantajlı bir konumda bırakacaktır. Çünkü herkesin böylesi bir bilgi ile donanması olanaklı olmayacağı gibi, her birey kendi çıkarlarının bilgisini doğrultusunda ilkeler önerecek, bunlara ilişkin yeterli bilgisi olmayan ya da kendi önerilerini kabul ettirebilme konusunda doğal dezavantajlara sahip bireyler sözleşmenin eşit tarafları olmayacaklardır. Hele ki çıkarı maksimize etme çerçevesinde pragmatist indirgeme durumunda dahi bu problem bilgi problemi ile kesişmektedir. Özellikle, yarı-psikolojik tepkilere [post-hakikate] tanıklık etmeye başladığımız günümüzde, çıkarlarının ne olduğunu bilmeyecek –ya da artık bunu umursamayacak– kadar yönlerini kaybettiklerinden, insanlardan artık kendi çıkarlarına en iyi yarayacak şekilde hareket etmelerini beklemenin anlamını yitirdiği (Klein, 2017: 3) ilân edilmişken.

Olası tüm koşulların bilgisine sahip olmaksızın (ki bu imkânsızdır), koşullu bir ortamda yapılan seçimlere dayalı olarak oluşturulacak her toplumsal yapı, koşulların değişmesine (örneğin avantajlı ve dezavantajlı tarafların yer değişimine) bağlı olarak istikrarını kaybedecektir. Temelde bilgiyle temellendirici bir bağlantı kuramayan böylesi sözleşmelerin açığa çıkaracağı her bir ortam, kamusal olmayan akılların kendi amaçları doğrultusunda akıl yürüttükleri ve bu şekilde tasarladıkları adalet düşüncelerini toplumun tüm kesimlerine, bir başka deyişle tüm kamusal olmayan akıllara genelledikleri bir ortam olacaktır. Her bir kamusal olmayan akıl aynı şeyi yapacağından, esas anlamı ile tüm bu akıllar arasında uzlaşmayı sağlayabilecek bir rasyonel seçim olanaklı olmayacaktır.

Rawls, koşullu seçimlerin değişkenliğini basit bir örnek ile ifade eder: Eğer birisi sözleşme ortamında zengin olduğu bilgisine sahip olursa kendi kazancından diğer insanların temel ihtiyaçları için kesilecek çeşitli vergilerin adil olmadığı ilkesini savunabilirken, tam tersine fakir olduğu bilgisine sahip olursa bu ilkenin adil olduğunu savunacaktır (Rawls, 2003: 17). Rawls'un sözleşme ortamında sağlamaya çalıştığı durum, sözleşmenin herhangi bir grubun (bu grup çoğunlukta bile olsa) faydasını esas alacak biçimde oluşmamasıdır. Çünkü toplumun genel faydası uğruna bile olsa bireyin temel haklarının dokunulmazlığı ilkesi çiğnenemez kalmalıdır. Sözleşme ortamına asla köle olmayacağını bilerek giren birey, bu ilke olmaksızın, rahatlıkla kölelik kurumunun toplumun refahı için faydalı ve rasyonel olacağını iddia edebilir olacaktır. Oysa Rawls'a göre, "her birey, adalet üzerine temellenmiş, toplumun genel refahının bile çiğneyemeyeceği ihlal edilemez haklara sahiptir. Bu nedenle adalet, bazılarının özgürlüğündeki eksilmenin başkalarının paylaşılan daha büyük bir iyi ile haklı kılınmasını kabul etmez. (...) adalet tarafından güvence altına alınmış haklar politik pazarlığın ya da toplumsal çıkar hesaplarının konusu olamazlar" (Rawls, 2003: 3, 4).

Böylelikle, daha çok sayıdaki insanın daha iyi bir yaşam sürmesi için (genelin faydası için çoğunluğun gücüne dayanarak)

belli sayıdaki insanın köleleştirilmesi gibi bir uygulama sözleşme ile haklılaştırılmış bir uygulama olarak öne sürülemez. Bireyin adalet bağlamında dokunulmaz haklara sahip olması, onun başka insanların ya da genel olarak toplumun refahı, yararı, mutluluğu vb. adına araç olarak kullanılamayacağı anlamına gelir ki bu da Kant'ın şu ifadeleri ile örtüşmektedir:

Kendi varoluşu mutlak bir değere sahip olan, kendisi amaç olarak bazı yasaların nedeni olabilecek bir şey varsayılırsa, olanaklı bir kesin buyruğun, yani pratik yasanın nedeni onda ve ancak onda bulunur.

Varoluşları bizim istememize değil de doğaya dayanan varlıkların, akıl sahibi olmayan varlıklar olunca, gene de araç olarak ancak görelî bir değeri vardır, bu yüzden onlara şeyler denir; oysa akıl sahibi varlıklara “kişiler” denir, çünkü onların doğal yapısı bile, onların kendilerini amaçlar olarak, yani sırf araçlar olarak kullanılamayacak şeyler olarak gösterir, böylece de her türlü kişisel tercihi sınırlar (ve bir saygı konusudur).

Öyleyse pratik buyruk şu olacak: her defasında insanlığa, kendi kişisinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun. (Kant, 2002: 45, 46)

Böylece Rawls'un kurguladığı *başlangıç durumunda*, Kant'ın bu ilkelerine paralel olarak her birey salt bir araca indirgenemez biçimde kendinde amaç olarak sözleşmenin tarafı olur. Kymlicka, bu bağlamda Rawls'un temele aldığı ahlâk bakımından eşit olma düşüncesini, “hiçbirimizin doğuştan birinin isteklerine bağımlı olmadığı, hiçbirimizin dünyaya bir başkasının malı ya da uyruğu olarak gelmediği savı” (Kymlicka, 2006: 85) olarak ifade etmektedir. Bu, her bireyin sözleşmeye eşit olarak katıldığı anlamına gelir. Fakat, *başlangıç durumunda* her birey kendi çıkarlarına ilişkin bir bilince ve bu çıkarlar doğrultusunda eşit düzeyde ilke önerme ve seçme hakkına sahip ise uzlaşma zemini nasıl sağlanacaktır? Kurgusal olarak bunun sağlanabilmesi için Rawls *bilgisizlik peşesi*

(İng. veil of ignorance) kavramını ortaya koymaktadır. *Başlangıç durumunda, bilgisizlik peçesi* altındaki birey şu şekilde betimlenir:

Öncelikle, kimse toplumdaki yerini, sınıfsal veya sosyal statüsünü bilmez, doğal yetenek ve niteliklerin dağılımındaki talihi, zekâsını, kuvvetini vb. hususları da bilmez. Aynı şekilde hiç kimse kendi iyi anlayışını, rasyonel hayat planının özelliklerini, hattâ riskten veya sorumluluktan hoşlanmama, iyimserlik, kötümserlik gibi kendi psikolojisinin özel niteliklerini de bilmez. Bunun da ötesinde, taraflar kendi toplumlarının ekonomik ve siyasal durumunu veya ulaşabileceği medeniyet ve kültür düzeyini de bilmemektedirler. (Rawls, 2003: 118)

Bu, sözleşmeye taraf olacak bireylerin kendilerine ve toplumlarına ilişkin tikel bilgiden, bir başka deyişle de aynı anlama gelecek şekilde içerikli bir özbilinçten yoksun olmaları anlamına gelmektedir. Böylelikle, kamusal olmayan akıllar *başlangıç durumunda* askıya alınmaktadır. Amaç adalet ilkelerinin seçiminde bireylerin kendi tikel çıkarlarına yönelik davranmalarını engellemek, sözleşme ortamında hiç kimseyi diğerlerine karşı avantajlı ya da dezavantajlı konumda bırakmamaktır. Bir başka deyişle, amaç doğal, tarihsel ya da olumsal avantaj ya da dezavantajlara ilişkin bilinci askıya alarak eşitlik ortamını sağlayabilmektir. Bu yolla seçilecek ilkelerin nesnel temelini sağlanabilmesi de hedeflenmektedir.

Bu aşamada bir kez daha vurgulanması gereken nokta, bu ortamın kurgusal olarak varsayıldığı ve adalet ilkelerinin seçimi konusunda bir köken açıklaması değil bir yöntem önerisi olduğudur. O halde nesnelliğin temeli olarak önerilen ilkelerin seçim ortamının, bir başka deyişle de yönteminin nesnelliğidir. Bunu sağlamak için kullanılan özbilince ilişkin sınırlama bireyin kendisine ait tikel bilgisiyle sınırlandırılmıştır. Rawls bu noktayı vurgulamakta ve bireylerin toplum üzerine genel bilgilere sahip olmaları gerektiğini ifade etmektedir.

[Başlangıç durumunda bilgisizlik peçesi altındaki bireyler] insan toplumu hakkındaki genel olguları bilirler. Politik meseleleri ve ekonomi kuramının ilkelerini anlarlar; sosyal örgütlenmenin temelini ve insan psikolojisinin yasalarını bilir-

ler. Hattâ, adalet ilkelerinin seçimine etki edecek genel olguların hepsini bildikleri varsayılır. Genel yasalar ve kuramlara ilişkin genel bilgiler üzerine sınırlama yoktur çünkü adalet anlayışları toplumsal iş birliği sistemlerinin özelliklerine uygulanacağından bunları dışarıda bırakmak için bir neden yoktur. (Rawls, 2003: 119)

Bu genel bilgilere sahip olan bireyi adalet ilkelerini seçmesinde motive eden şey ise Rawls'un *birincil toplumsal değerler* (İng. primary social goods) olarak adlandırdığı ve rasyonel bir insanın her durumda başka her şeyden daha fazla isteyeceği şeyler olarak tanımladığı,⁴ bu tanım bağlamında da *hak ve özgürlükler, fırsatlar, gelir ve refah* olarak belirlediği değerlerdir (Rawls, 2003: 79).

Başlangıç durumundaki bireyin amacı bu birincil değerlere sahip olmaktır ve adalet ilkelerinin seçiminde rasyonel bireyler tarafından bu değerlere ulaşmayı sağlayan ilkeler tercih edilecektir. *Başlangıç durumundaki* bireylere hangi ilkelerin sunulacağı problemine çözüm olarak Rawls geleneksel adalet anlayışlarının bir listesinin bireylere sunulduğunun varsayılmasını önerir. Bu listeye giren adalet anlayışlarının karşılması gereken koşulları ise şöyle belirler: *Genellik, evrensellik, kamusalılık, çatışan talepleri düzene koyma, nihailik*.

Rawls'un kendi ifadeleri ile, "bir adalet anlayışı biçimsel olarak genel, uygulamada evrensel olan, ahlâki bireylerin çatışan taleplerini düzene koymak için başvurulacak nihai mahkeme/merci ola-

⁴ Rawls bu tanımı Aristoteles ve Kant'a dayandırmaktadır. Buna göre bireyin (insanın) iyi yaşamı (yaşanmaya değer yaşamı) ona akla uygun makul koşulları sağlayan uzun vadeli rasyonel bir yaşam planı tarafından belirlenmiş olan yaşamdır. Böylesi bir planı az ya da çok başarı ile sürdürmüş olan kişi mutlu kişidir. Kısaca, iyi olan rasyonel arzusunun tatmin edilmesidir (Rawls, 2003: 79, 80). O halde Rawls'a göre, bilgisizlik peçesi ile tikel özbilincini, katıldığı farklı toplumsal akılları askıya alan bireyin rasyonalitesi doğal olarak bu yolu izleyecektir. İşte bu doğal durum adalet ilkelerinin seçimi için ölçüt ve amacı belirleyen motivasyon kaynağıdır.

rak kamusal şekilde geçerliliği kabul edilmiş ilkeler bütünüdür” (Rawls, 2003: 117).

Başlangıç durumunda yukarıda betimlenen koşullar altında oluşturulmuş adalet anlayışı seçenekleri karşısında rasyonel bireyin seçimi, Rawls'un *maksimin kuralı* (İng. maximin rule) olarak adlandırdığı rasyonel ilkeye göre gerçekleşecektir. Bu ilkeye göre, seçenekler olanaklı en kötü sonuçlarına göre sıralanır ve en kötü sonucu diğerlerinin en kötü sonuçlarından daha üstün olan seçenek kabul edilir (Rawls, 2003: 133). Böylece bireyler, *bilgisizlik peşesi* altında eşitler olarak dâhil oldukları sözleşme ortamında, önerilen adalet anlayışlarının sonucunda olabilecekleri en kötü durumu karşılaştırarak en güvenli seçeneği seçmiş olacaktırlar. Rawls'un önerdiği ve bu koşullar altında her rasyonel bireyin seçimi olacağını savladığı adalet anlayışının ilkeleri şöyledir:

Birinci İlke: Her birey, herkese özgürlük tanınmasını öngören benzer bir sistemle uyumlu, eşit temel özgürlüklere sahip olmayı öngören en kapsamlı bütüncül sistemden eşit düzeyde yararlanma hakkına sahip olmalıdır.

İkinci İlke: Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler

a) Hem tasarruf ilkesine uyumlu bir biçimde en az avantajlı durumda olanın en fazla yararlanacağı;

b) Hem de adil bir fırsat eşitliği koşulu altında herkese açık olacak görev ve pozisyonlara bağlı olarak düzenlenmelidir.

Birinci Öncelik Kuralı (Özgürlüğün Önceliği): Özgürlük ancak özgürlük adına kısıtlanabilir

a) Daha az geniş özgürlük, herkes tarafından paylaşılan toplam özgürlük sistemini güçlendirmelidir.

b) Eşit özgürlükten daha az bir özgürlük, daha az özgürlüğe sahip olanlar tarafından kabul edilebilir olmalıdır.

İkinci Öncelik Kuralı (Adaletin Verim ve Refah Karşısında Önceliği): Adaletin ikinci ilkesi verimlilik ilkesi ve avantajlar toplamını en üst düzeye çıkarma ilkesinden önce gelir; fırsat eşitliği ilkesi, fark ilkesinden önceldir.

- a) Fırsat eşitsizliği daha az fırsata sahip olanların fırsatlarını arttırmalıdır.
- b) Aşırı tasarruf oranı, bu zorluğa katlananların yükünü dengeli olarak hafifletmelidir (Rawls, 2003: 266, 267).

Başlangıç durumunda, kendisine dair bilgisi askıya alınmış bireyin rasyonellik gereği bu ilkeleri tercih etmesinin nedeni, kendisinin toplumdaki konumunu bilmediğinden dolayı, en kötü durumda olma olasılığını da düşünerek kendisi için en avantajlı olacak ilkeyi seçmesinin gerekliliğidir.

Buna göre, *başlangıç durumunda* herkesin eşitler olarak katıldığı sözleşmede, reel toplumsal ortamda *birincil toplumsal değerlerin* eşitsiz dağılımının en az avantajlı olanın en fazla yararlanacağı biçimde gerçekleşmesinin amaçlanması (*fark ilkesi*), kendisinin bu dağılımdaki yerini bilmeyen ve kamusal akıl ile düşünen bireyin rasyonel seçimi olacaktır. Bu, *başlangıç durumundaki* bireyin Kant'ın "kendilerini aynı zamanda genel yasalar olarak nesne edinebilecek maksimlere göre eylemde bulun" (Kant, 2002: 55) biçiminde ifade ettiği koşulsuz buyruğuna uygun davranması gerektiğinin savlanmasıdır. Sınırlı kaynaklar nedeniyle zorunlu olarak açığa çıkacak eşitsizlik durumlarında hangi konumda olunacağının bilgisinden yoksun olan birey, bu gibi durumlardaki paylaşımı belirleyecek ilkelerin seçiminde, avantajlı konumda olacağına dair şansa dayalı bir tercih yapmaktansa, dezavantajlı konumda olacağını varsayarak bu durumunu telafi edecek rasyonel bir seçim yapmayı tercih edecektir.

O halde, *başlangıç durumundaki* bireyin kendisi ve diğer herkesin dezavantajlı konumda olduğunu varsayacak biçimde seçimde bulunduğu Kant'ın koşulsuz buyruğuna paralel biçimde davranması rasyoneldir. Ancak bu ilke ile seçim yaptığında kendisi ile herkesin özgürlüğünü, bir başka deyişle de araç durumuna indirgenemezliğini güvence altına almış olacaktır. Bir başka deyişle de bu koşullar altında (makuliyet koşulları altında) Kantçı buyruk ile *fark ilkesi* arasında rasyonellik bağlamında bir örtüşme vardır.

“Kamusal Akıl Kant’ın Aklı mı?” veyahut Teorik Olandan Reelee Geçiş Metafiziği Gerektirir mi?

Rawls’un bireyi önceleyerek özgürlüğe yaptığı vurgu onu liberalizm (hattâ neoliberalizm) çatısı altına yerleştirir. *Birinci Öncelik Kuralı*’nda ifade edildiği üzere, özgürlük ancak özgürlük adına kısıtlanabilir. Bir başka deyişle, bireyin özgürlüğü toplumsal ya da ekonomik eşitsizliklerin giderilmesi adına kısıtlanamaz. Ancak *bilgisizlik peşesi* altında eşit ve özgür bireylerin katılımcısı olduğu bir müzakere ortamı olan *başlangıç durumundan*, yani hipotetik bir durum tasarısından reel toplumsal örgütlenmeye nasıl geçileceği bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Somut bir biçimde sormak gerekirse, *bilgisizlik peşesinin* kalktığı toplumsal durumlarda, birbirleriyle çatışan çıkarların açığa çıkmasının ardından bireylerin *başlangıç durumunda* belirledikleri ilkelerin geçerlilikleri ve uygulanabilirlikleri nasıl sağlanacaktır?

Rawls bu bağlamda reel bir adil topluma giden dört aşamalı bir süreç betimlemektedir. Bu sürecin ikinci aşamasında bireyler *başlangıç durumunda* belirledikleri adalet ilkelerine uygun anayasal bir düzen kurarlar (Rawls, 2003: 171, 172). Böylelikle *başlangıç durumunda* belirlenmiş/seçilmiş adalet ilkeleri toplumun siyasal yapılanmasında bir şema olarak somutlaşmış olurlar. Bundan sonraki aşamalar, anayasaya uygun yasaların yapılması ve bu yasaların tikel durumlara uygulanması aşamalarıdır.

Teorik olandan reele geçiş, esasında reel olanda teorik açıklığı sağlamakla gerçekleşmektedir. Şöyle ki, *başlangıç durumu*, bir anayasa tasarısı veya değişikliği için bir sanal-müzakere-uzamı açmaktadır. Böylelikle Rawls, toplum içerisinde farklılaşmış makul kapsayıcı doktrinler tarafından adalet ilkeleri üzerine benimsenebilecek bir uzlaşmanın olanaklılığını göstermeye çalışmaktadır. Bir başka deyişle, *başlangıç durumunda* herkesin eşitler olarak bulunduğu –homojen– bir toplumdan çoğulcu reel bir topluma geçişin olanaklılığı ve bu çoğulcu toplumun tüm farklılaşmalara rağmen ortak, benimsenebilir adalet ilkeleri etrafında istikrarlı bir biçimde örgütlenebileceği gösterilmek istenmektedir. Bunun sağlanabilmesi için bireylerin mensubu oldukları makul kapsamlı

doktrinler her ne olursa olsun, ortak siyasal adalet anlayışını destekleyebilmeleri –bunun için bir nedenlerinin olması– ve siyasal alana ilişkin sorunlarda bu anlayışa uygun hareket etmelerini güvence altına alınmalıdır. Böylece de siyasal alan ile diğer alanlar birbirinden ayrılmaktadır. Bireyler bu ayırım altında kamusal akla katıldıkları siyasal kişi kimliklerini ve de diğer alanlarda karar almalarına olanak tanıyan farklı toplumsal akıllara katılımları ile oluşan diğer kimliklerini kendi ‘ben’lerinde taşırlar. Buradaki sorun, Rawls’un betimlediği siyasal adalet anlayışı (kamusal akıl) ile bu anlayışın izin verdiği kapsayıcı doktrinlerin (farklı toplumsal akıllar) birbirlerini yerlerinden edecek karşılıklı ya da tek yanlı müdahalelerinin nasıl ve hangi meşru temeller üzerinden engellenebileceğidir.

O halde, bu bağlamda siyasal liberalizmin temel sorunu hem çoğulculuğa olanak tanıyan hem de kendisini bu çoğulculuğun gereği olarak farklılaşmış makul kapsamlı doktrinler arasında *istikrarlı* bir uzlaşma olarak meşrulaştıracak bir siyasal adalet anlayışının nasıl geliştirilebileceğidir.

Daha önce de ifade edildiği gibi, siyasal liberalizm makul dinsel, felsefi ve ahlâki doktrinlerin *örtüşen görüş birliği* tarafından desteklenebileceği umulan ve toplumu düzenleyecek bir siyasal adalet anlayışı arayışı içindedir. Rawls’un tanımıyla, kamusal akıl, vatandaşların kamusal forumda anayasal esaslar ve adaletin temel meseleleri konularında kullandıkları akıl yürütme yoludur ve bu bağlamda temel siyasal meseleleri tartışırken bireyin kullanmaya alışık olduğu kapsamlı felsefi ve ahlâki görüşlerin kamusal hayatta dışarıda bırakılması arzu edilen bir durumdur. Rawls’a göre, farklı kapsamlı doktrinler arasında *örtüşen görüş birliği*nin sağlanmasının olanağını da sağlayan *kamusal akıl* siyasaldır, metafizik değildir (Rawls, 2007: 56). Bu bağlamda siyasal liberalizmin metafizik bir doktrin olmaması, onun siyasal anlayışın kendisi tarafından kastedilen şeyler haricinde belli bir metafizik ya da epistemolojik doktrin önermemesi anlamına gelmektedir. Bu vurgunun daha iyi anlaşılması için Rawls metafizik olmayan bir siyasal liberalizm ile faydacılık arasında bir karşılaştırma sunmaktadır:

Fayda ilkesinin, ne şekilde anlaşılırsa anlaşılınsın, genellikle bireylerin davranışlarından kişisel ilişkilere, toplumun bir bütün olarak örgütlenmesinden halkların yasasına kadar bütün konular için geçerli olduğu söylenir. Siyasal anlayış ise, bunun aksine, sadece temel yapıyı ilgilendiren makul bir anlayış ortaya koymaya çalışır ve mümkün olduğunca herhangi bir doktrine bağlılık göstermez. (Rawls, 2007: 58)

Kamusal aklı ifade eden bir adalet anlayışını merkeze alan siyasal liberalizm, insan hayatında neyin değerli olduğuna ilişkin kanaatler, kişisel karakter idealleri, arkadaşlık, aile ve topluluk idealleri önermez ve bunları sistematik bir biçimde içermeye ve ilişkilendirmeye iddiasında bulunmaz. Bu iddiaya sahip kapsamlı doktrinler –dinsel, felsefi ve ahlâki– toplumun “arka plan kültürü” olarak, *günlük hayatın kültürü* biçiminde varlıklarını korurlar. Anayasal rejimin siyasal kurumlarının ve bunların geleneksel kamusal yorumlama biçimlerini ve bunlara ilişkin tarihi metin ve belgeler ise *kamusal kültür* olarak siyasal alanda varlık gösterir (Rawls, 2007: 59). *Örtüşen görüş birliği*, arka plan kültürünü oluşturan kapsamlı doktrinlerin kamusal kültürü herhangi bir nedenle desteklemeleri ya da makul görmeleri ve bu –farklılaşabilen– nedenleri de ortak bir akıl yürütme biçiminde gerekçelendirebilmeleridir. Bunun yapılabilmesi için, kapsayıcı arka plan kültüründen, daha doğru bir ifadeyle, farklılaşmış kapsamlı doktrinlerden türetilmemiş ya da herhangi bir kapsamlı doktrine indirgenemeyecek fakat farklı doktrinlerce onaylanabilecek bir ortak bakış açısına/ortak akla ulaşılabileceğinin gösterilmesi gerekmektedir.

Rawls’a göre,

Özgür ve eşit kişiler arasında adil bir anlaşmanın sağlanabileceği, kapsayıcı arka planın çerçevesinin bütün özelliklerinden ve durumlarından soyutlanmış ve aynı zamanda bunlar tarafından saptırılmamış bir bakış açısı bulmak durumundayız. (Rawls, 2007: 68)

Rawls’un *bilgisizlik peşesi* ile betimlediği *başlangıç durumu* bu bakış açısından başka bir şey değildir. Hipotetik (varsayımsal) bir

sözleşme ortamı olan *başlangıç durumu* bu anlamı ile tarihsel bir bağlayıcılık değil, bir temsil aracıdır. Genel iyi anlayışları hangi kapsayıcı doktrin tarafından belirlenmiş olursa olsun, bütün bireylerin, Rawls'un betimlediği varsayımsal *bilgisizlik peçesi* yanıyla birlikte *başlangıç durumunda* hangi adalet ilkelerini seçecekleri sorusuna yanıt verebiliyor olmaları, *başlangıç durumunun* koşulları altında bu soru üzerine akıl yürütebilmeleri, ortak bakış açısının olanaklılığının açığa çıkmasıdır.

Başlangıç durumunda, *bilgisizlik peçesi* altındaki bireylerin (bir başka deyişle katıldıkları diğer toplumsal akıl yürütme biçimlerini askıya alan bireylerin) katıldıkları ortak aklın metafizik nitelikte olup olmadığı sorusu Rawls'a yöneltilen bir sorudur. Bu soru daha da özellenirse, Rawls'un adalet kuramında Kant'ın ahlâk metafiziğinin temellendirilmesinde kullandığı ilkeler ile belirgin benzerlikler ve örtüşmeler gösteren ilkeler öne sürmesi, Rawls'un *ortak akıl yürütme*, *kamusal akıl*, *rasyonel insan* gibi tanımlamalarının Kant'ın aşkınsal felsefesinin akıl anlayışını da paylaşıp paylaşmadığı sorusunu karşımıza çıkarmaktadır.

Rawls, öne sürdüğü *başlangıç durumu* düşüncesinin bir metafizik kişilik anlayışını varsaydığına ya da böylesi bir anlayışa dayandığına ilişkin yanlış anlamalara neden olabileceğini ifade eder. Öyle ki kişilerin asli bir doğası olduğu, nihai amaçlarının ve bağlılıklarının ya da kendi iyi anlayışlarının ilineksel, olumsal ve askıya alınabilir olduğu düşüncesi, *bilgisizlik peçesi* ile bu ilineksel yanların askıya alınmakta olduğu ve toplumsal örgütlenmenin dayanağı olacak ortak, özdeş nihai doğanın (metafizik nitelikteki ortak aklın) açığa çıkarılması amacını önceler görülebilmektedir. Rawls bu 'yanlış anlamaya' ilişkin şu ifadeleri kullanır:

Bence bu tür yanılsamalar başlangıç durumunu bir temsil aracı olarak görememekten kaynaklanmaktadır. Bu durumun önde gelen boyutlarından biri olan bilgisizlik peçesinin benliğin doğası ile ilgili herhangi bir metafizik doğası yoktur; benliğin, kişilerin ve tarafların bilmelerine izin verilmeyen gerçeklerinden ontolojik olarak önde geldiğini ima etmez. Bilgi üzerindeki sayılan kısıtlamalara uygun olarak adaletin ilkeleri

hakkında akıl yürütme yoluyla biz her an bu durum içerisine girebiliriz. Bu şekilde başlangıç durumunda olduğumuzu varsaydığımızda, akıl yürütmemiz benliğin doğası hakkında herhangi bir metafizik doktrine bağlı kalmaz. (Rawls, 2007: 71, 72)

Rawls, *başlangıç durumuna* dayanan bir siyasal kişi anlayışının metafizik bir kişiyi imlemediğini öne sürerken ne kadar tutarlıdır? Siyasal kişi betimlemesinde, vatandaşlar hem kendilerini hem de birbirlerini bir iyi anlayışına sahip olmayı sağlayacak ahlâki yeteneğe sahip olarak görürler. Ancak söz konusu olan iyi anlayışı kişiden kişiye değişebildiği gibi zamana bağlı olarak bir kişinin yaşamı içerisinde de değişime açıktır. Bir başka deyişle, hiç kimse belli bir iyi anlayışını kaçınılmaz –ve sürekli– olarak takip etmek durumunda değildir. O halde, Rawls'un siyasal kişi anlayışı, belli bir iyi anlayışını dayatmaz ya da desteklemez; siyasal kişi iyi anlayışına sahip olmayı sağlayacak ahlâki yetiye sahiptir, fakat bu iyi anlayışı ile tanımlanmamaktadır. Çünkü Rawls'un *başlangıç durumunda* taraf olarak betimlediği *kişi* siyasal ve siyasal olmayan amaç ve yükümlülöklere sahiptir. Siyasal amaçları *hak* kavramını merkeze alarak biçimlenirken, siyasal olmayan amaçları *iyi* kavramını merkeze alarak biçimlendirilebilir. Diğer bir deyişle, *başlangıç durumunda* kişi siyasal ve siyasal olmayan kimlikleri beraber taşır. Bu kimlikler arasında, nihai amaçlar bağlamında bir paralellik kurulması olasıdır fakat bu paralellik bir zorunluluk değildir.

Rawls'un kişilerin siyasal olmayan kimlikleri konusundaki çeşitliliği ve olumsuzluğu kabul etmesi, bu alanda metafizik bir insan doğasını öne sürmediğinin ya da böylesi bir doğayı varsaymadığının açık göstergesidir. Fakat, siyasal kimliğin oluşumunda, siyasal olmayan kimliklerin farklılaştığı ve iyi anlayışlarına bağlı olarak uzlaşmaz ayırışmaların oluştuğu bir ortamda, bu ayırışmaların olanağı kabul edilirken ve doğal sayılırken,⁵ haklar üzerine bir ortaklığın, uzlaşmanın sağlanabilmesi hangi akıl düşüncesi

⁵ "(...) modern demokratik toplumlarda var olan makul kapsamlı dinsel, felsefi ve ahlâki öğretiler çeşitliliği, yakın zamanda ortadan kalkabilecek

etrafında sağlanabilecektir? Daha da önemlisi, bu uzlaşmanın olanağını sağlayacak bir akıl anlayışı aynı zamanda bu aklın sözleşmeye taraf olan bütün insanlar için doğal ya da yapay türdeşliğini varsaymadan kendisini nasıl meşrulaştıracaktır? Rawls'un haklar üzerine müzakerelerin, taleplerin ve iddiaların, dolayısıyla da kişilerin meşru siyasal kimliklerinin zemini olarak *kamusal akıl* ya da ortak akıl yürütme düşüncesini öne sürerken, aynı zamanda bu aklın metafizik nitelikte olmadığını ifade etmesinin ne kadar tutarlı olduğu tartışmaya açık hale gelmektedir.

Bu tartışma, Rawls'un adalet kuramı açısından da hayati öneme sahiptir. Rawls, vatandaşların özgür ve eşit kişiler olduğu fikri ve kamusal siyasal bir adalet anlayışı tarafından düzenlenen bir toplumu *iyi düzenlenmiş toplum* olarak adlandırır. Bu toplum üç koşulu yerine getirir: Birincisi, herkes aynı adalet ilkelerini kabul eder ve diğer herkesin de kabul ettiğini bilir; ikincisi, toplumun temel yapısının –siyasal, toplumsal kurumların ve bunların birbirleriyle ilişkilerinin– adalet ilkelerine uygun düştüğü kamusal olarak bilinir ya da bunun böyle olduğuna iyi bir sebeple inanılır; üçüncüsü, toplumun vatandaşları normal olarak etkin bir adalet hissine sahiptirler ve bu nedenle adil olarak gördükleri toplumun temel kurumlarına uygun hareket ederler (Rawls, 2007: 79).

Rawls'un *başlangıç durumundaki* uzlaşma için varsaydığı ortak aklın ya da ortak akıl yürütme biçiminin metafizik niteliğine ilişkin tartışmanın ışığında, siyasal liberalizmin ortaya koyduğu *iyi düzenlenmiş toplum* düşüncesine şu soru yöneltilebilir: Toplumdaki herkesin, kendi iyi anlayışlarına dayanmaksızın ve farklılaşmış iyi anlayışlarını da koruyarak *aynı* adalet ilkelerini, zora ya da baskıya dayanmadan kabul etmelerinin nedeni türdeş bir akıl ya da benzeri bir doğal *a priori* ortaklık varsayılman ya da geniş anlamı ile kültürün birey üzerindeki biçimlendirici/belirleyici gücünün kabulüne bağlı olarak ortak bir kültüre doğmuş olmanın getirdiği ortak biçimlendirme durumu kabul edilmeden nasıl açıklanabilir?

bir tarihsel durum olmaktan uzaktır; bu çeşitlilik kamusal demokratik kültürün kalıcı özelliğidir" (Rawls, 2007: 80).

Rawls, kamusal aklın metafizik olmayıp ve siyasal olduğunu vurgularken sorunun ilk bölümündeki doğal türdeş akıl varsayımında bulunmadığını da ifade etmiş olmaktadır. Diğer taraftan *başlangıç durumundaki* bireylerin *bilgisizlik peçesi* altında kendilerine ve kendi iyi anlayışlarına ilişkin bilgiden de yoksun bıraktıkları düşünülecek olursa *başlangıç durumu* hipotezinde aslında tam da sorunun ikinci bölümündeki 'belirleyici' gücün askıya alındığı ve buna bağlı olarak da bu belirleyiciliğin kapsamadığı bir alanın varsayıldığı görülecektir. O halde Rawls'un bu bağlamdaki tutarlılığına ilişkin tartışma, onun *başlangıç durumu* hipotezinde bu alanı nasıl kurguladığının ve bu alanın kurgulanmasında Kant'ın akıl anlayışının kullanılıp kullanılmadığının irdelenmesi ile netlik kazanacaktır.

İlk olarak vurgulanması gereken nokta, Rawls'un siyasal liberalizm kuramında siyasal olmayan kimliklerin ya da iyi anlayışlarının farklılıklarından ve kapsamlı doktrinler çeşitliliğinden bahsederken olanaklı her farklılığı ya da olanaklı her -uzlaşmaz-farklılıkta ve çeşitlilikte ortaklığı sağlayabilecek bir ögeyi konu edinmediğidir. Rawls açık bir biçimde basit çoğulculuk ile makul çoğulculuğu ayırt etmektedir (Rawls, 2007: 80). Siyasal anlayış, her doktrinin değil, makul doktrinlerin örtüşen görüş birliğini, bir başka deyişle de onayını kazanmayı amaçlamaktadır. O halde, Rawls'un Kantçı aklı bir temel olarak kullanıp kullanmadığına ilişkin tartışmada Rawls'un metninin bize sunduğu ilk veri, siyasal liberalizmin modern demokratik toplumların yapısıyla kendisini sınırlaması ve evrensellik iddiası taşıyor oluşuyla Kantçı yaklaşımdan ayrıldığıdır. Bir başka deyişle, uzlaşmanın olanağı olarak aranan ortak akıl yürütme biçimi, her zaman, her yerde ve herkes için geçerli olan a priori bir akıl yapısı değil, modern demokratik toplumların makul çoğulculuğu içerisinde hem bu çeşitliliği koruyup hem de farklılaşmış makul doktrinlerce onaylanabilecek bir ortak siyasal yapılanmanın zemini olacak bir akıl yürütme biçimidir. Aksi bir durum siyasal liberalizmi genel bir iyi düşüncesi etrafında biçimlenen kapsamlı bir doktrin haline getirecek ve Rawls'un kuramını amaçları ile tutarsız hale getirecektir.

Rawls'a göre, belli bir kapsamlı dinsel, felsefi ve ahlâki doktrin üzerinde ortak ve sürekli bir mutabakat ancak baskıcı siyasal gücün kullanımı ile olanaklıdır. "Faydacılığın makul bir biçimi veya Kant ve Mill'in makul liberalizmi üzerinde birleşen bir toplumun varlığı da aynı şekilde devlet gücünün desteğini gerektirir. Bu olgu, 'baskı olgusu' olarak adlandırılabilir" (Rawls, 2007: 81). Bu nedenle siyasal liberalizm, Rawls'un makul liberalizm olarak adlandırdığı türde kapsamlı bir doktrin değildir ve evrensel bir temel ortaya koyma iddiasında değildir. Diğer taraftan Rawls, *başlangıç durumu* "özgür ve eşit vatandaşların temsilcilerinin temel yapıyla ilgili olarak toplumsal iş birliğinin kuralları altında belirlendiği şartları (koşulları) ifade eden –burada ve şimdi var olan– bir model" olarak betimler (Rawls, 2007: 70). Daha önce de belirtildiği gibi, *başlangıç durumu* tarihsel bir olgu değildir ve bir temsil aracı olarak sürekli burada ve şimdi var olan bir modeldir. Adalet ilkelerinin belirlenmesinde bir model olarak işlev gören *başlangıç durumu* hipotezinin bir özelliği olarak sunulan *burada ve şimdi var olma* özelliği onun evrensellğine göndermede bulunmaz. Bu gönderim, kamusal akıl yürütme sürecinin daima burada ve şimdi olanaklı olduğunu, referansının geçmiş bir sözleşme durumu olmadığını vurgulamak için kullanılmaktadır. Bununla birlikte, bu tür bir akıl yürütmenin *burada ve şimdi var olma* özelliği çıkışını gene Rawls'un modern demokratik toplumlar olarak nitelediği toplumların 'şimdi'sinden almaktadır. O halde, bu yaklaşım da a priori, evrensel bir aklı değil, belli bir bağlamı temel almaktadır. Fakat bu noktada aşağıdaki ifadeler Rawls'un bu bağlamın ötesine gönderimde bulunduğu izlenimini vermektedir:

[Hakkaniyet olarak adalet anlayışı] hakkaniyetli bir iş birliği sistemi olarak toplum düşüncesinden ve diğer alt düşüncelerden yola çıkarak kendi başına duran bir siyasal anlayış ortaya koyar. Burada umulan şey, bu düşüncenin kendisinden türetilen birincil değerler endeksiyle birlikte, makul bir görüş birliğinin odağı olabilmesidir. Bunu yaparken şu anda mevcut olan veya önceden var olmuş ya da var olabilecek bütün kapsamlı doktrinleri bir kenara koyuyoruz. Mesele, birincil

değerlerin kapsamlı doktrinlere bağlı iyi anlayışlarına karşı onlar arasında adil bir dengeyi bularak adil olması değil, bu anlayışlara sahip kişiler olan özgür ve eşit vatandaşlara karşı adil olmasıdır. (Rawls, 2007: 84)

Bu ifadeler, makul bir görüş birliğinin odağı olacak adalet anlayışının var olmuş, var olan ya da var olabilecek kapsamlı doktrinlere dayanmaması gerektiğini savlarken, aynı zamanda “demokratik toplumlar”ın da bunlardan bağımsız olarak var olduğunu varsaymak durumundadır. Aksi durumda, “demokratik toplumlar” da bu tür kapsamlı doktrinlerden birinin ya da bir kısmının ürünü olacağından, “demokratik toplumun temel düşüncelerinden doğan ve belli bir kapsamlı doktrini öngörmeyen ve kendi başına duran siyasal adalet anlayışı [olarak siyasal liberalizm]” (Rawls, 2007: 84) bu temel düşüncelerin kaynağı olan kapsamlı doktrinin ya da doktrinlerin ürünü olmaktan kendisini koruyamayacaktır. Rawls’un ‘demokratik toplum’u tüm kapsamlı doktrinlerden bağımsız, onlardan birini ya da birkaçını temele almayan bir örgütlenme olarak kendisini göstermekte ve temel sorununu kapsamlı doktrinlerin değerlerine karşı değil, onlara sahip olan özgür ve eşit vatandaşlara karşı adil olmak olarak koymaktadır. Bu bağlamda siyasal adalet gene aynı özgür ve eşit vatandaşların ortak akıl yürütmesi ile kurulacağından, her birey ‘sahip olduğu’ anlayışları askıya alabilen bireyler olarak öngörülmektedir. Bu yaklaşım, genel anlamıyla değerler ile onlara sahip olan, onlar tarafından oluşturulmamış tözsel nitelikteki bireyi varsayar görünmekte ve böylece de metafizik anlayışın töz-ilinek tartışmasına düşme tehlikesini beraberinde getirmektedir. Eğer Rawls’un siyasal adalet anlayışı örtük olarak bu tartışmayı içerisinde taşıyorsa, yukarıda ifade edilen tüm farklılıklara rağmen temelde Kantçı bir akıl anlayışının töz olarak görülüp görülmediği sorusu bu bağlamda tekrar karşımıza çıkmaktadır.

Rawls, *Siyasal Liberalizm*’de ortaya koyduğu akıl anlayışının ilk boyutu *makuliyet* ile *rasyonalite* arasında yaptığı ayırmıdır. Buna göre, “kişiler, bir yönüyle, eşitler arasında, diğerlerinin de aynı şekilde hareket edeceğini düşünerek, iş birliğinin hakkaniyetli

şartları olmak üzere ilkeler ve standartlar önermeye ve bunlara isteyerek uymaya hazırlarsa, makul sayılırlar. Bu normları herkes için makul görürler ve bu anlamda onları meşru kabul ederler ve diğerlerinin önereceği adil şartları da tartışmaya hazır olurlar” (Rawls, 2007: 92). Bu şekilde tanımlanan *makuliyet*, kişiler arası, eş deyişle özneler arası alana ait bir kavramdır. *Makuliyet* rasyonelliğin sahip olmadığı bir anlamda kamusalıdır:

Burada kastedilen, makuliyet aracılığıyla diğerlerinin kamusal dünyasına girdiğimiz ve mümkün olduğu durumda onlarla olacak iş birliğimizin adil şartlarını önermeye ya da kabul etmeye hazır olduğumuzdur. İlkeler olarak ortaya konan bu şartlar, paylaşacağımız ve birbirimizin önünde kamusal olarak tanıyacağımız toplumsal ilişkilerimizin dayanacağı şartları ortaya koyar. (Rawls, 2007: 97)

Rasyonel ise, “kendine özgü çıkar ve amaçlara ulaşma yolunda kanaat ve müzakere yeteneklerine sahip tek ve bütün (gerçek ya da tüzel kişi anlamında) bir özne anlamına gelir. Rasyonellik, bu amaç ve çıkarların nasıl benimsendiği ve onaylandığı ve bunlar arasında önceliğin nasıl tayin edildiğiyle ilgilidir” (Rawls, 2007: 94). *Rasyonellik*’in temel vurgusu amaçlar için en uygun araçları seçmek veya diğer şeyler eşit durumda iken, daha mümkün alternatifleri seçmek üzerinedir. Rawls, bu şekilde tanımladığı *makuliyet* ve *rasyonellik*’i birbirinden ayrı ve bağımsız iki temel düşünce olarak görür ve birini diğerinden elde etmenin yolunun olmadığını savlar.

Bir başka deyişle, *makuliyet* ve *rasyonellik* birbirine indirgenemez, birbirinden türetilemez ve fakat birbirini tamamlayan iki niteliktir (Rawls, 2007: 95). Görüleceği üzere, *makuliyet*’in tanımında kullanılan ifadeler Kant’ın koşulsuz buyruğu (*kendilerini aynı zamanda genel yasalar olarak nesne edinebilecek maksimlere göre eylemde bulun*) ile paralellikler taşımaktadır. O halde, Rawls’un yaptığı ayırıma dayanarak söylenebilecek olan, Kant’ın koşulsuz buyruğu ile benzerlikler taşıyan ve siyasal adaletin zeminini oluşturan *makuliyet*’in rasyonellikten türetilmeyeceği ya da rasyonelliğe indirgenemeyeceğidir. Bu yargıdan çıkarılabilecek sonuç

şudur: Adalet ilkelerini belirleyecek olan bireylerin, bu belirleyicilikleri salt olarak onların rasyonelliğine dayanmamaktadır. Adil bir iş birliğinin örgütlenebilmesi için rasyonelliğin tamamlayıcısı olarak *makuliyetin* de (özneler-arasılığında) sağlanması gerekmektedir ki, *bilgisizlik peçesi* ile *başlangıç durumu makuliyetin* sağlanması için önerilen varsayımsal bir araçtır. O halde, Rawls'un örtük olarak töz-ilinek tartışmasına düşüp düşmediğine ilişkin soruya bu bağlamda verilebilecek ilk yanıt, *bilgisizlik peçesi* ile *başlangıç durumu* hipotezinin bireyi ilineksel değerlerinden soyutlayarak geriye kalan rasyonellik ile tanımlanmış tözüne indirgemeyi amaçlamadığıdır. Aksine bu yaklaşım, bireye rasyonelliğine ek ve onu tamamlayıcı olarak *makuliyet* kazandırmaya yöneliktir. Bu sağlandıktan sonra dahi, Rawls'un *makul anlaşmazlık* olarak adlandırdığı ve makul kişiler arasındaki anlaşmazlıklar olarak tanımladığı bir anlaşmazlık durumu olanaklıdır. Makul anlaşmazlığın nedenlerinden biri olarak şu durum gösterilmekte ve bunun aklın kuramsal kullanımı ile ilgili olduğu savlanmaktadır:

Bir dereceye kadar (ne kadar olduğunu bilemeyiz), kanıtları nasıl değerlendirmemiz ve ahlâki ve siyasal değerleri nasıl tarttığımız, tecrübelerimizin tümüyle, bu zamana kadar hayatımızın aldığı yön ile tayin edilir ve tecrübelerimiz daima farklı olacaktır. Dolayısıyla, sayısız makam ve konumuyla, değişik iş bölümleriyle, birçok toplumsal grubuyla ve etnik farklılığıyla bir modern toplumda, vatandaşların tecrübeleri, önemli ölçüde karmaşık olan her konu için olmasa da birçoğu hakkındaki kanaatlerini, en azından bir dereceye kadar, birbirinden ayrılacak şekilde farklıdır. (Rawls, 2007: 100)

Makuliyet ortamında, çıkarımlar yapabilme, delilleri tartabilme ve çekişen kaygıları dengeleyebilme gibi rasyonel yetilere ve aynı anlama gelecek biçimde ortak bir insani akla ve benzer düşünme ve yargılama gücüne sahip bireyler arasında, Rawls'un makul olmayan anlaşmazlıkların nedenleri arasında gösterdiği önyargı, kişisel ve grupsal çıkar, gözü kapallılık ve isteksizlik gibi nedenlerin dışında farklılaşmalar olanaklı ve deneyimlerin (tecrübelerinin) farklılığının kaçınılmazlığına bağlı olarak da doğaldır. O halde,

makuliyetin sağlandığı durumda dahi a priori bir aklın rasyonel bir mutlak belirleyiciliğinden ve bu belirlenimin açığa çıkaracağı zorunlu bir sonuçtan söz etmek oldukça güçtür.

Fakat, daha önce de ifade edildiği gibi, Rawls, toplumsal örgütlenmenin odağı olacak adalet ilkelerinin seçildiği *başlangıç durumunda makul* ve *rasyonel* bireylerin, bu özelliklerinin gereği olarak kendiliklerinden seçecekleri ilkelerin kendi önerdiği ilkeler olacağını savlamaktadır. *Bilgisizlik peçesi* altındaki bireylerin, kendilerine dair, büyük ölçüde deneyimlerinden kaynaklanan bilgiden de yoksun bırakılması *başlangıç durumunda makul anlaşmazlıklara* dahi olanak tanınmamasının amaçlandığını göstermektedir. O halde *bilgisizlik peçesi* ile *başlangıç durumunda türdeş* bir akıl yürütme sürecinde, olanaklı ve makul görülen farklılaşmaların dahi askıya alındığı, ortak akıl yürütmeden dolayı *makul*, ilkelerin seçiminde rasyonaliteye dayanıldığı için de *rasyonel* bir 'müzakeresizlik' ortamı söz konusudur.

Çünkü herhangi bir farklılaşma, kendisine ait özbilinçten yoksun olduğundan kendi bakış açısını öne sürememektedir. Rawls'un *makul anlaşmazlıklar* olarak adlandırdığı anlaşmazlıklar kendilerini ancak bilgisizlik peçesinin derece derece kalktığı diğer aşamalarda göstermektedir.⁶ O halde, makul farklılıkların sonucu olarak rasyonelitenin mutlak belirleyiciliğinden söz edilemeyen *makul anlaşmazlık* durumlarının aksine, *başlangıç durumunda rasyonel* bir belirlenimin söz konusu olduğu savlanabilir görülmektedir. Bir başka deyişle, modern ve demokratik toplumların kalıcı özelliği olan çeşitlilik, *makul anlaşmazlıkların* sonucu olarak açığa çıkan *makul kapsamlı doktrinlerin* çeşitliliğidir. Fakat bu

⁶ Unutulmamalıdır ki, başlangıç durumu tarihsel bir olgu değildir. Bir başka deyişle, başlangıç durumu zamansal olarak kapsamlı doktrinlerden önce gelmemektedir. Rawls'a göre, başlangıç durumu hipotezi daima 'burada ve şimdi' kullanabileceğimiz bir temsil aracıdır. Bu nedenle başlangıç durumunda farklılaşmış makul doktrinler açığa çıkmamış değildir; varsayımsal olarak askıya alınmışlardır. Bireylerin bunlara dair genel bilgileri mevcuttur, fakat bireyler kendilerinin bunlardan hangisine dâhil olduklarına ilişkin tikel bilgiden yoksundurlar.

doktrinlerin onayını alan ve bu bağlamda *örtüşen bir görüş birliğine* dayanarak birlikteliği sağlayan adalet ilkelerinin seçildiği ortam rasyonel bir türdeşliğin varsayıldığı bir ortamdır. Bu da bizi bir kez daha *başlangıç durumunda* varsayılan ortak aklın, Kantçı anlamdaki türdeş akıl anlayışı ile örtüşüp örtüşmediği sorusuna götürmektedir.

Sonuç

Rawls'a göre, adalet üzerine temellenmiş bir toplumda her birey hiçbir gerekçe ile ihlal edilemez temel haklara sahiptir. Buna bağlı olarak da her birey, bir araca indirgenemez biçimde kendinde amaç olarak toplumsal sözleşmenin bir tarafıdır. Bu yaklaşım, Kant'ın akıl sahibi varlıkları kişiler olarak tanımlaması ve onları kendilerinde amaçlar olarak görmesi ilkesi ile örtüşmektedir. Diğer taraftan, Rawls'un adalet kuramına göre, toplumsal sözleşmenin tarafları olan ve *başlangıç durumunda*, *bilgisizlik peçesi* altında kendilerine dair tikel bilgiden yoksun bireyler, sınırlı kaynaklar dolayısıyla doğal olarak açığa çıkacak eşitsizliklerdeki konumlarını bilmediklerinden, bu durumlardaki paylaşımı belirleyecek ilkelerin seçiminde, kendilerinin dezavantajlı durumda olacaklarını varsayarak, bu durumu telafi edecek rasyonel bir seçim yaparlar. Böylelikle, herkesin eşitler olarak bulunduğu seçim ortamında yapılan seçim bireysel değil, herkesi kapsayacak ve herkes için geçerli olacak bir seçim olacaktır. Bu durum da, Kant'ın koşulsuz buyruğu ile örtüşmektedir. Bu örtüşmelerin arka planında, Rawls'un bireyi *bilgisizlik peçesi* ile kapsamlı doktrinlerin, kamusal olmayan akılların, deneyim ile biçimlenmiş bakış açılarının farklılıklarının etkilerinden soyutlamaya ve bu yolla özgür vatandaşların sahip olduğu iki ahlâki yetiyi maksimize etmeye çalışması ve bu gerçekleştiğinde makul ve rasyonel bireyin bunların gereği olarak Rawls'un önerdiği ilkeleri seçeceklerinin kabulü vardır. Belirli adalet ilkelerinin makuliyet ve rasyonalite gereği seçileceğine dair sav, bu savın dile getirildiği siyasal liberalizm kuramının temellerinin a priori ve metafizik bir akıl anlayışına ya da metafizik bir kişi tanımına dayanıp dayanmadığı sorusunu

açığa çıkarmaktadır. Rawls'un "kamusal akıl siyasaldır, metafizik değildir" ifadesi ve metafizik, genel ahlâki özneyi değil özgür ve eşit vatandaşı merkeze aldığı yönündeki savı, kuramının bu bağlamda tutarlı olup olmadığına dair soruyu gene aynı sorunun bir parçası kılmaktadır.

Adalet kuramının belirlediği ilkeler ile Kantçı ahlâk ilkelerinin örtüşmesinin ötesinde, Rawls açık olarak kendi yaklaşımının 'iyi' kavramını merkeze alarak, insan hayatında neyin değerli olduğuna ilişkin kanaatler, kişisel karakter idealleri ya da arkadaşlık, aile, topluluk idealleri önermediğini ifade etmektedir. Bu tür önerileri yapan ve 'temellendiren' yaklaşımlar Rawls'un kapsamlı doktrinler olarak adlandırdığı metafizik söylemlerdir. Siyasal liberalizmin amacı, farklı ve hattâ uzlaşmaz makul kapsamlı doktrinler arasında toplumsal örgütlenmeyi sağlayacak adalet ilkeleri üzerine nedenleri ortaya koyulabilir, zora dayanmayan bir görüş birliği sağlamaktır. Bu nedenle de siyasal liberalizmin kendisi herhangi bir kapsamlı doktrine ya da onun öne sürdüğü metafizik temele dayanamaz. Bu, belirli bir doktrinin 'doğru' ve 'iyi' kavramlarını tüm doktrinlere genellemek ve toplumu doktrinel bir türdeşlik üzerine inşa etmeye çalışmak anlamına gelecektir. Sonuç ise ancak zora dayalı bir birlik ya da siyasal ayrılıkların körüklenmesi olacaktır. Bu bağlamda Rawls açık olarak kendi kuramının makuliyet kavramını merkeze aldığını ve metafizik kuramların 'doğruluk/hakikat' kavramı ile ilişkili olmadığını ifade etmektedir. Diğer bir deyişle, Rawls, adaletin bir teori konusu olmasını olanaklı kılan adalet-hakikat birlikteliğini veya ilişkisini iptal eder görünmektedir. Öyle ki, adaleti rasyonalite ile dolayım-layarak hakikat ile ilişkilendiren Rawls da günün sonunda hakikat-adalet ikizlerini ayırmaktadır. Bu nedenle de Kantçı kuram dâhil, herhangi bir kapsamlı doktrinin 'doğruluk/hakikat' anlayışını temele almaz/alamaz. Buna bağlı olarak da kendisini siyasal alan ile sınırlar ve siyasal liberalizmi Kant'ın kapsamlı liberalizminden ayırır.

Makuliyet kişilerin adil bir ortamda müzakereye girmeleri anlamına gelmektedir. Bunun sağlayıcısı bir araç olarak *başlangıç*

durumu hipotezidir. *Rasyonel*, kendine özgü çıkar ve amaçları gerçekleştirmek üzere araçlar seçebilen, bunları ilişkilendirebilen kanatlar geliştirebilme yetisine sahip özne anlamına gelmektedir. Siyasal liberalizm, *başlangıç durumunu* özgür vatandaşların eşitler olarak taraf oldukları ve toplumsal örgütlenmenin hakkaniyetli koşullarının belirlendiği bir sözleşme ortamı olarak varsaymaktadır. Sözleşmenin amacı, toplumun temel yapısını siyasal bir adalet kavramıyla düzenlemek, makul kapsamlı doktrinlerin çoğulluğunu korurken bunlar arasında adalet kavramı üzerine örtüşen bir görüş birliğini sağlamak ve anayasal esaslar ve temel adalet sorunları söz konusu olduğunda tartışmaların siyasal adalet kavramına uygun olarak yapılmasını sağlamaktır. Adalet ilkeleri, bu amacı gerçekleştirmek için araçlar olarak önerilirler. Bu nedenle de böylesi bir amaç için uygun araçları seçebilme ve bunlar ilişkilendirebilme yetisinin sözleşmenin tarafı olan özgür vatandaşlarca sahip olduğunun varsayılması kuramın doğası gereğidir.

Bu bağlamda sözleşmenin tarafı olan özgür vatandaşların rasyonel olmadığı, bir başka deyişle de rasyonelin tanımını oluşturan yetilere sahip olmayan bireyler olduğu düşünülecek olursa sözleşme düşüncesinin kendisinin bir anlamı olmayacaktır. O halde, toplumsal sözleşmeyi temel alan bir kuramın, sözleşmenin tarafları olan bireylerin yukarıdaki tanıma uygun biçimde rasyonel olduğunu varsayması bir gerekliliktir. Kant, akıllı varlıklar olarak tüm kişilere bu özelliği yüklerken ve bu kişilerin ortak olarak sahip oldukları türdeş aklın “anatomisini” ortaya koyarken, Rawls sadece siyasal araçlar ile amaçları ilişkilendirme bağlamında özgür vatandaşlara bu özelliği yüklemekte ve herhangi bir metafizik akıl ‘anatomisini’ kabul etmemekte ya da reddetmemektedir.

Siyasal liberalizmin temel adalet ilkelerine ilişkin yaklaşımı Kant’ın akıl anlayışı (özellikle kuramsal akıl - pratik akıl ayırımı) ile örtüşmeler gösterse de onun metafizik yönlerine karşı tıpkı diğer metafizik anlayışlara olduğu gibi kayıtsızdır. Sınırlı liberal demokratik bir toplumda, sözleşmenin tarafı olan kişilerin, daha önce ifade edilen makuliyet ve rasyonellik tanımlarına uygun olarak ve seçim ortamının bilgisizlik peçesi ve *başlangıç durumu* ile

belirlendiği koşullarda Rawls'un önerdiği adalet ilkelerini seçmeleri beklenir. Buradaki seçimin rasyonelliği, verilen tanımlarla gerekçelendirilen ve Kant'ın ahlâk anlayışının evrenselliğine karşıt olarak sınırlı ve bağlamsal bir rasyonelliğin gereğidir.

Bir kez daha tekrarlamak gerekirse, siyasal alan olarak belirlenmiş bu sınırlılık ve bağlamsallığın ötesine uzanan metafizik gönderimli rasyonalite, ortak akıl vb. kavramlara ve bu kavramların ait oldukları kuramlara karşı kayıtsızdır. O halde, siyasal liberalizmin temelleri olarak görülebilecek ve Kantçı düşünce ile paralellikler ve yer yer de örtüşmeler gösteren rasyonalite, ortak akıl, kamusal akıl vb. terimlerin kullanımları metafizik temelleri varsaymamakta ve bunlara dayanmamaktadır. Bu nedenle de Rawls metafizik temellere dayanmadığını, bununla beraber metafizik temelleri olan kapsamlı doktrinleri ne kabul ne de reddettiğini ifade ederken tutarlıdır. Fakat, bu çalışmada bir soru olarak ortaya konulduğu biçimiyle, toplumdaki herkesin, kendi iyi anlayışlarına dayanmaksızın ve farklılaşmış iyi anlayışlarını da koruyarak *aynı* adalet ilkelerini, zora ya da baskıya dayanmadan kabul etmelerinin nedeni olabilecek geniş anlamı ile kültürün birey üzerindeki biçimlendirici/belirleyici gücünün kabulüne bağlı olarak ortak bir kültüre doğmuş olmanın getirdiği ortak biçimlendirme durumunun reddi başka bir bağlamda bir tutarlılık problemi doğurmaktadır.

Başlangıç durumundaki bireylerin bilgisizlik peçesi altında kendilerine ve kendi iyi anlayışlarına ilişkin bilgiden de yoksun bıraktıkları varsayıldığında ve böylece *başlangıç durumu* hipotezinde geniş anlamı ile kültürün (daha dar anlamda dilin, dil-oyunlarının ve aynı anlama gelmek üzere söylemlerin) 'belirleyici' gücünün askıya alındığının (ya da buna bağlı olarak bu belirleyiciliğin kapsamadığı metafizik temelli olmayan bir alanın) varsayılması ile birlikte siyasal liberalizm kuramının modern demokratik toplum bağlamı ile sınırlandırılmış olması tutarsız görünmektedir. Çünkü bu durumda bir söylem olarak modern demokratik toplumun kuramın askıya almadığı/alamadığı bir temel olarak kabul edilmesi fakat diğer taraftan da kuramın söylemlerin belirleyici/yaratıcı gücünü yadsıması gibi bir sonuç açığa çıkmaktadır.

Kaynakça

- Platon (2002), *Devlet* (İstanbul: Sosyal Yayınlar) (Çev. Hüseyin Demirhan).
- Rawls, John (2003), *A Theory of Justice*, (USA: Harvard University Press).
- Rawls, John (2006), *Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması"* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları) (Çev. Gül Evrin).
- Rawls, John (2007), *Siyasal Liberalizm*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları) (Çev. Mehmet Fevzi Bilgin).
- Kant, Immanuel (2002), *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu) (Çev. Ioanna Kuçuradi).
- Klein, Naomi (2017). *Hayır Demek Yetmez –Trump'ın Şok Politikalarına Karşı Koymak ve İhtiyacımız Olan Dünyayı Kazanmak–*. (İstanbul: Agora Kitaplığı) (Çev. Osman Akınhay).
- Kymlicka, Will (2006), *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları) (Çev. Ebru Kılıç).

RONALD DWORKIN'DE POLİTİK BİR DEĞER OLARAK ADALET*

Ferda Yıldırım** & Kurtul Gülenç***

Giriş

Bu yazıda 20. yüzyılın önde gelen hukuk ve politika felsefecilerinden biri olan Ronald Dworkin'in adalet teorisi ele alınacaktır. Her ne kadar adalet kavramının “tartışma konusu olmayacak ölçüde yeterince soyut, kullanışlı olabilmek için yeterince somut bir ifadesini tek hamlede bulmak oldukça zor (Dworkin, 2017: 105)” olsa da düşünüre göre en genel anlamıyla adalet, olabilecek en iyi teoriyi bulma sorunudur. En iyi teoriyi ortaya koymanın ölçütünü haklarda bulduğu için, Dworkin'in adalet anlayışını bir hak meselesi olarak kavramak yerinde bir tavır olur. Adaletin ve diğer tüm hakların eşit ilgi ve saygı ilkesine/hakkına dayandığını dile getiren düşünür; hukuki, politik ve ahlâki yargılarla bağlantılı şekilde tartıştığı adaleti bir değer problemi olarak ele alma eğilimindedir.

Adaletin haklar tartışması önem-bağlamına yerleşmesi modern politik düşüncenin en önemli karakteristiklerinden biridir.

* Metnin son halini almasındaki değerli katkıları için Ertuğrul Kaan Yıldırım'a teşekkürlerimizi sunarız.

** Mardin Artuklu Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

*** Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

Özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte adalet tartışmasını yürüten hukukçuların, politika teorisyenlerinin ve felsefecilerin bu tartışmaya paralel olarak insan hakları soruşturması da yürüttüğü gözlemlenmektedir. İnsan hakları üzerine yapılan bu tartışmalarda konunun sıklıkla doğal hukuk ile hukuki pozitivizm arasında salınan bir bağlama yerleştiği dikkat çekmektedir. Dworkin kendi hukuk anlayışını büyük oranda hukuki pozitivizme karşıt bir pozisyonunda şekillendirmiştir. Hukuki pozitivizmi ahlâki ilkeleri görmezden geldiği gerekçesiyle eleştiren Dworkin'e göre böylesi bir hukuk anlayışında kamusal adaletin gerçekleşme ihtimali zayıftır. Düşünür her ne kadar kendi hukuk anlayışını hukuki pozitivizmin karşısında konumlandırırsa da düşünürü tam anlamıyla bir doğal hukukçu olarak değerlendirmek de pek kolay değildir. Hakların hukuki-politik temellerinden önce ahlâki karakteri üzerinde duran ve hukuk-ahlâk arasında zorunlu bir ilişki varsayan Dworkin bu açıdan doğal hukuka yaklaşırsa da, pozitif hukuka üstün ve onu belirleyen bir doğal hukukun/yasanın varlığını kabul etmez.¹ Dworkin açısından ahlâkın hukukla ilişkisi özellikle zor davalarda kendini gösterir. Düşünüre göre mevcut bir kuralın olmadığı ya da yürürlükteki kuralların yetersiz kaldığı bu tür davalarda yargıcın adil kararlar vermesi ancak ahlâki ilkelere başvurusuyla mümkündür. Dworkin insan haklarının ahlâki temellerinden ötürü bu hakları bireylerin ellerinde tuttukları politik kozlar olarak yorumlar. Bu açıdan liberal çerçevede yer alan düşünür, kaynak eşitliğine dayalı dağıtımcı adalet fikrini benimsediği için sosyal liberalizme dâhil olur.

¹ Literatürdeki tartışmalara baktığımızda Dworkin'in doğal hukukçu olduğu iddialarına sıklıkla rastlarız. Düşünür kendisini doğal hukukçu olarak tanımlamadığı gibi zaman zaman doğal hukuk geleneğinin özcü ve metafiziksel çağrışımlarından rahatsız olduğunu da dile getirir. Özellikle hukuk-ahlâk arasında zorunlu bir ilişki olduğu iddiasıyla doğal hukuk geleneğine yaklaşırsa da, bu gelenekle çelişen görüşler de ileri sürer. Bu nedenle John Mackie, Dworkin'in hukuk teorisini üçüncü hukuk teorisi olarak tanımlar (Mackie, 1977: 3-16). Bu çalışmanın yazarları olarak bizler de düşünürü bu pozisyonunda konumlamaktayız.

Kamusal adaletin sağlanması bakımından doğal hukuk ile hukuki pozitivizm arasında salınan bir pozisyona yerleşmeyi tercih eden Dworkin düşüncesinde hukukun esas anlamını kazandığı kavram “yorum”dur. Yargıçların hukuku bir yorum faaliyeti olarak değerlendirmesi gerektiğini savunan düşünür, hukukçulara bir yandan hukuk metinlerini birer edebî eser/roman gibi yorumlama görevi yüklerken diğer yandan da onları birer politika felsefesi olarak nitelendirir. Dworkin’in yorum yaklaşımını adalet ve değer(ler) tartışmasında da sürdürdüğünü görürüz. Tıpkı hukuk gibi adaletin de yorumlanan bir kavram/kurum olduğunu iddia eden düşünür, tam da bu ekseninde adaleti en iyi teoriyi bulma meselesi olarak ele almak gerektiğini ifade eder. Düşünürün ortaya koyduğu modeli bu çerçevede değerlendirmek yerinde olur. Dworkin hak temelli bir teorinin adil olabileceğini savunarak kaynak eşitliğine dayalı bir model geliştirir. Her bireyin eşit ilgi ve saygı hakkına sahip olduğu tezine dayanan bu model, bireylerin kendi (iyi ve değerli) yaşamlarını gene kendilerinin tesis edebilmeleri için ihtiyaç duydukları mal ve kaynaklara erişimlerinin sağlanması gerektiğine dikkat çeker. Bu nedenle Dworkin açısından adaleti yorumlarken temel saikimizin eşit ilgi ve saygı hakkı olması gerekir. Dworkin, politik iktidarın ya da devletin ancak hakları ciddiye aldığı ve bu açıdan bireylerin kendi yaşamlarını neyin değerli kılacağı noktasında söz hakkına sahip olduğunu kabul ettiği ölçüde adil ve meşru olabileceğini vurgular.

Eşit ilgi ve saygı hakkına sahip her bireyin iyi yaşam sorununu adaletle ilişkilendiren Dworkin, “değerlerin birliği” tezini savunur. Değerlerin (örneğin eşitlik, özgürlük, adalet, nezaket, dürüstlük) birbiriyle çatışmadığını, daha ziyade birbirini tamamlayıcı bir birlik oluşturduğunu iddia eden düşünüre göre neyin iyi ya da doğru olduğuna dair yorum yaparken başvurduğumuz değerler birbirini destekler niteliktedir. Ona göre ahlâki, hukuki ve politik kararlar verirken esasen değerlere ya da değer yargılarına başvuru-ruz. Dworkin, neyin değer(li) olduğuna karar verebileceğimizi ve değerler çatışmasından kurtulabileceğimizi ileri sürerken yoruma dayalı anlayışını adaletin nasıl bir değer olduğunu ortaya koyacak

şekilde genişletmektedir. Bunu yaparken iyi yaşamı evrensel ya da mutlak bir ahlâka dayandırmaktan özellikle kaçınır. Bireylerin kendi yaşamlarını neyin değerli kılacağı noktasında çatışma içerisinde olabileceğini ve hiçbir ahlâki standardın bireylere dayatılamayacağını vurgular. Düşünürü doğal hukuk geleneğinden ayıran belki de en güçlü argüman, homojenleştirici bir evrensellik ya da evrensel ahlâk anlayışının yargı kararlarına aksetmemesi gerektiğidir. Adaletin değerini ortaya koyan eşit ilgi ve saygı ilkesini/hakkını bu anlamda yol gösterici ilkeler olarak tanımlayan düşünür, bu ilkelerin dağıtıcı adalet teorisini şart koştuğunu ifade eder. Yeniden dağıtım, resmî yasalar ve politikaların bir sonucu olduklarından ötürü Dworkin düşüncesinde adalet de politik bir değer/erdem olarak karşımıza çıkar. Hukukun toplumsal yaşamı şekillendirirken kendi meşruiyetini dayandığı bu politik erdem, özgürlüğü ikinci plana itecek kadar eşitlikle iç içe geçmiştir. Dolayısıyla Dworkin açısından toplumun dayandığı politik erdem/adalet, düşünürün politik ideal olarak nitelendirdiği eşitlik temeline dayanır. Haklarda eşitlik esasını gözeten bu yaklaşım biçimiyle Dworkin’in kendi özgün liberal anlayışını tesis ettiğini söylemek mümkündür. Bu yazıda ilk olarak Dworkin’in hukuk anlayışında hak ve adalet ilişkisi ele alınacak, daha sonra ise bu ilişki çerçevesine bağlı kalınarak düşünürün eşitlikçi adalet teorisi detaylandırılacaktır.

Dworkin’in Hukuk Anlayışında Adalet-Hak İlişkisi

Dworkin her ne kadar hukukla adaletin bir ve aynı şey olmadığını savunsa da –bu noktada klasik doğal hukuk geleneğinden ayrılır– bu kavramlar arasında özellikle iki açıdan ortaklık kurar. Bunlardan ilki, hem hukukun hem de adaletin yorumla –yorum tutumuyla– ilişkili olması; ikincisi ise her ikisinin de insan haklarıyla temellendirilebileceği fikridir. Bu düşünme biçimi esasen hukukun ne olduğu ve nasıl uygulanması gerektiğine yönelik bir cevabı içinde barındırır. Dworkin’e göre hukuk bir icat ya da keşif değil, yorumdur. Onun tam anlamıyla uygulanması ise kurallar kadar ilkelerin de yer aldığı yorum faaliyeti ile mümkündür. Ku-

ral(lar), hukuki davaların kesin bir karara bağlanması için ortaya konan standartlardır. İlke(ler) ise hukuki davalar karara bağlanırken başvuru, hak ve yükümlülükleri belirleyen standartlardır. Hukukun toplumsal bir olgu olduğu kadar argümantatif karaktere sahip olduğunun da altını çizen Dworkin'e göre hukuki kararlara varmak, belirli argümanlara başvurmak anlamına gelir. Düşünür bu noktada ilke argümanları ile politika argümanları arasında ayırım yapar. Politika argümanları, politik kararların kolektif amacı ilerleterek meşruiyet kazandığı argümanlarken, ilke argümanları, politik kararların bireysel hakları ya da grup haklarını gözeterek meşruiyet kazandığı argümanlardır (Dworkin, 1977: 82-83). Bir başka ifadeyle, ilkeler hakları tanımlayan önermelerken politikalar amaçları tanımlayan önermelerdir. Örneğin uçak üreticilerine sübvansiyon verilmesi lehine, sübvansiyonun ulusal savunmayı koruyacağına dair bir argüman politika argümanıdır; ayrımcılığın önlenmesine dair yasalar lehine, bir azınlığın eşit ilgi ve saygı hakkı olduğu argümanı bir ilke argümanıdır (Dworkin, 1977: 82).

Dworkin'e göre hukuki pozitivizm bu ayırımı yapamadığı için kusurludur; bunun temel sebebi ise hukuki pozitivizmin hukukla ahlâk arasındaki (zorunlu) ilişkiyi inkârı ve bunun doğal sonucu olarak hukukta ilkelere başvurmamasıdır. Bu nedenle düşünür için hukuki pozitivizm başarısız bir teoridir. Özellikle Herbert Lionel Adolphus Hart'ın "tanıma kuralı" tezi temelinde şekillenen hukuki pozitivizm anlayışına eleştiriler yükselten Dworkin, hukuki pozitivizm teorilerinin hukuku tanımlama noktasında anlaşmazlık içerisinde olduğunu ve hukukun nasıl uygulanması gerektiği sorusunu gözden kaçırdığını savunur. Dworkin, Hart özelinde hukuki pozitivizmi özellikle iki açıdan problemli bulur: İlk problem, hukukun kurallar bütünü olarak kabul edilmesidir. Bu bağlamda Hart'ta karşımıza çıkan ve hukuki geçerliliğin ancak bir üstün kural ve onun da bağlı olduğu toplumsal bir kuralla sağlanabileceğine yönelik iddiayı reddeder. Hart, John Austin'in emredici hukuk kavramına itiraz ederek geliştirdiği tezinde, hukukun bağlayıcılığını onun zorlayıcılığına değil, sosyal bir kura-

lın varlığına dayandırmaktadır. Buna göre sosyal kuralın varlığı, bir davranışın toplum tarafından bir standart haline gelmesine bağlıdır (Hart, 1994: 115-116). Hart’ın sosyal hukuku kurallar ekseninde açıklama girişimini yetersiz bulan Dworkin, hukukta ilkelerin göz ardı edilemeyeceğini savunur.

İkinci problem, yargıcın sahip olduğu “takdir yetkisi”dir. Dworkin’e göre takdir yetkisi yeni bir hukuk (kuralı) yaratma anlamına gelir, ancak yargıçların hukuk yaratma eylemi sayılabilecek bir takdir yetkileri yoktur. Düşünüre göre yargıçlar hukuk yaratmaktan ziyade hukuku yorumlayan kişilerdir. Burada yükseltilebilecek belki de en önemli soru, takdir yetkisi ile ilkelere başvurma yöntemi arasında ne gibi bir fark olduğudur. Nitekim Dworkin takdir yetkisini eleştirirken yargıcın bu yetkiyi kullandığı kimi durumlarda esasen ilkelere başvurduğunu savunur. İlk bakışta birbirinden farklı görünmeseler de bu iki kavramı birbirinden ayıran en önemli nokta gene hukuk-ahlâk ilişkisinde ortaya çıkar. Hart, yazılı hukuktan ya da hukuki bir metinden önce de var olan kimi ilkelere referansta bulunarak bazı durumlarda bu ilkelere göre kararlar alınabildiğine dikkat çeker ve ahlâkı mutlak anlamda hukuktan dışlamaz. Hart’ın eğilimi daha ziyade doğal hukukta olduğu gibi kuralları aşan birtakım ahlâki standartların varlığını reddetmesinde somutlaşır. Hukukun bu anlamda asgari bir içeriğe sahip olduğu tezini savunan Hart, “doğal zorunluluk”tan –eş deyişle birarada yaşamanın gerekliliğinden– kaynaklanan kimi ahlâki ilkelerle bağdaşan kuralları (örneğin insan öldürme, hırsızlık ya da şiddet gibi durumları ahlâki gerekçelerle reddeden kurallar) kabul eder (Hart, 2017: 141-143). Dworkin Hart’ın bu tutumuna rağmen kuralın ilkeden tamamen farklı olduğunu belirterek ilkelere öncelik verir. Eş deyişle, Dworkin açısından ahlâki ilkeler, takdir yetkisi sonucunda yaratılan yeni bir hukuk kuralı olarak kabul edilemez. Buna ilaveten kurallarla ilkeler arasında belirgin bazı farklar vardır. Kurallar birbirleriyle çelişemez ve “ya hep ya hiç” şeklinde uygulanırlar; ilkeler ve politikalar ise “ağırlık ve önem boyutu”na sahiptirler (Wacks, 2013: 93; Dworkin, 1977: 26-27). Olası bir çelişki durumunda kurallardan birini terk etmek

gerekeceğini ifade eden Dworkin'e göre ilkelerin böylesi bir kesinlik taşıdığı ileri sürülemez. Birbiriyle çelişen ilkeler söz konusu olduğunda birini geçersiz sayma zorunluluğu yoktur. Böylesi bir durumda bir ilkenin her davaya uygulanamaması ya da ilkeler arasında seçim yapılması, terk edilen ilkenin varlığını sürdürmesi önünde engel teşkil etmez. Çelişen iki ilkeden biri bir başka davada geçerliliğini korumaya devam eder. Dworkin hukuki pozitivizmin kurallar modeline karşı kendi ilkeler modelini temellendirirken kimi somut dava örneklerinden hareket eder. Bunlardan birisi 1889 yılında New York Mahkemesi'nde görülen "Riggs v. Palmer" davasıdır (Dworkin, 1977: 23). Bu dava, büyükbabasının vasiyetnamesinde adı geçen bir mirasçının büyükbabasını öldürdüğü halde mirastan kendi payına düşeni alıp alamayacağıyla ilgilidir. Mirasla ilgili yasal düzenlemeler tam anlamıyla uygulandığında, miras dağıtımına ilişkin yasaların güç ve otoritesi hiçbir şekilde kontrol edilmediğinde –eş deyişle sadece kurallar ışığında hareket edildiğinde– katilin/mirasçının mirastan pay alması doğru bir karar gibi görünmektedir. Ancak Dworkin, Mahkeme'nin bir ilkeye başvurarak katile mirastan pay vermeme kararı aldığını ifade eder. Kararın dayandığı ilkeye göre, "hiç kimsenin kendi hilekârlığından kazanç sağlamasına, kendi yanlısından yararlanmasına, kendi haksızlığı üzerinden hak iddia etmesine ya da kendi suçuyla mülk edinmesine izin verilmeyecektir" (Dworkin, 1977: 23). Dworkin bu örnekten hareketle ilkelerin kurallardan farklı olduğuna ve bahsi geçen davadaki kararın bir kurala değil, bir ilkeye başvurularak alındığına dikkat çeker. Dworkin açısından bu ilke her ne kadar pozitif hukuk kurumlarınca gözetilmiş olsa da, esasen ahlâki bir temele dayanır.

Görüldüğü üzere Dworkin nezdinde hukukun gene salt hukuki bir kurala başvurularak meşruiyet kazanması pek olanaklı değildir. Dworkin'in hukuk teorisinde belirginleşen bu nokta esasen Jürgen Habermas'ın hukukun meşruiyetine dair önemli bir tespitiyle ortaklaşır. Habermas, hukukun gene hukuk (kavramına) başvurularak meşruiyet kazanamayacağına dikkat çeker ve bu bağlamda hukuka meşrulaştırıcı gücünü verenin demokrasi

ilkesi olduğunu savunur. Demokrasi ilkesinin söylem etiği temelinde yasama süreciyle iç içe geçmesi ise insan haklarının varlığını zorunlu kılar (Habermas, 1996: 121). Dworkin de hukukun kendi meşrulaştırıcı gücünü salt kurallardan alamayacağını ve bu nedenle insan haklarını içeren ahlâki ilkelere başvurulması gerektiğini dile getirir. Ancak bu mesele Habermas'ta daha ziyade yurttaşların öz-yasama etkinliğine dayanan yasallık-meşruiyet tartışması bağlamına yerleşir. Dworkin'de ise meselenin somutlaştığı uzam yargı alanında karşımıza çıkan kural-ilke tartışması bağlamıdır. Gene de iki düşünürün hukukun meşruiyetinin nereden kaynaklandığına yönelik soruşturmaları, hukuki pozitivizmin yazılı kuralların dar sınırlarına hapsettiği hukuk anlayışına yönelik önemli bir itirazdır.

Dworkin'in kural-ilke ayırımı anlaşılabilir olsa da ilkelerin –dolayısıyla insan haklarının– ahlâki önceliğine dair vurgusu, onu zaman zaman metafiziksel bir çizgiye yakınlaştırıyor ve doğal hukukla arasındaki mesafeyi daraltıyor görünmektedir. Kendisi her ne kadar doğal hak kavramının içerdiği metafizik anlamdan çekindiğini dile getirse de, hukuk-ahlâk ilişkisini ilkelerin önceliği üzerinden tartışmaya açarak ve –daha sonra değerler tartışmasında göreceğimiz üzere– hukuki kararlarla ahlâki kararlar arasındaki ayırımın belirsizleştiği etik anlayışa yakın durarak eleştiriye açık bir pozisyona yerleşir. Tabii bu noktada Dworkin'in klasik doğal hukuktaki gibi belirli, evrensel, mutlak ve akıl tarafından apaçık şekilde kavranan bir ahlâkı kastetmediğini özellikle vurgulamak gerekir. Düşünüre göre ahlâk, insan hak ve yükümlülüklerini ortaya koyan standartları içermektedir. Doğal hak kavramını kullanmaktan çekindiğini ifade eden düşünür bir yandan da hakları teslim etmekle yükümlü olan yönetimlerin bunu bir tür dayatma biçiminde yapamayacaklarını dile getirir. Bir yönetimin bakış açısının mutlak anlamda doğru olmadığının altını çizen Dworkin'e göre, her yurttaşın ancak kendilerine bahşedilen haklara sahip olduğunu söylemek bir bakıma onların hiçbir ahlâki hakka sahip olmadığını söylemektir (Dworkin, 1977: 184-185). *Hakları Ciddiye Almak* (Taking Rights Seriously) eserinde

bir yönetimin hakları ciddiye alarak meşruiyetini sağlayabileceğini savunan Dworkin'e göre haklar –özellikle kolektif amaçlar karşısında– bireylerin ellerinde tuttukları “politik kozlar”dır (Dworkin, 1977: xi).² Düşünür, koz kavramına dayalı görüşünün hakların metafizik nitelikleri olduğu şeklinde yorumlanmaması ve eski hak teorilerinden (burada geleneksel doğal hak teorilerini ima ettiği söylenebilir) ayrı tutulması gerektiğini de ayrıca belirtir (Dworkin, 1977: xi-xii). Dworkin kendisini bu anlamda metafiziksel olmayan bir haklar anlayışına dâhil ederken, hukuki pozitivizmin sadece hukuki hakları kabul eden yaklaşım biçimini de eleştirir. Düşünüre göre hukuki pozitivizm, bireylerin sadece apaçık politik kararlar veya apaçık toplumsal uygulamalarla yaratıldıkları ölçüde hukuki haklara sahip olduğunu ifade eden bir teoridir (Dworkin, 1977: xii). Dworkin bu nedenle hukuki pozi-

² Dworkin her ne kadar hakların ahlâki karakterine vurgu yapsa da onun yönetimleri/yöneticileri hakları ciddiye almaya davet edişi, bugün adalet ve insan hakları tartışmaları açısından önemini korumaya devam eder. Liberal pozisyonda olmasa da, Michel Foucault'nun son dönem politik yazılarında ve söyleşilerinde de rastlayabileceğimiz türden bir çağrıdır bu. Hakları özcü olmayan, metafizik unsurlar içermeyen ve anti-hümanist bir perspektiften ele alan Foucault'nun, insan haklarını “yönetilenlerin hakları” bağlamında tartışmaya açtığını görmekteyiz. Foucault, “Hükümetlere Karşı, İnsan Hakları” metninde, iktidar suiistimallerine karşı çıkmaya davet eden ve bu bağlamda hak ve ödevleri olan bir uluslararası yurttaşlığın varlığını kabul ederek hükümetlerin toplumun mutluluğunu sağlama noktasında sorumlu olduğunu dile getirir (Foucault, 2019: 282). Düşünür, Polonya Dayanışma Hareketi'ne yönelik değerlendirmelerinde de insanların özgürlük, demokrasi ve temel haklar için gerçekleştirdikleri mücadelelerin önemine dikkat çeker. Ancak öte taraftan bir insan hakları teorisi sunma bahanesiyle hegemonik bir düşüncenin ortaya çıkma riski karşısında dikkatli olmamızı salık verir (Foucault, 1997: 440-441). Bu son nokta, Dworkin'in hakların bireylere bahsedilen mutlak unsurlar olmadığı ve bu nedenle keyfi kullanılamayacağı yönündeki iddiasıyla büyük oranda örtüşür. Her iki düşünür arasında kurulacak bu yakınlığa rağmen Foucault'nun hakları ahlâki açıdan incelemediğini, onları stratejik uygulamalarda açığa çıkan performatif pratikler olarak ele aldığını hatırlatmak gerekir.

tivizmi kavramsal açıdan yetersiz bir teori olarak nitelendirdiği gibi, ahlâki ilkelerin/hakların yer almadığı bir hukuk teorisinin de adalet ve hakkaniyet değerlerini gözetemeyeceğini iddia eder.

Dworkin’in kural-ilke ayırımına ve hakların ahlâki önceliğine dayanan bu tezleri onun adaleti de yorumcu bakış açısıyla ele almasına zemin hazırlamıştır. Hukukun görevinin adaleti tesis etmek olduğunu dile getiren Dworkin bu noktada yargıçların adil kararlara ancak ilkeler ışığında hareket ettikleri bir yorum tutumuyla ulaşabileceklerini iddia eder. Hukuki belirsizlik tezini reddeden düşünüre göre her davanın mutlaka tek bir doğru cevabı vardır. Tek doğru cevap tezi açısından, yazılı kurallar kadar ilkeler de hukukta yer almalıdır. İlkeler ışığında hareket eden yargıcın olası yorumlar arasından en iyisini/adilini seçmesinin ise bazı koşullara tâbi olduğunu ifade eden düşünüre göre, hukuktaki doğru yanıt bulmak için hukuk önermelerinin “bütünlük” ve “uygunluk” kriterleri bakımından değerlendirilmesi gerekir. Geçmişe ilkeler/haklar penceresinden bakma gerekliliğini ifade eden uygunluk, şimdiki kararların geçmişteki karar ve yorumlarla tutarlı bir yapı oluşturması anlamına gelir. Bütünlük ise, hukuki önermelerin, bir topluluğun hukuk pratiğinin en iyi kurucu yorumunu sunan adalet, hakkaniyet ve usule uygunluk ilkelerini içermesi anlamına gelir (Dworkin, 2017: 282). Böylelikle yorumcu edime dayanan “bütünlük olarak hukuk”, “bugünden başlar ve geçmişin peşine, ancak günümüz bakışının zorladığı ölçüde ve günümüzün bakışıyla düşer” (Dworkin, 2017: 282). Bütünlük olarak hukuk anlayışının önemini kabul etsek bile yargıçların tüm dış(sal) otoritelerden bağımsız hareket ederek rasyonel kararlara, nesnel ahlâki ölçütlere ve dolayısıyla adil sonuçlara kesin olarak ulaşabileceğini söylememiz mümkün değildir. Yorumun çeşitliliğini ve içerdiği öznel anlamı kabul etmesine rağmen Dworkin’in hukuki problemlerde en ideal karara varılabileceğine yönelik oldukça iyimser bir bakış açısına sahip olduğu ortadadır. Bu bakış açısının belki de en ileri seviyeye ulaştığı nokta ise düşünürün ideal yargıç metaforudur. İdeal yargıç olarak tasvir ettiği ve mitolojiden esinlenerek kısmen tanrısal bir nitelik atfettiği Herkül (*Hercules*), insanüstü

bir beceriye, öğrenme gücüne, sabır ve dirayete sahip bir yargıçtır (Dworkin, 1977: 105). Amerikan adli yargısında görev yapan bir yargıcı temsili açıdan Herkül olarak varsaydığını ifade eden Dworkin, tartışmalı konularda yargıçların “felsefi yargıç” gibi hareket etmelerini ve anayasayı haklılaştıran bir politika teorisi geliştirmelerini önerir (Dworkin, 1977: 105-106). Gerçek hayatta Herkül olmanın imkânsızlığının farkında olsa da yargıçların bu idealin peşinden gitmeleri gerektiğini savunur.

Dworkin’in ideal yargıç figürünün çağdaş düşüncede farklı bağlamlarda değerlendirilebileceği iddia edilebilir. Bu bağlamlardan ilki, düşünürün ideal yargıç imgesiyle Jürgen Habermas’ın “ideal konuşma durumu” arasında cereyan eder. İkilinin hak-adalet ilişkisi ekseninde yakınlığı ileri sürülebilir. Habermas düşüncesinde ideal konuşma durumu en genel anlamda, demokratik müzakere sürecine katılan yurttaşların eşit ve özgür katılımının sağlandığı ve rasyonel argümantasyon sürecine tâbi olan, kısıtlanmamış ve tüm baskı mekanizmalarından arınmış bir iletişim-selliği ifade eder. Dworkin ideal yargıç düşüncesiyle yargıçların alacağı kararların rasyonel açıdan nasıl haklılaştırılabileceğine ve bu bağlamda nasıl adil olabileceğine odaklanırken Habermas da ideal konuşma durumu düşüncesi ile yurttaşların aldığı kararların rasyonel açıdan nasıl haklılaştırılabileceğine ve gene bu bağlamda nasıl adil olabileceğine odaklanır. Gerek ideal yargıç figürü gerekse ideal konuşma durumu, bir kararın ya da önermenin argümantatif yönünü göstermeleri açısından benzerdirler. Habermas, Dworkin’in hukuk teorisini önemsemekle beraber –iki düşünür anayasanın ahlâki okunuşu ve tüm yasal metinlerin yurttaşların yorumuna açık oluşu noktasında oldukça benzer görüşlere sahiptir– bu teorinin güçlü idealleştirmelerin pençesinde olduğunun altını çizer (Habermas, 1996: 213). Ancak Habermas’ın ideal konuşma durumu da gerçek hayatta gerçekleşmesi neredeyse imkânsız bir varsayımdır. Bu güçlüğü farkında olsa da Habermas en azından müzakere sürecinin en ideal şekilde yürütülmesi ve evrensel normlara ulaşılabilmesi adına böylesi bir varsayımın ön-kabulünü önemli görür. Dworkin de Herkül’ün gerçek hayatta

karşılaşılması güç bir figür olduğunun farkındadır, ancak o da gerçek hayattaki yargıçların birer Herkül olma idealiyle yargısal kararlara yaklaşması gerektiğini savunur.

Dworkin'in ideal yargıç önerisinin içerimlerinden birisi adalet-yasa geriliminin salt pozitif hukuka bağlı kurallarla/normlarla aşılamayacağı fikridir. Bu çerçevede Dworkin'in ideal yargıç figürünün çağdaş düşüncede çağrıştırdığı bağlamlardan bir diğeri de Derrida'nın düşüncesinde ortaya çıkar. Derrida açısından bir kararın yasal olması onun adil olduğu anlamına gelmez. Dekonstrüksiyonu hukuk ve adalet açısından kilit önemde gören Derrida'ya göre yargıçlar bir yasayı/kuralı "tekrar tesis eden bir edimle üstlenmeli, tasdik etmeli, onun değerini onaylamalıdır, sanki sınırda, bu yasa daha önce var olmamış gibi, sanki bu yasayı her seferinde yargıcın kendisi icat ediyormuş gibi" (Derrida, 2010: 70). Düşününün yargıçlara attığı bu nitelik, Dworkin'in ideal yargıç Herkül'e yüklediği misyonla benzer özellikler içerir. Elbette her iki düşünür de mevcut pozitif yasaların varlığını inkâr etmezler. Derrida, yargıcın vereceği kararın daha önceki yasalara/kurallara uygunluk göstermesi gerektiğini ifade ederek yargıcın ortaya koyduğu adaletin sadece uygunluktan, yargının koruyucu ve yeniden üretici etkinliğinden ibaret görülmemesi gerektiğine dikkat çeker (Derrida, 2010: 70-71). Dworkin de Herkül'ün hukukta uygunluk ve bütünlük ilkelerinin yanısıra toplumsal pratikleri de göz önünde bulundurması gerektiğini ve bunu da ancak geçmişteki hukuki kararları ve şimdiki yasaları dikkate alarak gerçekleştirebileceğini savunur. Dekonstrüksiyon ile yorum arasındaki bu yakınlığa rağmen Derridacı dekonstrüksiyonun yoruma indirgenmemesi gerektiğini bu noktada özellikle vurgulamamız gerekir. Bunun yanısıra her iki düşünür arasındaki tüm ortaklıklara rağmen Dworkin'in hukuku konstrüktif/kurucu bir yorum faaliyeti olarak gördüğü açıktır (Dworkin, 2018: 11). Bu nedenle ilk bakışta birbirine zıt gibi görünen bu iki kavrama rağmen yorum tutumu söz konusu olduğunda Herkül'ün dekonstrüktif bir tavırla hukuk inşasına yöneldiği söylenebilir. Rabia Sağlam'ın da ifade ettiği gibi, Dworkin için yorumun bir yarı-yapıbozumcu Herkül

eliyle yapıldığı ileri sürülebilir (Sağlam, 2012: 276). Dworkin, Habermas ve Derrida arasında birbirini destekler nitelikte kurduğumuz bu ilişki, adaletin salt hukuki tartışmalara ve çözümlere indirgenebilecek bir bağlama sahip olmadığını göstermesi açısından önemlidir.

Dworkin her ne kadar adaleti hukuk, ahlâk ve felsefe kesişiminde ele alma eğiliminde olsa da hukuk kurumuna duyduğu aşırı güvenden ötürü –düşünürün bir hukukçu olması bakımından oldukça anlaşılır bir durumdur– kendi teorisinin sınırlılıklarını yeterince fark etmemiş görünmektedir. Bu açıdan yargıç Herkül kadar tartışmaya açık olan bir diğer kavram ise “hukuk imparatorluğu”dur. Dworkin bu kavramla esasen hukukun bir egemenlik ve güç ilkesi olduğunu kastetmez. Düşünür daha ziyade toplumsal yaşamın neredeyse her alanına sirayet etmiş olan hukukun –en azından kendisini hukuk devleti olarak nitelendiren toplumlar– yasal pratikleri nasıl en iyi pratikler haline getirebileceğine odaklanır. Bu doğrultudan hareketle hukukun bazı tutumlara sahip olduğunu vurgular. Bunlardan biri kurucu tutum, diğeri ise kardeşlik tutumudur. Kurucu/inşai tutum, geçmişin de hesaba katıldığı yorumcu bir ruhla daha iyi bir geleceğe giden en iyi rotayı göstermek için pratiğe bir ilke kazandırmanın; kardeşlik tutumu ise farklılaşmış tasarımlara, çıkarlara ve kanaatlere sahip olsak da tek bir toplum içerisinde nasıl birleşebileceğimizin ifadesidir (Dworkin, 2018: 513). Düşünürün hukuku durağan değil devingen bir yapıda kavradığı bu yaklaşım biçimi önemli olsa da bireyleri hukuk imparatorluğunun ruhen ona bağlı tebaası olarak yorumlaması (Dworkin, 2018: 11), hukukun gittikçe hegemonyaya dönüştüğü gerçeğini göz ardı eder. Bu konuda düşünüre yönelik önemli eleştirilerden biri Alan Hunt tarafından yapılmıştır. Hukuk imparatorluğu ya da hukuk egemenliği kavramının emperyalizmle nasıl iç içe geçebildiğine dikkat çeken Hunt’a göre, en masum haliyle hukuki emperyalizm, monarşik egemenliğin yerini gayrişahsi bir yapı olarak hukuk egemenliğinin aldığı bir mutlakiyetçiliktir (Hunt, 1992: 12-13). Hukuk imparatorluğu tasavvuru eleştiriye açık olsa da Dworkin’in oldukça önemli bir

hakikate dikkat çekerek hukuka böyle bir misyon yüklediğini belirtmemiz gerekir. Özellikle yargı kararlarının birey üzerindeki etkisini gözler önüne süren düşünür, bu kararların yıkıcı sonuçlara yol açmaması için hukuk kurumuna olan güvenin sağlam temellere oturtulması gerektiğini dile getirir. Bu açıdan haklı bir kaygıya sahip olsa da, toplumun politik değeri/erdemini olarak gördüğü adaleti hukuk kurumunun tekeline vermek gibi bir çelişkiye düşer. Bu girişimine çelişki dememizin sebebi, düşünürün hukuku yorumlama ve adalet ilkelerine ulaşma yet(k)isini esasen sadece hukukçulara vermiyor olmasıdır. Dworkin’e göre tüm yurttaşlar yorum sürecinin bir parçasıdır ve bu durum hukukun geliştirilmesi açısından önemli bir açılım sağlar. Hukukun yorumlanmasını gündelik yaşamımıza nüfuz eden bir tutum olarak değerlendiren Dworkin, bu tutumu öz-düşünsel (*self-reflective*) olarak tanımlar ve yurttaşların hukuk kurallarına kamusal bağlılık gösterirken bu bağlılığı hangi koşulların ortaya çıkardığını keşfetme sorumluluğuna sahip olduğunu savunur (Dworkin, 2018: 513). Bu sorumluluk esaslı tutumu protest/protestan tutum (*protestant attitude*) şeklinde nitelendiren düşünüre göre her yurttaşın yasayı yorumlama hakkı vardır. Ancak Win-chiat Lee’nin de dikkat çektiği üzere, Dworkin Protest(an) tutumu kendi bütünlük olarak hukuk anlayışı için merkezi konumda görse bile düşünürün bu tutuma yaptığı atıflar az sayıda, sınırlı ve kısadır (Lee, 2015: 27). Lee, her yurttaşın yasaya uyma yükümlülüğünü yerine getirirken takınması gereken bu tutumun oldukça önemli olduğunu, ancak Dworkinci bakış açısıyla sınırlı kaldığımız zaman bu tutumun yurttaşları bizzat yasanın yorumcuları statüsüne yerleştirmekten ziyade bir tür yargı denetimi yapan kişiler statüsüne indirgeyebileceğini vurgular (Lee, 2015: 43). Karşımıza çıkan bu güçlüğü Dworkin’in politik tercihini göz önünde bulundurarak aşmamız ve protest tutumu Dworkin’in demokrasi anlayışına doğru genişletmemiz mümkündür. Dworkin her ne kadar protest tutumu doğrudan kendi demokrasi anlayışının merkezine yerleştirmese de, düşünürün tüm yurttaşların politik kararlarda söz hakkına sahip olması gerektiği iddiasını onların hukuku yorum-

lama tutumuyla birarada düşünebiliriz. Böylelikle yurttaşları salt hukuku yorumlayan kişiler olmaktan ziyade, hukuku dönüştüren failer olarak gören bir demokrasi anlayışının daha savunulabilir olduğunu iddia edebiliriz.

Özellikle çoğunlukçu demokrasi ve onun usule dayalı adaletsiz sonuçlarına itiraz olarak geliştirdiği “ortaklık demokrasisi” fikriyle Dworkin, tüm yurttaşların politik kararlarda söz hakkına sahip olduğu bir demokrasi anlayışı tasavvur eder. Adil bir anayasanın tesis edilmesi için tüm yurttaşların ilgi ve çıkarlarını eşit derecede koruyan bir demokrasi anlayışını ifade eden ortaklık demokrasisinin özellikle üç ilkesi vardır. Bunlar eşit söz söyleme hakkı, eşit özen ilkesi ve insanlık haysiyeti şartlarıdır (Dworkin, 2011a: 30). Eşit söz hakkı, tüm yurttaşların politik kararlarda söz hakkına sahip olmasını ifade eder. Eşit özen ilkesi, tüm yurttaşların yaşamlarının eşit önemde olduğunun –eşit ilgi ve saygı ilkesiyle paralel biçimde– kabul edilmesi ve bu açıdan kişisel var oluş şartlarının gözetilmesidir. Haysiyet ilkesi ise, bireylerin sadece kendilerinin karar vermeleri gereken konularda çoğunluk tarafından karar alınmasının önüne geçilmesidir. Tüm bu ilkeleri insan haklarına dayalı bir adalet teorisi için zorunlu gören Dworkin’in demokrasi anlayışı Habermas’ın müzakereci demokrasi anlayışıyla belirli ortaklıklar içerir. Habermas düşüncesinde müzakereci demokrasi, en genel anlamıyla demokratik müzakereye katılan yurttaşların adalet ve ahlâk ilkelerini ortak olarak belirlemeye çalıştıkları ve kamusal alanda gerçekleşen bir iletişim sürecidir. Tıpkı Dworkin’in yurttaşların yorum tutumunu refleksif karakterli olarak tanımlaması gibi, Habermas da kamusal alana içkin olan iletişimsel eylemin refleksif karakterine vurgu yapar. Dil ve eylem yetisi bulunan en az iki öznenin biraraya gelerek girdikleri eylem türünü iletişimsel eylem olarak tanımlayan Habermas’a göre bu eylem türünün merkezi kavramı “yorumlama”dır (Habermas, 2001: 112). Görüldüğü üzere her iki düşünür de demokratik ortamları bir yorum ve bilgi aktarım süreci olarak okurlar.³ An-

³ Bu açıdan her iki düşünür de John Rawls’tan önemli bir noktada ayrılırlar. Bir toplum sözleşmesi için başlangıç durumu ilkesinden hare-

cak Habermas'ın müzakereci demokrasi anlayışı prosedüralist bir paradigmaya dayanırken Dworkin, prosedürel pratiklerin daha ziyade çoğunlukçu bir demokrasi ile sonuçlanabileceğini savunur.

Bu bölümü toparlamak gerekirse, Dworkin adaleti bir hak meselesi olarak ele alır ve bu bağlamda onu politik topluluğun değeri olarak nitelendirir. Tüm yurttaşların, politik iktidarın ve yargıçların adaleti gözeten bir yorum tutumuna sahip olması gerektiğini savunan Dworkin, hukukun kendisini bu yolla sürekli olarak geliştireceğini savunur. Ancak düşünür kamusalılık açısından önemli olan bu görüşünü demokrasi ideali için görece sağlam temellere oturturken hukukun meşruiyetini daha ziyade yargıçların kararlarına bağlar. Kanımızca Habermas'ın teorisini onunkinden daha güçlü kılan husus, hukukun Habermasçı düşüncede kendi meşruiyetini bizzat yurttaşların öz-yasama ediminden alıyor olmasıdır. Habermas'a göre hukuk düzeninin muhatabı olan bireyler onun aynı zamanda yaratıcılarıdır ve bu nedenle hukuk ve demokrasi eş-kökenli (*co-originally*) kavramlardır (Habermas, 1996: 121-122). Dworkin'de eksiklik olarak yorumlayabileceğimiz bu durumun adalet açısından problemlili sonuçlarından biri ise, adaletin/adalet ilkelerinin de politik irade oluşumundan uzaklaşarak daha

ket eden Rawls, başlangıç durumunda/orijinal pozisyonda yer alan ve sözleşmenin tarafları olan bireylerin, kendilerinin ve başkalarının konumuna dair bilgisizlik peçesiyle kuşatıldıklarını varsayar. Bu varsayımdan hareketle hakkaniyete dayalı adalet ilkelerine ulaşabileceklerini iddia eder (Rawls, 2020, 31-220). Dworkin ve Habermas ise adalet ilkelerinin belirlenmesi noktasında yurttaşların birbirlerinin konumuna dair bilgi sahibi oldukları bir kamusal bakış açısı geliştirirler. Bir sonraki bölümde ele alacağımız dağıtımcı adalet düşüncesinden hareket eden Dworkin, dağıtımın yapılacağı bir ada tasavvur ederek Rawls'a yaklaşan bir tarzda, bu adanın sakinlerinin gelecekte kendi durumlarının ne olacağına (örneğin bir engele sahip olup olmayacakları, bir kaza sonucu yaşamlarının değişip değişmeyeceğine) dair bir başlangıç durumu varsaymaktadır. Ancak Rawls'tan farklı olarak bu durumu kamusal akıl yürütmenin merkezine yerleştirmez; daha ziyade sonradan meydana gelebilecek dezavantajları önlemek adına oluşturulacak bir sigorta sistemini tesis etmek adına öne sürer.

ziyade hukuku yürütmekle görevli kimselerin ve politik iktidarın edimlerine yaklaşmasıdır. Dworkin'i hem Habermas'tan ayıran hem de yurttaşlık tartışmaları açısından sorunlu görülebilecek bir başka yön ise Dworkin'in politik topluluk tasavvurunun ulusötesi bir perspektifi yeterince sağlayamıyor oluşudur. Dworkin'in topluluk modeli, düşünürün teorisinin politik toplulukla sınırlı olduğunu gösterir. Topluluklara/gruplara mensubiyetten ötürü bireylere özel yükümlülükler atfeden toplumsal pratiklerin varlığına çeken Dworkin, "asgari" topluluk ile "hakiki" topluluğu birbirinden ayırarak hakiki topluluğun en nihayetinde asgari topluluktan meydana geldiğini savunur. Asgari topluluk, "toplumsal pratiğin kardeşlik topluluğunu inşa etmeye müsait addettiği kalıtsal, coğrafi veya diğer tarihsel koşulları sağlayan topluluktur" (Dworkin, 2018: 253). Hakiki topluluk ise grup sorumluluğuna dair pratikler (örneğin bireylerin birbirlerine karşı kişisel sorumluluklarıyla ilgili pratikler, topluluğun her bir üyesinin bir diğerinin refahı için kaygı duymasıyla ilgili pratikler ya da her bireyin birbirine karşı eşit ilgi gösterdiği pratikler) açısından gerekli koşulları sağlayan asgari topluluktur (Dworkin, 2018: 250-253). Hakiki toplulukların aynı zamanda asgari topluluklar olduğunda ısrar edilmesi gerektiğini savunan Dworkin'in aşağıdaki ifadeleri onun politik topluluk anlayışını gösterir niteliktedir:

İnsanlar, sırf diğer üyeler onları öyle görmeye meyilli diye, "asgari düzeyde" bile ait olmadıkları bir topluluğun gayri iradi "saygıdeğer" üyesi olamazlar. Fiji'deki insanlar şu veya bu nedenle bana Fiji vatandaşı gibi muamelede bulunmaya karar verdiler diye Fiji vatandaşı olamam. Aynı şekilde, uçakta yanımda oturan bir yabancı benim onun arkadaşı olduğuma karar verdi diye onun arkadaşı olmam (Dworkin, 2018: 254).

Dworkin'in politik topluluk fikrinin onun hukuk teorisi açısından sahip olduğu konumu gösterdikten sonra, bir sonraki bölümde düşünürün dağıtıcı adalet anlayışı ele alınacak ve bu anlayışın eşitlik ilkesi açısından taşıdığı önem saklı tutularak Dworkin'in teorisinin kimi sorunlu yanları üzerinde durulacaktır.

Politik Bir İdealin Peşinde: Eşitlik ve Adalet

Görüldüğü üzere Dworkin hem hukukun hem de adaletin temeline insan haklarını yerleştirir. Bu bağlamda hukuki kararlar kadar politik kararları da bir değer(ler) problemi şeklinde okuma eğilimi ortaya çıkar. Ahlâki bir kavram olarak ele aldığı adaletin karakterinin ne olduğu konusunda anlaşmazlık olsa da onun bir değer olduğu noktasında görüş birliği olduğunu iddia eder. Düşünüre göre politik bir karar, kaynak, özgürlük ve fırsat eşitliğini/hakkını tanımayan bir teoriye dayanarak alındığında, bu kararları ortaya çıkaran usuller hakkaniyetli bile olsa adaletsizliğe yol açarlar (Dworkin, 2018: 228). Bu nedenle adaleti, nedenlerden çok sonuçlarla ilgili bir mesele olarak değerlendiren Dworkin, farklı adalet teorileri arasından seçim yaparken onların hak kavramına nasıl yaklaştığının önem kazandığını ileri sürer.

Bu doğrultuda özellikle üç tür adalet teorisini ele alır. Bunlar teleolojik (amaç temelli) teoriler, deontolojik (ödev temelli) teoriler ve hak temelli teorilerdir (Dworkin, 1977: 171-172). Bu teorilerin her biri esasen hakları bir ölçüde kapsar. Ancak Dworkin, diğer her şeyin kendisine bağlı olduğu bir en üst kavram arayışındadır. Düşünüre göre teleolojik teoriler –burada özellikle faydacılığa göndermede bulunur– genelin refahına odaklandığı; ödev temelli teoriler –burada Kant'ın deontolojik ahlâk teorisine göndermede bulunur– bireyin hakkını gözetmekten ziyade eylemin ahlâkiliğine/doğruluğuna odaklandığı için en iyi adalet teorisini sunamazlar. Çünkü Dworkin açısından görev temelli teori her ne kadar tıpkı hak temelli bir teoride olduğu gibi bireyi ve onun kararlarını merkeze alsada, eylemin ahlâki uygunluğuna odaklanır ve davranış kodlarını birey ve topluma verilen öz olarak ele alır (Dworkin, 1977: 172). Politik kararların haklılaştırılması noktasında ancak hak temelli bir yaklaşımın başarılı olabileceğini savunan Dworkin, eşitlik kavramına da aynı perspektiften yaklaşır. Düşünür her ne kadar değerlerin birbiriyle çatışmadığını iddia etse de eşitliği diğer tüm değerlerden daha öncelikli görür. Dolayısıyla olası bir değer çatışması durumunda eşitliğe halel getirmeyecek bir pozisyonu sahiplenmek adına diğer değerleri

eşitliğe bağlayarak çatışma problemini aşmaya çabalar. Örneğin özgürlüğün kaçınılmaz bir çatışma durumunda eşitlik uğruna gözden çıkarılabilecek bir değer olduğunu savunur. Tam da bu nedenle özgürlüğü odağına alan liberal yaklaşımlardan ayrılarak kendi özgün liberal pozisyonuna kavuşur.

Dworkin'ci adalet anlayışı bir yandan eşitliğin soyut bir karakteri olduğu vurgusunu içerirken diğer taraftan yeniden dağıtımı esas aldığı için somut bir bağlama yerleşir. Bu nedenle eşitlik bir taraftan ahlâki bir değer olarak belirirken diğer taraftan politik bir ideal olarak kavranır. Eşitliği politik bir ideal olarak tanımlayan Dworkin, tüm yurttaşların kaderiyle eşit derecede ilgilenmeyen hiçbir yönetimin meşru sayılamayacağını iddia eder (Dworkin, 2002: 1, 11). Böylesi bir idealin peşinden giderek kendi politika düşüncesini şekillendiren Dworkin'in kaynak eşitliğine dayalı adalet düşüncesini –eşitlikçi adalet düşüncesini– detaylandırmadan önce onun tüm hakların kendisinden kaynaklandığını iddia ettiği eşit ilgi ve saygı ilkesine (*principle of equal respect and concern*) değinmek gerekir. Dworkin'e göre eşit ilgi, her bireye aynı ilgiyle yaklaşılmasını ifade eder ki bu noktadaki en önemli ölçüt hiç kimsenin ya da hiçbir grubun benimsediği standartların bir başkasına dayatılmamasıdır. Eşit ilgi ilkesinin temelinde insana dair birtakım belirlemelerin yer aldığını söylemek mümkündür. Dworkin için insanlar acı çekebilecek (*suffering*) ve hayal kırıklığı (*frustration*) yaşayabilecek bir varlık yapısına sahiptirler ve bu nedenle devlet bireylere bu hakikat doğrultusunda ilgiyle yaklaşmalıdır (Dworkin, 1977: 272). Eşit ilgiyi politik bir topluluğun egemen erdemi (*sovereign virtue*) olarak gören Dworkin, onsuz bir yönetimin ancak tiranlık olacağını iddia eder (Dworkin, 2002: 1). Eşit saygı ise, bireylere, kendi hayatlarını nasıl yaşamaları gerektiğine dair akli tasavvurlar (*intelligent conceptions*) oluşturabilen ve bu doğrultuda hareket edebilen insanlar olarak muamele edilmesi anlamına gelir (Dworkin, 1977: 272). Her iki ilkenin de gerçekleşme koşulunu kaynakların adil dağıtımında gören Dworkin böylelikle politik iktidarın meşruiyetine dair bir çerçeve sunmuş olur. Politik iktidar ya da devletin bireylere ilgi ve saygı temelinde

muamele etmesini yeterli bulmayan Dworkin açısından esas mesele eşit ilgi ve eşit saygı ile muamele etmek gerektiğidir. “Eşit muamele görme hakkı” (*right to equal treatment*) ile “eşit olarak muamele görme hakkı” (*right to treatment as an equal*) arasında bir ayırımı giden düşünüre göre eşit muamele görme hakkı en genel anlamda mal ve fırsatların eşit dağıtımıdır. Eşit olarak muamele görme hakkı ise, mal ve fırsatların nasıl dağıtılacağına ilişkin politik kararlarda eşit ilgi ve saygı görme hakkıdır (Dworkin, 1977: 273). Dworkin’e göre bir devlet, yurttaşlarının kendisine bağlılık göstermesini istiyorsa, onlara eşitler olarak muamele etmeli ve hakları ciddiye almalıdır. Görüldüğü üzere Dworkin eşit ilgi ve saygı ilkesini/hakkını hem tüm hakların hem de adaletin dayandığı temel ilke olarak belirlerken, dağıtımcı adalet teorisinin neden diğer teorilerinden daha başarılı olduğunu da göstermeye çabalar. Bireylerin kendi hayatlarını diledikleri gibi yaşamalarını sağlayacak bir eşitliğin ancak mal ve fırsatların adil dağıtımından geçtiğini düşünen Dworkin, *Sovereign Virtue* (Egemen Erdem) eserinde bir tür ıssız ada kurgusuna başvurarak dağıtımın nasıl yapılması gerektiğine dair birtakım önerilerde bulunur (Dworkin, 2002: 65-119). Bu öneriler neticesinde iki piyasalı bir sistem geliştirir. Bunlardan ilki, her türden değiş-tokuşun ve ticari faaliyetin serbest olduğu bir piyasa, ikincisi ise bozulan ya da değişen ekonomik ilişkilerin sürekli dengelenip düzeltildiği bir sigorta piyasasıdır.

Kurguya göre, bir gemi kazasından sağ kurtulan ve farklı kişilik, inanç vb. özelliklere sahip bir grup göçmen ıssız bir adaya düşerler ve bazı yöntemler geliştirerek adadaki kaynakları kendi aralarında bölüşürler. Bölüşürme işlemini yapan kişi, adanın verimli kaynaklarıyla verimsiz kaynaklarını hesaba katarak tüm güçlükleri aşmalı ve en adil dağıtımı gerçekleştirmelidir. Dağıtımın adil olup olmadığını ortaya koymak için kıskançlık testini devreye sokan Dworkin, bu test başarılı olursa hiç kimsenin bir diğerinin kaynaklarını kıskanmayacağını ifade eder. Ancak tek bir kişi bile olsa, kendisine verilen kaynaklardan hoşnut olmaya bilir ve bu nedenle bölüşürme işlemini adaletsiz olarak yorumla-

yabilir. Bu nedenle Dworkin kıskançlık testinin yetersiz olacağını belirterek açık artırma yöntemini önerir. Adadaki tüm kaynaklar tükeninceye kadar devam eden ve meta olarak deniz istiridyelerinin kullanıldığı bu açık artırmada herkes kendi kişisel zevklerine, refah anlayışına ya da yeteneklerine uygun kaynakları satın alır. Bölüştürme işlemini yapan kişi, kaynakların talep edilme/satın alınma derecelerine göre onlara bir fiyat biçer. Dworkin bu noktada hem istiridyelerin hem de kaynakların yeterli miktarda olduğunu varsayar ve artık herkesin kendi tercihinine dayanan bu bölüştürme işleminin kıskançlığa yol açmayacağını düşünür. Elbette adada ekonomik ilişkiler değişecek ve eşitliğin bozulduğu farklı dengeler ortaya çıkacaktır. Dworkin bu noktada ise sigorta sistemini devreye koyar. Bu sisteme göre kişinin kendisinden kaynaklanan veya doğal olarak meydana gelen (hastalık, doğal afet vb.) şanssızlıklar, yetenekler, hırs, başarı gibi unsurlar eşitlik dengesini bozacağı için sigorta sistemi bu hususlara göre işlemelidir. “Yeteneklere duyarsızlık” ve “hırslara duyarlılık” ilkelerine dayanan sigorta sisteminde herkes gelecekte yaşayabileceği dezavantajlara karşı kendisine sigorta yaptırmalıdır. Dworkin’e göre sigorta sistemi açısından iki tür şans söz konusudur. Seçmeli şans (*option luck*), kişinin kendi tercihlerinden kaynaklanan dezavantajları ifade ederken kaba şans (*brute luck*), kişinin tercihlerinden bağımsız gerçekleşen dezavantajlardır. Kişilerin ileride kendi seçimlerinden bağımsız olarak yaşayabilecekleri şanssızlıkları/dezavantajları hesaba katması ve buna göre bir sigorta fonu oluşturulması gerektiğini savunan Dworkin’e göre böylelikle kaba şans da seçmeli şansa çevrilebilecektir. Tabii bu noktadaki en önemli husus, ilerleyen zamanlarda doğuştan dezavantajlı olanlara doğru bir kaynak aktarımının söz konusu olmasıdır. Sigorta ödemesi gerçekleştiren kişilerin özgürlüğü açısından problemli görünse de, Dworkin böyle bir durumun eşitlik idealini gerçekleştirerek adaletsizliğe yol açmayacağını savunur. Dağıtıcı adalet teorisinin mevcut eşitsizliklerin ve yoksulluğun ortadan kaldırılması açısından etkili bir çözüm önerisi sunduğunu söylemek mümkündür. Ancak Dworkin’in tüm mevcut kaynakların halihazırda sil baştan

dağıtılması önerisi, gerçek hayatta gerçekleşmesi oldukça güç bir taleptir.

Dworkin kaynak eşitliğine dayalı dağıtımcı adalet teorisini esasen refah eşitliğine karşı geliştirmiştir. Refah eşitliğinin bireyler arasındaki farklılıkları yeterince dikkate alamayacağını savunan düşünüre göre, refahın gerçekleşmesi için gerekli olan fırsat eşitliği de ancak kaynakların adil dağıtımıyla mümkündür. Dworkin açısından fırsat eşitliği, bireylerin kendi hayatlarını eşit derecede arzu edilebilir hale getirmek için ihtiyaç duydukları araçların onlara sağlanmasıyla hayata geçirilebilir (Dworkin, 2002: 14). Tüm bu nedenler Dworkin’in dağıtıcı adalet fikrinin özellikle artan yoksulluk karşısında ne denli önemli olduğunu ortaya koyar niteliktedir. Dağıtıcı adalet fikri ve kaynak eşitliği, bireylerin kapasitelerini gerçekleştirebilecekleri ve böylece kendi yaşamlarını nasıl değerli kılabileceklerine gene kendilerinin karar verebilecekleri bir ortamı şart koştuğu için etik-politik açıdan etkili bir teoridir. Dworkin bireylerin yapabilirliklerinin arttırılması açısından yeniden dağıtımı şart koşarken Amartya Sen meseleye özgürlük açısından yaklaşır ve hem yeniden dağıtımı hem de kapasitelerin/yapabilirliklerin gerçekleştirilmesini özgürlükle ilişkilendirir. Sen’in yaklaşımına göre kapasiteler, kişinin değer verdiği yaşamı seçmek için gerekli olan özgürlükleri ifade eder (Sen, 2004: 106). Her iki düşünürün de bireyler arasındaki farkları dikkate alan bir değer anlayışından hareket ettikleri görülmektedir. Ancak Sen’in de dikkat çektiği üzere, Dworkin’in yeniden dağıtım fikri gerçek özgürlüklerin piyasalar aracılığıyla kurumsal seçimin ellerine bırakılması riskini taşımakta ve bireyler arasındaki farkların değerlendirilmesi işini kamusal alandan çekerek sigorta piyasasının atomistik operatörlerine devretmektedir (Sen, 2009: 266-267). Bu nedenle Axel Honneth’in yeniden dağıtımı tanıma ve toplumsal özgürlükle ilişkilendiren yaklaşımına başvurarak Dworkin’in eşit ilgi ve saygı ilkesini tanıma bağlamında yeniden düşünmek önemli bir adım olabilir. Honneth’e göre tanınmanın üç biçimi olan sevgi, hak ve değer gibi kalıplar kişinin kendisiyle uyumlu bir ilişki ortaya koyduğu ve öznelarası ilişkide temelle-

nen bir kişi kavramına dayanır (Honneth, 2016: 18). Bu kalıpların reddedilmesi durumunda ortaya “sayılmama” durumlarının çıktığını ifade eden Honneth’e göre sayılmama durumu sadece eylem alanını sınırlayan adaletsizliklerle sonuçlanmaz, aynı zamanda bireylerin öznelerarası yollarla kendilerine dair geliştirdikleri pozitif anlayışa zarar vererek onları yaralar (Honneth, 2016: 216). Hatırlanacağı üzere Dworkin de eşit ilgi ve saygı ilkesini bireylerin acı çekebilen ve hayal kırıklığına uğrayabilen varlıklar oluşu üzerinden temellendirerek bu ilkenin adaletin en önemli koşulu olduğunu ifade etmekteydi. Honneth yeniden dağıtımı ve özgürlüğü tanınma mücadelesi açısından ele alırken⁴ Dworkin kaynak eşitliği açısından ele alarak Honneth’ten ayrılır.

Dworkin’in öne sürdüğü eşit ilgi ve saygı ilkesi adaletle iyi yaşam arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından da önemlidir. Düşünüğe göre adalet iyi bir yaşamın en azından yumuşak bir parametresidir (Dworkin, 2002: 276). Bireylerin kendi iyi yaşamlarını tesis etme noktasında ihtiyaç duydukları kaynaklara erişimleri ancak eşit ilgi ve saygı ilkesinin gözetilmesiyle sağlanabilir. Dworkin’e göre bir eylemin ahlâki değeri –eş deyişle doğru ya da yanlış oluşu– diğer insanların yaşamına eşit önem verilip verilmediğiyle yakından ilişkilidir. Dworkin, etik bireyciliğin (*ethical individualism*) liberal teoriler açısından önemli iki ilke sunduğunu

⁴ Bu noktada literatürdeki bir tartışmayı anımsamakta fayda var. Honneth’in yeniden dağıtımı tanınma bağlamında ele almasına dair eleştirel analizlerde bulunan Nancy Fraser’a göre Honnethçi yaklaşımda, tanınma meselesi kimlik ve kendini gerçekleştirmeyle sınırlı kalmaktadır ve yeniden dağıtım da bu açıdan temel ve kapsayıcı bir kavram olarak beliren tanınma kavramının bir türevi kabul edilmektedir. Fraser hem tanınmayı hem de yeniden dağıtımı adaletin ortak, temel ve karşılıklı olarak indirgenemez boyutları olarak ele alır. Fraser, yeniden dağıtımdan kaynaklanan adaletsizliğin tanınmaya dair bir eksikliğe, tanınmanın gerçekleşmemesi durumunun da ekonomik adaletsizliğe yol açtığının altını çizerek her iki kategorinin birbirinden ayrıldığı düalist bir yaklaşımı benimser. Honneth’in tanınma kategorisini aşırı şekilde genişlettiğini dile getiren Fraser, onun tanınma monizmine karşı kendi perspektifsel düalizminin daha başarılı olduğunu savunur (Fraser, 2003: 201).

dile getirir. Bunlar “eşit önem” (*equal importance*) ve “özel sorumluluk” (*special responsibility*) ilkesidir. Dworkin’e göre eşit önem ilkesi nesnel bir bakış açısından hareketle, insan yaşamının boşa harcanan bir yaşam olmasındansa başarılı olması gerektiğini kabul eder. Bu nedenle eşit önem, herkesin yaşamının eşit derecede önemli olmasıdır (Dworkin, 2002: 5, 240). Özel sorumluluk ilkesi ise, yaşamın bu nesnel önemini gözetmek adına kişinin özel ve nihai bir sorumluluğa sahip olmasıdır (Dworkin, 2002: 5). Bu iki ilke daha önce ele aldığımız eşit ilgi ve eşit saygı ilkeleriyle bağlantılıdır. Dworkin açısından bir devlet yönetimi, eşit önem ve özel sorumluluk kavramlarını dikkate alarak bireylere eşit ilgi ve saygı hakkı temelinde muamele etmekle yükümlüdür. Dworkin’in tüm bu düşünceleri onun esasen etikten politikaya doğru ilerleyen bir hattı takip ettiğini gösterir. Gene son eseri olan *Kirpiler için Adalet*’te, bireylerin hem kendi hayatlarını nasıl yaşamaları gerektiği hem de diğer insanlara nasıl davranmaları gerektiği sorularına yanıt arayarak değerlerle ilgili bir tartışma yürütür. Etik ve ahlâk arasında birbirini tamamlayıcı bir ilişki kuran Dworkin, bu eserinde kendi yorum teorisini felsefi bir zemine taşımaya çabalar. Düşünüre göre etik, bireylerin kendi yaşamlarını daha değerli kılmak adına neler yapabileceğiyle ilgilenirken; ahlâk, bir bireyin diğerlerine nasıl davranması gerektiğiyle ilgilenir (Dworkin, 2011b: 25, 327). Bu noktada etik karşımıza aynı zamanda kişisel etik (*personal ethics*) kavramıyla aynı anlamda çıkar ve insan haysiyetinin ilkelerinden biri olarak belirir (Dworkin, 2011b: 344). Dworkin etik –ya da kişisel etik– dışında özellikle iki kavrama daha dikkat çeker. Bunlar “kişisel ahlâk” (*personal morality*) ve “politik ahlâk”tır (*political morality*). Etik/kişisel etik, kişinin kendi hayatını iyi yaşama noktasındaki sorumluluğuyken kişisel ahlâk, başkalarına nasıl davranmamız gerektiğini ortaya koyan ve bu anlamda hak ve ödevlerimize işaret eden sorumluluklardır (Dworkin, 2011b: 327). Politik ahlâk ise hem devletin bireylere nasıl davranması gerektiğine yönelik sorumlulukları hem de politik topluluğun tamamının birbirlerine nasıl davranması gerektiğine yönelik sorumlulukları ifade eder. Dworkin *Egemen Erdem*

eserinde politik ahlâkı eşitlik ilkesine dayandırarak onu politik topluluğun merkezine yerleştirir. Düşünüre göre politik ahlâk, liberal eşitlik anlayışının bir ifadesidir (Dworkin, 2002: 226). Politik ahlâk sadece devlet yöneticilerinin değil, tüm bir politik topluluğun sorumluluğunu ifade eden yönüyle aslında kişisel ahlâkla da bağlantılıdır. Eş deyişle, kişisel olandan politik olana bir geçiş söz konusudur ve bu geçişin temelini de kolektif yaşamın kendisi sağlar (Dworkin, 2011b: 327-328). Dworkin *Kirpiler için Adalet*'te, politika felsefecileri tarafından varsayılan adalet-hukuk çatışmasını kişisel ahlâk ve politik ahlâk arasındaki ilişki bağlamında aşmayı dener. Ahlâkı bir ağaca benzeten düşünür, hukukun kendisini de bir ahlâk dalı olarak tasavvur eder. Dolayısıyla hukuk, genel anlamda bir kişisel ahlâkın dalı olmakla birlikte, aynı zamanda iyi yaşamın ne olduğuna dair daha genel bir teori sunan politik ahlâkın bir dalı olarak da tezahür eder (Dworkin, 2011b: 5). Bu yaklaşım biçimi hem hukuki yargıların/kararların hem de ahlâki değer yargılarının birbirine indirgendiği bir yorum projesine bağlanır. Özetle Dworkin'in teorisi gündelik yaşamımızdan hukuk ve ahlâk felsefesi alanına uzanan bir yorumcu değer(ler) anlayışını savunur. Ahlâki muhakemeyi tıpkı yargı kararlarında olduğu gibi en iyi yorumu ortaya koyma girişimi olarak ele alma eğiliminde olan düşünür, *Kirpiler için Adalet* kitabında değerlerin birliği tezini savunur. Kitaba tilki ve kirpi metaforuyla başlayan Dworkin, Isaiah Berlin'in Yunan şairi Arkhilokhos'tan aktardığı şu mısraya yer verir: "Tilki çok şey bilir ama kirpi büyük bir şey bilir" (Dworkin, 2011b: 1). Berlin'e göre kirpi kendi içerisinde tutarlı görüşler öne süren ve bu görüşler doğrultusunda evrensel reçetelere ulaşmayı amaçlayan bir kavrayışa sahipken tilki çoğulculuk ve çeşitlilik yanlısıdır (Öztürk, 2016: 107). Değerin büyük bir şey olduğunu ifade eden Dworkin, etik ve ahlâki değerlerin birliğini savunarak Kirpi tezini destekler. İyi yaşamının nasıl bir şey olduğuna ve iyi yaşam için diğer insanlara nasıl davranmamız gerektiğine dair soruları değer(ler) sorunu olarak ele alan düşünür; hukuk, adalet, eşitlik, özgürlük, demokrasi, sorumluluk vb. tüm değerlerin hem tutarlı hem de birbirini destekler nitelikte

olduğunu savunur. Bu nedenle iyi yaşama dair soruları yanıtlamaya çalışan yorumcu teorinin bütüncül (*holistic*) yapıda olduğunu iddia eder. Bu düşünme biçimi bizi ahlâki yargıların ölçütünün nasıl belirlenebileceği sorusuna yöneltir.

Ahlâki yargıların doğru olup olmadığı sorusunun politik ahlâk açısından kaçınılmaz bir soru olduğunu iddia eden Dworkin'e göre, bir ahlâki nesnellik teorisini savunmadan bir adalet teorisini savunamayız (Dworkin, 2011b: 8). Bu iddia daha ilk bakışta ahlâk felsefesinin belki de en zor sorularından birisine oldukça tartışmalı bir cevap içerir: ahlâkta nesnellik mümkün müdür? Elbette benzer bir soru hukuk için de geçerlidir: hukukta tek bir doğru cevap mümkün müdür? Düşününün ikinci soruya olumlu yanıt verdiğini daha önce belirtmiştik. İlk soruya da olumlu yanıt veren Dworkin, değer kavramlarına dair çeşitli yorumlar arasından en iyi olana ulaşılabilirliğini ve bu yolla en iyi adalet teorisinin ortaya konabileceğini iddia eder. Dworkin'e göre insanlar hangi adalet teorisinin daha iyi olduğu noktasında fikir ayrılıkları yaşasalar da, iktidardakiler tıpkı ahlâk filozofları gibi, ahlâki yargıların gerçekten doğru olup olmadığı sorusunu yanıtlamaya zorlanırlar. Politikanın bu anlamda zorlayıcı (*coercive*) olduğunu ifade eden düşünüre göre, bir adalet teorisi geliştirmek için ahlâki bir teoriye, bir ahlâki teori geliştirmek için de adalet teorisine ihtiyaç duyarız. Dworkin yorum teorisi, değer yargılarının ahlâki nesnelliğini sağlama noktasında –her ne kadar aksini amaçlasa da– bizi ahlâki göreceliliğe savurabilir. Tüm bunların yanı sıra, Dworkin, bir değerler tartışmasında öncelikle neyin değer olduğu noktasında uzlaşılması gerektiğini iddia ederek bizleri gene aşılması zor bir problemle karşı karşıya bırakır. Neyin gerçek değer olduğu noktasında uzlaşmanın olmaması, değerlerin çatışmadığı iddiasını zaten devre dışı bırakmaz mı? Dworkin bu noktada her ne kadar iyimser olsa da neyin değer(li) olduğuna yönelik ahlâki yargıları hukuki kararlara zorunlu bir biçimde bağlayarak eski metafizik anlatılara geri dönen bir düşünme pratiğine yaklaşıyor görün-

mektedir.⁵ Nitekim düşünürün tüm bu tezleri, en nihayetinde hakikatin kendisinin de yorumlayıcı bir kavram olduğu iddiasında bütünlük kazanır (Dworkin, 2011b: 418). Carl Knight eşitlik ve fayda değerlerinin karşılaştırması üzerinden değerlerin birliği tezine karşı güçlü argümanlar geliştirebileceğimize dikkat çekerek değerlerin en iyi yorumunda bile zayıf bir değer çatışmasının söz konusu olabileceğini göstermeye gayret eder (Knight, 2015: 633-659). Knight esasen eşitlik ve fayda değerlerinin çatışması durumunda ne yapılması gerektiğine dair doğru bir yanıt bulamayacağımızı iddia etmez. Daha ziyade, zayıf da olsa bir çatışmanın varlığına dikkat çeker ve bir ölçüde uyumsuz görünen bu değerlerin tam değer birliği tezini zayıflattığını göstermeye çabalar. Değerlerin birliği tezinin bu zayıf yönünü Dworkin'in özgürlük anlayışında da görmemiz mümkündür. Eşitliği ve özgürlüğü politik değerler/idealler olarak nitelendiren Dworkin, ikisi arasında –değerler birliği tezine paralel şekilde– gerçek anlamda bir çatışma olmadığını varsayar ve özgürlüğü tek başına bir hak olarak tanımlamaz. Burada hemen şunu belirtmeliyiz ki, Dworkin ifade özgürlüğü, din ve inanç özgürlüğü gibi özel özgürlüklerin birer hak olmadığını iddia etmez; ancak tek başına bir özgürlük hakkına/genel bir özgürlük hakkına göndermede bulunmaz. Düşünür, eşit ilgi ve saygı hakkının özgürlüğü zaten içerdiğini iddia ederek genel özgürlük hakkını eşitlik hakkına eklemeler. *Egemen Erdem* eserinde meseleyi tartışırken, özgürlükle eşitliğin illa bir çatışma içerisine girmesi durumundaysa kaybedenin özgürlük olacağını,

⁵ Dworkin değerler sorununu yorumcu bir perspektiften ele alırken bunu metafiziğe düşmeden yapmaya çalıştığını ifade eder. Postkolonyal bir hakikat anlayışını hedeflediğini dile getiren düşünür, değerlerin/değer yargılarının dinî, fiziksel, biyolojik ya da metafiziksel keşiflerden bağımsız bir tartışma alanı olduğunu vurgular (Dworkin, 2011b: 418). Hakikat, doğruluk, yanlışlık, sorumluluk ve sorumsuzluk gibi değer kavramlarını adalet perspektifinden ele alırken, politik açıdan bir devrime ihtiyacımız olduğunu iddia eder ve bunun için kolonyal metafiziği terk ederek yorumcu bir değerler bütünlüğünü/birliğini desteklememiz gerektiğini savunur (Dworkin, 2011b: 418).

hattâ ikisinden birinden vazgeçmek gerekirse bunun da gene özgürlük olacağını iddia eder (Dworkin, 2002: 128).

Değerleri ve değer yargılarını yorum teorisine paralel şekilde bütünlüklü bir yapı içerisinde ele almaya çabaladığı görülen Dworkin, tüm değerleri eşit ilgi ve saygı hakkını gözetecek şekilde birbirini tamamlayan kavramlar olarak görür. Bu kapsamda adalet ile ahlâk arasında zorunlu bir ilişki kurarak en iyi adalet teorisinin aynı zamanda en iyi/nesnel ahlâk teorisi olduğunu ima eder. Düşünürün tam da bu nedenle adaleti ahlâki yargıların doğruluğu sorununa indirgediğini söylemek mümkündür. Bu aynı zamanda hukuki kararların ahlâki kararlara indirgenmediği anlamını da içerir. Dolayısıyla neyin adil olduğu sorusunu sorduğumuzda, bu soruyu ancak nesnel ahlâki yargılar eşliğinde cevaplayabileceğimize yönelik Dworkinci iddia kolay kolay desteklenecek bir düşünme biçimi değildir. Her ne kadar kendisini doğal hukukçu addetmese de, hukukla ahlâk arasında kurduğu bu zorunlu ve indirgemeci yaklaşım, düşünürü doğal hukuk geleneğine yaklaştıran oldukça güçlü bir gerekçe sunar. Politik bir değer olan adaletin eşit ilgi ve saygı hakkına içkin ve kaynak eşitliğini varsayan güçlü yapısı, düşünürün hukuk-ahlâk arasında kurduğu ilişkiden dolayı gücünü kaybetmekte ve aşılması zor felsefi-politik soru(n)lara yol açmaktadır.

Sonuç

Dworkin özellikle hukuki pozitivizm eleştirisi üzerinden şekillendirdiği hukuk teorisinin merkezine yorum kavramını yerleştirir. Yargısal kararlarda ya da herhangi bir hukuki metnin incelenmesinde yorumcu bakış açısının neden önemli olduğunu saptamaya çalışan düşünür, (yazılı) kuralların var olmadığı ya da yetersiz kaldığı durumlarda hukukun nasıl olup da emredici ve bağlayıcı olmaya devam ettiği sorusunu yükseltir. Çağdaş politika düşüncesinde önemli bir problem olarak karşımıza çıkan adalet-yasa gerilimini açığa çıkaran bu soru, hukuk felsefesine neden ihtiyaç duyduğumuz sorusuyla yakından ilişkilidir. Hukuka felsefeyle bakmak, bir yandan hukuki pozitivizmin adaleti salt yasalara

indirgeyen bakış açısının sınırlılıklarıyla yüzleşmek, diğer yandan ise doğal hukuk geleneğinin kıskacına takılmayan bir düşünme pratiğine ulaşmak açısından önemlidir. Dworkin çağdaş politika düşüncesine bu anlamda yeni bir soluk getirirse de, öne sürdüğü tezlerle hem hukuki hem de felsefi açıdan kimi tartışmalara neden olmuştur. Düşüncesinde ortaya çıkan tüm tartışmaları ele almak bu çalışmanın sınırlarını aşıya da bizim için dikkat çekilmesi gereken kimi problemleri ve açmazları ele almaya gayret ettik. Yazıyı sonlandırırken çözüm önerisi olarak değerlendirilebilecek bazı noktalara temas edeceğiz.

Öncelikle Dworkin'in de dikkat çektiği üzere, hukuku kurallar sisteminden oluşan bir yapıdan ibaret görmek toplumsal ve politik yaşam açısından riskler içermektedir. Bu risklerin başında ise adaletin yasalara indirgenmesi gelir. Bu indirgemeci tutumun yol açtığı yıkıcı sonuçları özellikle iki dünya savaşından sonra yaşanan toplumsal ve politik olaylarda görebiliriz. 1945-46 Nürnberg duruşmaları ve 1961'de görülen Eichmann davası bu açıdan önemli örneklerdir. İnsanlık suçlarına dair yürütülen bu adli soruşturmalarda sanıklar kendilerini mevcut rejimin pozitif yasalarına uydukları gerekçesiyle savunmuşlar ve hukuken yargılanmalarının doğru olmadığını öne sürmüşlerdir. Bu durum çağdaş politika felsefesinde önemli bir dönüm noktası olmuş ve bir eylemin yasallığı ile etik meşruiyeti arasındaki ilişki sorgulanmaya başlanmıştır. Bu açıdan Dworkin'in tezleri, adalet sorununun salt hukuk içerisinde kalınarak çözülecek bir mesele olmadığını ve etik-politik bir tartışma zemininde ele alınması gerektiğini göstermesi açısından önemlidir. Ancak bu teşebbüs, hukuki pozitivizmin sınırlarıyla yüzleşirken doğal hukukun özcü ve metafiziksel teorilerine geri dönüşü beraberinde getirmemelidir. İkinci olarak, Dworkin her ne kadar şüpheciligi dışarıda bırakacak şekilde tek doğru cevap tezini ya da değerlerin birliği tezini savunsa da, en iyi adalet teorisine ancak hukuk ve ahlâk arasında sağlanacak tam bir örtüşme sonucunda ulaşılabileceği iddiasıyla yanılığa düşmektedir. Hukuk ve adalet sorunun etik-politik bir zeminde ele alınması bugünkü tartışmalar açısından önemli

açılımlar sunmakla birlikte, hukukun ahlâka ve ahlâkın hukuka indirgendığı bir yaklaşım tarzı sorunludur. Ahlâkın ya da ahlâki değerlerin ne olduğu sorusu, hukuki akıl yürütmeler ya felsefi teşebbüslerle kolayca yanıtlanacak bir soru değildir. Dolayısıyla acil önemde olan ve insan yaşamını doğrudan etkileyen yargısal kararların, oldukça yavaş ilerleyen ahlâk tartışmalarıyla eş zamanlı yürütüldüğü bir yorum faaliyetine eklemelenmesi, adaletin sekteye uğraması anlamına gelecektir. Tüm bunlardan ötürü, yüzümüzü Habermas-Honneth hattını takip eden ve öznelerarası tanınma formlarına dayanan bir teoriye çevirmek daha doğru olabilir. Bu sayede yurttaşların haklarının karşılıklı tanındığı bir kamusal adalet anlayışına ulaşarak hukuk-birey-toplum ilişkisini bu kamusal zemininde yeniden tesis edebiliriz.

Üçüncü olarak Dworkin'in adalet teorisi, bireylerin kendi hayatlarını iyi ve değerli yaşamaları noktasında fırsat ve kaynaklara eşit erişimi şart koşarak eşitsizliğin yol açtığı patolojilerin ortadan kaldırılmasına yönelik etkili bir çözüm önerisi sunar. Yeniden dağıtım, yoksullukla mücadele pratikleri ve sosyal politikaların seyri açısından da önemli kazanımlar sağlar. Ancak Dworkin'in önerdiği şekliyle, mal ve fırsatların sanki toplumsal yaşam sıfırdan başlamışçasına dağıtıldığı bir varsayım gerçeklikten uzaktır. Düşününün bu doğrultuda önerdiği açık arttırma sistemi ve sigorta modeli, artan göç ve küreselleşmenin etkisiyle değişen ekonomik dengeler karşısında yetersizdir. Bu nedenle gene tanınma ve öznelerarası iletişime dayanan, hak ve sorumluluklarla kuşatılmış bir ulus-ötesi yurttaşlık anlayışına ihtiyaç vardır. Bu türden yurttaşlık anlayışına dayanan teoriler geliştirerek hak ve sorumlulukları soyut ahlâki ilkeler yerine sahici taleplere dayandırabilir ve devletin toplumsal adaleti sağlama yükümlülüğünü gene bu yurttaşlığa atıfla gündeme getirebiliriz. Son olarak –diğer tüm hususlarla bağlantılı şekilde– hukuk-ahlâk ilişkisini yoruma indirgeyen bir bakış açısı yerine, yazılı kuralların yetersizliği veya bu kuralların kolektif yaşama bilincini çözülmeye uğrattığı durumlarda etik-politik perspektifi dışlamayan bir hukuk anlayışına yönelmek gerekir. Bu perspektif ise hukuki kurumların yanı sıra,

yurttaşların da daha etkili bir şekilde politik karar alma süreçlerine dâhil edilmesini gerektirir. Dworkin'in kendisi de bu yönde görüşler öne sürmekte, ancak hukuki meşruiyeti yurttaşların politik iradesinden ziyade yargıçların ahlâki yorum tutumuna bağlamaktadır.

Kaynakça

- Derrida, Jacques (2010), "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli" (Çev. Zeynep Direk), Aykut Çelebi (haz.), *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* (İstanbul: Metis Yayınları).
- Dworkin, Ronald (1977), *Taking Rights Seriously* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press).
- Dworkin, Ronald (2002), *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press).
- Dworkin, Ronald (2011a), "Siyasal Anayasanın Ahlâki Temelleri", *Anayasa Yargısı*, 27 (1): 27-39.
- Dworkin, Ronald (2011b), *Justice for Hedgehogs* (Londra: Belknap Press of Harvard University Press).
- Dworkin, Ronald. (2018), *Hukukun Hükümranlığı* (İstanbul: Nora Kitap) (Çev. Ertuğrul Uzun).
- Foucault, Michel (1997), "The Moral and Social Experience of poles Can No Longer Be Obliterated", J. D. Faubion (ed.), *Power* (New York: The New Press): 465-473.
- Foucault, Michel (2019), "Hükümetlere Karşı, İnsan Hakları" (Çev. Işık Ergüden), (Haz. Ferda Keskin), *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları): 281-282.
- Fraser, N (2003). "Distorted Beyond All Recognition: A Rejoinder to Axel Honneth", (Nancy Fraser and Axel Honneth), (Çev. Joel Golb, James Ingram, Christiane Wilke), *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange* (Londra, New York: Verso): 198-236.
- Habermas, Jürgen (1996), *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press) (Çev. William Rehg).
- Hart, H. L. A. (1994), *The Concept of Law* (Oxford: Clarendon Press).

- Hart, H. L. A. (2017), "Pozitivizm ve Hukuk ile Ahlâkın Ayrılması" (Çev. Ertuğrul Uzun), Sercan Gürler (ed.), *H. L. A. Hart ve Hukuk-Ahlâk Ayrımı* (İstanbul: Tekin Yayınevi): 101-152.
- Honneth, Axel (2016), *Tanınma Uğruna Mücadele: Sosyal Çatışmaların Ahlâki Grameri Üzerine* (İstanbul: İthaki Yayınları) (Çev. Özgür Aktok).
- Hunt, Alan (1992), "Law's Empire or Legal Imperialism?", Alan Hunt (ed.), *Reading Dworkin Critically* (Oxford: Berg Publishers, Inc): 9-44.
- Knight, Carl (2015), "Justice for Foxes", *Law and Philosophy*, 34 (6): 633-659.
- Lee, Win-chiat (2015), "The Judgeship of All Citizens: Dworkin's Protestantism About Law", *Law and Philosophy*, 34 (1): 23-53.
- Mackie, John (1977), "The Third Theory of Law", *Philosophy & Public Affairs*, 7 (1): 3-16.
- Öztürk, Armağan (2016), "Berlin Düşüncesinde Eleştirel Akıl, Özgürlük ve Çoğulculuk", *Felsefelogos*, 62: 107-119.
- Sağlam, Rabia (2012), "Derrida ve Dworkin Arasındaki İlişki: Yapıbozum ve Yargıç Herkül", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 61 (1): 275-320.
- Sen, Amartya (2004), *Özgürlükle Kalkınma* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (Çev. Yavuz Alogan).
- Sen, Amartya (2009), *The Idea of Justice* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press).
- Wacks, Raymond (2018), *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş* (İstanbul: Tekin Yayınevi) (Çev. Engin Arıkan).

JACQUES RANCIÈRE'DE POLİTİKANIN YARATIMI OLARAK ADALET

Levent Görüşük*

Giriş

Çağdaş politika teorisinin merkezinde yer alan asli çatışma, özgürlük ve eşitlik arasındaki dikotomik ayırımdaya yatmaktadır. Özgürlükçü teoriler, bireyin özerk bir töz olduğu anlayışından hareketle varsayımlarını inşa ederken eşitlikçi teoriler ise politikanın temel değerinin eşitlik olduğunu ve aksi bir düşüncenin adaletsiz bir toplumsal yapıya neden olabileceğini vurgulamaktadır. Lâkin eşitlik konusundaki bu anlayış geleneksel siyaset düşüncesinin temel sorunsallarından biri değildir. Geleneksel dönemin teleolojik evren anlayışı gereği herkes doğasını ve kendisine biçilen rolleri toplumsal düzen içerisinde gerçekleştirmek zorundaydı. Bu nedenle de eşitsizlik; normal, olağan ve hattâ olması gereken bir gerçekliğe sahipti. Platon'da bu gerçeklik kendisini "madenler mitosu"nun ilkesi üzerinden formüle ederken Aristoteles'te eşit olanlara eşit ama eşit olmayanlara eşitsiz muamele edilmesi gerektiği şeklinde tezahür etmekteydi.

Modern düşünceyle birlikte ise eşitlik, başlı başına verili bir değer, eşitsizlik ise olması gerekenden ziyade sorgulanması ve

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

hattâ aşılması gereken bir fenomen olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dönüşümün nedenselliği ise modern dönemdeki evren tasavvurunun yaşamış olduğu farklılaşmada saklıdır. Geleneksel dönemin teleolojik evren anlayışının nitelikçe birbirinden farklı varlıklardan oluştuğuna dayanan Aristoteles fiziğinin bir kenara bırakılarak evrenin, aynı hareket yasalarına tâbi olan varlıklardan oluştuğu Newton fiziğine dayanan mekanik anlayışı, tüm varlıkların eşit olduğu varsayımına dayanır. Bu dönüşüm ile birlikte eşitlik, çağdaş politika teorisinin temel değerlerinden ve ayırım noktalarından birisi haline gelmiş, eşitsizlik ise, çağdaş düşüncede adalet teorileri bağlamında özellikle analiz edilmesi gereken bir olgu halini almıştır.

Özgürlük ve eşitlik arasındaki ayırım çizgisini doğrudan doğruya ikisi arasındaki keskin bir kopuştan ziyade eşitliğin kendi içerisindeki bir farklılaşma hali olarak da okuyabilmek mümkündür. Zira, özgürlükçü teoriler de bir nevi eşitlik teorisi olarak görülebilmektedir. Çünkü özgürlükçü teorilerin de nihai hedefi herkes için eşit derecede özgürlüktür. Fakat özgürlükçü teorilerin başlangıçtaki “eşit özgürlük” anlayışının sonuçlarda ortaya çıkabilecek eşitsizliğe müdahalesinin otoriterizme yol açabilme şüphesinden dolayı olağan karşılaması, ‘sonuçlarda eşitliği’ sağlama ihtiyacını karşılayabilecek eşitlikçi teorilerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Mesele, adalet söz konusu olduğu zaman özgürlük ve eşitliğin farklı kombinasyonu, farklı adalet teorilerinin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Adalet ilkesi bakımından da eşitliğin nasıl anlaşılması gerektiği sorunu, farklı adalet teorilerinin temel problemini oluşturmaktadır. Genel itibarıyla liberal demokrasi ve adalet teorileri her şeyden önce insanların ne tür bir eşitliği hak ettiği ve bu eşitliğin nasıl dağıtılması gerektiği konusuna odaklanmaktadır. Bu nedenle bu teoriler “dağıtıcı adalet teorileri” olarak da literatürde yer almaktadır. Lâkin, eşitliğin dağıtım üzerinden düşünülmesine yönelik eleştiriler de mevcuttur. Bu eleştiriler ise daha çok çağdaş Marksist düşünürler tarafından vurgulanmaktadır.

Bahsi geçen değerlendirmelerden ilki, dağıtımın bir dağıtıcıya ihtiyaç duyduğu ve dağıtılacak eşitlik türünün kararının verilmesinden sonra bunu gerçekleştirecek ve sürdürecektir olanın [devlet, sınıf] diğerleriyle arasında zorunlu bir hiyerarşik farklılığın ortaya çıktığı noktasındadır. İkincisi ise dağıtımın kendisinin dağıtım alanlarını pasifize edeceği hususuna yöneliktir. Çünkü belirli bir toplulukta yaşayan insanlar, dağıtımı yapan grubun bir parçasını oluşturmamakla sürece ilgili topluluk içerisinde politik bir özne olma vasfını yitirebilmektedir. Bu durum ise çağdaş Marksist düşünürler tarafından gerçek mânâda eşitliğin oluşması yönündeki en büyük engellerden biri olarak görünmektedir. Antik dünyanın kavramlarını ters yüz ederek yeniden yorumlayan ve “polis”, politika ve politik olanı kendine has tarzıyla özgün bir şekilde ele alan bir post-Marksist düşünür olarak Jacques Rancière’in genel olarak politika teorisi, özel olarak da adalet anlayışı, eşitliğin liberal düşünürlerce ele alınış biçimine yönelik itirazlara dayanmaktadır. Bu itirazların başlangıç noktası ise dağıtılması ya da ulaştırılması gereken bir eşitlik anlayışının mümkün olmayacağı şeklinde özetlenebilir.

Rancière Gibi Düşünmenin Kavramsal Yolu

Rancière’de verili olan polis düzenidir. Polis, biraraya gelen topluluğun rızasının üretildiği, konumlarının ve işlevlerinin belli bir ilkeye göre dağıtıldığı ve bu dağıtımın meşrulaştırıldığı sistemin gerçekleşmesini sağlayan politika kavramı yerine kullanmaktadır (Rancière, 2005: 51). Bu açıdan ele alındığında eşitsizlikçi polis düzeninin kuruluşu bir ilk sebebin zorunlu varlığını ortaya çıkarmaktadır. Polis düzeninin oluşumunun nedeni ve oluşumun bu nedensellik üzerinden düzenlenmesi “kaynak, ilk neden ya da ilke (Cevizci, 2005: 151)” olarak *arkhenin* temelinde gerçekleşmektedir. Rancière, polis düzeninin bir *arkhe* üzerinden kuruluşu ve eşitsizliğin meşrulaştırılması süreçlerini ifade etmek için Platon’un ve Aristoteles’in polis anlayışlarına başvurmaktadır. Her iki düşünürün polis tasavvurunda ortak olan nokta ise insan doğasından hareketle kurgulanan polisin hiyerarşik yapısı arasında-

ki paralellikte yatmaktadır. Platon'un "boş zaman" ve Aristoteles'in "logos" *arkheleri* eşitsizlikçi polis düzeninin nasıl oluştuğu açısından önemli örneklerdir.

Rancière, Platon'un polis tasavvurunu; onun 'madenler mitos'u' düşüncesi üzerinden ele almaktadır. Buna göre, Platon'un düşün dünyasında erdem ve iş bölümü, herkesin kendi doğasına uygun olan işi yapmasından geçmektedir. Aynı zamanda polis düzeninin imkânının, bireylerin doğaları gereği konumlarına ve mesleklerine olan mutlak bağlılık ile de okumak mümkündür. Rancière, *Filozof ve Yoksulları*'nda Platon'un polis düzeni inşasını "daha iyi olanın daha az iyi olan üzerindeki erki (2018: 21)" olarak ele alıp "daha iyi olanı" da herkesin ancak tek bir işteki uzmanlığı şeklinde ifade eder. Çünkü doğa, farklı bireylere farklı beceriler vererek bu gerekliliği karşılayacaktır (2018: 23). O halde, Platon'un polis düzeninde herkes kendi doğasına uygun 'tek bir mesleği' yerine getirmesi gerekmektedir. Çünkü Platon'un polis düzeninde "hemen hemen hiçbir insan yapısı iki uğraşı ya da iki mesleği hakkınca yapmak için yeterli değildir... o halde devlette öncelikle şu kural bulunmalı: hiçbir demirci aynı zamanda marangozluk yapmasın... devlette herkes tek bir meslek edinerek geçimini bundan sağlasın (Platon, 2007: 335)" şeklinde bir ilkesellik söz konusudur. Bu ilkesellik dışına çıkmasına imkân tanımayan polis düzeninin belirleyici *arkhesi*, Rancière için boş zamanın yokluğudur (2018: 25). Özellikle Rancière, Platon'un *Yasalar*'daki; "Hem bir meslek icra edip hem de yurttaş olunabilir mi? Kişiyi siyasal hayata katılmak için nitelikli ya da niteliksiz kılan, bunun için gerekli zamanı veren ya da ortadan kaldıran uğraşlar nelerdir? (2018: 26)" sorularından hareketle "boş zamanın" belirlenimci ve dışlayıcılığı özelliğini "herkesin eksikliğini hissettiği ama bazılarının eksikliğini hissetmeyebileceği (2018: 27)" eşitlikçi bir yapı içerisinde eşitliği bozan ve poliste uzlaşmayı sağlayan *arkhe* olarak ele almaktadır.

Rancière'in, polis düzeninin yapısına yönelik benzer bir ilişkiselliğini *Uyuşmazlık* (2005) eserinde Aristoteles hakkındaki analizlerinde de görmek mümkündür. Aristoteles'e göre insan doğa-

sının *zoon politikon* olmasının referans noktası, onun toplumsal bir varlık olması kadar aynı zamanda ‘mantıklı söz söyleme’ becerisine dayanmaktadır (Aristoteles, 1975: 9-10). Rancière için meselenin özü tam olarak burada cereyan etmekte ve Aristoteles’ten hareketle logos/söz ve phônê/ses ayırımını polis düzeninin kuruluşu ve meşrulaştırılması açısından değerlendirmektedir. Phônê/ses, acıyı ve hazzı ifade etmek için kullanılan sınırlı amaçlara sahip bir organ olarak nitelendirilirken logos/söz ise mantıklı konuşma şeklinde bir öze sahiptir. Rancière, bu ayırımı polis düzeninde duyulacak, hesaba katılacak ve hatırdaki kalacak bir söze, yani logos’a sahip olanlar ile acıyı ve hazzı ifade etmekten başka bir yetisi olmayan, hesaba katılmayan, sesleri söze dönüşemeyen yani phônê’a sahip olanlar şeklinde polis düzeninin eşitsizlikçi ve hiyerarşik yapısını sembolize eder (Rancière, 2005: 43-44). Polis düzeni ifadesi, her türlü hiyerarşik toplumsal düzene atıfta bulunmak için Rancière’in sıklıkla kullandığı bir kavramdır ve politik düşün dünyasının merkezini oluşturmaktadır. Rancière’in Platon ve Aristoteles analizleri, polis düzeninde rızanın üretiminin sağlandığı, konum ve rollerin bu rıza üzerinden dağıtıldığı ve meşrulaştırıldığı bir *arkhêye* dayalı eşit olmayan sistem şeklinde kendisini göstermektedir. Polisin bir *arkhêye* dayalı bu dışlayıcı tarzı, sadece antikiteye ait olmamakla birlikte tarihin bütün dönemlerinde ortaya çıkabilme durumu (Rancière, 2011: 12) Rancière’de politik olanın da imkânına yönelik kaygısını sunmaktadır.

Rancière, polis varsayımını toplumun biraraya gelmesine, “toplumsal bütünü oluşturan çeşitli parçaların bölünmesine ve dağıtılmasına atıfta bulunmak (Chambers, 2010: 61)” için kullanır. Polis; insanları, bedenleri ve şeyleri tanımlamaya, kodlamaya ve uyumu sağlayacak şekilde dağıtmaya yönelik ‘duyumsanabilir olanın paylaşımı’ ve toplumsal olanın simgesel bir kuruluşudur. Duyumsanabilir olanın paylaşımı, polis düzeninde hesaba katılmanın, pay sahibi olmanın biçimlerini tanımlayan gizil bir yasadır; dünyanın ayrıştırılarak farklı dünyalara ayrılmasıdır. Yani, bir yandan ayıran ve dışlayan, diğer yandan katılımı ve pay alınmasını sağlayan şeyin ortaya çıkışıdır (Rancière, 2016:149). Polis,

görülebilen olan ile olmayanı ya da neyin söz (konuşma) neyin ses (uğultu) olduğunu belirleyen dışlayıcı düzenin adıdır (Rancière, 2005: 52). Burada dışlamanın, polis düzeninin ikili yapısından kaynaklandığı anlaşılmalı ve polisin bütünselliği sağlarken *yanlış* hesaplaması sonucu görünürlükten ve duyulabilirlikten çıkmış olanlar “hiçbir paya sahip olmayan” şeklinde karakterize edilmektedir ki politikanın açığa çıkmasına imkân veren kısım da tam olarak burasıdır.

Rancière bu yanlışın, tek bir dünya içerisindeki iki dünya çelişkisinden öte bir şey olmadığını ve yanlışın, konuşanlar ile konuşan varlıklar olarak tanınmayanlar arasındaki bir cepheleşmeye neden olduğunu belirtir. Bu açıdan politika ise polisin dayanmış olduğu *arkhenin* sekteye uğratılmasıdır. Yani politika, yanlış bir hesaplama sonucu konuşan bir varlık olarak sayılma hakkına sahip olmayanların ilgili yanlışı kamuya yaymak için bir topluluk oluşturup kendilerini saydırmaları, seslerinin söze ve varlıklarının görünür hale dönüşmesidir (Rancière, 2005: 49). Dolayısıyla politika, “bir estetik katılım temelinde kendisine yer bulur: görüntülerin ve seslerin algısal eğiliminin yeniden yapılandırılmasıdır (Panagia, 2010: 98).” Politikanın özü, “bir tek dünyada iki dünyanın mevcudiyeti olarak *uyuşmazlığın* (disensus) açığa vurulmasıdır (Rancière, 2016: 150)”. Polis’in özü olan uyuma (consensus) karşı politikanın özü olan *uyuşmazlığın* (disensus) anlamı, belirli bir duyulur dünyada, algı dünyasından daha önce dışlanmış olanın görülür ve işitilebilir olmasıyla bir algı dünyasının diğerine dâhil edilmesidir (Rancière, 2018: 265). O halde bir *uyuşmazlık*, öncelikle ortaya konulan herhangi “bir talepler dizisinde değil, daha ziyade kimin konuşacağı ve talepte bulunacağı üzerine yoğunlaşmaktadır (May, 2010a: 74)”. Bu yönüyle politika, polisin *arkhesince* tanımlanan pay sahibi olmayanların yeniden kimlik kazanma ve özneleşme sürecidir. Fakat, Rancière’de özneleşme süreci ise kendisinden önce eşitliğin ve özgürlüğün ifadesine içkindir.

Rancière’de politika, eşitlik önvarsayımının ifadesidir. Eşitlik (Rancière, 2018), politik bir bağlamda ele alınsa da genel itibarıyla-

la, herkesin eşit bir zekâyâ sahip olduğu ve bu minvalde entelektüel kapasitelerde bir hiyerarşinin olmadığı tezinin doğrulanmasıdır. Zekânın eşitliği, gelecekte ulaşılacak bir hedef ya da amaç olarak ertelenemeyeceğinden politikanın bir öncülü ya da önvarsayımı olarak düşünülmelidir (Citton, 2010: 32). Politika, polis düzeninin yaratmış olduğu eşitsizliği ifşa eden ve herhangi birisinin diğeri ile olan eşitlik önvarsayımının eyleme dönüşmesidir. Bu bağlamda politika olarak eşitlik bir başlangıç noktası şeklinde düşünülür ki Rancière bu sürece özgürleşme adını vermektedir. Bu açıdan özgürleşme, politika olarak eşitlik sürecinin kendisi haline gelerek polis düzeninin belirlediği dışarıda kalmış ya da paysız olma durumunun reddedilmesidir. Polis'in *arkhesinin* determinizmi ve sınırlayıcılığı içerisinde bir özgürleşmenin mümkün olamayacağına inanan Rancière için politikanın bir *arkhesi* yoktur ve bu açıdan Rancière'de politika, anarşik (*an-arkhe*) bir yapıya sahiptir. O halde eşitlik, hatırlanmasından ziyade varsayılması, doğrulanması ve kanıtlanması gereken bir değer olarak anlaşıldığından evrenselliğin politikaya etki ettiği yegâne bir alandır. Rancière'de evrensel olan, eşitlik önvarsayımının sonuçlarını kanıtlayan ispat sürecinde ortaya çıkar (Rancière, 2016:71-73). Bu, sözü olan ya da görülen bir varlığın bir başka sözü olan ya da görülen varlıkta eşitliğinin doğrulanmasıdır; toplumsal alandan dışlanan bir azınlığın kimlik talebidir, erkek egemen bir toplumda kadın haklarının ifadesidir, kültürel bir hegemonya karşısında baskılanan farklı yaşam tarzının kendisini söylemsel alana dâhil etmesidir. Azınlık durumunda bırakılma, baskılanma ve dışlanmış olmanın nedenselliği olan *arkhenin* politika yoluyla tahrip edilip ortadan kaldırılması politik bir özne olma durumunu açığa çıkarmaktadır. Bu açığa çıkma durumu ise ancak demokrasi ile mümkündür.

Demokrasi, Rancière için politik özneleri var eden bir özleşme biçimi şeklinde kavramsallaştırıldığından bir hükümet etme tarzı ya da toplumsal yaşam biçimi olarak algılanmamaktadır (Rancière, 2016: 13). *Demos*, yanlış hesaplama sonrasında sayılmayan, dinletecek sözü olmayan insanları, *arkhenin* gücünü

uygulamaya sıfatı olmayan ama sayılacak ve hesaba katılacak sıfatları ifade eder. Rancière, *demosun* iktidarıyla bir siyasal rejimi anlatmak istememektedir. O, demokrasi ile *arkhe* mantığının sekteye uğratılması ölçüsünde politik özneyi yaratan ilişki biçimi olarak politikayı anlamaktadır. Demokrasi, “politikanın ta kendisidir, politikanın öznesinin ve politik ilişki biçiminin kuruluşudur (Rancière, 2016: 144).” Demokrasi olarak politikanın yarattığı özneleşme, polis *arkhesinin* deterministik ve tanımlayıcı gücünün yansıması olan ‘paysız olma’ durumunun terk edilmesidir.

Toplulukları yönetme sanatı olan polis ile eşitlikçi önvarsayımın demokrasi yoluyla eyleme geçmesi şeklinde algılanan politikanın birbirinden ayrıştırılabilmesi tartışmayı ‘politik olanın’ kıyılarına sürüklemektedir. Politik olan, “polis ve politikanın ilkelerinin karşılaşma yerine, birinin diğeriyle düğümlü olarak bulunduğu biçimler sistemine (Rancière, 2016: 13)” ya da “(...) ayrı türden iki sürecin karşılaşması (...) bir haksızlığın ele alınmasının polis süreci ile eşitlik [politika] süreci arasındaki karşılaşmanın evrensel biçimi (Rancière, 2016: 71)” olarak yanlıştan incelendiği bir uyumsuzluk sahnesidir. Rancière, polis *olağan düzeninin* sekteye uğratılması olarak politika hakkındaki teorilerini, tarihteki kimi olayların yeniden sahnelenmesini içeren bir dizi tarihsel anlatıyı başarılı ve başarısız politik özneleşme örnekleri şeklinde sunmaktadır.

Dramaturji Olarak Politika

Polis; bireylerin ve grupların nitelik, yetkinlik ve yeterliliklerine koşut olarak onlara tahsis edilen rolleri, konumları ve işlevleri simgelerken, politika ise polis düzenindeki adaletsiz konumlanışı ortaya çıkaran bir dizi özneleşme biçimine denk gelmektedir. Rancière, politik özneleşmeyi uyumsuzluk ile özdeşleştirerek uyumsuzluğu ortaya koyacak ya da sahneleyecek olan paysızların, haklarından mahrum bırakılanların veya marjinalleştirilmiş olanların kapasitelerini gösterme mücadelesini “mantıklı konuşma” ile ‘şiddetli çatışmadan’ ayırır. Muhalifleriyle tartışmacı bir politik ilişki kurmak yerine şiddet içeren bir mücadele girişimi içerisin-

de bulunma, polis düzeninin adaletsiz bir şekilde atadığı kimliği yeniden üreteceğinden başarısız bir özneleşme hareketi olacaktır. Bu durum, Rancière'deki polemiksel uyuşmazlık ile şiddet içeren isyan; konuşan paysızın eşitlik arayışı ile savaşı paysızın eşitlik arayışı gibi keskin ayırmalara tekabül etmektedir. Rancière'in, politik özneleşmeye yönelik teorik ayırımları ve önermeleri, geçmişteki kimi söylem anlarının yeniden yorumlanışını, sahnelenmesini içeren ve onun dramaturji olarak ifade ettiği yöntemi kullanarak geliştirir (Gündoğdu, 2017: 192-196). Yöntemi, düşünün hareket etmeye zorladığı ve hareket süresince de karşısına çıkan engelleri anlamaya yönelik inşa ettiği bir yol olarak anlayan Rancière için bir yöntemi incelemek düşünsel olanın maddi olarak nasıl üretildiği anlamına geldiğinin bir ifadesidir (Rancière, 2009: 114). Bu bölüm ise tarihsel maddi üretimlerin Rancière'in politika teorisini anlamadaki yöntemini açığa çıkarmakla birlikte başarılı/başarısız politik özneleşmenin örneklerini sunmaktadır.

Sürekli bir şekilde politikanın hemen hemen her zaman ve her yerde polis ile iç içe geçtiğini ve hattâ birbirine karıştığını ifade eden Rancière, bu karışıklık sebebiyle de eşitlik mantığının sürekli olarak eşitsizlik mantığının içine büründüğünü ve bu nedenle de birbirine dolanmış vaziyette olan polis ve politika gerilimini çözümlmek için bir politika teorisinden ziyade politika dramaturjisinin ana ipliklerini örmeye çalıştığını vurgular. Bu nedenle de Rancière, politikayı ontolojik bir ilkedan hareketle açıklamayı reddederek politikanın ortaya çıkışının sahnелendiği durumları incelemeyi tercih etmiştir. Politika dramaturjisi ya da dramaturji olarak politika, tarihsel süreçteki çeşitli anlam konfigürasyonları arasında bağlantıları yorumlayarak algıları ve söylemleri ele alma yönteminin kendisidir (Rancière, 2009: 118-120). Bu bağlamda Romalı plebler anlatısı başarılı bir politik özneleşme örneği olarak ön plana çıkarken İskit kölelerinin şiddete başvurmaları başarısız politik özneleşmenin bir dramaturjisi olarak okunabilmektedir. Gündoğdu'nun ifadesiyle; "sonuç olarak, bu olaylar yeni bir hayat kazanır, geçmişi ve bugünü görme konusunda yeni olanaklar doğurur (2017:196)." Bu olanaklardan ilki, Antik Roma

Cumhuriyeti'nin ilk dönemlerinde cereyan eden *patrici* ve *pleb* mücadelesidir.

Roma halkının, Krallık devrinden Cumhuriyet döneminin ilk iki yüzyılına kadar sosyopolitik yapısındaki çatışmanın kaynağını imtiyazlı sınıf olan *patriciler* ve kökleri bilinmeyen kişiler olarak anılan *plebler* oluşturmaktaydı. (Dinçkol, 2017: 759). Patriciler, Rancièreci anlamda âdeta Roma Cumhuriyeti'nin [Polis] arkhesini belirleyen, yani polisi kuran, hukuk düzeninin sağladığı bütün haklardan faydalanan ve mecliste söz söyleme hakkına sahip varlıklı bir sınıfı oluştururken aksine plebler ise ikinci derecede önemli, herhangi bir politik haktan faydalanamayan Roma şehrinin daha çok dış bölgesinde yaşayan, nüfusu gün geçtikçe artan ve ekonomik açıdan yoksul bir sınıftan oluşmaktaydı. (Gözlü, 2022: 312). Bu farklılıklar iki sınıf arasındaki çatışmanın da nedenlerini gözler önüne sermekteydi. Fakat, özellikle MÖ 494 tarihinde Roma tarihinin seyrini tamamen değiştirecek ölçüde açığa çıkan pleb isyanında plebler şehri terk ederek Kutsal Dağ denilen yerde toplanmış ve patricilere karşı ayrı bir devlet kurma tehdidinde bulunarak birtakım haklarının kazanımı için mücadeleye girişmişlerdir. Nihayetinde tarihçi Titus Livius'un aktardığı bu anlatıda plebler, *tribunus plebis* makamında temsil haklarını kazanmışlardır (Küçük, 2015: 129). Fakat Rancière, *Uyuşmazlık* eserinde iki sınıf arasındaki mücadelenin plebler lehine sonuçlanmasını kendisinin polis, politika ve politik özneleşme kavramsallaştırması özelinde polemikçi bir uyuşmazlık üzerinden yeniden yorumlamaktadır/sahnelendirmektedir.

Rancière, patriciler ve plebler arasında geçen mücadeleyi 19. yüzyıl Fransız düşünürü Ballanche'ın anlatımı üzerinden yorumlayarak kendi politika teorisinin bir dramaturjisini sunmaktadır. Ballanche, Livius'un ilgili taraflar arasındaki çatışmanın nedenselliğini uygun bir bağlamda ele alamadığını ve bu nedenle kimi olaylara anlam veremediğini ifade eder. Çünkü Ballanche, bu tarihi çatışmanın nedenselliğini, pleblerin yoksulluğunun ve açlığının getirmiş olduğu bir isyan olarak değil, tarafların karşılıklı konuşma edimleri üzerinden yorumlamıştır. Rancière, patricilerin

plebleri dikkate almaya değer görmemelerinin nedenini pleblerin konuşma ya da söz söyleme gibi bir yetkinliğe sahip olmadıklarından (*logos*'tan yoksun olduklarını) polis düzeninin içerisinde hesap edilmediklerini ya da bir parçası kabul edilmediklerini, böylelikle de bütün bir yaşamı basit bir üreme işlevine indirgenmiş yalın bir hayat sürmelerinden ileri geldiğini iddia etmektedir. Fakat patriciler tarafından gönderilen Konsül Menenius ile plebler arasındaki kurulan diyalog; görünmeyen görünür kılmaya yani uğultunun söze, gürültünün mantıklı bir konuşma ile dilsel değiş-tokuşa dönüşmesiyle sonuçlanmış ve başarılı bir politik öz-neleşmenin yolunu açarak polis düzeninde duyulur olanın dağılımını yeniden kurmuştur (2005: 45-46).

Plebler, patricilerin polis düzeninden ayrılmadan önceki yalın yaşamın birer vahşi ya da potansiyel olarak insan şeklindeki algıları yıkarak eylemleri sonucunda insanlık tarihine girmişlerdir. Bu yeniden yorumlama, uyumsuzluk olarak politika dramaturjisinin başarılı bir örneğini teşkil etmesiyle Rancière'in bu anlatıdan kimi sonuçlar çıkarmasına olanak tanımıştır. Bunlardan ilki; plebler, şehrin düzenini, yani bu düzeni sağlayan *arkheyi* çiğnemişlerdir. *Arkhenin* tanımlama ve adlandırma özelliğinden hareketle kendilerine verilen kimliği reddederek patricilerle özdeşleşmeden ziyade kimliksizleşen ve böylelikle de özgürleşen plebler, eşitliklerini bir söz edimine, mantıklı bir konuşmaya dönüştürmüşlerdir. Rancière'in duyusal ve algısal alanın bir bölünmesini gerektiren ve kendisinin "le partage de sensible" olarak ifade ettiği "duyumsanabilir olanın paylaşımı"; toplumsal alanda görülecek, duyulacak olanın sınırlandırıldığı ve neyin meşru bir talep olarak kabul edildiği, neyin anlaşılmasız bir gürültü olarak reddedildiği hakkında bilgi vermektedir (Rancière, 2016: 149). Aristoteles'in formülasyonundaki *logos*'un konuşma ve sayılma olarak ikili anlamı bu çatışmanın bir diğer sahnesini oluşturmaktadır. Herhangi bir paya sahip olmayan, sayılmayan ya da "parça olmayan parça" olarak da ifade edilebilen plebler, kendilerine verilmeyen halbuki kendilerinin zaten sahip oldukları ortak bir dünyayı ve dili paylaştıklarını ortaya çıkarırken aynı zamanda bu eşitsiz bölünmede-

ki yanlışı da ifşa etmişlerdir. Yani, daha önce de belirtildiği üzere “tek bir dünya içinde iki dünya çelişkisini (Rancière, 2005: 49)” gözler önüne sererek politikanın açığa çıkmasını sağlamışlardır. Politikanın açığa çıkmasıyla payı olmayanların da ilgili düzenlemeye [pleblerin de patricilerin sahip oldukları haklardan artık faydalanması ve adaletsizliğin ortadan kalkması] eklenmek suretiyle polislin işleyişinin “tekerine çomak sokarak (Rancière, 2005: 150)” ya da polislin içerdiği arkhenin kesintiye uğratılıp düzenin altı oyularak (Dişçi, 2020: 135) eşitlik tesis edilmiştir. Bu, nefret ya da ret nesnesi halinden kurtuluşun bir diğer adıdır.

Doğal tahakküm düzeninin hiçbir paya sahip olmayanların kuruluşu yoluyla kesintiye uğratıldığında politikanın var olduğunu ifade eden Rancière, bu kuruluşun dışında politikanın imkânının söz konusu olamayacağını, olanın ise sadece tahakküm düzeninin kendisi ya da isyan düzensizliği olacağını vurgulamaktadır (Rancière, 2005: 31). İsyân düzensizliği, hiçbir parçaya sahip olmayanların eşitsizliği ortaya koyma yolunda şiddete başvurmaları nedeniyle polis'in atamış olduğu kimliğin yeniden üretilmesine sebep olan, başarısız bir özneleşme ve dolayısıyla da politikanın ortaya çıkmasına engel olan bir dışavurumdur. İsyân düzensizliği, polis düzeni ile olan davalışmanın şiddetli bir mücadele şekline evrilmesidir. Bu durumu Rancière, gene *Uyuşmazlık* eserinde bir politika dramaturjisi olarak Herodotos'tan esinlendiği Skyth (İskit) kölelerinin isyanıyla örneklemektedir.

Herodotos, İskitlerin kölelerinin kısıraklardan süt sağma işlemlerini daha iyi yapmaları için onları kör ettikleri bir geleneğe sahip olduklarını aktarır. Özellikle Herodotos'un *Histories*'in birinci kitabında ön plana çıkardığı ve daha sonra dördüncü kitapta ayrıntılı bir şekilde anlattığı bu körleme geleneği (Braund, 2007: 9) özellikle Rancière'in polis düzeninin yapısı hakkında da önemli ipuçları vermektedir. İskitlerin Med topraklarını fethetmek üzere çıktıkları seferde, uzun süre Asya topraklarında mahsur kalmaları İskit topraklarındaki doğal düzenin yapısında değişimlere neden olmuştur. Kör edilmiş kölelerin kadınlarla birlikteliklerinden doğan kör edilmemiş köle-oğulları, bu süreç zarfında kendilerinin

İskit efendileri ile aynı olduklarının farkına varmışlardır ve kendi topraklarına dönene kadar köle-oğulları ülke topraklarının etrafına büyük hendekler açarak İskit efendileriyle yapacakları savaşa hazırlık yapmışlardır. Uzun süreli seferden dönen İskitler ile İskit köle-oğulları arasındaki savaşın seyrinin köle-oğulları lehine dönmesi İskit bir savaşçının; mızrak ve yay yerine at ve kırbaçlarla köle-oğullarının karşısına çıkılması durumunda köle-oğullarının doğumda ve yiğitlikte kendileriyle eşit oldukları hayallerini ortadan kaldıracığı öngörüsü, savaşın gidişatını değiştirerek köle-oğullarının kaçması ile sonuçlanmıştır (Rancière, 2005: 31-32). Herodotos, bu anlatıda doğru iş için doğru aletin kullanımıyla ilgilenirken köleliğin kalıtsallığına vurgu yaparak bir nevi Aristoteles'in ünlü ayırımındaki; doğal kölelik ile tesadüfi kölelik arasında İskit kölelerin doğaları gereği köle olduğu varsayımına yaklaşır (Braund, 2007: 9). Fakat Rancière'in bu anlatı hakkındaki yorumlamaları ayrı bir paradigmaya dayanmaktadır.

Rancière'in "tahakküm eden ile tahakküm edilen arasında tamamen savaşın doğurduğu bir eşitlik kazanımı paradigması (Rancière, 2005: 33)" olarak nitelediği bu çatışma, savaştaki eşitliği politik bir eşitliğe ve dolayısıyla da bir özneleşmeye götürmemiştir. Ellerinden alınan haklarını ya da onlardan men edilen özellikleri konuşan varlıklar olarak değil de şiddet içeren bir örgütlenme biçimi kurmuş olduklarından duyulur olanın yeniden paylaşımını gerçekleştirememişlerdir (Rancière, 2005: 46). Sesleri, yay ve mızraklarının sesine karışmış ve İskit köleler, plebler gibi mantıklı bir konuşma sahnesini yaratamamışlardır. Platon'un polis düzeni *arkhesine* benzer bir şekilde "boş zamanın" yokluğu üzerinden kurulan İskit polis düzeni, polis düzeninin kendisini yeniden üretmesi/kurgulaması ile sonuçlanmıştır. Çünkü, polis düzeninin atamış olduğu rollerden ve kimliklerden ayrılmayı gerektiren bir politik özneleşmenin olmayışının temel nedeni, kimlikler ve roller arasında bir bağın kurulamamış olmasıdır. Sözcükleri harekete geçirmek yerine yay ve mızrakları harekete geçiren İskit kölelerin "tek bir dünya içinde iki dünyanın çelişki-

sini" ortaya koyma becerisinden yoksun olmaları eşitsizliğin ve adaletsizliğin kendisini yeniden üretmesiyle neticelenmiştir.

Her iki tarihsel anlatının ortak noktası eşitsizlikçi polis düzeninin tek bir dünya içindeki iki dünya çelişkisini içermesidir. Bu içerimin kaynağı ve aynı zamanda nedenselliği olan *arkhenin* sekteye uğraması ise ancak eşitsiz olan, bir paya sahip olmayan ya da parça olmayan parçanın kendisine dayatılan kimliği reddederek lâkin ötekiyle de özdeşleşmeden eşitlik önvarsayımı iddiasını, mantıklı bir konuşma sahnelemesine dönüştürüp Rancièreci bir politikanın açığa çıkmasıyla mümkündür. Adalet ise her ne kadar bir olgu olarak Rancière tarafından kavramsallaştırılmamış olsa da liberal adalet teorilerinin aksine ne tür bir eşitliğin nasıl dağıtılacağı üzerine bir teori olmaktan ziyade eşitliğin bir önkabul, bir önvarsayım olarak polis ve politikanın huzursuz ilişkiselliğinde saklıdır.

Rancière'de Polis ve Politika İlişkiselliğini Adalet Üzerinden Okumak

Rancière hakkında yapılan tartışmaların sıklıkla polis, politika, eşitlik, demokrasi ve özneleşme kavramsallaştırmaları üzerinden yapılmasının temel nedeni; ilgili kavramların Rancière'in düşün dünyasının açığa çıkmasını sağlayan temel sorgulama araçları olmasının yanı sıra tarihsel örnekler üzerinden de kavramların uygun bağlamlarına yerleştirilerek bir muğlaklık içermemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Rancière'in kavramlarının birbiriyle ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda ise nihayetinde bir eşitsizliğin ve haksızlığın ortaya çıkışının nedenselliği ile eşitsizlikle mücadelenin uygun yönteminin sorunsallaştırıldığı görülmektedir. Bu durum ise Rancière'in politika teorisinin özünün, nihayetinde adalet arayışına/yaratım faaliyetine yönelik olduğunu ifade etmeyi mümkün kılmaktadır.

Her ne kadar, adalet olgusunun Rancière'in politika felsefesinin geniş bir yorumunun temel çıkarımı olduğu iddia edilmiş olsa da kavram, Rancière tarafından tam olarak kuramsallaştırılmamıştır. Kavramın onun için ne ifade ettiği yorumcular adına

belirsizlikler taşısa da kendisi açısından önemi *Uyuşmazlık* eserinin önsözündeki teşekkür bölümünde gün yüzüne çıkmaktadır:

Burada bir çift borcu bildirmek zorundayım: ilki, beni politika, demokrasi ve adalet sorunları üzerine konuşmaya cömertçe davet ederek en sonunda beni konu hakkında söyleyecek özgül bir şeylere sahip olduğuma inandırmış olanlara (...) (Rancière, 2005: 16).

May, Rancière için adaletin bir yaratım faaliyeti olduğunu vurgularken kavramı sıklıkla kullanmamış olmasının nedenini, adalet kavramı yerine onunla benzer işleve sahip olan demokrasi ve yanlış kavramlarını sürekli bir şekilde ele almasından kaynaklandığını ifade eder. Gerek demokrasi gerekse de yanlış kavramlarının ortak özelliği, eşitlik önvarsayımının kabulünün kolektif bir ifadesini içermesidir. Fakat, May'ın ısrarla vurguladığı nokta önemlidir; “[Rancière’de] adaletin konumu, yaratılan sonuçtan ziyade yaratma faaliyetinin kendisidir (May, 2012: 161). Çünkü adalet, Rancière’in polis olarak adlandırdığı ve arkhesi aracılığıyla oluşmuş bir adaletsizlik durumundan ortaya çıkmaktadır. Yani “adalet, adaletsizliğin içinden ve adaletsizliğe karşı gerçekleşir (May, 2012: 162).” May’ın bu ifadeleri, tartışmanın seyrini polis ve politika kavramlarının birbiri ile olan ilişkisini yeniden ele almayı gerektirir.

Genel itibarıyla, herkesin eşit bir şekilde hesaba katıldığını yanlış bir şekilde varsayan düzen olarak polis ile gene polisin içinden ve ona karşı ortaya çıkan bir eylem tarzı olarak politikanın ilkelerinin karşılaşma yeri politik olan şeklinde ifade edilebilmektedir. Politika, polisin açıkça bir karşıtı olarak görülür olmayı görülür, uğultuyu işitilir ve işitilene ise anlaşılır bir mantıklı söze dönüştürür. Politik faaliyet, “polis düzeninin duyulur paylaşımlarını yıkıp yerle bir eden bir ifade tarzıdır (Rancière, 2005: 52-53).” Çünkü politika, kesinti yoluyla politik bir yanlıştı ya da temel bir uyuşmazlığın düzenlenişi olarak kuran ilk “bükülme” yoluyla ortaya çıkmaktadır. Yanlış; bir birliktelik arkhesi vererek kenti, topluluğun arkhesi üzerine kurup üstesinden gelinebilecek bir iç anlaşmazlık değildir. Yanlış, arkhenin imkânsızlığının ta

kendisidir. Rancière için temel problem, sadece zengin ve fakir mücadelesi olsaydı sorunun çözümü eşit bölüşümden geçmek olurdu. Lâkin sorun daha da derinlerde saklıdır. *Demos*; bir pozisyon yokluğunun, olmayan özgürlüğün, eşitsiz dağıtılan mülkiyetin hüküm sürdüğü bir ayrışmadır. *Demosu*, gerçekte kendisine özgül olmayan kendilerine ait bir özelliğin ya da kendisinin gerçekte ortağı olmadığı bir ortaklaşanın kenetlenişi olarak sembolize ederken ifade edilmek istenilen şey; *demosun*, “kendi sıfatıyla politikanın yapısal yanlışı veya bükülüğü” oluşudur (Rancière, 2005: 33-34). Bu yönüyle de adalet, polis ve politikayı birbirine bağlayan bir “bükülme” işlevi görmektedir. Adalet, toplumu organize etmenin iki heterojen pratiği olan polis ve politikanın iç içe geçmesidir (Hebblewhite, 2022: 1).

Polis düzeninin hiyerarşik ve adaletsiz yapısı, düzenin nasıl kurulması ve işlemesi gerektiği konusunda söz hakkı olanlar ve söz hakkı tanınmayanlar olmak üzere hiyerarşik bir bölünmeye neden olmaktadır. Bu bölünmede hiçbir paya sahip olmayanlar ya da yoksullar parçası sayesinde ortaya çıkan politikanın varlığı, yoksulların bir kendilik olarak tezahürünü mümkün kılmaktadır (Rancière, 2005: 31). Fakat MÖ 5. yüzyıl Atinası'ndan bugüne değin süregelen bu bölünmede zenginler cephesinin söylemi, politikanın olumsuzlanmasını ve toplumun bir bütün olarak hesaba katıldığı varsayımı sonucu, hiçbir “paya sahip olmayan bir parçanın” olmadığı iddiasını taşımaktadır. Yoksulların halk, halkın da topluluk olarak hesap edilmesi konusundaki anlaşmazlık, politikanın var oluşu hakkında bir çekişmedir. Bu nedenle politika, sadece çekişme olabilecek bir kamusal etkinlik alanı olarak taraf olan parçaların ve toplamının asla bütüne eşit sayılmadığı topluluklar arasındaki ilişkiyi içerir. (Rancière, 2005: 34-35). Lâkin Rancière ne Marksist ne de özcü bir yaklaşıma sahiptir. Onun düşün dünyasındaki zengin ve yoksul ayırımı, üretim araçları üzerindeki hâkimiyetin bir tezahürü olarak karşılık bulmasıdır. Zenginler tarafından kasti, polis düzeninde her zaman söz hakkına sahip olanlardır (May, 2012: 165). Amerika Birleşik Devletleri'nde beyazlar, Afganistan'da erkekler, İran'da mollalar,

Katar'da heteroseksüeller vb. bulundukları polis düzeninde söz hakkına sahip, Rancièreci zenginler cephesinin değişen *arkhesi*-nin [tahakküm yasasının] temsilcileridir.

Demosun [yoksullar sınıfı] arkhenin tahakküm mantığını sekteye uğratıp askıya almasının yolu politika ise gerçek politika da ancak aşağıdan yukarıya doğru ilerleyen bir kolektif eylem ile mümkündür. Çünkü politika, iktidar uygulaması değildir. Politika, özne tarafından kendine özgül bir eyleme tarzı olarak kendi kendisiyle tanımlanabilmesidir ve bu tanımlanabilmenin yolu ise demokrasidir (Rancière, 2016: 139). Demokrasiyi karakterize eden şey ise yönetmek için gerekli olan sıfatın yokluğudur. Yani varlığı gereği tanımlama, rol ve kimlik dağıtma özelliğine sahip olan arkhenin yok edilişidir (an-arkhe). Demokrasiyi, ortak bir otorite altında toplanmanın farklı tarzlarını belirleyen bir rejim olarak kabul etmeyen Rancière'e göre *demosun* iktidarı; yönetmek için soyluluk, zenginlik, beyaz ya da heteroseksüel olma gibi hiçbir özgül sıfatlara sahip olmayanların kolektif eylemidir (2016: 144-145). Bu bağlamda demokrasi olarak politika, uyuşmazlık üzerinden birarada olabilmenin imkânını arayan *demosun* eşitlik talep eden kolektif eylemidir (Eşgün, 2012: 24). Kolektif bir eylem olarak politikanın temel vasfı; eşitlik önvarsayımı (konuşan bir kişinin konuşan diğer kişilerle olan eşitliği) aracılığıyla, polisin düzenlemelerini tahrip eden yaratım faaliyeti olmasıdır.

Bir yaratım faaliyeti olarak Rancièreci politika, 2002 yılında Kanada'daki Cezayirli mültecilerin eylemleri bu konuda gösterebilecek yakın tarihli önemli bir örnektir (May, 2010b: 29-40). Kanada Göçmenlik Bakanı Denis Coderre, Cezayir'deki iç savaşın fiilen sona erdiğini ve bu nedenle Kanada'da yaşanan kayıtsız ve belgesiz Cezayirli mültecilerin Cezayir'e iade edilmesi konusundaki açıklaması ve sonrasındaki yaşananlar, Rancièreci bir adalet yaratımının tarihsel bir kaydı niteliğindedir. Mülteciler, Cezayir'de iç savaşın aslında henüz bitmediğini ve Cezayir'e gönderilmeleri halinde, bu durumun yaşamlarına mâl olacağını düşündükleri için birçoğu, Montreal'de gösteriler düzenleyip toplantılar yaparak statülerinin düzenlenmesi adına hükümete baskı

yapmışlardır. Kanada vatandaşları gibi tüm haklarına sahip olduklarını iddia eden mülteciler, baskılarının bir rica olmadığını ve kendilerinin Kanada toplumuna katkıda bulunan üyeler olmalarından dolayı tıpkı bir vatandaşın sahip olduğu hakları talep etmişlerdir. Burada, özellikle de Rancière adına önemli olan nokta eylemcilerin polis düzeninin onlara atfettiği mülteci kimliğini marjinalleştirmemeleridir. Kanada toplumunun “parça olmayan bir parçası” olmalarına rağmen devletin kendilerine bir parça vermeyi reddetmesini kabul etmeyerek kendilerinin eşit oldukları varsayımıyla hareket etmişlerdir. Hiçbir statüleri ve güvenceleri olmamalarına ve yakın zamanda sınır dışı edilme tehdidi yaşamalarına rağmen gönderilmelerinin doğru olmadığı şeklinde davranmışlardır. Tanınma ya da daha spesifik olarak düzenli hale getirilme talepleri, sanki halihazırda Kanada vatandaşı olarak bu vatandaşların sahip olduğu tüm haklara sahiplermiş gibi davranmalarına ve kendilerinin, diğerleriyle birlikte anlamlı bir yaşam yaratmaya eşit derecede muktedir olduklarını varsaymalarıyla birlikte eşitlik önkabulünde Kanada devletinin polis düzenine meydan okuma olarak kendini göstermiştir. Çünkü Rancière'e göre, “eşitliğe özgü olan, birleşmekten ziyade sınıfsızlaşmaktır; hiyerarşik kastların, sınıfların sözde doğallığını bozmak ve yerine bölünmenin polemik figürlerini koymaktır (Rancière, 2016:46).”

Cezayirli mülteciler örneğinden hareketle Rancière'in adalet anlayışındaki temel sorunsal, gerçek bir politik eylemin polis düzeninde bir değişimin gerçekleşmesine bağlı olup olmadığıdır. Bu nedenle de önemli olan yaratılan sonuçtan ziyade yaratım sürecinin kendisidir. Çünkü eylemin ortaya çıkışıyla duyulur olanın bölünmesinde ya da dağılımında halihazırda bir değişim gerçekleşmiştir. Lâkin, sonuçlara göre bir değerlendirme yapmak esasında Rancière'in düşüncelerinin ötesine geçme riskini taşımaktadır (May, 2010b: 41). Çünkü demokratik bir politika da eşitliğin gerçek bir toplumsal etkiye sahip olması ancak polis düzeninde yer alanları kendi rolleriyle yüzleşmeye zorlayan bir duyma yükümlülüğünü harekete geçirdiğinde sağlanmış olacaktır (Rancière, 2016: 103). Bunun en önemli göstergesi, Rancière'in

politika anlayışına göre İskit köle isyanı gibi başarısız bir politik özneleşme örneği olarak anlaşılmasına rağmen polis ve politikayı huzursuz bir şekilde birbirine bağlayan bir bükülme yaratımı olarak ortaya çıkan Fransa'daki banliyö isyanıdır.

Fransa İçişleri Bakanı Sarkozy'nin, göçmen gençleri tanımlamak amacıyla içeriğinde aşağılayıcı ve ırksal bir söyleme atıfta bulunan 'racaille' kavramını kullanmasından birkaç gün sonra 27 Ekim 2005 günü, Clichy-sous-Bois banliyösünde üç gencin polis şiddetine maruz kalması sonucu ikisinin ölümü ve diğerinin ağır yaralanması haberi, başta Paris banliyöleri olmak üzere Fransa'nın tüm büyük şehirlerinin banliyölerinde şiddet içerikli ciddi ayaklanmalara neden olmuştur. Olaylar esnasında ciddi sayıdaki ölüm ve yaralanmanın yanısıra binlerce aracın ve binanın hasar gördüğü, yaklaşık beş bin insanın tutuklandığı gerginlik, Fransa'da "Mayıs 68" ayaklanmasından bugüne değin en ciddi gerginlik olarak kayıtlara geçer. Rancière'in politik bir özneleşmeye dönüşemediğini ifade ettiği banliyö isyanı ile İskit köle isyanı hakkındaki yorumlarının ortak noktasını, kimliksizleşmeyi veya polisin atamış olduğu kimlik ve roller dağılımından bir kopuşun sergilenemediğini, kelimeleri harekete geçirerek tek bir dünya içinde iki dünya çelişmesini ifşa edemediğini ve aksine şiddete başvurarak polisin atadığı kimliğin yeniden yaratımını simgelemektedir. Fakat, Rancière'in daha sonra ifade ettiği gibi tüm Mağripli göçmenlerin banliyöler yerine Paris'in kalbine doğru gitseler ve Fransız bayraklarıyla 'hepimiz Fransız racailles'ıyız deselerdi bu kimliksizleşmenin, kelimeleri harekete geçirmenin, kimlikler arası bağlantı kurmanın ve iki dünya çelişkesinin politik bir özneleşmeye döndüğü sahneleme olabilirdi (Gündoğdu, 2017: 203-210).

Yakın tarihli bu iki politik sahneleme, Rancièreci adalet anlayışını daha iyi kavramayı mümkün kılmaktadır. Adaleti, yaratılan bir sonuçtan ziyade yaratım faaliyetinin kendisi olarak düşünüldüğünde, banliyö eylemlerinin sonuç vermemiş olması gene de eşitsizliğin daha da derinleşmesini engellemesi açısından adaletin gösterimi olarak düşünülme potansiyeline sahip olsa da bu durum Rancièreci anlamda mümkün değildir. Öncelikle, Rancière'in po-

litika ve özneleşme kavramsallaştırmasına uymamaktadır. Yani, politikayı hayata geçirmede bir yöntem hatası mevcuttur. Çünkü, demokratik bir politik sahneleme şiddetli çatışmadan değil sözlerin harekete geçmesi üzerinden anlam kazanmaktadır. Rancièreci anlamda politikanın örneği olan Pleblerin mücadelesi ve Kanada'daki Cezayirli mülteci eylemlerinin sonuçlarında eşitliklerini elde etmiş olmalarının sonuç olarak adaleti yansıttığı da iddia edilemez. Böyle bir durumda Rancière'in kavramı bu şekilde ele almamış olmasından dolayı onun düşüncelerini aşma riski taşır. Adalet, pleblerin ve Cezayirli mültecilerin bir eşitsizliği mantıklı konuşma sahnelemesi 'anında' sonuçlardan bağımsız bir şekilde açığa çıkmıştır. Adaletin, Rancière'de bir "yaratım faaliyeti" (May, 2012) olarak ele alınması aynı zamanda "polis ve politikayı birbirine bağlayan bir bükülme ya da iki heterojen yapının iç içe geçmesini sağlayan" (Hebblewhite, 2022) bir unsur olarak düşünülmesi, polis ve politika kavramlarının gerilimli ilişkisinden kaynaklanmaktadır.

Nihayetinde, politik bir faaliyette sahnelenen tam olarak bir yanlışın ifade edilmiştir. Çünkü yanlış, eşitlik iddiasının gerçekleştiği bir özneleştirme biçimidir (Rancière, 2005: 63). Gerek İskit kölelerin gerekse de Fransa'daki banliyö isyanlarının adalet yaratımı faaliyeti olarak ele alınmamasının sebebi tam olarak burada saklıdır. Yani, eşitlik önvarsayımı iddiasındaki özneleşme biçimine dönüşmemiş olmasıdır. Bu bağlamda adalet de eşitlik önvarsayımını ifade eden politik bir yaratımın sahnelenmesi meselesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat önemli olan nokta, kimlikler ve roller arası bağlantıların varlığıdır. Bu nedenle de demokrasi, kavramın her iki anlamıyla da bir paylaşım topluluğuna tekabül etmektedir; karşıt kavramlarla ifade edilebilen tek bir dünyaya ait olma ve yalnızca eylem aracılığıyla gerçekleştirilen biraraya gelmesi ile mümkün olmaktadır. (Rancière, 2016: 59). Bu yönüyle de eşitlik önvarsayımı, polis düzeni tarafından sunulan sözde adalet koşullarına meydan okuyan paysız olanın, adaletsizlik açıklamasına ifade etmesine izin veren şeydir. Çünkü adalet, yararlı ve adil olanı zararlı ve haksızdan ayırt edebilmeyi mümkün kılan belli

bir konuşma yeteneğine dayanmakta olup ancak verili olan eşitsizliğin ve adaletsizliğin gösterilmesine bağlı olmaktadır (Hebblewhite, 2022: 8).

Rancière'in eyleme bağlı aksiyomatik eşitliğe vurgusu, liberal paradigmanın pasif eşitlik anlayışına yönelik eleştirileri içermesi açısından önem arz etmektedir. Eşitliğin, devlet ve benzeri üst kurumlarca kurgulandığı ve dağıtıldığı pasif eşitlik anlayışının başta Rawls olmak üzere Sen ve Young gibi temsilcileri, eşitlik ve politika arasındaki bağı koparmışlardır. (Öztürk, 2015: 351). Rancière ise liberal düşüncenin politika anlayışının [polis] eşitsizlikçi yapısı içerisinde eşitliği bir önvarsayım şeklinde değerlendirerek eşitlik ve politika arasındaki ilişkiyi yeniden canlandırmaktadır. Bu canlanmanın yolu ise liberal düşüncenin dağıtıcı adalet ve uzlaşma demokrasisi anlayışlarının reddedilerek yerine uyumsuzluğun eklenmesinden geçmektedir (Yıldırım & Baştürk, 2015: 55). Bu nedenle de geleneksel liberal adalet teorilerinde iddia edildiği gibi korunması gereken asli bir adalet ilkesi yoktur. İlk gelen, verili olan her zaman eşitlikçi olmayan adaletsizliğiyle polis düzeninin kendisidir ve adalet ise zaten orada olan ile yüzleşmeye ve direnmeye yönelik kararlılık sahnelemesidir. Bu direniş topluluğu ise aynı zamanda eşitlik önvarsayımına dayanan özneleşmenin görünümünü gün yüzüne çıkarmaktadır (May, 2012: 168-167).

Sadece uygun eğitim almış ya da çeşitli nedenlerden dolayı ayrıcalıklı kişilerin düşünme ve söz söyleme yetisine sahip olduğunu savunanlara karşı Jacques Rancière'in temel varsayımı, eşitliğin ulaşılması gereken bir hedef değil bir hareket noktası ve her koşulda sürdürülmesi gereken bir anlayışa dayanmasıdır. Fakat bu varsayımın da birçok açıdan açmazlar içermektedir (Dean, 2009). Rancière'in genel itibarıyla politikanın sonu söylemlerine karşı vermiş olduğu mücadelede kendisine yöneltilen temel eleştiri ise, politikayı eşitlikçi mantık ile polis mantığı arasındaki çatışmaya indirgediği yönündedir. Bu indirgeme, kendisini sadece politika kavramsallaştırmasında göstermemekle birlikte aynı zamanda polis ve demokrasi ilişkisinin zorunlu bir şekilde karşıtlık içerdiği iddialarında da ortaya çıkmaktadır. Zira polis düzeni, kimi

özgürlükler başta olmak üzere ortak ve kamusal alanları da korumayı amaç edinen hukuk kurallarını içerebilmektedir. Bununla beraber eşitlik mantığı, eşitsizlikle olan uyumsuzluğun görünür ya da duyulur kılma dürtüsünde belirir. Böylelikle de kişi uyumsuzluk içinde görünerek tatmin olur ve eşitsizlik olduğu sürece bu kısmi tatmin duygusu sürekli hale geleceğinden sadece bu dürtüyü hissetmek adına sürekli uyumsuzluk yaratabilir. Çünkü Rancière'in polis ve politika arasındaki çatışma olan politik olanı olduğu gibi göstermek yerine sadece uyumsuzluğun sahnelemelerine yönelik açıklamaları politikanın demokratik dürtüsünün yüceltilmesini örneklemektedir. Bu durum ise iktidarı ele geçirmek yerine görünür ya da duyulur kılınmak için bitmek bilmeyen bir sürece evrilebilme riskini taşımaktadır. Rakibi yenmekten çok onların bize baktığından zevk alındığı bir noktaya varılabilir. Kısacası, Rancière'in düşünceleri Dean'ın ifadesiyle "politika yapma riskini göze almadan kendimizi politik olarak göstermek istiyoruz (2009: 36)" gibi eleştirilere de kapı aralamaktadır.

Sonuç

1968 Mayıs'ının, Fransa yerelinde başarısız bir politik hareketlilik ya da küresel ölçekte başarılı bir kültürel devrim olduğu konusundaki tartışmalar hâlâ belirsizliğini koruyor olsa da birçok düşünürün politikaya dair kavramları ele almasında, anlamasında ve yorumlamasında ciddi etkisi olmuştur. Hiç şüphesiz, Rancière'in de düşün dünyasının ve Althusser ile olan entelektüel ilişkisinin yeniden şekillenmesinde kilit bir role sahiptir. Rancière için Mayıs 68'in önemi, aşağıdan; üniversite öğrencileri ve işçilerin öncülüğündeki bir hareketlilik olmasından kaynaklanır. Mayıs 68'in politik öznelere eylemleri, toplumsal kimliklerin dağılımlarını sözler ile eylemler, mekânlar ve zamanlar arasındaki eklemlene biçimlerini sözcükler aracılığıyla yerinden oynatarak kendi önka-bullerini ifade etmeye çalışan topluluğun eşitsizliğe karşı kolektif bir güç haline geldiği kimliksizleşme/özgürleşme mücadelesidir. Lâkin bu eşitlik arayışı kimlik politikasına (yurttaş-göçmen, siyahı-beyaz, kadın-erkek) içkin bir anlam dünyasına sahip değildir.

Rancière için politik eylemlerde varsayılan eşitlik belirli bir zekâ eşitliğidir ve amaç ise zekâların eşitliğini kanıtlamak kadar bu önvarysım çerçevesinde neler yapılabileceğini görmektir.

Eşitlik önvarysımını politika teorisinin kurucu değeri olarak ele alan Rancière, eşitsiz polis düzeninin yarattığı her türlü hiyerarşik yapılanma sonucu hesaba katılmayan ve parça olmayan parçanın demokratik politika aracılığıyla düzenin olumsuzluğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Bu amaçsallığın çıkış noktası liberal adalet teorisinin aksine, eşitliğin dağılımdan ziyade önkabule dayanması ve nihayetinde ise polis düzenince dağıtılan rollerin ve kimliğin yeniden düzenlenmesinden de öte reddedilmesidir. Polis düzenince parça olmayan parçaya dağıtılan rollerin ve kimliğin reddiyesi özel niteliklerden soyutlanarak birleşmek değil, sınıfsızlaşmaktır. Bu nedenle, Rancière'in muhatabı *demos* yani halktır. Liberal adalet teorilerinin devlet ya da kurumlar üzerinden halka dağıtılan [yukarıdan aşağıya] eşitlik anlayışının aksine Rancière'in anlayışı aşağıdan yukarıya doğrudur. Dağıtıcı adalet teorileri, devletin eşitliği nasıl düzenlemesi gerektiği yönündeki tartışmalara odaklanırken Rancière'de halkın eşitliği nasıl doğrulaması gerektiği yönündedir.

Dağıtıcı adalet teorilerinin yukarıdan aşağıya malların ve hakların yeniden dağıtımı, [Rancièreci anlamda] polis düzeninin asli parçası ya da pay sahibi olanın yeni dağıtımdan dolayı göreceği olası zararı ikna etmeye yönelik bir gerekçelendirme üzerine inşa edilmiştir. Rancière'de ise durum gene tam tersidir. Zekânın eşitliğinin gerekçelendirme ya da doğrulama gibi bir ihtiyacı yoktur. Parça olmayan parçanın politik eylemi esnasında ortaya çıkan eşitlik ifadesi bir meydan okuma ve yüzleşme işlevi görmektedir. Yani eşitlik ve siyasi pratik iç içe geçmiş vaziyettedir. Bu nedenle eşitlik bir yasa ile somutlaşan ve politikanın kendisine ulaşmasını hedeflediği anlayış olmaktan ziyade önkabuldür. Bu önkabul, adaletin yani Rancière'de bir yaratım faaliyeti olarak polis ve politikayı birbirine bağlayan iki heterojen yapının iç içe geçmesine zemin hazırlayan kilit bir işleve sahiptir.

Rancière'de bir yaratım faaliyeti olarak adaletin ön koşulu, aşağıdan yukarıya doğru sürdürülen ve konuşan bir varlığın konuşan diğer varlıkla eşitlik önvarsayımının kolektif bir eylem çerçevesinde gerçekleşen demokrasi olarak politikanın mevcudiyetine bağlıdır. Yaratım faaliyeti olarak adaletin bir diğer koşulu ise demokratik bir eylemin sonuçlardan bağımsız olmasıdır. Sonuçlara bağımlılık demokratik bir politikayı başarı ya da başarısızlık üzerinden okumaya zorunlu kılma riskini taşımaktadır. Eşitlik önvarsayımından hareketle oluşan politik eylem, polisin yapısında değişikliğe neden olmayan başarısız bir faaliyet olsa da gene de demokratiktir. İskit köle isyanı ve Fransa'daki banliyö isyanları hem başarısız ama sözleri harekete geçirmek yerine şiddete başvurması nedeniyle aynı zamanda demokratik olmayan eylemlerdir. Antik Roma'nın Pleb isyanı ya da Kanada'daki Ceza-yirli mültecilerin hareketlerindeki adaletin yaratımı, sonuçlarından bağımsız olarak demokratik bir politikanın açığa çıkmasını sağlamıştır.

2007 yılındaki Ermeni bir gazeteci olan Hrant Dink'in silahlı bir suikast sonucu öldürülmesi sonrasında İstanbul'daki gösteri yürüyüşlerinde, farklı etnik yapılar sahip insanların [Türk, Kürt, Ermeni] hep birlikte "Hepimiz Hrant'ız Hepimiz Ermeniyiz" sözleriyle sürdürdükleri demokratik eylemleri her ne kadar başarısızlıkla sonuçlanmış olsa da Rancièreci anlamda adaletin yaratımı şeklinde yorumlamak mümkündür. Nihayetinde Jacques Rancière, adalet konusunda bizlere mekanik uygulamalar ya da çözümler sunacak birtakım ilkeler sunmamaktadır. Lâkin sosyoekonomik eşitsizliklere karşı meydan okumada başarısız olan yaklaşımlardan kaçınmamıza ve kurtulmamıza yardımcı olduğu şüphesizdir.

Kaynakça

- Aristoteles (1975). *Politika* (İstanbul: Remzi Kitabevi). (Çev. Mete Tuçay).
- Braund, David (2007). "Royal Scythians and the Slave-Trade in Herodotus' Scythia". *Antichthon*, (42): 1-19.

- Cevizci, Ahmet (2005). *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları).
- Chambers, Samuel A. (2010). "Police and Oligarchy", Jean Philip Deranty (der.), *Jacques Rancière: Key Concepts* (Durham: Acumen): 57-69.
- Citton, Yves (2010). "The Ignorant Schoolmaster: Knowledge And Authority", Jean Philip Deranty (der.), *Jacques Rancière: Key Concepts* (Durham: Acumen): 25-38.
- Dean, Jodi. "Politics Without Politics". *Parallax* 15(3): 20-36.
- Dişçi, Zeliha (2020). *Uyuşmazlığa Sadakat*. (İstanbul: Çizgi Kitabevi Yayınları).
- Dinçkol, Bihterin (2017). "Atina Demokrasısından Roma Cumhuriyetine - Demos'tan Populus Romanus'a". *MÜHF - HAD*, 23 (3): 751-765.
- Eşgün, Toros, G. (2012). "Jacques Rancière'de Siyasetin Olanığı ve Demokrasi". *Felsefe Arkivi*, 36 (1): 17-28.
- Gözlü, Ahmet (2022). "Populus Romanus Bağlamında Aristokratik Roma Cumhuriyeti". *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (29): 309-323.
- Gündoğdu, Ayten (2017). "Disagreeing with Rancière: Speech, Violence, and the Ambiguous Subjects of Politics". *Polity*, 49 (2): 188-219.
- Hebblewhite, William (2022). "Jacques Rancière's account of Justice". *European Journal of Philosophy*, 30(3): 1-11.
- Küçük, Eşref (2015). "Roma Halkının İki Özgürlük Kalesi: 'Provocatio ad populum' ve 'Tribunus Plebis'". *Hacettepe HFD*, 5(1): 127-144.
- May, Todd (2010a). "Wrong, Disagreement, Subjectification". Jean Philip Deranty (der.), *Jacques Rancière: Key Concepts* (Durham: Acumen): 69-80.
- May, Todd (2010b). *Contemporary Political Movements and the Thought of Jacques Rancière: Equality in Action* (Edinburgh: Edinburgh University Press).
- May, Todd (2012). "Justice Before and Justice After: Nancy and Rancière on Creation". Jean Luc Nancy (der.), *Justice, Legality and World* (Londra: Continuum International Publishing): 161-172.
- Öztürk, Armağan (2015). "Rancière'in Kavram Setleri Aracılığıyla Politikayı Yeniden Düşünmek". Hilal Onur-İnce (der.), *Günümüzde Yeni Siyasal Yaklaşımlar III* (Ankara: Doğu Batı Yayınları): 344-367.

- Panagia, Davide (2010). "Partage du Sensible: The Distribution of The Sensible". Jean Philip Deranty (der.), *Jacques Rancière: Key Concepts* (Durham: Acumen): 95-105.
- Platon. (2007). *Yasalar* (İstanbul: Kabalıcı). (Çev. Candan Şentuna, Saf-fet Babür).
- Rancière, Jacques (2005). *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe* (İzmir: Ara-lık Yayınları). (Çev. Hakkı Hünler).
- Rancière, Jacques. (2009). "A Few Remarks on The Method of Jacques Rancière". *Parallax*, 15(3): 114-123.
- Rancière, Jacques (2011). *Tarihin Adları*. (İstanbul: Metis Yayınları). (Çev. Cemal Yardımcı).
- Rancière, J. (2016). *Siyasalın Kıyısında*. İstanbul: Metis Yayınları). (Çev. Aziz Ufuk Kılıç).
- Rancière, Jacques (2018). *Cabil Hoca*. (İstanbul: Metis Yayınları). (Çev. Savaş Kılıç).
- Rancière, J. (2018). *Filozof ve Yoksulları*. (İstanbul: Metis Yayınları). (Çev. Aziz Ufuk Kılıç).
- Yıldırım, Yavuz ve Baştürk, Efe (2015). "Rancière'in Düşüncesinde Si-yasal Olanın Önceliği". *Kaygı* (24): 51-61.

ANTİK VE MODERN HAKLI SAVAŞ DÜŞÜNCESİ: ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRME

Armağan Öztürk*

ABD'nin Irak'a saldırısından Rusya'nın Ukrayna'yı işgaline, Vietnam savaşından İsrail-Filistin çatışmasına kadar pek çok örnek olayda savaş olgusu modern dünyayı şekillendirmeye devam ediyor. Devletlerin, özellikle de büyük devletlerarası savaşın II. Dünya Savaşı'nı takip eden süreçte azaldığı açıkça ortada. Ama gene de geçmişe kıyasla daha barışçıl bir dünyada yaşadığımızı söyleyemiyoruz. Bu durum biraz da postmodern dünyanın akışkanlığından kaynaklanıyor. Savaşlar yeni tip savaşlara dönüştü. İnsanlar ise acı çekmeye devam ediyor.

Bu kaotik durumda haklı savaş, gerçeği makulde arayan ortak akılcı tavrın bir ifadesi olarak daha da önemli hale gelmektedir. Kısaca haklı savaş her durumda barışı savunan pasifist ve gücün önünde hiçbir sınır olmamasını arzulayan militarist tezlerle karşı orta yolu ifade etmektedir. Haklı savaş kuramları savaşı kendiliğinden kötü bir şey olarak görmez. Ama elbette ki savaşı tarih ve devlet için ilerletici bir eylem şeklinde yorumlayan Hegel

* Artvin Çoruh Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

gibi düşünürlere karşı son derece mesafelidir (Öztürk, 2018: 172; Johnson, 2011: 2; Demirtaş, 2017: 896; Graham, 2008: 51-76; Yalvaç, 2008: 93-6).¹ Ayrıca din ve ahlâk adına savaş eylemini reddeden katı yorum da kabul edilemez. Bu bağlamda Erasmus ve Levinas'ta karşımıza çıkan çizgi, yani savaşın ahlâkî askıya alan bir soygun ve katliam etkinliği olarak mahkûm edilmesine yönelik yorum (Erasmus, 2013: 5-6, 28-37, 53-7; Levinas, 2003: 92; Direk, 2005: 152) haklı savaş nosyonunun dışında yer alır.

Haklı savaş düşüncesi iki önemli sorun alanına doğru teorik bir derinlik kazanır: Öncelikle savaşı meşrulaştıran veya savaşın hangi koşullarda meşru olduğunu kavramaya çalışan zihniyet tartışmanın merkezine oturur. Bu mesele bakımından haklı savaş kuramı bir ölçütler ve ilkeler listesidir. İkinci husus ise savaşın gerçekleşme koşullarıyla ilgilidir. Savaşan taraflar ve savaşa maruz kalan kesimlere nasıl adil bir şekilde davranılacağı meselesi yanıtı aranan diğer soru setine karşılık gelir. Savaşta yapılmasına izin verilecek şeylerin sınırı ise savaşın sınırını ortaya koyar (Uzun, 2010: 19; Mattox, 2006: 9-11).

Siyasi düşünceler tarihi boyunca tartışılan haklı savaş nosyonunun iki önemli kırılma yaşadığı söylenebilir: Bahsi geçen dönüşümlerden ilki sekülerleşmedir. Roma'nın çöküşüyle birlikte siyaset ve siyasi düşünce dinî bir nitelik kazanmıştır. Haklı savaş da bu paradigma değişiminden nasibini almış haklı savaşının nasıl bir savaş olduğu sorusu Hristiyan ve İslâm felsefeleri içinde, daha çok dinî referanslarla yanıtlanmaya çalışılmıştır. Vitoria, Suárez ve Grotius düşünceleriyle birlikte ise sınırları din tarafından belirlenen siyaset felsefesinin bir alt meselesi olan haklı savaş başladığı yere, yani Cicero'dan kalan mirasa atıfla daha dünyevi bir niteliğine bürünmüştür.

İkinci husus moderniteyle ilgilidir. Haklı savaş modern siyasi düşüncenin yükselişiyle önemsiz bir teorik gündem haline gel-

¹ Hegel için savaş toplumun devletin nesnel tinine eklemlenmesini kolaylaştırır. Savaş ahlâklı ve sağlıklı bir toplumun vazgeçilmez bir unsurudur. Bkz. Hegel (1991: 327); Yorum için bkz. Bağce ve Öztürk (2008: 174-5).

miştir. Savaşı tümüyle jeopolitik bir çerçevede tartışan modern dünya ulus devletlerin savaşıma hakkını sınırlamamıştır. Ancak bu genel tespitin şüphesiz ki ciddi istisnaları vardır. Öncelikle uluslararası hukuk inşa etme çabası doğrudan doğruya savaş açma hakkını ve savaşta yapılacak eylemleri sınırlamayı amaçlamaktadır. Metnimiz içinde biz de hukukun savaşla ilişkisine dair de bir dizi çıkarımda bulunacağız. İkinci husus ise liberal siyaset felsefesi ve postmodernizm'in yükseliş sürecinde anlamlı hale gelir. Postmodern siyaset koşulları haklı savaş perspektifinde canlanmaya yol açmıştır. Ayrıca Rawls ve Walzer gibi bazı liberal kuramcılar yaptıkları adalet tartışmaları aracılığıyla haklı savaşı yeniden formüle eden bir perspektif sunmuşlardır.

Bu çalışmada öncelikle savaşın anlamını şiddet parantezinde yeniden tartışmaya açacağız. Şiddeti anlamadan savaşı kavramak çok mümkün değil çünkü. İkinci olarak haklı savaşla ilgili bir dizi tespiti yeniden düşüneceğiz. Gerçekten de haklı savaş diye bir şey var mı ve insan öldürme yasağını savaşta nereye kadar uygulayabiliriz soruları yanıt aradığımız temel meselelere karşılık gelecek. Son olarak yaşadığımız dünyada savaşı ve haklı savaşı düşünmeye çalışacağız. Modern siyaset felsefesi savaşı haklılık ölçütüne göre ayırıyor mu gerçekten? Yoksa hemen her ciddi meselede olduğu üzere burada da mı kaotik bir içerikle karşı karşıyayız?

Şiddetin Anlamı²

Şiddet bedensel ve tinsel anlamda başkasına veya kendi varlığınıza zarar vermek anlamına gelir. Her eylemde, harekette, oluştta ve olguda şiddetten izler görmek mümkündür. Bu nedenle sınırları çok açık değildir şiddetin. Ama gene de daha derinde yatan bir şeyin belirtisi olarak görülür genelde. Her zaman bir meşrulaştırıcıyla birlikte söz konusu olur şiddet (Moses, 1996: 24). Bu bağlamda şiddet tartışmalarında iki teorik hattın ön plana çıktığı görülür: Bahsi geçen söylem alanlarından ilki doğa veya insan doğası, ikincisi ise iktidardır.

² Ayrıntılı bir şiddet tartışması için bkz. Öztürk (2007-8: 115-128).

Doğada ve insan doğasında şiddet olduğu argümanı daha önce Sofistler, Machiavelli, Hobbes, Schmitt ve Freud gibi düşünürler tarafından dile getirilmiştir. Şiddetin biyolojik ve psikolojik temellerine atıfta bulunan bu bakış açısı şiddet kullanımını ontolojik bir mesele haline getirir. İlgili perspektife göre şiddet içgüdüsel bir itkiye dayanır. Bireyin şiddetle kurduğu ilişki aslında kendisiyle kurduğu ilişkidir. Şiddetin bir türü olan savaş da bu genelleme içinde değerlendirilebilir. Yaşam savaşı da bir savaştır nihayetinde. Arzu, rekabet, haz ve üstünlük kurma isteğiyle savaş arasındaki bağ savaşın kaçınılmazlığına vurgu yapar (Şakar, 2022: 25-6; Malherbe, 2003: 370-3; Adler, 2000: 23).

Şiddetin doğa referansı ile açıklanması bir yönüyle çok yetersizdir. Çünkü şiddet sosyal bir olgudur. Sosyal etkileşimden bağımsız olarak onu bir olgu olarak kavramak imkânsızdır (Parkin, 1989: 82-96). Ayrıca insan doğası imgesi biyoloji ve psikoloji gibi bağlamlara oturtulup bilimselleştirilse dahi metafizikle ilgisi nedeniyle yoğun bir teorik yükü beraberinde getirmektedir. Şüphesiz ki diğer canlılar gibi fizik dünyasıyla sınırlı bir varlıktır insan. Ancak kendi doğası doğanın bir kopyası olmadığı gibi, doğasının içeriği tarihsel anlamda çoğulcu ve akışkandır. Bu bağlamda insanların doğaları değil eğilimleri olabilir ancak. Bahsi geçen eğilimler ise fazlasıyla konjonktürel ve görelidir.

Şiddeti doğa üzerinden açıklayan söylem setlerinde iktidar tartışmalarını kesen bir gündem olduğu ileri sürülebilir. Özellikle üç noktada, –“homo economicus varsayımı”, “erkeklik tartışmaları” ve “bireyci anarşizm”– bu bahsi geçen doğa-iktidar ilişkisi oldukça belirgindir. Homo economicus elde etme isteğiyle kıt kaynaklar arasında sıkışmış hesapçı bir varlıktır. Doğasından gelen daha çok şey elde etme arzusu maddi dünya tarafından sınırlanır. Koşullara göre pozisyonunu değiştiren araçsal rasyonellik ve gerçeği kendi çıkarı ekseninde yorumlayan bencil ahlâk homo economicus’un eylem ajandasına yön verir. Homo economicus’un dünyası savaşın, şiddetin ve rekabetin normalleşti bir dünyadır. Tüm bu tartışmaların kapitalizmi de belirlediği, kapitalist toplum

modelinin insanı aynı anda şiddetin öznesi ve nesnesi olmaya mahkûm ettiği söylenebilir.

Doğayı iktidara bağlayan bir diğer tartışma zemini erkekliktir. Erkeğin iktidar sahibi olmasıyla şiddet kullanması arasında sosyal psikolojik bir devamlılık hali vardır. Erkek olmak şiddet gösterme potansiyeliyle yakından ilgilidir. Tabii erkeklik tartışması sadece erkeğin şiddetiyle ilgili bir mesele olarak görülemez. Erkek şiddeti daha büyük bir şeyi, yani erkeklik değerlerini kadından üstün tutan patriarkal iktidarı destekler (Connell, 1998: 152-4; Yeğenoğlu ve Coşar, 2003: 224). Erkek egemen patriarkal düzenin modern öncesi versiyonu kadını kamusal hayattan dışlar. Modern patriarka ise onu kamusal hayata dâhil edip ezer. Ağır çalışma koşullarının yarattığı yabancılaşma kadının modern köleliğine işaret etmektedir (Rowbotham, 1987: 108; Savran, 2004: 112-4).

Erkeklik tartışması şiddet genel parantezinden savaşa doğru daraltıldığında da karşımıza çıkan manzara oldukça çarpıcıdır. Çünkü savaş kararı alan politikacılar, orduların askerleri ve askerlerin insan öldürmek için kullandığı silahları yapan mühendisler genelde erkektir. Savaş erkek yaşantısının doğallığı içinde başlar, devam eder ve sönümlenir. Erkeklik tarihinden bağımsız bir savaş tarihi olgusal açıdan olanaksızdır.

Bu bahis bakımından son olarak bireyci anarşizme dair bir şeyler söylemek yerinde olacaktır. Şiddet bastırılan içgüdüsel tutkunun özgürleşme aracıdır. Şiddet iktidar karşısında insan doğasını açığa çıkarır (Crowder, 1999: 188). Tabii bu yorum şiddet-iktidar tartışmasının şiddet-doğa tartışmasının bittiği yerde başladığını göstermektedir. İktidar insan doğasını toplum hapishanesinde kalmaya mahkûm eder. Ancak devrimci anlarda hapishanenin kapıları açıldığı için normlar işlevsiz hale gelir.

Serbest bırakılan doğa ise psiko-politik bir içerikle kendi somutluğuna ulaşır. Şöyle ki, egemenler saldırganlığı düşman yaratarak ve savaş çıkartarak yönetir. Hâkim düzenin yarattığı bu düşmanlar ezilenlerin ezilmişliklerinin gerçek nedenlerini görmelerine engel olan mistifikasyon araçlarıdır aynı zamanda. Tam da bu noktada şiddet kullanımı tavsiye edilir. Mesela Sartre'a göre

aşağıdan yukarıya örgütlenen şiddet baskıyı ortadan kaldırarak insanı gerçek insanlığa yaklaştırır. Camus de iktidar sahiplerine yönelik şiddet kullanımını doğru bulur. Ancak şiddet kullanan kişi haklı olsa dahi gene de suçludur. Hiçbir etik politik amaç öldürmeyi kendi başına ahlâki hale getiremez (Marcuse, 2013: 56; Camus, 1990: 46, 159, 262; Freire, 2006: 62; Gavi, 2004: 223; Cantzen, 2000: 94).

Bastırılmış insan doğasının şiddet yoluyla iktidara karşı kullanılması düşüncesi birkaç bakımından oldukça önemlidir: Öncelikle şiddetin uygarlığın örgütlenme biçimindeki aksaklıklara müdahale şeklinde yorumlanması adalet ve devrimci şiddet tartışmalarının çıkış noktasını oluşturur. Bu bağlamda adalet talebiyle kötülüğü yok etme isteği arasında zorunlu bir ilişki olduğunu vurgulamamız gerekir. Adaletsizlik karşısında duyulan öfke adalete yönelik her türlü eylemin temel motivasyon unsurudur. Bahsi geçen öfkenin şiddet kullanma ihtimalini içinde barındırdığı, saldırganlığı ve hıncı güçlü bir şekilde desteklediği açıktır (Solomon, 2004: 27, 66-7, 156). Bu bakış açısı dünyanın adil bir yer olmadığını ve ancak güç kullanımı yoluyla adaletsizliğin giderilebileceğini söyler. Devrimci şiddet bu söylemin kurumsallaşmış halidir. Mesela Marx ve izleyicilerine göre devrimci süreçte şiddet kullanımı doğrudur. Kapitalist düzenden özgürleşme yolunda şiddet tarihi hızlandıran bir araç olarak iş görür. Tabii onlar zor kullanma pratiğini şiddet değil de karşı şiddet olarak tanımlar (Brenkert, 1998: 218-225). Yani devrimci şiddet kendini aslında bir meşru müdafaa eylemi olarak sunar. Ama bir kez bu yola girildiğinde şiddetin ahlâkiliği, iktidarın niteliği ve araçsal akıl üzerine bereketli bir tartışma zemini de işler hale gelir.

Öncelikle devrimci şiddet sadece iktidar karşıtı güçlerin, kelimenin dar anlamıyla sol grupların tekelinde değildir. Devletin şiddet kullanma imtiyazını özel milis kuvvetler aracılığıyla genişleten ve bu yolla toplumu tümüyle terörize eden paralel iktidar ağları yaratan Faşizm de devrimci şiddete başvurmuştur (Poulantzas, 2004: 368-396; Sommner, 2012: 22). Devrimci şiddetin iktidarı sarsan içeriği ise çeşitli isimler altında karşımıza çıkmak-

tadır. Terörizm, gerilla savaşı, bağımsızlık isyanları, halk ayaklanması gibi olaylar silah kullanımını toplumsal eylemlerinin yürütülmesinde gerekli bir unsur olarak gören söylem setinin olgusal zeminine karşılık gelmektedir (Sommner, 2012: 22-4).

İktidar-şiddet ilişkisiye yönelik olarak iki karşıt yorumun çarpıştığı söylenebilir: Şiddetin iktidar kırıcı yönünü ön plana çıkaran anlayış devrimci şiddeti olumsuzlayan ve/veya tüm devrimci şiddet biçimlerini teröre özdeşleştirip ahlâken savunulamaz hale getiren bakışın sorunlu olduğu vurgular. Çünkü özgürlükçü toplumsal ilişkiler bakımından asıl sorun devrimci şiddet değil militarizmdir. Militarizm askerî norm, değer ve bakış açısını tüm toplumsal olaylara uyarlayan bir politik zihniyete karşılık gelir. İktidar alt sınıflara militarizmi benimsetmeye çalışır. Ezilen insanların kendilerini güçlü hissetmeleri böylesi bir yanlış bilinç formu içinde mümkün ve makul hale gelir. Şiddete ve teröre karşı çıkan mücadele söylemi ise güvensizlik hissini hâkim söylem haline getirerek zor kullanımına dair çözümleri seçenek olmaktan çıkarır (Belge, 2012: 125, 147-150; Saigol, 2013: 231-241; Öztan, 2014: 187, 207). Kısaca özetlenen bu argüman seti nihayetinde bize şu mesajı verir: Şiddet adil bir dünya için verilen mücadelede gerekli bir araç olarak iş görebilir. İktidar eleştirisi yapmadan şiddet eleştirisi yapmak ise iktidarın tahakküm gücünü yeniden üreten bir yanlış bilinç enstrümanı olarak iş görmektedir.

Arendt'in yaptığı okuma ise şiddetin iktidarın alternatifi olduğunu gösterir. Şiddete dayanarak iktidarlara yıkmak veya yeni iktidar inşa etmeye dönük politik eylemlilikte ısrar etmek bizi yanlış bir yola götürür. Şüphesiz ki şiddet dünyayı değiştirebilir. Ama şiddet dolu bir dünya daha iyi bir dünya olmayacaktır. Dahası şiddet sadece bir araçtır. Her zaman bir meşrulaştırmaya, dayanacağı bir amaca ihtiyaç duyar. İktidar varsa şiddete ihtiyaç yoktur. Şiddet iktidarın çözüldüğü yerde ortaya çıkar. Bir anlamda onun antitezidir (Arendt, 2003: 55-7, 64-70, 97).

Arendt'in iktidar ve şiddeti iki farklı konumda değerlendiren bakış açısının bu değerlendirmelerin yapıldığı tarihsel bağlam bakımından bir hayli muhafazakâr bir içeriğe sahip olduğunu kayıt

altına almak gerekir. Arendt, Marksist hareketin dünyanın pek çok yerinde devrimci mücadele yürüttüğü, bazı ülkelerde bu yol-
la iktidarı devraldığı, 68 olayları özelinde öğrenci hareketlerinin,
anti-emperyalist mücadele ve savaş karşıtı hareketlerin müesses
nizami yapısöküme uğrattığı bir konjonktürde şiddetin yeni bir
dünya inşasındaki rolünü değersizleştiren anlayışın sözcülüğünü
yapmıştır.³

Klasik Haklı Savaş Tezleri

Klasik haklı savaş düşüncesi savaşı nedenler ve yapılaş şekli ba-
kımından sınırlandıran bir dizi teze dayanır. Üzerinde durulan
başlıca argüman haklı nedendir. Savaşın haklı olabilmesi için sa-
vaş için ortaya konulan gerekçenin de haklı olması gerekir. Siyasi
düşünce tarihi içinde meşru müdafaa, masumları koruma, barışı
tesis etme, geçmişte yaşanmış haksızlıkları giderme ve kötülere
cezalandırma başlıca haklı neden unsurları olarak savunulmuştur.
Haklı nedenin bazen bir dine veya ulusa doğru daha az evrensel-
ci bir içerikle savunulduğu da görülmüştür. Mesela Aristoteles'e
göre Yunanların barbarlara karşı savaşı haklı savaştır. Ambrosius,
Hristiyan ülkesinin özgürlüğü ve din için savaşmayı makul gö-
rüyordu. Üzerinde ciddi bir Platon, Cicero ve Ambrosius etkisi
olan Augustinus ise bir yandan Hristiyanlıktaki pasifist yanı çü-
rütmeyle çalışıyor ve bu bağlamda haklı savaşın düşünsel zeminini
sağlamlaştırıyor, diğer yandan ise haklı nedeni doğrudan doğruya
Hristiyanlık içinde değerlendiren bir bakış açısı için temellen-
dirmelere girişiyordu. Ona göre Tanrı devleti için savaşmak in-
sanların ahlâki ve dinî bir görevidir. İyi insanlar Tanrıya ve kanuni
otoriteye itaat ederek kötülüğe karşı savaşmalıdır (Russell, 1974:
16-7, 23; Miller, 2002: 176; Swift, 1983: 134-6; Christopher,
2004: 10, 24, 42; Mattox, 2006: 9-10, 14, 19-22, 31-6, 46-8, 51-9;
Johnson, 2008: 549; Cicero, 2014: 17).

³ Arendt'in şiddet üzerine değerlendirmeleri için bkz. Coşkun (2022: 81-105).

Haklı neden dışında meşru otorite, doğru amaç veya iyi niyet, son çare, ilân etme ve orantılılık ilkeleri de sıklıkla vurgulanır. Öncelikle savaş gerekli mi sorusu içtenlikle yanıtlanmalıdır. Savaş dışındaki başka bir yolla anlaşmazlıkların çözümü ihtimal dâhilindeyse savaşa başvurmak haksız bir eylemdir. Ayrıca haklı nedenin iyi niyetle yorumlanması gerekir. Savaş açan tarafın haklı bir nedeni olsa dahi, haklı nedeni toprak kazanma niyetiyle kullanamaz. Dahası savaşın ilân edilmesi gerekir. İlân tüm seçeneklerin tükendiğinin halka ve düşmana bildirilmesi gibi bir anlama gelmektedir. Savaş ilânında meşru otorite, ilân gibi önemli bir prosedürel koşuldur. Savaşı ancak meşru bir güç ilân edebilir. Orantılık ise hem savaş kararını hem de savaşta kullanılacak şiddetin düzeyini etkiler. Nihayetinde savaş sonunda elde edilecek iyilik savaşın yaratacağı kötülükten daha fazla olmalıdır. Bu ilkelerin yerleşmesi ve haklı savaş düşüncesinin derinleşmesine Cicero, Aquinas, Grotius gibi düşünürlerin ciddi katkılar yaptığı ve haklı savaşı haksız savaştan ayırt etmeye dair kavramlaştırma biçiminin zamanla kendi yetkinliğine ulaştığı tespiti ayrıca kayıt altına alınabilir (Mattox, 2006: 9-10; Cicero, 2014: 17-8, 36-7; Grotius, 2011: 31, 73-6, 198-203, 210-5, 281-9; Aquinas, 2002: 239-243; Akal, 2003: 21; Akal, 2013: 73-6; Johnson, 2006: 169; Johnson, 1987: 26-7; Demirtaş, 2017: 895-912; Göztepe, 2004: 82, Ereker, 2004: 1-36).

Bu noktada tarihsel bağlama da atıfta bulunarak tartışmayı derinleştirebilir. Şöyle ki, haklı savaş argümanlarının büyük bir kısmı Ortaçağ Hristiyan siyasi düşüncesi içerisinde şekillenmiştir. Kilise gözetiminde gelişen haklı savaş nosyonunun bazı amaçları vardı. Öncelikle savaşı her durumda reddeden pasifist anlayışa karşı doğru din ve doğru amaç için şiddet kullanımına izin veren bir bakış açısının yerleşmesi için uğraşılmıştır. Hristiyanların birbirleriyle savaşmasını engelleme ve devlet şiddetini tümüyle diğer dinlere yöneltme ise korunan diğer amaca denk düşmektedir (Johnson, 2005: 104; Taslaman, 2020: 52-60, 101-2).

Tabii Ortaçağ Hristiyan düşüncesinin haklı savaş kuramında ciddi bir ağırlığı olması diğer din ve kültürlerin etkisini görmez-

den gelmemize yol açmamalıdır. Bu bağlamda İslâm siyasal düşüncesi için bir parantez açılabilir. İslâm'da saldırıya uğranılması durumunda yapılan savaş haklı savaştır. Boyun eğdirmeye, öç alma, öldürmeyi gerektirmeyen cezalandırmada öldürmenin tercih edilmesi ise haksız savaştır. Cihat kavramı haklı savaş için genel çerçeveyi çizer. Tabii cihat sadece savaşı değil, aynı zamanda barış koşullarında ikna etkinliğini de içinde barındırır. Ayrıca Farâbî gibi İslâm siyasal düşüncesine önemli katkılar sunmuş bazı filozoflar cihat kavramına hiç başvurmadan, hattâ sadece İslâm için değil, tüm dinler ve tüm insanlık için bir haklı savaş kavramlaştırması üzerinde durmaktadır. Ama mezheplerin bu genel çerçeveye uydukları hususu şüphelidir. Cihadın yorumlanması bakımından mezheplerdeki ortak kanaat Müslüman olmayanlara karşı bir sürekli savaş halinin haklı savaş içerisinde değerlendirilebileceği şeklindedir (Farâbî, 2005: 99-101; Butterworth, 1986: 84; Khadduri, 2008: 56; Taslaman, 2020: 100-3). Bu son hatırlatma bizi haklı savaşın açmazlarından birine götürür. Şöyle ki, haklı savaşın Hristiyan ve İslâmi siyasi düşünce içinde temellendirme biçimiyle Hristiyan ve İslâm orduları tarafından yürütülen savaşların yorumlanması arasında fark vardır. Tıpkı Cicero'nun uzun uzağıya haklı savaştan bahsedip haklı savaş ilkelerine hemen hiçbir durumda uymayan Roma'nın emperyal hamlelerini savunmasında bir benzeri görüldüğü üzere Hristiyan ve İslâm düşünürleri kendi dinlerinden kişilerin tarafı olduğu savaşları genelde haklı görme eğilimdedir.

Haklı savaş düşüncesinde klasik anlatıları takip eden bir sonraki aşama seküler bir içerikle tartışmanın yeniden ele alınması evresidir. Bu yeni içeriğinin şekillenmesine Vitoria, Suárez, Gentili, Grotius, Rousseau ve Kant gibi düşünürlerin katkısına değinilebilir. Düşünürleri ayrıntılı bir şekilde ele aldığımızda karşımıza şöyle bir tablo çıkar: Vitoria haklı savaşı ehil otorite ve haklı sebebe dayandırmıştır. Ayrıca ona göre şiddet orantılı olmalı ve masumlar öldürülmemelidir. Grotius'a göre ise savaşın başlıca haklı nedeni kendisine savaş açtığımız kimsenin bize karşı daha önceki haksız tutumudur. Ayrıca meşru müdafaayı haklı neden

sayar düşünür. Grotius haklı nedenin başkası için de kullanılabilceği kanaatindedir. Savaşın nihai amacının barış olması ve şiddet kullanımı sınırlandırılarak masumların korunması Grotius bakımından üzerinde durulması gereken diğer noktalara karşılık gelir (Grotius, 2011: 31, 73-6, 210-5, 281-9; Taslamam, 2020: 116-8, 122-4). Grotius'un katkısının ahlâki yanı ağır basan bir uluslararası hukuk fikrinin doğuşuna yardımcı olduğı kayıt altına alınabilir. Bu bağlamda düşünür, haklı savaş geleneğini doğal hukukla birleştirerek bir uluslararası hukuk nosyonu yaratmaya çalışmıştır (Johnson, 2006: 169-170; Forde, 1998: 639). Dikkat çekici bir diğer husus ise insani müdahaledir. Grotius haklı nedenin başka halklar ve insanlar için de kullanılabilceğini düşünür. Yani bir halk haksızlığa uğradığında sizin ona yardımınız haklı neden kapsamındadır. Bu tespitte açıkça gösterir ki, bugünün siyasal gerçekliğinde bir hayli popüler olan insani müdahale seçeneği Grotius düşüncesi içerisinde makul görülmüştür.

Bir diğer önemli düşünür Suárez'dir. Haklı savaş hukukunu üç koşula bağlayan düşünür, bahsi geçen unsurları sırasıyla meşru otorite, haklı neden ve orantılılık şeklinde sıralar. Ona göre savaş ancak haklı bir neden varsa söz konusu olabilir. Ancak haklı nedeni savaşa bağlayan ilişkide her türlü olasılığın son çareye kadar tüketilmiş olması gerekir. Adaletsizlikleri gidermede savaştan başka yol kalmamışsa savaş haklı olabilir (Suárez, 1944: 802-4, 816-8). Savaş öncesinde ve savaş sırasında üç tane kısıt kullanır ayrıca düşünür: Şöyle ki, ona göre savaşı ancak meşru otorite açabilir. Dahası masumlar öldürülemez. Son olarak tazminat yükümlülüğüne değinilebilir. Haklı olmak savaş sırasında haksızlık yapmayı kabul edilebilir hale getirmez. Kazanan tarafın savaş sırasındaki adaletsizlikleri tazmin etme yükümlülüğü vardır (Suárez, 1944: 806, 840-6).

Haklı savaş koşulları arasında meşru otoritenin sayılması hususu için bir değerlendirme yapmak yararlı olabilir. Şöyle ki, meşru otoritenin savaşın adaleti meselesinde zorunlu bir koşul olarak sayılması devlet devlete ilişki dışındaki tüm olasılıklara haklı savaşın kapatılması anlamına gelir. İç savaş, bağımsızlık isyanları ve

özgürlük mücadeleleri Suárez'in de dâhil olduğu pek çok yorumcu için haklı savaş kapsamında yer alamaz. Bu tercih haklı savaşla özgürlük için mücadele eden sınıf ve ulusların tarihsel mücadelesi arasındaki bağın kopmasına ve haklı savaşın bir hayli dar, bir ölçüde de muhafazakâr bir içerikle yorumlanmasına yol açmıştır.

Vitoria'nın haklı savaş anlatısı da bir dizi argümanı derinlemesine bir şekilde ele alan sayısız tartışmayı içinde barındırmaktadır. İspanyolların istilasına karşı Amerikan yerlilerinin doğal hukuktan kaynaklanan haklarının savunucusu olan düşünüre göre savunma savaşı her durumda, saldırı savaşı ise adaletsizlikleri önlemek ve düşmanı kontrol altına alma gerekçesiyle bazen gereklidir. Ancak daha büyük bir kötülüğü önlemek için savaş açılabilir. Bu nedenle haksızlığın varlığı tek başına haklı neden için yeterli değildir. Savaş kararını alırken insanlığın ortak yararını düşünmek gerekir. Savaş tazmini istenen zarardan daha fazla yıkıma yol açacaksa savaştan kaçınmak gerekir (Vitoria, 2000: 79; Akal, 2003: 21-2; Akal, 2013: 74-5). Görüldüğü üzere orantılılığa çok fazla önem verir düşünür. Savaş sırasındaki şiddetin ve savaşın sonuçları bakımından düşmana verilecek zararın sınırlanması noktalarında da bahsi geçen hassasiyet devam eder. Mesela Vitoria'ya göre askerlerin çoğu masumdur aslında. Çünkü haksız savaşı haklı savaştan ayırt edecek bilince sahip değillerdir. Dahası savaştan sonra yenilen ve esir alınan düşman askerlerinin öldürülmesi, devletin bağımsızlığına son verilmesi ve meşru hükümetin yok edilmesi doğru değildir. Çünkü bu idealler savaşın galibini adaletten uzaklaştırır. Adaletin terki kalıcı barışa olasılığına zarar verir (Akal, 2003: 12-21; Akal, 2013: 76).

Bu bölümü tamamlamadan önce Rousseau ve Kant'ın haklı savaşı ele alan kavramlaştırma biçimlerini analizimize dâhil etmek de yarar var. Şöyle ki, Rousseau düşüncesinin odak noktası savaş değildir. Bu nedenle düşünürün *Toplum Sözleşmesi* metnindeki sınırlı sayıdaki argüman ile yarım kalmış bir el yazması olan *Savaş Hukukunun İlkeleri*'ndeki taslağa başvurmamız gerekecektir. Öncelikle Rousseau'ya göre savaş insandan insana değil, devletten devlete bir ilişkidir. İnsanlar asker olarak ve rastlantısal

bir şekilde düşman haline gelirler (Rousseau, 1990: 21). Rousseau'nun bu yorumu açıkça gösterir ki, savaş insanlık ve yurttaşlık hukukuyla ilgili değildir. Savaşın mantığı araçsal aklın ve devletin mantığıdır.

Rousseau'nun haklı savaş düşüncesinin kökeninde Hobbescu doğa durumunun reddi yer alır. Ona göre savaş doğal bir şey değildir. Sivil toplumdaki karşılıklı çıkar ve güç müdahalesi savaşı doğurur. Açık bir ilânla başlaması gerekir savaşın. Savaşta askerler dışındaki kişilerin öldürülmesi doğru değildir. Ayrıca kazanan tarafın, kaybeden tarafı köleleştirmesi, yani onları sivil haklarından mahrum bırakması hiçbir şekilde kabul edilemez. Savaşın realist bir yanı olsa da düşmanı yenmeyle sonuçlanan fiili durum köleliği meşru hale getirmez (Kardeş, 2016: 31-6).

Rousseau'nun sınırlı haklı savaş tezlerine göre Kant'ın barış için gösterdiği düşünsel çaba oldukça kapsamlıdır. Çünkü Kant, barışçıl dünya tasarımını evrensel bir siyasal modelle birlikte ele alır. Cumhuriyetlerin monarşilere göre daha barışçıl olduğunu düşünür mesela. Ayrıca devlet hukuku ile devletlerarası hukukun yanına bir dünya vatandaşlığı hukuku nosyonu ekler (Öztürk, 2007: 173-197; Habermas, 2002: 69). Ulusların savaş ve barış durumundaki eylemleri bir dizi ilkeyle rasyonalize edilir. Bu bağlamda barış anlaşmalarının hakkaniyetli bir içeriğe bağlanması önemlidir. Hiçbir barış anlaşması yeni bir savaşın nedenini içinde barındırmamalıdır. Ayrıca düşmanı mutlaklaştırmamak gerekir. Aksi takdirde savaş imha savaşına dönüşecektir (Kant, 1984: 227-230). Barışı cumhuriyete bağlayan düşünsel, hattâ devletleri mülke dönüştüren, halkları ve toprakları alınıp satılabilen nesnelere, savaşı ise eğlence gibi gören aristokrat ahlâka şiddetle karşı çıkar düşünür (Kant, 1984: 227, 234-5).

Kant düşüncesi savaşın doğada ve insan doğasında olduğunu kabul eder. Bu nedenle savaşın özel bir motivasyona ihtiyacı yoktur. İnsan doğası insanları savaşa doğru güdüler. Ancak gene de bazı tedbir ve ilkelerle savaştan uzak durmak veya savaşla karşılaşma olasılığını azaltmak mümkündür. Bu bağlamda sürekli orduların yokluğu, borçlanma ve sömürgeciliğin sınırlandırılması

ile egemen devletlerin iç işlerine müdahale yasağı savaş eylemini minimize eden Kantçı genel çerçevenin başlıca unsurlarına karşılık gelir (Kant, 1984: 228-230, 241-6).

Kant'ın barış felsefesi barışın toplumsal ve siyasal koşulları üzerinde durur. Karşılıklı bağımlılığa yol açan dünya ticaretinin uluslararası niteliğiyle cumhuriyetlerin barışçıl doğası devletlerarası sistemi doğa durumundan çıkaracak formülü karakterize etmektedir (Habermas, 2002: 72, 75, 77). Tabii düşünürün aydınlanmanın da etkisiyle kapitalizm, modern devlet ve emperyalizm arasındaki ilişki hafife aldığı söylenebilir. Bu bağlamda dünya ticaretindeki karşılıklı bağımlılık durumu ve/veya cumhuriyetlerin sayısının artmasının barışa ciddi anlamda olumlu bir katkı sunduğu iddiası ampirik açıdan tartışmalıdır.

Modern Dünya: Liberal Haklı Savaş Kuramı

Haklı savaş düşüncesi modern ulus devletler çağında önemli ölçüde unutulmaya terk edilmiştir. Çünkü Vestfalya anlaşması sonrası oluşan yeni düzende devletlerin egemenlik haklarını ön plana çıkaran realist bir dil önemsemekteydi (Ereker, 2004: 22; Philpott, 2001: 4). Önce Milletler Cemiyeti, ardından Birleşmiş Milletler bünyesinde ve çeşitli sözleşmeler aracılığıyla savaş açma hakkını ve savaşta kullanılan şiddeti kurala bağlayan bir uluslararası hukukun geliştiği doğrudur. Ancak bu hukuki çaba, savaş üzerine felsefi düşüncenin gerilemesi sürecine paralel bir şekilde sonuç doğurmuştur. Bir anlamda savaşların daha kitlesel bir düzeye eriştiği zamanlarda onun üzerine düşünme istisnai bir çabaya dönüşmüştür.

Liberal siyaset felsefesi bu genel çerçevenin en büyük istisnasını karşılık gelir. Bentham, ve Stuart Mill'in faydacılığı, İngiliz ve Amerikan siyasetinde ortaya atılan sayısız reform önerisi, Wilson ilkeleri ve günümüz dünyası bakımından John Rawls ve Michael Walzer'in barışçıl uluslararası sistem ile savaşta adalet üzerine yürüttükleri verimli tartışmalar haklı savaş nosyonunu bir ölçüde canlı tutmuştur.

Bu çalışmada Rawls'un *Halkların Yasası* ve *Politik Liberalizm* metinlerinde ortaya koyduğu küresel adalet perspektifi ile Walzer'in haklı savaşı ampirik bir zeminde yeniden kurgulayan çabasını liberal haklı savaş bağlamında inceleyeceğiz. Öncelikle, bilindiği üzere Rawls'a göre beş tip halk vardır: Liberal, düzgün, hiyerarşik, yasa tanımaz ve iyiliksever mutlakiyet ve zorluk içindeki toplum. Düşünür özellikle liberal toplumlarla düzgün hiyerarşik halklar arasında yasa tanımaz rejimlere karşı bir işbirliği zemini kurulabileceğini belirtir. Düzgün hiyerarşik halklarda tam anlamıyla bir insan hakları ve demokrasi yoktur. Ama gene de asgari düzeyde bir hukuk güvenliği korunur. Rawls'a göre bu özellik liberal toplumların onlarla anlaşması için yeterlidir. Liberal halklarla düzgün hiyerarşik halklar arasındaki olası işbirliği küresel düzeyde adalet ve barış için güçlü bir maddi zemin yaratır (Rawls, 1999: 4-5, 98-9; Rawls, 2006: 1-2; Öztürk, 2008: 20-1; Öztürk, 2018: 175).

Liberal devletlerle liberal olmayan devletlerin bir kısmı arasında barışı koruma adına işbirliği yapılabileceğini savunan Rawls bahsi geçen olası uzlaşma zeminini bazı ilkelere bağlar. Mesela ona göre içişlerine karışma yasağı korunmalıdır. Ancak yasa tanımaz devletlerin ağır insan hakları ihlalleri karşısında sessiz kalmamak gerekir. Tabii bu insan hakları hassasiyeti ABD'nin Irak veya Afganistan'ı işgalinde bir benzeri görüldüğü üzere insan hakları adına bir önleyici müdahaleye izin verildiği anlamına gelmez. Çünkü düşünür meşru müdafaa dışında hiçbir savaşın haklı olmadığı kanaatindedir. Askerlerin savaş hukuku bakımından temel insan haklarından yararlanacağı ve sivillerin masum kabul edildikleri için savaşın nesnesi olamayacağı tezleri Rawls'un temel kabulleri arasındadır. Sivilleri koruma zorunluluğunun bazı acil durumlarda esnetilebileceğini kabul eden düşünür. Bu bağlamda Nazilerle yürütülen savaşta sivil kayıpla sonuçlanan kitle-sel bombalama eylemlerini meşru ve makul görür. Rawls'un haklı savaşında bahse dair son husus ise küresel adalettir. Barışın kalıcı tesisi için liberal ve düzgün halkların diğer halklara insanı yardı-

mı ahlâki bir zorunluluktur (Rawls, 1999: 32-7; Rawls, 2006: 37-9, Öztürk, 2018: 175; Beitz, 2000: 671-3).

Rawls'un barış için uluslararası işbirliğine izin veren politik adalet tasarımının onun kendi teorik dönüşümü açısından önemli, ama haklı savaş kuramına etkisi bakımından ise sınırlı bir etki yarattığını söylemek gerekir. Rawls *Politik Liberalizm ve Halkların Yasası* adlı eserlerde *Bir Adalet Kuramı*'ndaki deontolojik üslubun yumuşattığına tanıklık ederiz. Toplum içinde ve toplumlar arası ilişkiler bağlamında gündelik hayatın sorunlarına yanıt aramaya çalışır düşünür. Bu noktada liberal dünyanın temel bir ikili-me sorunsalın merkezine oturur. Şöyle ki, sınırsız hoşgörü liberal toplumları yok edebilir. Ama liberal olmayan toplumlara hiç saygı göstermemek özgürlüğün ve ahlâkın ihlali anlamına gelecektir. Böylesi koşullarda öz saygı aşınır. Eşitsiz bakış araçsallığa yol açar. Bu nedenle medeni toplumların öyle olmayan toplumlara nereye kadar tahammül edeceği sorusunun içtenlikle yanıtlanması gerekir (Rawls, 1999: 80; Rawls, 2006: 65; Pogge, 1994: 217; Kelly & McPerson, 2001: 39; Öztürk, 2008: 20).

Rawls'un tartışmasını özetlememiz gerekirse şu üç hususun altı çizilebilir: Barışı koruma görevini liberal halkların omuzlarına yükleyen düşünür bu noktada yeterince medeni olmayan halkların bir kısmıyla liberal toplumlar arasında işbirliğini savunur; (I). Meşru müdafaa ve içişlerine karışma yasağı savaş olasılığını ciddi ölçüde sınırlar (II). Ama acil durumlarda sivillerin öldürülmesine izin veren bakış savaş etkinliği savaşımlar bakımından tümüyle acil bir durum olduğu için sivil kayıplara teorik olarak izin verilmesi gibi bir sonucu beraberinde getirir (III). Bu son hatırlatma bakımından Rawls'un savaşta haklılığı sınırlama noktasında yeterince özenli davranmadığı iddia edilebilir.

Walzer'in haklı savaş üzerine tezleri ise Rawls'tan farklı bir içeriği takip eder. Karşımızda daha ampirik ve doğrudan doğruya savaş olgusunu kendisine referans alan bir metin vardır. Düşünüme göre haklı savaş boş yere ölmemekle ilgili bir meseledir. Bu nedenle savaşla ilgili gerekçeleri tartışmaya açmak demokratik siyasetin bir gereğidir. Ayrıca savaşta ölüm sayısının azaltılması

ve savaşta bile ahlâkın korunması etik politik açıdan bir zorunluluktur. Bu koşullar altında ilk önermesini dile getirir düşünür. Bir istisna olarak kalması ve savaşın tek gerçek nedeni olan meşru müdafaa'nın yerini almaması koşuluyla insani müdahale uygulanabilir bir seçenektir ona göre. Çünkü bazen –Vietnam'ın Kamboçya, Tanzanya'nın Uganda ve ABD'nin Kosova müdahalelerinde açıkça görüldüğü üzere– insanların hayatlarını korumak için insani müdahale dışında seçenek kalmamaktadır (Walzer, 2010: 1-5, 65, 79, 160; Öztürk, 2018: 179-181).

Sınırlı bir düzlemde insani müdahaleye olur veren düşünür önleyici savaşa karşı çıkar. ABD'nin emperyalist siyasetini meşrulaştırmak için kullandığı bu savaş biçimi ileride ortaya çıkabilecek tehlikeleri bugünün dünyasında savaş yoluyla bertaraf etme stratejisine dayanır. Bir diktatörlük savaş çıkarmadan ona saldırmak önleyici savaş mantığının postmodern dünyadaki başlıca görünümü şeklindedir. Ancak Walzer'e göre bu seçenek haklı savaşın yozlaşması anlamına gelir. İleride ortaya çıkabilecek muhtemel tehlikeleri bahane ederek savaş gibi sonuçları ağır bir kararı desteklemek yanlışır (Walzer, 2010: 121-2; Öztürk, 2018: 181-2).

Üçüncü mesele haklı savaşta haklılığın sınırlanması hususuyla yakından ilgilidir. Nazilere karşı yürütülen tam imha savaşında açık bir şekilde karşımıza çıktığı üzere düşmanın tümüyle mutlaklaştırılması ve savaşta haklılığın bir inanç meselesi haline getirilip tartışılmaz bir içeriğe bürünmesi sorunlu bir bakış açısına karşılık gelir. Çünkü bu yol müzakere olasılığını ortadan kaldırarak daha fazla insanın ölümüne yol açar (Walzer, 2010: 160-2; Öztürk, 2010: 62-4; Öztürk, 2018: 182).

Bir diğer mesele asker-sivil ayırımıdır. Düşünür masumların öldürülmesine dair yasağın haklı savaşın temel dayanaklarından biri olduğunu kabul eder. Ama klasik asker-sivil ayırımının bu hususta artık yetersiz kaldığının da altını çizer. Çünkü zorunlu askerliğin olduğu bir dünyada askerler aslında zorla savaşa sürüklenmiş sivillerdir. Son olarak teröre değinilebilir. Walzer'e göre devrimci mücadele, terör, gerilla savaşı ve savaş arasındaki ayrımlar fazlasıyla belirsizdir. Sivil halkın silahlı ayaklanmalara ver-

diği destek nedeniyle sivil yerleşim yerleri savaş alanına dönmüş durumdadır. Bu noktada tek makul çözüm terör etkinliğini savaş hukuku içine alarak sınırlandırmak olacaktır (Walzer, 2010: 192-3, 251-4, 269-5; Öztürk, 2018: 183).

Çok sayıda şiddet olayını haklı savaşın bugünün dünyasında karşılaştığı zorlukları temellendirmede kullanan Walzer anlatısı demokratik toplumlarda haklı savaşa neden ihtiyaç duyulduğu, haklılığının da sınırlanması gerektiği ve terör meselesi üzerine gittikçe karmaşık hale gelen tartışmanın ancak savaş hukukuyla önlenebileceği noktalarında oldukça özgündür.

Postmodernizm ve Yeni Savaşlar

Bu bölümde daha çok değişen savaş paradigmasını ve Hardt-Negri'nin haklı savaş nosyonunun derinleşmesine yaptığı katkıyı tartışmaya açacağız. Öncelikle şu tespitle tartışmayı açmak gerekli: Savaşlar teknikleştikçe asker, ölüm, öldürme ve savaş kavramları klasik anlamlarından uzaklaşıyor (Fromm, 2000: 17). Bahsi geçen dönüşümü bazı izleklerde takip edebiliyoruz. Mesela güvenlik kavramının fazlasıyla ön plana çıktığı bir reel dünya politigi var karşımızda. Güvenlik, devletin kullandığı şiddeti meşrulaştıran yeni hâkim ideolojinin başlıca enstrümanı. Bu enstrüman birkaç noktada oldukça işlevsel. Örneğin, özellikle 11 Eylül sonrası dünya bakımından terörle mücadele mantığı tüm kurum ve kuralları belirler hale gelmiş durumda. Özgürlükler kapsayıcı bir güvenlik nosyonu adına daha dar yorumlanıyor (Neocleous, 2012: 15-21).

Temel hak ve özgürlükleri kısıtlayan bu güvenlikçi bakış açısı insanların kendilerini güvensiz hissettiği bir dünya imgesini siyaseten ön plana çıkarıyor. Güvenlik ihtiyacının karşılanması noktasında ise klasik modern mantıktan farklı olarak yoğun bir sermaye katkısı söz konusu. Bu bağlamda güvenliğin özelleştigi yeni bir güvenlik paradigmasıyla karşı karşıyayız (Neocleous, 2012: 121, 129, 157). Güvenlik tartışması bizi olağanüstü halin kalıcı hale geldiği bir belirsizlik iklimine, o da savaş ve barış ara-

sındaki ayırımın giderek bulanıklaştığı bir melez/yeni savaşlar çağına götürüyor.

Postmodern olağanüstü hal anlatıları iki teorik hattân gelen argüman ve değerlendirmelerle zenginleşmiştir: Bahsi geçen hatlardan ilki yeni bir sosyolojik yoruma işaret eder. Şöyle ki, Foucault, Deleuze ve Guattari gibi düşünürler postmodern bir egemenlik anlayışı ortaya koymuşlardır. İlgili nosyon Nietzsche'nin arzu ve benlik temelli felsefesine çok şey borçludur. Nietzsche cezalandırma isteği, zulüm ve şenlik arasında bir bağlantı olduğunu düşünür. Egemenlik hınçla ilgilidir. Hınç ise bastırılmış intikam özlemidir. Bu nedenle egemenliğin olduğu her yerde iktidarsızlık, küstahlık, başkasını yönetme arzusu gibi içsel motivasyonlar ağır basar (Nietzsche, 1989: 33-4, 47, 67). Egemenlikle hınç arasındaki bu ilişki Deleuze ve Guattari tarafından da tekrarlanır. Her iki düşünür de egemenliğin şizofrenik yanını ortaya koymaya çalışır. Ama tabii egemenlik sadece içsel bir şiddetin dışavurumundan ibaret değildir. Mesele toprak ve nüfustan ayrı düşünülemez. Bu noktada bir diğer argüman devreye girer. Egemenliği belli bir toprak parçasının kontrolünden ibaret gören klasik Westphalia modeli epey bir süredir açıklayıcı gücünü yitirmiştir. Şüphesiz ki egemenlikle toprak arasında hâlâ bir bağlantı vardır. Ancak bugünün dünyasında toprak ve nüfusu dinamik bir ilişki içinde görmek ve egemenliği, disiplin, güvenlik, yönetim ve yönetim-selliğin iç içe geçtiği bir düzlemde yeniden düşünmek gerekir (Agnew, 2005: 437; Foucault, 2014: 244; Deleuze ve Guattari, 1987; Deleuze ve Guattari, 2012: 281). Egemenliğin ne olduğuna dair bu paradigma değişikliğinin savaş, barış ve haklı savaşın yorumlanması noktasında yeni olasılıkları ön plana çıkardığı açıktır. Bu bağlamda mesela rahatlıkla diyebiliriz ki, Hardt ve Negri'nin haklı savaş nosyonunun teorik arka planı önemli ölçüde Foucault'nun biyo-iktidar anlayışının yersiz-yurtsuz havası tarafından belirlenmiştir (Newman, 2014: 145).

Postmodern dünyadaki şiddeti teorileştiren bir diğer okuma Schmitt-Agamben hattında olgunlaşan istisna hali kavramlaştırmasıdır. Schmitt istisnanın sadece kuralın kanıtı olmadığını, ku-

ralın istisna sayesinde var olduğunu iddia eder. İstisnayı açıklayan kural ancak varlığını koruyabilir (Schmitt, 2010: 22). Düşünür bu tespiti hukuk ile siyaset arasındaki ilişkileri yorumlarken bir genel çerçeve şeklinde de kullanır. Agamben ise olağanüstü halin aslında bir istisna hali olduğu kanaatinde. Tüm yasal sınırlamaları devre dışı bırakan olağanüstü hal bir kurlsızlık alanı olarak giderek genelleşmektedir (Agamben, 2005: 50; Agamben, 1998: 50-1).

İstisna halinin olağanüstü hal olarak yorumlanması Körfez Savaşı ve sonrası gelişmeler bakımından olgusal anlamda ciddi bir karşılık bulmuştur. Çünkü istisna hali hukuk ile yaşam arasındaki ara bölgeye, hukukun askıya alındığı belirsizlik alanına işaret eder. ABD işgal güçlerinin Guantánamo üstünü kullanma biçimleri, yani Afganistan'da yakalanan Taliban militanlarının hiçbir hukuki varlığı olmayan el konulmuş nesneler gibi muamele görmesi postmodern egemenlik anlayışının siyasal olarak yarattığı hukuk dışı koşulları güçlü bir şekilde karakterize eder (Reid-Henry, 2007: 644; Agamben, 2006: 10-2).

Tabii tarihin belli anlarında ve belli olaylarda hukukun tümüyle askıya alınması pratiği tüm devletlerde vatandaşların bu şekilde yaşadığı anlamına gelmez. Vatandaşlık hukuku tarafından desteklenen insan hakları hâlâ çok güçlü ve dokunulmaz niteliktedir. Gene de istisna hali nosyonu yeni savaşlarda haklılığın hangi zeminde tartışıldığı sorusu bağlamında bize önemli bir perspektif sunar.

Tam da bu noktada değişen savaş koşullarına referansla haklı savaşı yeniden düşünmemizi kolaylaştıran bir dizi hatırlatma yapılabilir. Şöyle ki, kamu-özel veya iç-dış ayırımı küreselleşmenin de tesiriyle geçersiz hale geldiği için savaş-barış ayırımı da belirsizleşmiştir. Bu koşullarda yeni bir savaş olgusuyla karşı karşıyayız. Devlet dışı ağların güçlenmesi ve küreselleşme devlet çıkarı için yapılan devletlerarası savaşlar çağını önemli ölçüde kapatmıştır. Eski savaşların öncelikli amacı ideolojik ve jeopolitiktir. Bugünün dünyasında ise savaş daha çok kimlikle ilgilidir. Savaş korku ve nefreti örgütler (Kaldor, 2023: 11, 23, 26, 29, 39, 56, 173-7, 283).

Yeni savaşların iki noktada haklı savaş meselesini etkilediği söylenebilir: Öncelikle devletin belirleyici olmaktan çıkması ilkel ve gaddarca eylemlerin savaşın merkezi olmasını kolaylaştırmıştır. Sivil kayıplarının çok artması bu bahsi geçen vahşiliğin doğrudan bir sonucudur (Kaldor, 2023: 152-3). Tabii bir kez bu yola girildiğinde haklı savaşın temeli olan orantılılık ilkesi ve masumların korunmasına yönelik görevler önemli ölçüde etkisiz hale gelecektir (Bellamy, 2004: 137; Sichel, 1990: 59). Savaşın mantığı ve teknolojisindeki değişiklik şiddeti sınırlandırmayı güçleştirmektedir. En az bu mesele kadar önemli olan bir diğer sorun mültecilerdir. Kontrolsüz şiddete dayanan yeni savaşlar ve yeni savaşlara paralel sonuç doğuran iç savaşlar mülteci yükünü devasa bir boyuta ulaştırmış durumdadır. Bugünün dünyası Güney Amerika, Asya ve Afrika halklarının ülkelerindeki savaş, yoksulluk ve açlıktan gelişmiş Batılı ülkelere sığınmaya çalıştıkları bir siyasal kargaşa durumuna işaret etmektedir.

Postmodern dünyada haklı savaşın en kapsamlı analizine ise Michael Hardt ve Antonio Negri'nin çalışmalarında rastlıyoruz. Düşünörlere göre kapitalist sistemdeki üretim, tüketim, sermaye birikimi ve mülkiyet ilişkilerinde radikal bir dönüşüm yaşandı. Kavramları ve özneleri bakımından biyo-politik bir paradigma yürürlükte. Her şeyin sisteme içkin olduğu yeni bir toplumsal örgütlenme tarzıyla karşı karşıyayız (Hardt ve Negri, 2003: 20-2, 32-4; Öztürk, 2019).

Hardt ve Negri aşkınlık ve temsilin krizde olduğunu iddia eder. Çoğulculuk karşıtı aşkın akıl kimlik talepleri karşısında inandırıcılığını yitirmiştir. Ayrıca temsil kurumları etkin bir şekilde çalışmamaktadır. Egemenlik her yere yayılmış, egemenliğin ağ gibi algılandığı bu siyasal düzende sistemin dışında direniş olanağı kalmamıştır. Üst yapısal bu süreçlerin arkasında ise maddi olmayan emek vardır (Öztürk, 2019).

Egemenlik biçimi değiştiği için genel olarak siyasal şiddet, özel olarak da savaş olgusu yeni bir içeriğe doğru evrilmiştir. Hardt ve Negri'ye göre bugünün dünyasında savaş her yere yayılmış akışkan bir olgudur. Siyaset ile savaş arasındaki sınırların

belirsizleşmesi ve güvenlik üst başlığında iç siyasetin dış siyasete eklenmesi yaşanan dönüşümün özeti niteliğindedir.

Güvenlik temelli bu yeni savaş paradigmasında askerlik ve polislik işlevleri birbirine yaklaşmıştır. Düşük yoğunluklu savaşlar aslında yüksek yoğunluklu polis müdahaleleri gibidir. Ayrıca saldırgan güçlerin müdahaleleri sürekli hale gelmiştir. ABD'nin terörle mücadele adı altında aldığı tek taraflı kararlar ve Amerikan imparatorluk düzenine karşı çıkan herkesin terörist muamelesi görmesi postmodern dünyadaki savaşların arka planına dair ipuçları verir (Hardt ve Negri, 2004: 19-23, 26-32, 36-42; Öztürk, 2019). Ayrıca iç işlerine karışma yasağının yerini yavaş yavaş insani müdahale nosyonu almıştır. İnsani müdahale Körfez Savaşı ve sonrasında yaşanan gelişmeler bakımından kritik bir öneme sahip. ABD'nin askerî gücünde en somut ifadesini bulan imparatorluk düzeni yasal olmayan savaşları haklı savaş üzerinden meşrulaştırmaktadır. Bu bağlamda düşünürlere göre insani müdahale anlayışı ve haklı savaş perspektifinin yeniden canlanması arasında bağlantı vardır (Öztürk, 2019; Hardt ve Negri, 2004: 32-7).

Sonuç olarak düşünürler yeni bir biyo-politikaya bağlı postmodern imparatorluk düzeninin aynı zamanda bir savaş devleti formu olduğu konusunda ısrarcıdır. Muhatap olduğumuz düzen akışkan ve içkin bir yeni saldırganlık düzenidir. Haklı savaş ise bu yeni iklimde tekrar tedavüle sokularak popülerleştirilmiştir (Hardt ve Negri, 2004: 34; Hardt ve Negri, 2003: 36).

Bitirirken postmodern savaş ve haklı savaş anlatılarına yönelik genel bir tespit yapmakta yarar var. Güvenlik kavramının aşırı genel kullanımı sonucunda terör, iç savaş ve savaşın birlikte düşünüldüğü bir melez savaşlar çağına girdiğimiz doğrudur. Ancak ulus devletin düzenli orduları gene de yerli yerindedir. Bu orduların sıklıkla savaşa girmemesi modern savaş paradigmasının ortadan kalktığını göstermez. Yaşadığımız döneme damgasını vuran Ukrayna-Rusya ve İsrail-Filistin gibi büyük çatışma örnekleri ulus devlet düzeni enstrümanların yoğun bir şekilde devrede olduğu bir siyasete işaret etmektedir. Şüphesiz ki, Hardt ve Negri'nin haklı savaş emperyalist insani müdahaleyi meşrulaştıran yeni

bir siyasal dilin parçası olarak gören bakış açısı anlamlıdır. Ancak haklı savaş tezlerindeki canlanmanın küresel ABD müdahaleleri çağından çok önce başladığı gerçeğini de unutmamak gerekir. Mesela bu metinde tartışmaya açılan Rawls ve Walzer felsefeleri modern paradigma içinde haklı savaş düşüncesinin filizlenme tarihinin Hardt-Negri okumasına göre bir hayli eski olduğunu göstermektedir.

Sonuç Yerine

Haklı savaş tartışmasıyla ilgili üç noktanın altının çizilmesi elzemdir: Öncelikle şiddetten bağımsız bir savaş tartışması yapılamaz. Şiddet iktidar ve savaşla birlikte güç kullanımının çatı kavramıdır. Ama tabii ki savaş herhangi bir şiddet biçimi değildir. Savaş olgusunu diğer şiddet biçimlerinden ayırt eden hat konusunda ısrarcı olmak savaşın haklılığı üzerine düşünmenin mantıksal koşulu gibi iş görmektedir.

İkinci mesele haklı savaşın tarihsel serüveniyle ilgilidir. En genel düzlemde haklı savaş nosyonu ulus devletler çağına kadar önce dinî, ardından da seküler bir içerikle devam etmiştir. Düşünce tarihi içinde pek çok filozofun savaş ve barışa dair tespitleri vardır. Bahsi geçen literatürün bir kısmı devletlerin ortaya çıkış süreci, bazı önermeler ise siyasi toplumun kullandığı şiddetin meşruluğu gibi noktalarda ciddi bir siyaset felsefesi birikimini yansıtmaktadır. Ulus devletler çağında ise haklı savaş önce jeopolitik düşünme biçimine yenik düşüp unutulmuş, ardından ise liberal evrenselcilik ve postmodernizmin de etkisiyle yeniden hatırlanmıştır. Tabii savaş üzerine düşüncelerin evrimiyle savaşın yapılma biçimindeki dönüşüm arasında da paralellikler vardır. Bu bağlamda melez savaşlar çağının haklı savaş meselesi üzerindeki harareti arttırdığı söylenebilir.

Sonuç olarak şöyle bir tespitle tartışmayı bitirmekte yarar var. Uluslararası ilişkiler doğa durumu koşullarında kaldığı müddetçe savaş kaçınılmaz bir gerçek olarak hayatımızda olacak. Haklı savaş da bir gölge fenomen olarak savaş olgusunu izleyecek. Tabii savaşı yaratıp haklı savaşı düşünmemize yol açan koşulların aynı

zamanda savaşta adaleti imkânsız hale getirdiği gerçeğini unutmamak gerekiyor. Çünkü savaş tüm adalet ilkelerini geçersiz hale getirecek ölçüde tek taraflı ve yıkıcı bir eylemdir.

Kaynakça

- Adler, Alfred (2000). *İnsan Tabiatını Tanıma*, çev. Ayda Yörükân, Ankara: Kültür Yayınları.
- Agamben, Giorgio (2006). *İstisna Hali*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Otonom Yayınları.
- Agamben, Giorgio (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio (2005) *State of Exception*, Chicago: University of Chicago Press.
- Agnew, John (2005) 'Sovereignty Regimes', *Annals of the Association of American Geographers* 95 (2), s. 437-461.
- Akal, Cemal Bâli (2003). "Masumlar Öldürülemez-Masumlar Öldürülebilir: Vitoria, el Inca ve Spinoza'da İletişim Hakkı", *Doğu Batı* 24.
- Akal, Cemal Bâli (2013). *Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı*, Ankara: Dost Yayınları.
- Aquinas, Thomas (2002). *Political Writings*, çev. R. W. Dyson, Cambridge: Cambridge University Press.
- Arendt, Hannah (2003). *Şiddet Üzerine*, çev. Bülent Peker, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bağce, H. Emre ve Armağan Öztürk (2008). "Aristoteles Versus Hegel: Antik Bilgeliliğin Çarpıtılması Üzerine Notlar", *Liberal Düşünce*, 13 (51-2), s. 157-180.
- Beitz, Charles R. (2000). "Rawls's Law of Peoples", *Ethics*, 110 (4), s. 669-696.
- Bellamy, Alex J. (2004). "Ethics and Intervention: The Humanitarian Exception and the Problem of Abuse in the Case of Iraq", *Journal Peace Research*, 21 (2).
- Belge, Murat (2012). *Militarist Modernleşme: Almanya, Japonya ve Türkiye*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Brenkert, George (1998). *Marx'ın Özgürlük Etiği*, çev. Yavuz Alagon, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Butterworth, Charles (1986). *Philosophy, Ethics and Virtuous Rule*, Cairo: The American University of Cairo Press.

- Camus, Albert (1990). *Başkaldıran İnsan*, çev. Tahsin Yücel, Ankara: V Yayınları.
- Cantzen, Rolf (2000). *Daha Az Devlet ve daha Çok Toplum*, çev. Veysel Atayman, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Cicero (2014). *Yükümlülükler Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Connell, Raewyn W. (1998). *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar, Toplum, Kişi ve Cinsel Politika*, çev. Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Coşkun, Berrak (2022). "Hannah Arendt: Şiddet ve İktidar İlişkinin Yeniden Değerlendirilmesi", *Başkası ve Şiddet*, (ed.), Işıl Bayar Bravo ve Hamdi Bravo, Ankara: Fol Kitap, s. 81-105.
- Crowder, George (1999). *Klasik Anarşizm*, çev. Sinan Altınparmak, Ankara: Öteki Yayınları.
- Christopher, Paul (2004). *The Ethics of War and Peace, An Introduction to Legal and Moral Issues*, New Jersey: Pearson.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Felix (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia II*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Felix (2012). *Anti Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1*, çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Mustafa Yiğitalp, İstanbul: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Demirtaş, Çağrı Emin (2017). "Haklı Savaş Öğretisinin Fikri Temelleri Üzerine Bir İnceleme", *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi*, 31 (4), s. 895-921.
- Direk, Zeynep (2005). "Levinas'ta Adalet Kavramı", *Başkalık Dene yimi: Kıta Avrupa'sı Felsefesi Üzerine Denemeler*, (ed.), E. Efe Çakmak, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 138-153.
- Erasmus (2013). *Savaşa Karşı*, çev. Pelin Korkmaz, İstanbul: Aylak Adam.
- Farâbî (2005). *Farâbî'nin İki Eseri Fusûlül Medeni, Tenbih Ala Sebili's Saade*, çev. Hanifi Özcan, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Fromm, Eric (2000). *Sevgi ve Şiddetin Kaynağı*, çev. Selçuk Budak, İstanbul: Öteki Yayınları.
- Forde, Steven (1998). "Hugo Grotius on Ethics and War", *The American Political Science Review*, 92 (3).
- Ereker, Fulya (2004). "İlkçağlardan Günümüze Haklı Savaş Kavramı", *Uluslararası İlişkiler Dergisi* 1 (3), s. 1-36.

- Foucault, Michel (2014). *Güvenlik, Toprak, Nüfus* (College de France Dersleri 1977-78), çev. Ferhat Taylan, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Freire, Paulo (2006). *Exilenlerin Pedagojisi*, çev. Dilek Hattatoğlu-Erol Özbek, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gavi, Philippe (2004). "Fanon", (ed.), Waresquel Emmanuel, *İşyankâr Yüzyıl: Yirminci Yüzyılın Başkaldırı Sözlüğü*, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Göztepe, Ece (2004). "Amerika'nın İkinci Irak Müdahalesinin Uluslararası Hukuk ve Türkiye'nin Bu Savaşa Katılımının Türk Anayasa Hukuku Açısından Bir Değerlendirmesi ya da "Haklı Savaş"ın Haksızlığı Üzerine", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 59 (3), s. 80-103.
- Graham, Gordon (2008). *Ethics and International Relations*, Malden: Blackwell.
- Grotius, Hugo (2011). *Savaş ve Barış Hukuku*, çev. S. L. Meray, İstanbul: Say Yayınları.
- Habermas, Jurgen (2002). "200 Yıl Sonra Kant'ın Ebedi Barış Düşüncesine Bakış", *Öteki Olmak, Öteki'yle Yaşamak*, çev. İlknur Aka, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hardt, Michel ve Antonio Negri (2003). *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hardt, Michel ve Antonio Negri (2004). *Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hegel, G. W. F. (1991). *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Johnson, James Turner (1987). *The Quest for Peace, Three Moral Tradition in Western Cultural History*, Princeton: Princeton University Press.
- Johnson, James Turner (2005). *The Holy War Idea in Western and Islamic Tradition*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Johnson, James Turner (2006). *The Just War Idea: The State of the Question*, Social Philosophy & Policy Foundation, Rutgers University.
- Johnson, James Turner (2008). "The Idea of Defence in Historical and Contemporary Thinking About Just War", *Journal of Religion Ethics*, 36 (4).
- Johnson, James Turner (2011). *Ethics and Use of Force: Just War in Historical Perspective*, Ashgate, Surrey.
- Levinas, Emmanuel (2003). "Bütünlük ve Sonsuz'a Önsöz", *Sonsuza Tanıklık, Emmanuel Levinas'tan Seçme Yazılar*, çev. Zeynep Direk, İstanbul: Metis Yayınları, ss. 91-100.

- Kaldor, Mary (2023). *Yeni ve Eski Savaşlar, Küresel Çağda Örgütlü Şiddet*, çev. S. Erdem Tüközü, Ankara: Fol Kitap.
- Kant, Immanuel (1984). "Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme", *Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Kardeş, Ertan (2016). "Rousseau'nun Savaş Hukuku Teorisinin Savaş Düşüncesine Katkısı", *Düşünen Siyaset* 32, s. 29-43.
- Kelly, Erin & Lionel McPherson (2001). "On Tolerating the Unreasonable", *The Journal of Political Philosophy* 9, s. 38-55.
- Khadduri, Majid (2008). *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore: The John Hopkins Press.
- Malherbe, Michel (2003). "Hobbes", Çev. İsmail Yerguz, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 370-3.
- Marcuse, Herbert (2013). *Özgürlük Üzerine Bir Deneme*, çev. Soner Soy-sal, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Mattox, John Mark (2006). *St. Augustine and the Theory of Just War*, Londra: Continuum
- Miller, Richard B. (2002). "Aquinas and Presumption against Killing and War", *Journal of the Religion*, 82 (2).
- Moses, Rafael (1996). "Şiddet Nerede Başlıyor", *Cogito* 6-7.
- Newman, Saul (2014). *Bakunin'den Lacan'a Anti-Otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu*, çev. K. Kızıltuğ, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich (1989) *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*, New York: Vintage Books.
- Neocleous, Mark (2012). *Güvenlik, Şiddet ve Savaş*, çev. Gül Çorbacıoğlu ve Ersin Embel, Ankara: Dipnot Yayınları.
- Parkin, David (1989). "Şiddet ve İrade", *Antropolojik Açıdan Şiddet*, (ed.), David Riches, çev. Dilek Hattatoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 82-96.
- Philpott, Daniel (2001). *Revolutions in Sovereignty: How Ideas Shaped Modern International Relations*, Princeton: Princeton University Press.
- Pogge, Thomas (1994). "An Egalitarian Law of Peoples" *Philosophy and Public Affairs* 23, s. 195-224.
- Poulantzas, Nicos (2004). *Faşizm ve Diktatörlük*, çev. Ahmet İnsel, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Öztan, Güven Gürkan (2014). *Türkiye'de Militarizm: Zihniyet, Pratik ve Propaganda*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Öztürk, Armağan (2007). "Kant, Adalet, Barış", *Cogito* 53, s. 173-197.

- Öztürk, Armağan (2007-8). "Bir Haklı Savaş Tartışması: Şiddet Meşru Olabilir Mi?", *Doğu Batı* 43, s. 115-128.
- Öztürk, Armağan (2008). "II. Rawls Dönemi: Biçimsel Aklın Çözülüşü mü?" (der.), Armağan Öztürk, *Toplumsal Üzerine Yeni Perspektifler*, Ankara: Dipnot Yayınları, s. 9-30.
- Öztürk, Armağan (2010). "Walzer'in Haklı Savaşı Üzerine Düşünceler", *Mesele* 44, s. 62-4.
- Öztürk, Armağan (2018). "Rawls ve Walzer'de Liberal Haklı Savaş Kuramı Üzerine Düşünceler", (ed.), M. Ertan Kardeş ve Özgüç Güven, *Felsefe Açısından Savaş ve Toplum*, İstanbul: Hiper Yayınları, s. 171-186.
- Öztürk, Armağan (2019). "Hardt ve Negri'nin Haklı Savaşa Bakışı Üzerine Bir Değerlendirme", *Yazarportal*, 15 Mart. <http://www.yazarportal.com/hardt-ve-negrinin-hakli-savasa-bakisi-uzerine-bir-degerlendirme/151268/>
- Rawls, John (1999). *The Law of Peoples*, Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, John (2006). *Halkların Yasası*, çev. Gül Evrin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Reid-Henry, Simon (2007). 'Exceptional Sovereignty? Guantanamo Bay and the Re-Colonial Present', *Antipode* 39 (4), ss. 627-648.
- Rousseau, Jean-Jacques (1990). *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, İstanbul: Adam Yayınları.
- Rowbotham, Sheila (1987). *Kadın Bilinci Erkek Dünyası*, çev. Şükrü Alpagut, İstanbul: Payel Yayınları.
- Russell, Frederick H. (1974). *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Saigol, Rubina (2013). "Militarizasyon, Ulus ve Toplumsal Cinsiyet: Şiddetli Çatışma Alanları Olarak Kadın Bedenleri", (der.), A. G. Altınay, *Vatan, Millet, Kadımlar*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 227-259.
- Savran, Gülnur Acar (2004). *Beden Emek Tarih Diyalektik Bir Feminizm için*, İstanbul: Kanat Yayınları.
- Schmitt, Carl (2010). *Siyasal İlahiyat*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Yayınları.
- SicholI, Marcia W. (1990). *The Making Nuclear Peace: The Task of Today's Just War Theories*, Washington: George Washington University Press.
- Solomon, Robert C. (2004). *Adalet Tutkusu*, çev. Ertuğ Altınay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Sommner, Isabelle (2012). *Devrimci Şiddet*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Suárez, Francisco (1944). *Selection From Three Works of Francisco Suárez*, ed. ve çev. B. Gwladys vd., Oxford: Clarendon Press.
- Swift, Louis J. (1983). *The Early Fathers on War and Military Service*, Wilmington, Delaware: Michael Glazier Inc.
- Şakar, M. Cafer (2022). "Carl Schmitt: Ontolojik Düşman ve Devletin Şiddet Tekeli", *Başkası ve Şiddet*, (ed.), Işıl Bayar Bravo ve Hamdi Bravo, Ankara: Fol Kitap, s. 23-54.
- Taslaman, Feryal (2020). *Haklı Savaş*, İstanbul: Düşün Yayıncılık.
- Uzun, Elif. (2010). "Haklı Savaş Düşüncesinin Batılı Kökenleri: İlk Çağlardan Yirminci Yüzyıla Jus Ad Bellum", *Uluslararası Hukuk ve Politika* 21 (6), s. 19-33.
- Vitoria, Francisco de (2000). *The Law of Nations, The Spanish Origin of International Law*, (ed.), James Brown Scott, New Jersey: The Lawbook Exchange LDT.
- Yalvaç, Faruk (2008). *Hegel'in Uluslararası İlişkiler Kuramı: Dünya Tini, Devlet ve Savaş*, Ankara: Phoenix Yayınları.
- Yeğenoğlu, Meyda ve Simten Coşar (2003). "Savaş ve Patriarka: Savaş ve Barışı Yeniden Düşünmek" *Doğu Batı* 24, s. 212-225.
- Walzer, Michael (2010). *Haklı Savaş, Haksız Savaş*, çev. Mehmet Doğan, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

ADALET FELSEFESİ ÜZERİNE BİR DENEME

Celal Yeşilçayır*

Giriş

Hukuk “Toplumu düzenleyen ve devletin yaptırım gücünü belirleyen yasaların bütünü”¹ olarak tanımlanmaktadır. İngilizce bir sözcük olan “law”, *hukuk* ve *yasa* anlamlarına gelmektedir. Tarihsel süreçte hukuk sistemlerinin ortaya çıkışı, ahlâk kurallarından çok sonra olmuştur. Şu halde hukuk sistemlerinin devletin teşekkülü ile birlikte zuhur etmeye başladığı bilinmektedir.² İnsanların birarada yaşamasıyla birlikte doğal olarak gelişmeye başlayan ahlâk ilkeleri, toplum tarafından kabul görmüş değer yargılarına tekabül etmektedir. Adalet ilkesinin de özü itibarıyla değer ve ahlâk ile yakından ilişkili olduğunu ifade etmemiz mümkündür. Dolayısıyla hukuk kurallarından çok önceleri insanların biraraya gelmesiyle birlikte ahlâk, hak ve adalet gibi değerler ortaya çıkmışlardır.³ Bu anlayışlar tarihsel süreç içinde gelişmiştir ve bu

* Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

¹ *Türkçe Sözlük 1, A-J*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998), 1008.

² Ahmet Cevizci, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 15.

³ Anıl Çeçen, *Adalet Kavramı*, (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1993), 13, 14.

kavramların farklı türlerinden söz edilmeye başlanmıştır. Sözge-
limi adalet anlayışının sosyal adalet, evrensel adalet vs. türlerinin
alan yazında yer edinmeye başladığı görülmektedir. Bununla bir-
likte tarihsel anlamda incelendiğinde hukuk sistemlerinin temel
amacının adaletin sağlanması olduğuna dair yaygın bir kanaatin
olduğu dikkat çekmektedir. Adalet düşüncesinin farklı boyutları
ile gelişmesinin yanında hukukun da aynı kaldığını iddia etmek
mümkün değildir. 19. ve 20. yüzyıl düşüncesinde hukukun gö-
revinin adaleti sağlamak olduğuna yönelik anlayışın tartışılmaya
başlandığı görülmektedir. Buna göre aralarındaki kadim bağlara
rağmen hukuk ve adaletin özdeş unsurlar olmadıkları ortaya çık-
maktadır.

Hukuk ve adalet unsurlarının eski tarihlerden beri süregelen
ilişkiselliği günümüzde de tartışılmaya devam etmektedir. Aynı
zamanda söz konusu iki unsurdan hangisinin insan hayatı için
daha önemli ve belirleyici olduğu sorunsalı ile karşılaşmaktadır.
Bu bağlamda hukukçular, hukuk bilimciler ve hukuk felsefecile-
rin adaleti temel bir değer olarak görüp görmedikleri sorusu akıl-
lara gelmektedir. Bu noktada “hukuk süreçleri adaleti mi ölçüt al-
maktadır? Yoksa hukukun kendine özgü bir işleyiş tarzı mı mev-
cuttur?” sorusu ile karşılaşmaktadır. Öyle ki hukukun amacının
adalet gibi bir etik ilkeyi gerçekleştirmek olmadığına dair fikirler
de yaygınlaşmıştır. Hattâ adaletin hukuk dışı olduğu söylemleri
ile karşılaşmak mümkündür. Bahsi geçen düşünce ve tartışmalar,
adaletin hukuktan bağımsız bir felsefe disiplini olması gerektiği-
ne dair bir fikri akıllara getirmektedir. “Adalet Felsefesi Üzerine
Bir Deneme” başlığı ile hazırladığımız bu çalışmanın amacı söz
konusu sorunsalı tartışmaya açmaktır. Bu bağlamda alan yazında
ve akademik sınıflandırmada adalet konusunun hukuk felsefesi
adı altında ele alınmasının yeterli olup olmadığı irdelenmektedir.
Aynı zamanda “adalet felsefesi” adı altında bir felsefe disiplinin
olabilirliği üzerine temellendirici fikirlere başvurulmaktadır. Bu
çerçevede araştırmamızda öncelikle hukuk felsefesi içinde adalet
konusunun durumu serimlenmektedir. İkinci adımda ise felse-
fi bağlamda adalet konusu ele alınmaktadır. Üçüncü adımda ise

bazı temellendirmeler çerçevesinde adalet felsefesinin bağımsız bir felsefe disiplini olmasının gerekliliği analiz edilmektedir.

Hukuk Felsefesi ve Adalet

Felsefi bir disiplin olarak “hukuk felsefesi” (İng. *philosophy of law*, Alm. *Rechtsphilosophie*, Fr. *philosophie du droit*) akademide ve alan yazında temel bir yer edinmiştir. Hukuk felsefesi hukuk alanını felsefe nazarından ele alan bir temel bir disiplindir. Hukuk felsefesi konuları incelendiğinde değer ve yasa ilişkisinin temel tartışmalardan biri olduğu anlaşılmaktadır. Bu tartışma çerçevesinde değer (hak-adalet) hukuku/yasayı önceleyip öncelemediği sorunsalı ile ilgili olarak fikirler ileri sürülmektedir. Sözelimi Hans Kelsen’in değerden bağımsız *saf hukuk kuramını*⁴ ileri sürmesi ile Amartya Sen’in doğal hakların hukuk dizgesinden önce var olduğunu savunması,⁵ alan yazındaki temel tartışmalardan biridir. Ronald Dworkin ise “hukukun esasen ahlâk ile bir bütün [...]”⁶ olduğu görüşünü ileri sürmektedir. Ahlâk temelli bir hukuk anlayışı ise doğal hak ve adalet gibi ilkelerin yasalara kaynak oluşturması ile ilgilidir. Bununla birlikte hukuk felsefesi çerçevesinde doğal hukuk, pozitif hukuk ve hukuki realizm gibi anlayışlar karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu akımlar arasında hukukun kaynağı, neliği ve içeri hakkında önemli tartışmalar olmuştur. Bu bağlamda Raymond Wacks’ın altını çizdiği “Her pozitif hukuk sisteminin, uymak zorunda olduğu birtakım genel, evrensel ve akli ahlâk ilkeleri var mıdır?”⁷ sorusu önem arz etmektedir. Bu sorunun içeriğinde hukukun dayandığı temel ilkelerin sorgulandığı dikkat çekmektedir. Hukuk felsefesinin mahiyeti ile ilgili olan bu tartışma “Hukuk yalnızca mahkeme süreçleri ile mi ilgi-

⁴ Hans Kelsen, *Saf Hukuk Kuramı*, çev. Ertuğrul Uzun (İstanbul: Nora Kitap, 2016), 1.

⁵ Amartya Sen, “Elements of the Theory of Human Rights”, *Philosophy and Public Affairs* 32, no. 4 (2004): 327.

⁶ Raymond Wacks, *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş*, çev. Engin Arıkan, (İstanbul: Tekin Yayınevi, 2020), 81.

⁷ Wacks, *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş*, XVI.

lidir yoksa hukuk süreçlerinde ölçüt alınan evrensel ahlâk yasaları var mıdır?”⁸ sorusunu da beraberinde getirmektedir.

Yukarıdaki tartışma ile ilgili olarak hukuku mahkeme süreçleri ile sınırlandıran görüş ile adaleti amaçlayan bir süreç olarak tanımlayan gelenek arasında ciddi bir gerilim yaşanmaktadır.⁹ Bu noktada “hukukun görevinin yasaları mı yoksa evrensel adaleti mi sağlamak olduğu” hususu tartışmanın merkezinde yer almaktadır. Söz konusu sorunsal ile ilgili olarak Hans Kelsen, H. L. A. Hart, Ronald Dworkin, John Rawls, Amartya Sen gibi düşünürlerin görüşleri birbirinden farklılaşmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla değer, ahlâk, hak, hukuk gibi hususlar ile bunların kendi aralarındaki ilişkisellik, hukuk felsefesinin tartıştığı temel konulardır. Özünde değer ve ahlâk ile ilgili bir kavram olan “adalet” de hukuk felsefesinin konuları arasında yer almaktadır. Bununla birlikte adalet ilkesi, Raymond Wacks’ın da ifade ettiği gibi “evrensellik iddiası ile pozitif hukuku aşmaya taliptir.”¹⁰ Diğer taraftan pozitif hukuk dizgelerinin evrensel adalet düşüncesini yadsıdığı ve adaleti hukuk süreçlerinin sonuçları ile sınırlandırma gayreti içinde olduğu anlaşılmaktadır. Wacks bu sorunu biraz da ironik olarak şöyle ifade etmektedir: “Hukuk, çoğu zaman adaletle denk tutulur. Mahkemeler aynı zamanda “adalet mahkemeleri” olarak da isimlendirilir. Mahkeme binaları, adalet kelimesiyle veya onun eşitlikçiliği ve hakkaniyetinin sembolik temsilleriyle gösterişli bir şekilde süslenmiştir. Devletler hukuk sisteminin idaresini yönetmek için “adalet” bakanlıkları kurar. Günümüzde sanıklar yalnızca yargılanıp cezalandırılmaz, ‘adalete teslim edilirler.’”¹¹ Buradaki alıntıda adalet ve hukuk ifadelerinin birbiri ile karıştırılmasına dikkat çekilmektedir.

⁸ Celal Yeşilçayır, “Hukukun Adaletin Sağlanmasındaki Beklenti Üzerine Felsefi Bir Değerlendirme”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 34, (2022): 46.

⁹ Wacks, *age.*, XIV, XV.

¹⁰ Wacks, *age.*, 99.

¹¹ Wacks, *age.*, 107.

Günlük dilde iki kavramın sıklıkta birlikte kullanılması nedeniyle hukuk ile adaletin aynı şey olduğuna dair bir algının ortaya çıkma ihtimali yüksektir. Böylelikle hukuk ile adalet ifadelerinin kullanımında sınırların muğlaklaştığı ve iki kavramın birbirlerinin yerine kullanılabildiği dikkat çekmektedir. Ancak “hukuk” ile “adalet”in birbiriyle örtüştüğünü iddia etmek, doğru bir tutum olmayacaktır. Bununla birlikte hukukun adaletin gerçekleşmesindeki rolünün tartışmalı bir hal aldığı anlaşılmaktadır. Her iki unsurun ayrışan ve birleşen yönlerinin felsefi analiz yöntemiyle incelenmesi önem arz etmektedir. Böyle bir incelemede hukuk ve adaleti birbirinden ayıran akımların göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Aynı zamanda evrensel bir ilke olarak adaleti kabul etmeyen anlayışlara göre hukuk alanında adalet ilkesine gerek görülmemektedir. Sonraki bölümlerde bu tartışmalara dönülecektir. Bu noktada adaletin neliği ile hukuk, hakkaniyet ve ahlâk ile olan ilişkisini açıklamaya çalışalım.

Adaletin Neliği ve İlişkili Kavramlar

Temel bir kavram olarak adalet “dürüst yaşamak, başkalarına zarar vermemek ve herkese hak ettiğini vermek”¹² anlamına gelmektedir. Aynı zamanda adalet yaygın olarak adil olanı sağlamak ve hakların liyakatle dağıtımı olarak tanımlanmaktadır. Buna göre adalet kavramı, somut olarak belirginleşmiş bir tanımdan ziyade genel anlamıyla tarif edilmektedir. Nitekim F. A. Hayek adaletin insan hayatında somut göstergelerden ziyade davranışlara rehberlik etmesi gereken temel bir değer ilkesi olduğu görüşündedir.¹³ Ahmet Cevizci ise “Adalet en yüce, nesnel ve mutlak bir değer anlatımı olarak, insanın davranışını ahlâkî açıdan inceleyen ve eleştiren bir düşünce hakka ve doğruluğa saygıyı temele alan ahlâk ilkesi, doğruluk, dürüstlük, tarafsızlık, uygun ve doğru mu-

¹² Wacks, *age.*, 108.

¹³ Michael Sandel, *Adalet*, çev. Mehmet Kocaoğlu, (Ankara: BingBang Yayınları, 2012), 34.

amele biçiminde karşımıza çıkar"¹⁴ tanımına başvurmaktadır. Bu bağlamda adaletin temel haklarla ilgili olması gereken ideal bir duruma işaret ettiği ortaya çıkmaktadır.¹⁵ Diğer taraftan hakkaniyet kavramının da adalet ile ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Önceki bölümde hukukun yasaların bütünü olduğunu ifade etmiştik. Eğer mevcut hukuk sistemi adaleti hayata geçirmeyi kendisine şiar edinmiş ise hakkaniyetten söz etmek mümkündür. Çünkü hakkaniyet, hukuk sistemlerinin adaleti sağlayabilmesine tekabül etmektedir.¹⁶ Michael Sandel'e göre adil bir toplumda hak ve fırsatların doğru dağıtılması gerekmektedir.¹⁷ Adaleti ilke edinmiş bir toplum, hakkaniyeti gözeterek "Her bireye hak ettiğini verir."¹⁸ Dolayısıyla adalet haklarla ilgili teorik ve soyut, genel geçer bir ilkeyi ifade etmektedir. Buna göre adaletin hukuk ve haklarla ilgili bütün hususlara rehberlik etmesi gereken temel bir ilke olduğunu iddia etmemiz mümkündür. Hakkaniyetin ise adaletin insan ve toplum yaşantısındaki tezahürüne işaret eden bir olgu olduğu anlaşılmaktadır.

Adaletin temel ilke olması özelliği bu kavramın temel insan hakları ile kadim bir bağının olduğuna işaret etmektedir. En azından teorik olarak dünya genelinde adaletin haklarla ilgili ideal bir durum olduğu anlayışı genel kabul görmektedir.¹⁹ Dolayısıyla adaletin bireysel, toplumsal ve evrensel anlamda hakların temelini oluşturan bir ilke olduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda adaleti diğer canlıları, doğayı ve bütün evreni kapsayacak şekilde ele almak daha doğru bir tutum olacaktır. İnsan hayatı için temel bir değer olan adalet kavramı, düşünce tarihi boyunca filozofların

¹⁴ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 11.

¹⁵ Yusuf Karakoç, "Hukukun Adaleti: Hakkaniyet", *HFSA Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi* 28, Ed. Saim Üye, Nadire Özdemir, Zeynep İspir, Funda Kaya, Elif Çağla Yıldız (İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları, 2019), 251.

¹⁶ Karakoç, *Hukukun Adaleti: Hakkaniyet*, 251.

¹⁷ Sandel, *Adalet*, 34.

¹⁸ Sandel, *age.*, 34.

¹⁹ Sandel, *Adalet*, s. 35.

ele aldığı temel konulardan biri olmuştur. Felsefi bağlamda adaletin neliği önemli bir sorunsal olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu minvalde “adil olan nedir?” ve “adil olanı belirleyen ölçüt nedir?” sorularının tartışılması önemlidir. Antikçağ’dan günümüze değin adaletin neliğine ilişkin önemli fikirlerin ileri sürüldüğü görülmektedir. Alan yazın incelendiğinde Antikçağ’da adalet düşüncesinin hem yerel hem de evrensel anlamıyla ele alındığı ortaya çıkmaktadır. Dönemin önemli filozofları Platon ve Aristoteles adaleti en yüksek erdem olarak görmüşlerdir. Çünkü adalet insan ilişkilerinin dayanacağı en temel ilke olmalıdır.²⁰ Platon’a göre adalet ve ölçülülük insan ruhunun ikiz erdemleri olduğundan²¹ “adalet güçlünün işine gelendir”²² şeklindeki bir anlayış doğru değildir. Adaletin farklı türleri olduğunu ileri süren Aristoteles, adaletsizliği eşitsizlik, adaleti ise eşitlik üzerinden açıklamaktadır.²³ Felsefe tarihinde, tanrısal/metafiziksel ve akılcı/doğacı adalet gerekçelendirmeleri ile karşılaşmak mümkündür. Filozofların dönemselsel paradigmaya uygun olarak adalet anlayışını tanımladıkları anlaşılmaktadır.

20. yüzyılın hukuk felsefecilerinden Hans Kelsen hukuk düşüncesinde bir değer olarak adalet yer vermez. Ona göre pozitif hukuk kurallarını değer, ahlâk ve adalet olarak görmek doğru değildir.²⁴ Diğer taraftan John Rawls toplumsal kurumların birincil erdeminin adaletin sağlanması olduğunu ileri sürmektedir.²⁵

²⁰ Axel Bohmeyer, “Der Begriff ‘Gerechtigkeit’ - eine philosophische Einführung”, *Friedrich Ebert Stiftung Online Akademie*, (2005), 2 ve 4. <https://library.fes.de/pdf-files/akademie/online/03579.pdf>, (Erişim: 02.09.2023).

²¹ Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998), 696 c, 148.

²² Platon, *Yasalar*, 714 c, 171.

²³ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Furkan Akderin, (İstanbul: Say Yayınları, 2022), 1130b, 1131a, 108, 109.

²⁴ Hans Kelsen, “Saf Hukuk Kuramı Nedir”, çev. Kasım Akbaş, *Hukuk Kuramı* 5, no. 3, (2018): 107.

²⁵ John Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, çev. Vedat Ahsen Coşar, (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2021), 32.

Adalet konusundaki iki farklı görüş hukuk felsefesinin yukarıdaki tartışmaları ile yakından ilgilidir. Kişisel mutluluğun başat rol oynadığı ve hattâ putlaştırıldığı bu çağda Rawls'un kuramının bu anlayışı aşmayı öngördüğü anlaşılmaktadır. Onun adaletin "mutluluk meselelerinden öncelikli olduğunu"²⁶ savunması Kant'ın mutluluğu kişiden kişiye değişebilen belirsiz bir kavram²⁷ olarak tanımlamasını akıllara getirmektedir. Buna göre özünde *ödev ahlâkı* (Pflichtethik) olan *adalet* (Gerechtigkeit) anlayışının gerçekleşmesi bakımından mutluluk gibi öznel bir duygu ölçüt alınmamalıdır. Onun düşüncesinde adalet ile ahlâk bir paranın iki yüzü gibidir ve evrensel adaleti *koşulsuz bu yruk* bağlamında düşünmek gerekmektedir.²⁸ Şu halde adaletin sağlanması, mutluluk durumundan bağımsız olarak temel bir gerekliliktir. Tepe ve Sevinç Rawls'un adalet anlayışının kökeninde Kant'ın ahlâk anlayışı olduğunu iddia etmektedirler.²⁹ Sandel'e göre "Kant'ın insana saygı vurgusu, günümüz insan hakları düşüncesinin habercisidir"³⁰ ve adaleti özgürlük ile ilişkilendirmesi bu alan için önemli bir adım olmuştur.³¹ Onun ileri sürdüğü adalet anlayışının sağlanmasında kuvvetler ayırımına dayalı cumhuriyetçi bir yönetimin önemli olduğu anlaşılmaktadır.³² Antikçağ'dan Yeniçağ'a değin adalet düşüncesinde önemli gelişmeler olmuştur. Düşünürler insan hayatı için çok önemli olan adaletin hayata geçmesi bakımından önemli fikirler ileri sürmüşlerdir. Buna göre bir toplumda en önemli

²⁶ Wacks, *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş*, 117.

²⁷ Immanuel Kant, *Ahlâk Metafizığının Temellendirilmesi*, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, çev. İoanna Kuçuradi, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2020), 34.

²⁸ Seniye Tilev, "Kant on Justice", *Felsefe Dünyası* 1, no. 75, (2022): 172.

²⁹ Harun Tepe, "Kant Etiğinde 'Akıl Olgusu'", *Pasajlar Sosyal Bilimler Dergisi*, no. 6, (2020): 60, Tuğba Sevinç, *John Rawls'un Adalet Teorisinin Kantçı Temelleri*, (08.04.2022), <http://turkiyekanttoplulugu.org/?p=6523>, (Erişim: 31.08.2023).

³⁰ Sandel, *Adalet*, 130.

³¹ Sandel, *age.*, 130.

³² Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı*, çev. Celal Yeşilçayır (Ankara: Fol Kitap, 2023), 40-44.

unsurun adaletin hayata geçmesi olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü adalet sağlanmadığı müddetçe ekonomik ya da demokratik gelişmenin çok fazla bir anlamı olmayacaktır. Buraya kadar adalet ile ilişkili kavramları felsefi bağlamda ele almaya çalıştık. Söz konusu bulgular minvalinde adalet felsefesinin bir disiplin olarak niçin gerekli olduğunu analiz etmemiz yerinde olacaktır.

Adalet Felsefesinin Gerekliliği

Adalet felsefesinin, hukuk felsefesinden bağımsız bir disiplin olması gerektiği ile ilgili düşünceleri farklı cihetlerden ele almamız mümkündür. Bu bağlamda öncelikle adaletin hukuka göre önceliğini ve temel bir ilke olmasını göz önünde tutmak gerekmektedir. Aynı zamanda adaletin felsefi boyutlarının aydınlatılması çalışmamızın amacı bakımından önemlidir. Diğer taraftan hukuku adaletten ayrı bir yerde konumlandıran anlayışların da göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Ayrıca hukuk ve adalet alanlarının her birinin konularının genişliği dikkat çekmektedir. Bunların yanında çağımızda adalet arayışlarının niçin arttığının aydınlatılması elzem görünmektedir. Tartışmaya ilk olarak adaletin hukuka aşan niteliğini ele alarak başlayalım.

Önceki bölümlerdeki bulgular hukukun adaletin sağlanması için ortaya çıkmış bir yasalar bütünü olduğu anlayışına kapı aralamaktadır. H. Birsen Örs'ün de ifade ettiği gibi hukuk "ortak adalet arayışlarının ürünüdür."³³ Buna göre hukuk genel geçer adalet prensibinin gerçekleşmesinde aracılık görevini üstlenmektedir. Bu görüşün geçerli olarak kabul edilmesi ile adaletin hukukun bir alt dalı olarak görülmesi arasında belirgin bir tezat oluşmaktadır. Çünkü hukuk sistemi temel ve kadim bir değer olan adaleti sağlamayı şiar edinmiş bir mekanizmadır. Bilimsel/akademik tasnifte ise adaletin hukukun altında bir konu olarak gösterilmesi,

³³ H. Birsen Örs, "Küresel ve Postmodern Dünyada İdeolojinin Dönüşümü ve Hukuk", *HFSA Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Arkivi* 21, Ed. Hayrettin Ökçesiz, Gülriz Uygur, (İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları, 2010): 74.

mezkûr anlayışa aykırı bir durumdur. Kanaatimize göre haliha-zırdaki alışkanlıklar nedeniyle söz konusu sorunsalın üzerinde pek durulmamaktadır. Karakoç bu soruna “Adaletin hukukun bir temel kavramı olarak bilinmesine rağmen, belki adaletle ilgili olmak bakımından hukuk diğer alanların gerisinde kalmaktadır”³⁴ şeklinde dikkat çekmektedir. Hukuk ile adalet arasındaki söz konusu tasnif sorunu adalet felsefesinin niçin ayrı bir disiplin olması gerektiğine dair fikir vermektedir.

Geçen bölümlerdeki analiz ve açıklamalardan adaletin temel bir ilke olarak en üst değere tekabül ettiği ortaya çıkmaktadır. Böylesi bir değeri hukuk sistemlerinin altında konumlandırmak/sınıflandırmak adaletin kadim ilkeselliğini sınırlandırmak anlamına gelmektedir. Söz konusu sorunsalın önüne geçmek bakımından adaletin temel bir ilke ve değer olarak ele alınması önemlidir. Bununla birlikte hukukun adaletin bir alt dalı olarak tasnif edilmesi daha doğru bir tutum olacaktır. Anıl Çeçen’in de ifade ettiği gibi “Hukuk düzen demektir”³⁵ ve “Adalet kavramının hukuk düzeninin dışına taşan boyutları vardır.”³⁶ Şu halde adaleti hukuk ile sınırlandırmak ve hukuk adı altında sınıflandırmak bu ilkenin özüne aykırı bir durum olacaktır. Diğer bir ifadeyle adalet hukuk, yasa, kanun vb. olgulardan çok daha önce gelen temel bir unsurdur. Kanaatimize göre adaletin hukuka göre temel bir değer ve ilke olmasının anlaşılmasında felsefenin önemi göz önünde tutulmalıdır. Çünkü adaletin kadim bir değer ve ilke olduğunun anlaşılmasında felsefi tahlillere ihtiyaç duyulmaktadır.

Adalet özünde değere dayalı bir ilke olduğundan hukukla olan ilişkisinden önce felsefi temelleri olan bir alandır.³⁷ Bu bağlamda adalet ilkesinin hukuku aşan soyut ve teorik boyutları karşımıza çıkmaktadır. Adalet ilkesinin söz konusu derinliğinin anlaşılması bakımından düşünsel/felsefi temellerinin aydınlatılması gerekmektedir. Çünkü bir kavram olarak adalet geniş bir içeriğe ve çok

³⁴ Karakoç, *Hukukun Adaleti: Hakkaniyet*, 251.

³⁵ Çeçen, *Adalet Kavramı*, 12.

³⁶ Çeçen, *age.*, 12.

³⁷ Karakoç, *Hukukun Adaleti: Hakkaniyet*, 251, 252.

boyutlu yapıya sahiptir.³⁸ Buna göre adaletin hukuk süreçlerinin ötesindeki teorik ve düşünsel yapısı gözden kaçırılmamalıdır. Önceki bölümde adaletin hukuk süreçlerinin ötesinde teorik ve soyut özelliğine dikkat çekilmiştir. Teorik ve soyut kavramların anlaşılması bakımından yolumuz felsefenin mutfağına düşmektedir. Öyle ki felsefenin temel özelliklerinin başında “kavramları öğrenme, kavrama, analiz etme, sorgulama ve eleştirme vb.”³⁹ gelmektedir. Çeçen’in de ifade ettiği gibi “Felsefede kavram tanımları ancak kavram çözümlerine dayanılarak yapılabilir. Adalet kavramı da çeşitli yönleriyle incelendikten sonra genel olarak tanımlanabilir.”⁴⁰ Teorik bir ilkenin aydınlatılması bağlamında felsefenin kavramsal boyutu yol gösterici mahiyettedir. Kanaatimize göre adaletin hukuk ile ilişkiselliğinin ötesindeki kadim temellerinin aydınlatılması yoluyla bu ilkenin mahiyeti daha iyi anlaşılmış olacaktır. Düşünce tarihi boyunca ortaya atılan adalet anlayışlarının dönemin koşullarından etkilenmesi kaçınılmaz olmuştur. Çeçen “Adalet felsefesi[nin] çok anlamlılık içinde geliş[tiğini]”⁴¹ ileri sürmektedir. Bu örnekte görüldüğü gibi “adalet felsefesi” ifadesine yer veren yazarların olması, aynı isimde bir disiplinin literatürde ve akademide yer alması fikrini güçlendirmektedir. Bununla birlikte 2015 yılında İngilizce olarak yayımlanan *Philosophy of Justice*⁴² ile 2021’de Almanca olarak yayımlanan “*Philosophie der Gerechtigkeit*”⁴³ adlı yayınlar söz konusu kavramın yaygınlaşması adına önemli adımlar olarak görülebilir. Dolayısıyla adaletin derin ve çok boyutlu anlamlılığının anlaşılması bağlamında felsefenin vazgeçilmez bir rolünün olduğu anlaşılmaktadır.

³⁸ Çeçen, *Adalet Kavramı*, 9-13.

³⁹ Jr. John Herman Randall, Justus Buchler, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Arslan, (İzmir: Ege Üni. Sosyal Bilimler Fak. Yayınları, 1982), 9. Akt. Meral Işıldak, “Felsefe Nedir?”, *Flsf Dergisi*, no. 1, (2006): 46.

⁴⁰ Çeçen, *Adalet Kavramı*, 25.

⁴¹ Çeçen, *age.*, 15.

⁴² Guttorm Fløistad (Ed.), *Philosophy of Justice*, (Dordrecht: Springer, Germany, 2014).

⁴³ Christoph Horn ve Niko Scarano (ed.), *Philosophie der Gerechtigkeit*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2021).

Diğer taraftan felsefenin adalet konusu ile ilgisi yalnızca teorik bir kavramın aydınlatılması ile sınırlı değildir. Öyle ki adalet özü itibarıyla değer ile ilgili bir alana tekabül etmektedir. Buna göre adalet temel olarak etik bir ilkeye işaret etmektedir.⁴⁴ Dolayısıyla adaletin köken olarak ahlâk ve etik ile ilgili bir alan olması onu felsefeye yaklaştırmaktadır. Bu bağlamda özellikle evrensel adalet anlayışlarının insan onuru ve insan hakları ile yakın bir bağının olduğunu ifade etmemiz mümkündür.⁴⁵ Yeri gelmişken adalet ve insan haklarının ilişkisini izah edebiliriz. Adalet ile insan haklarının özü itibarıyla ortak bir değer ve etik paydasına dayandığı anlaşılmaktadır. Söz konusu ortak paydaya istinaden adalet ve insan hakları arasında ayrılmaz bir bağ mevcuttur. Harun Tepe'ye göre "Adalet neredeyse insanlık tarihi kadar eski etik ide iken, sosyal adalet ve insan hakları daha yakın tarihlerde oluşturulan kavramlardır. Ama üçünün de ortak yanı etik bakışın ya da etik duyarlılığın sesi olmalarıdır. Bu sesin insanlık sürdükçe devam edeceğini söylemek bir kehanet olmasa gerektir."⁴⁶ Buna göre adalet çok daha kadim bir kavram iken insan haklarının modern bir ifade olduğu anlaşılmaktadır. Her ikisinin de ortak ahlâki değer olan insan onuruna dayandığı ortaya çıkmaktadır. Adaletin insan hakları ile olan ortaklığına istinaden Çeçen adaletin "salt insana özgü bir özellik[...]"⁴⁷ ve "bir insanlık arayışı[...]"⁴⁸ olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla adaletin temel insani değerler olan ahlâk ve etiğe dayanan temelleri onu felsefenin temel bir alanı haline getirdiğini iddia edebiliriz. Aynı zamanda adaletin insan onuru ve insan hakları gibi değerlerin kökeninde yer alması felsefe ile mesaisini daha da derinleştirmektedir. İşte adaletin yukarıda ifade edilen bütün haklara rehberlik etme özelliği kadim bir değer

⁴⁴ Çeçen, *Adalet Kavramı*, 19.

⁴⁵ Çeçen, *age.*, 21.

⁴⁶ Harun Tepe, "Adalet, Sosyal Adaletsizlik ve İnsan Hakları: Adalet ve İnsan Hakları İlişkisi Üzerine", *İzmir Barosu Dergisi* 3, (2019): 508.

⁴⁷ Çeçen, *age.*, 23.

⁴⁸ Çeçen, *age.*, 23.

olmasından kaynaklanmaktadır. Buna göre adaletin diğer özelliklerinin yanında ideal bir düzene işaret ettiği anlaşılmaktadır.

Yukarıda adaletin hukuk ile olan ilişkisinde hakkaniyetin sağlanmasının önemine değinmiştik. Adaletin ideal bir düzeni gerçekleştirmeyi amaçlaması ise toplumsal anlamda etik bir değer olarak görülmektedir. Çeçen bu durumu "Adalet kavramına amaç olarak bakıldığı zaman, toplumda özlemi çekilen, gerçekleşmesi istenen, gerçekleşmesine karşı çıkılan, değişmesi istenen tüm kararlar, davranışlar ve işlemler adalet çerçevesi içinde toplanır"⁴⁹ şeklinde açıklamaktadır. Bununla birlikte adalet felsefesinin bağımsız bir disiplin olarak akademide yer alması kavram karışıklıklarını gidermek bakımından önemlidir. İnsan hayatı için böylesi önemli bir ilkenin akademik sınıflandırmalarda yer etmesinin yolu ise konunun akademik ve entelektüel anlamda tartışılmasından geçmektedir. Adalet felsefesi disiplinine duyulan gereksinim yalnızca bahsi geçen hususlarla sınırlı değildir. Keza adaleti hukuk alanı içinde görmeyen anlayışların azımsanamayacak kadar fazla olduğu dikkat çekmektedir.

Önceki bölümlerde adaletin hukuku aşan özelliğini serimlemeye çalıştık. Adaletin etiğe dayalı kadim bir değer olarak tanımlanması ile bir bakıma onun hukuktan ayrı bir alan olarak görülmesinin de yolu açılmıştır. Çeçen adaletin bir değer alanı olması ile ilgili olarak "Adalet hem hukuk içi hem de hukuk dışı olgudur"⁵⁰ görüşünü ileri sürmektedir. Adaleti hukuk alanı içinde görmeyen anlayışlar özellikle pozitivist ve realist akımların gelişmesine paralel olarak ortaya çıkmıştır. Çeçen'e göre "hukukta adaleti temel alan okullar çıktığı gibi adalete hiç yer vermeyen akımlara da rastlanmıştır."⁵¹ Sözgelimi Hans Kelsen ortaya attığı "saf hukuk kuramı" anlayışının içinde adalete yer vermemiştir.⁵² Bu anlayış adaleti önemseyen doğal hukuk geleneğinden ayrılan *pozitivist hukuk* düşüncesine verilebilecek belirgin bir örnektir.

⁴⁹ Çeçen, *age.*, 22.

⁵⁰ Çeçen, *age.*, 21.

⁵¹ Çeçen, *age.*, 11.

⁵² Kelsen, *Saf Hukuk Kuramı Nedir*, 107.

Bunun yanında pragmatist akımdan etkilenen *realist hukuk* akımı da ahlâk gibi değerleri hukuk alanının dışında tutmaktadır.⁵³ Realist hukuk akımına göre hukukun nasıl olması gerektiği ile değil, ne olduğu ile ilgilenmek gerekmektedir.⁵⁴ Böylesi bir anlayışta adalet gibi soyut, teorik, ideal bir ilke yerine pragmatik ve deneyime bağlı olgulara önem verilmektedir. Değerlere ve ideal bir adalet anlayışına karşı çıkan diğer bir hukuk akımı ise *fenomenolojik hukuk* anlayışıdır. Bu anlayışa göre değerlerin yanında felsefenin de hukuk alanında olmaması gerekmektedir. Fenomenolojik görüşte her türlü fikir ve kavramdan yalıtılmış olarak nesneleri ve olayları olduğu gibi anlamayı tercih edilir.⁵⁵ Dolayısıyla pozitivist, realist ve fenomenolojik hukuk düşüncelerinde adalet gibi değere dayalı bir düşünce önemsizleşmektedir.

Hukuk alanını adalet ilkesinden ayırıştıran görüşler aynı zamanda yasaları değerle ilgili unsurlardan ayrı olarak düşünmüşlerdir. Ancak hukuk alanının adalet ilkesinden bağımsızlaşması ile insani anlamda birçok sorunun ortaya çıkması mümkündür. Wacks'ın da dikkat çekmeye çalıştığı gibi "ihtiyatlı olmak lazım. Hukuk zaman zaman adaletten sapar. Daha kötüsü hukuk, Nazi Almanyası veya Apartheid Güney Afrika'sında olduğu gibi bilfiil bir adaletsizlik aracı da olabilir."⁵⁶ Dolayısıyla hukuk ile adalet arasındaki ilişkinin iyi aydınlatılması ve anlaşılması önem arz etmektedir. Pozitif hukuk, adalet gibi temel bir değeri yadsımayı ve hukuk alanını somut bir olgu olarak görmeyi benimsemiş bir anlayıştır.⁵⁷ Hukuk alanındaki pragmatik anlayış ise hukukun adalet gibi değer dayalı bir ilkeyi gerçekleştirmesini önemsememektedir.⁵⁸ Pragmatist akımın etkisiyle ortaya çıkmış olan hukuki rea-

⁵³ Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2021), 332.

⁵⁴ Güriz, *age.*, 332.

⁵⁵ Güriz, *age.*, 377-380.

⁵⁶ Wacks, *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş*, 107.

⁵⁷ Yıldırım Torun, *Hukuk Felsefesi*, (Ankara: Orion Kitabevi, 2012), 265.

⁵⁸ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 330.

lizm anlayışında ahlâki değerler yadsındığı için⁵⁹ temel bir adalet ilkesinden söz etmek mümkün değildir.

Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız gibi günlük dilde hukuk ve adalet kavramları birbirlerinin yerine kullanılabilmektedirler. Yaygın olarak kullanılan “hukukun üstünlüğü” ifadesi de kuvvetle muhtemel “adaletin üstünlüğü” olarak algılanabilmektedir. Benzer biçimde “hukuk devleti” ifadesi “adalet devleti” olarak algılanması pekâlâ mümkündür. Adalet ilkesini ve hukukun adaleti sağlamasını ifade eden hakkaniyet anlayışını bir tarafa bırakarak hukuku en üst değer olarak gören anlayışlara “hukuk fetişizmi” adı verilmektedir. Yaşar Karayalçın Alfred Dufour’u kaynak göstererek “Hukukun mutlak üstünlüğü, kanaatimce, bir hukuk fetişizmi tehlikesi de ortaya çıkmış bulunmaktadır. Böyle bir görüş uygulamada toplumun çözülmesine, anarşiye sebep olabilir”⁶⁰ görüşünü ileri sürmektedir. Hukuk fetişizmi ile adalet, doğal hak ve insan hakları gibi değerlerden yalıtılmış bir hukuk sistemini mutlak otorite olarak görmek kast edilmektedir. Adaleti hukuk süreçlerinin sonucu olarak gören böylesi bir anlayışta hukukun adaletle olan egemenliği belirginleşmektedir. Böylesi bir anlayışta temel bir üst değer olarak adaletin ortak bir hak ilkesi olduğu anlayışı bir kenara bırakılmıştır. Hukukun üstünlüğü anlayışında adalet yalnızca mahkeme süreçlerinde ortaya çıkan netice olarak bilinmektedir. Buradaki adalet anlayışı gerçek anlamda değere dayalı bir ilke olmayıp yalnızca hukukun egemenliği altında alınmış kararları ifade etmektedir.

Felsefi bağlamda düşünüldüğünde hukuk devleti ve hukukun üstünlüğü gibi anlayışların tartışılması gerekmektedir. Böylelikle yaygın hale gelmiş kavram karışıklıklarının ve bilgi kirliliğinin önüne geçmek adına önemli bir adım atılabilecektir. Aynı zamanda hukuk alanının adaletle baskın gelmesi durumunu hukuk felsefesi disiplini özelinde de düşünmek gerekmektedir. Buna göre hukuk felsefesini temel bir disiplin ve alan olarak belirleyip ada-

⁵⁹ Güriz, *age.*, 332.

⁶⁰ Yaşar Karayalçın, “Hukukun Üstünlüğü (Kavram- Bazı Problemler)”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 47, no. 3, (1992): 213.

leti bu alanın altında yalnızca bir konu olarak düşünmenin doğru bir tutum olmadığını ifade edebiliriz. Bu iki alanın ayrışmasını gerektiren diğer önemli nedenler ise hukuk ve adalet alanlarının geniş oluşudur. Hukuk felsefesi açısından bakıldığında hukukun neliği, kaynağı ve amacını ele alıp inceleyen farklı bakış açıları söz konusudur. Wacks'a göre hukuk felsefesinin ne olduğuna dair ortak ve genel kabul görmüş belli bir tanımlama bulunmamaktadır. Böyle olunca hukuk ile felsefe arasında ne tür bir ilişkinin kurulabileceği konusunda bir muğlaklığın ortaya çıkması kaçınılmaz olacaktır.⁶¹ Bununla birlikte "Hukuk felsefesinin [...] hangi sorunlarla uğraştığı, ne tür konulardan oluştuğu, sınırlarının nerede başlayıp bittiği"⁶² konularında bir mutabakatın sağlanamadığına dikkat çekmektedir. Wacks'a göre hukuk felsefesi, söz konusu belirsizliğe istinaden Anglosakson dünyada "legal theory", "philosophy of law" ve "jurisprudence" gibi farklı ifadelerle adlandırılmaktadır.⁶³ Buna göre hukuku konu alan felsefe disiplininin alanının neliği ile içerik ve sınırlar konusunda yaşanan söz konusu belirsizliği yadsımak mümkün değildir. Dolayısıyla hukuk felsefenin alanın geniş ve alanın belirsiz olduğu ortaya çıkmaktadır.

Hukuk felsefesinin alanının genişliğinin en önemli nedeni felsefi anlamda ortaya çıkan akımların hukuk felsefesi alanına olan tezahürleri ile ilgilidir. Doğal hukuk, pozitif hukuk, realist hukuk gibi anlayışlar, söz konusu tezahürün ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda "eleştirel hukuk felsefesi" akımının doğmasının yanında feminizm ve postmodernizm gibi akımların hukuk felsefesi alanına yansımalarını ciddiye almak gerekmektedir.⁶⁴ Literatürdeki önemli kaynaklardan biri olan "Hukuk Felsefesi"nin yazarı Adnan Güriz, söz konusu dinamik ve gelişen yapısından dolayı söz konusu kitabın yeni baskılarına ilaveler yapmak durumunda kalmıştır.⁶⁵ Bununla birlikte çağımızdaki dijital

⁶¹ Wacks, *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş*, IX.

⁶² Wacks, *age.*, IX.

⁶³ Wacks, *age.*, IX.

⁶⁴ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, V.

⁶⁵ Güriz, *age.*, V.

gelişim ile birlikte hukuk felsefesi alanında yeni fikirlerin ortaya çıkması kaçınılmaz olacaktır. Ayrıca transhümanizm ve posthümanizm akımlarının hukuk felsefesi alanına ilişkin olası tezahürlerini göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Buna göre adalet gibi kadim ve temel bir alanın, konuları sürekli genişleyen hukuk felsefesinden bağımsızlaşması her iki alanın da konu bütünlüğü bakımından önemli bir adım olacaktır. Aynı zamanda adaletin de konularının oldukça geniş bir alana yayıldığı anlaşılmaktadır. Öyle ki alan yazın incelendiğinde adaletin tek bir türünün olmadığı görülmektedir. Bu çerçevede siyasi, sosyal ve ekonomik, hukuki, cinsiyet, azınlık, kuşaklar arası ve uluslararası vb. olmak üzere adalet anlayışlarından söz etmek mümkündür. Bunun yanında “kişiler arası adalet” konusunun da bu tasnifte yer aldığı görülmektedir.⁶⁶ Aynı zamanda insanların diğer canlılar, doğa ve evren ile olan ilişkileri de adalet minvalinde düşünmek önemlidir. Adalet bağlamında ortaya çıkan anlayışların boyutları ve türleri şüphesiz burada zikredilenler ile sınırlı değildir.

Dönemsel paradigma ile ilişkili olarak hak ve adalet anlayışlarında zaman içinde değişiklikler yaşanabilmektedir. Blaise Pascal, “Pireneler’in bu tarafında doğru (Fransa) olan, öteki tarafında (İspanya) yanlıştır”⁶⁷ ifadesi ile adalet anlayışının toplumdan topluma değişiklik gösterebileceğine dikkat çekmektedir. Bununla birlikte adalet konusunun çok yönlülüğü ve geniş anlamlılığı onu “hukukla özdeşleşmekten uzaklaştırmış”⁶⁸ bulunmaktadır. Antik Dönem’de Aristoteles’in ortaya attığı dağıtıcı adalet ve düzeltici (denkleştirici) adalet sınıflandırması konunun felsefi boyutunun yanında genişliğine de işaret etmektedir.⁶⁹ Bu anlayış üzerinden adaletin türleri giderek zenginleşmiş ve çeşitlenmiştir. Adalet anlayışının bireysel adalet, toplumsal adalet, siyasal adalet, din-

⁶⁶ Horn ve Scarano, *Einführung*, Christoph Horn, Niko Scarano (ed.), *Philosophie der Gerechtigkeit*, s. 9. (9-13)

⁶⁷ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, (Ankara: BB101 Yayınları, 2017), 47.

⁶⁸ Çeçen, *Adalet Kavramı*, 26.

⁶⁹ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 60.

sel adalet, evrensel adalet, ekonomik adalet vb.⁷⁰ olmak üzere hukuktan bağımsız türleri karşımıza çıkmaktadır. Aynı zamanda hukuk/ceza adaleti, yasal adalet-yasa üstü adalet, öznel-nesnel adalet gibi adaletin hukuksal türleri söz konusudur.⁷¹ Rawls'un 1985'de yayımlanan ve kitabıyla da aynı ismi taşıyan "hakkaniyet olarak adalet"⁷² anlayışı bu geleneğin seyrini zenginleştirmiştir. Bununla birlikte adaletin bir değer olarak temellerinin aydınlatılması felsefi anlamda yadsınamayacak bir husustur. Bunun için araştırmanın derinleştirmesi, adaletin değer, doğal hak, etik, ahlâk gibi alanlarla olan bağının iyi analiz edilmesi gerekmektedir. Aynı zamanda adaletin insan hakları, özgürlük, demokrasi, cumhuriyet, liberalizm gibi anlayışlarla olan ya da olması gereken ilişkisinin tartışılması önemlidir. Görüleceği üzere adaletin alanının oldukça geniş olduğu ve burada ifade ettiklerimizden çok daha fazlasını gerektirdiği anlaşılmaktadır. Buna göre böylesi geniş ve felsefe ile derin bağları olan bir alana hukuk felsefesinin tanımladığı konu alanın yeterli gelmesi mümkün değildir.

Zikredilen konuların yanında adalet konusunu felsefede daha etkin bir biçimde ele alınmasını gerektiren bir diğer husus ise çağımızda yaşanan sorunlardır. Çağımızda evrensel adalet söylemleri bir taraftan artmasına rağmen, küresel anlamda ciddi adalet sorunlarının yaşandığı yadsınamaz bir gerçektir.⁷³ Küresel adalet sorunlarını aynı zamanda insan hakları sorunları olarak da nitelendirmek mümkündür. Şu halde adaletli bir dünyada yaşadığımızı iddia etmek oldukça zor görünmektedir. 20. yüzyılda müreffeh bir toplum vaadi ile yükselişe geçen liberal demokrasilerin ciddi sorunlara yol açtıkları dikkat çekmektedir. Çünkü liberal anlayışlar dünyanın belli bölgelerinin refah ve zenginliğinin artmasını sağlarken belli bölgeler daha da fakirleşmiştir. Günümüzde sadece Afrika'da yirmi bin insanın bir günde açlıktan

⁷⁰ Çeçen, *age.*, 26.

⁷¹ Çeçen, *age.*, 32-35.

⁷² John Rawls, *Hakkaniyet Olarak Adalet*, çev. Osman Baş (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021).

⁷³ Horn ve Scarano, *Einführung*, 9.

ölmesi ve ortaya çıkan sığınmacılık sorunları dramatik boyutlara ulaşmıştır. Akdeniz’de sığınma arayışındayken yaşamını yitiren insan sayısı ciddi boyutlara ulaşmıştır.⁷⁴ Thomas Nagel’e göre küresel adalet sorunlarının yaşanmasının baş müsebbibi dünyanın büyük ekonomileridir.⁷⁵ Benzer biçimde Armağan Öztürk liberal politikaların adaleti ihmal ettiklerini ileri sürmektedir. Söz konusu politikaların yol açtığı evrensel sorunların imarı minvalinde adaletçi çözümler üretmek gerekmektedir. Dolayısıyla 19. yüzyılın başlarındaki insan hakları ve adaletçi çözüm arayışları tekrar revaçta olmaya başlamıştır.⁷⁶ Aslında Rawls 20. yüzyılda liberal politikaların neden olduğu adaletsiz anlayışları fark ederek evrensel bir sosyal adalet anlayışı ileri sürmüştür.⁷⁷ Diğer taraftan Birleşmiş Milletler gibi uluslararası organizasyonlara rağmen küresel adalet sorunları karşısında önlemlerin alınmaması endişe vericidir.

Görüleceği üzere ekonomik sorunlar, savaş, sığınmacılık, yoksulluk, açlık vb. sorunlar ciddi küresel adalet sorunları olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanlığa faydalı olmayı amaçladığını iddia eden liberal ekonomiler dünyada ciddi adalet sorunlarına neden olmuşlardır. Şu halde adaletsizliğin doğal ve sıradan bir dünya düzeni haline gelmesinin yadsınmaması gerekmektedir. Bununla birlikte küresel anlamda adaletsizliğin hukuk sistemleri altında işlenmesi bu sorunun sistematik ve profesyonel hale geldiğinin bir göstergesidir. Buna göre adalet düşüncesinin ve küresel adalet anlayışının yeniden inşası bakımından entelektüel çalışmaların önemsenmesi gerekmektedir. Adalet alanındaki akademik ve düşünsel faaliyetlerin geliştirilmesi bakımından adalet felse-

⁷⁴ Celal Yeşilçayır, *İnsan Hakları Felsefesi*, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2019), 74, 75.

⁷⁵ Thomas Nagel, “Das Problem globaler Gerechtigkeit”, *Globale Gerechtigkeit*, ed. Henning Hahn, Christoph Broszies, (Berlin: Suhrkamp Verlag, 2010), 104-110.

⁷⁶ Armağan Öztürk, *Liberal Adalet*, (İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2013), 12-16.

⁷⁷ Öztürk, *age.*, 17, 21.

fesi adıyla oluşturulacak ve yaygınlaştırılacak bir disiplinin söz konusu öncü olması mümkündür. Öyle ki hukuk sistemlerinin adalet sorununu çözmediği ve hattâ bunlara bir kılıf oluşturduğu bir dünya düzeninde adalet ile ilgili çalışmaların önemsenmesi gerekmektedir.

Sonuç

Temel bir değer olarak adalet insanlığın kadim haklarına işaret etmektedir. Hukuk sistemleri ise daha sonraları adaleti gerçekleştirmek maksadıyla ortaya çıkmışlardır. Bununla birlikte son yüzyıl içinde hukuku adalet gibi bir değer ilkesinden farklı bir yerde gören anlayışlar yaygınlaşmıştır. Çalışmamızda yer verdiğimiz analizler çerçevesinde adalet ile hukukun teorik ve tarihsel anlamda farz edilen birlikteliğinin oldukça tartışmalı olduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda bu iki alanı birbirinden ayrı olarak ele alan akımlar mevcuttur. Dolayısıyla insan hayatı ve insanların birarada yaşaması için vazgeçilmez derecede önemli olan adalet ilkesini yalnızca hukuk felsefesi adı altında bir konu olarak incelemenin yeterli olamayacağı ortaya çıkmaktadır. Öyle ki adaletin kadim değersel boyutu hukuku incelemekte ve aşmaktadır. Buna göre adalet ile hukuk arasındaki hiyerarşide adaletin öncelenmesi gerekmektedir. Hukuku adaletten ayrı bir mevzuat ve mahkeme alanı olarak gören anlayışlar, adaleti yalnızca mahkeme kararı ile sınırlandırmaktadır. Bununla birlikte adalet ve hukuk alanlarının genişliği, çok boyutluluğu ve insan hayatına paralel olarak ortaya çıkan yeni konuları söz konusudur.

Çağımızdaki bilimsel gelişmelerle birlikte felsefe alanı ile ilgili olarak “teknoloji felsefesi”, “bilişsel bilim”, “yapay zekâ felsefesi” gibi disiplinlerin alan yazında ve akademide yer ettiği dikkat çekmektedir. Aynı zamanda toplumsal anlamda kaydedilen gelişmelerle birlikte “toplumsal cinsiyet” adlı disiplin literatürde ve akademide geçerlik kazanmıştır. Bununla birlikte ele aldığımız analizlere istinaden “adalet felsefesi” adlı disiplinin temel bir gereksinim olduğunu iddia etmemiz mümkündür. Adalet felsefesi bağlamında doğal hukuk, etik, ahlâk, insan onuru ve insan hakları

üzerine araştırmaların yaygınlaştırılması hukuku önceleyen temel değerlerin anlaşılması bakımından önem arz etmektedir. Böylelikle küresel, toplumsal ve bireysel anlamdaki hak, değer ve hukuk ilişkilerinin aydınlatılması anlamında önemli bir adım atılmış olacaktır. Ayrıca çağımızda hukuk maskesi altında icra edilen adaletsizliklerin sorgulanması bakımından adalet felsefesinin önemi artmaktadır. İnsan hayatı ve felsefe için böylesi önemli bir alanın temel bir disiplin olmasının yolu ise akademik/entelektüel yayın ve söyleşilerin icra edilmesinden geçmektedir. Böylelikle “adalet felsefesi”nin (İng. *philosophy of justice*, Alm. *Philosophie der Gerechtigkeit*, Fr. *philosophie de la justice*) üniversitelerde “müfredat dersi”, “felsefi disiplin” ve “anahtar kelime” olarak yer almasının yolu açılmış olacaktır.

Her ne kadar ahlâk felsefesi değer yönüyle ve hukuk felsefesi hak yönüyle adalet konusu ile iştigal etseler de insanın diğer insanlarla ve dış dünya ile olan ilişkisinde oldukça önemli bir alanın ayrı bir felsefe disiplini olması önem arz etmektedir. Bununla birlikte adalet felsefesinin literatürde ve akademide yer etmesi hukuk felsefesini ortadan kaldırmayacaktır. Bilakis adalet felsefesi disiplinin yaygınlaşması ile birlikte hukuk felsefesinin sınırları ve alanı daha belirgin bir disipline evrilecektir. Siyaset felsefesi ve hukuk felsefesinin ayrı birer disiplin olarak karşılıklı birbirlerini desteklemesi durumunu, hukuk ve adalet alanları için de düşünmek pekâlâ mümkündür. Dolayısıyla hukuk felsefesi gibi geniş bir alana yayılmış olan bir disiplinin yanında spesifik/özel olarak adalet konusuna yönelmiş bir disiplinin akademide/literatürde yer alması oldukça isabetli olacaktır. Elinizdeki çalışma ile bu alanın oluşması adına küçük bir katkı sunulmaya çalışılmıştır.

Kaynakça

- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2022.
- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: BB101 Yayınları, 2017.
- Bohmeyer, Axel. “Der Begriff “Gerechtigkeit” - eine philosophische Einführung”, *Friedrich Ebert Stiftung Online Akademie*, (2005): 1-13.

- <https://library.fes.de/pdf-files/akademie/online/03579.pdf>, (Erişim: 02.09.2023).
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cevizci, Ahmet. *Etik-Ahlâk Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Çeçen, Anıl. *Adalet Kavramı*. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1993.
- Fløistad, Guttorm, (ed.). *Philosophy of Justice*. Dordrecht: Springer, Germany, 2014.
- Güriz, Adnan. *Hukuk Felsefesi*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2021.
- Horn, Christoph ve Scarano Niko, (ed.). *Philosophie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2021.
- Işıldak, Meral. "Felsefe Nedir?". *Flsf Dergisi*, no. 1, (2006): 45-58.
- Kant, Immanuel. *Ahlâk Metafizikinin Temellendirilmesi, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. çev. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2020.
- Kant, Immanuel. *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı*. çev. Celal Yeşilçayır. Ankara: Fol Kitap, 2023.
- Karakoç, Yusuf. "Hukukun Adaleti: Hakkaniyet", *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi (HFSA)* 28, ed. Saim Üye, Nadire Özdemir, Zeynep İspir, Funda Kaya, Elif Çağla Yıldız İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları, 2019. 251-260.
- Karayalçın, Yaşar. "Hukukun Üstünlüğü (Kavram- Bazı Problemler)". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 47, no. 03, (1992): 193-214.
- Kelsen, Hans. *Saf Hukuk Kuramı*. çev. Ertuğrul Uzun. İstanbul: Nora Kitap, 2016.
- Kelsen, Hans. "Saf Hukuk Kuramı Nedir". çev. Kasım Akbaş. *Hukuk Kuramı* 5, no. 3, (2018): 99-107.
- Nagel, Thomas. "Das Problem globaler Gerechtigkeit". *Globale Gerechtigkeit*, ed. Henning Hahn, Christoph Broszies, Berlin: Suhrkamp Verlag, 2010.
- Örs, H. Birsen. "Küresel ve Postmodern Dünyada İdeolojinin Dönüşümü ve Hukuk". *HFSA Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Arkivi* 21, ed. Hayrettin Ökçesiz, Gülriz Uygur, İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları, 2010. 71-83.
- Öztürk, Armağan. *Liberal Adalet*. İstanbul: Doruk Yayımcılık, 2013.
- Platon. *Yasalar*. çev. Candan Şentuna-Saffet Babür. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998.
- Rawls, John. *Bir Adalet Teorisi*. çev. Vedat Ahsen Coşar. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2021.

- Rawls, John. *Hakkaniyet Olarak Adalet*. çev. Osman Baş, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021.
- Sandel, Michael. *Adalet*. çev. Mehmet Kocaoğlu. Ankara: BingBang Yayınları, 2012.
- Sen, Amartya. "Elements of the Theory of Human Rights". *Philosophy and Public Affairs* 32, no. 4 (2004): 315-356.
- Sevinç, Tuğba. "John Rawls'un Adalet Teorisinin Kantçı Temelleri". (08.04.2022), <http://turkiyekanttoplulugu.org/?p=6523>, (Erişim: 31.08.2023).
- Tepe, Harun. "Adalet, Sosyal Adaletsizlik ve İnsan Hakları: Adalet ve İnsan Hakları İlişkisi Üzerine". *İzmir Barosu Dergisi* 3, (2019): 491-509.
- Tepe, Harun. "Kant Etiğinde 'Aklın Olgusu'". *Pasajlar Sosyal Bilimler Dergisi*, no. 6, (2020): 59-75.
- Tilev, Seniye. "Kant on Justice". *Felsefe Dünyası* 1, no. 75, (2022): 157-173.
- Torun, Yıldırım. *Hukuk Felsefesi*. Ankara: Orion Kitabevi, 2012.
- Türkçe Sözlük 1, A-J*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998.
- Wacks, Raymond. *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş*. çev. Engin Arıkan. 63İstanbul: Tekin Yayınevi, 2020.
- Yeşilçayır, Celal. *İnsan Hakları Felsefesi*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2019.
- Yeşilçayır, Celal. "Hukukun Adaletin Sağlanmasıdaki Beklenti Üzerine Felsefi Bir Değerlendirme". *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 34, (2022): 45-64.

HUKUKU ADALETTEN KURTARMAK*

Ertuğrul Uzun**

Giriş

Hukuku adaletten kurtarmamız gerekiyor. Başka bir ifadeyle, bir hukuk düzeninin hukukilik vasfını kazanabilmesi için adaletin taleplerine olumlu cevap vermesini şart koşmayı bir kenara bırakmalıyız. Tekil bir hukuk kuralının hukuki anlamda geçerliliğini tartışırken, onun adaletin taleplerine veya ahlâkiliğin kıstaslarına uygunluğunu aramaktan vazgeçmeliyiz. Hukuk ile ahlâkılık arasındaki ilişkinin mahiyetine dair yeni bir tartışma değil bu. Hukuk ve siyaset felsefesinde adı sanı belli, tarafları gelenekler oluşturmuş, kadim bir münakaşadan, yani doğal hukuk ile hukuki pozitivizm arasındaki çekişmeden bahsediyoruz. Tartışmanın modern formunun bir tür yakınlaşmayla sonuçlandığını söylemeye meyilli yorumlar bulunuyor. Gerçekten de bazı mahfillerde yürüyen tartışmada hukuki pozitivistlerin ahlâkın veya adaletin hukuk kavramına dâhil oluşuna bazı şartlarla müsaade ettiğini, doğal hukukçuların da en azından en katı haliyle hukuk ile ahlâ-

* Metnin iki taslağını da okuyarak önemli uyarı ve önerilerde bulunan Gökhan Yavuz Demir'e teşekkür ederim.

** Doç. Dr., Eskişehir Okulu.

kilik ilişkisinden vazgeçerek ahlâkiliğin, hukuk kurallarının ister geçerliliği ister varlığı olarak anlayın, hukukiliğin ölçütü olmasında ısrar etmediklerini görmek mümkün. Ne var ki Türkçe literatürde “hukukiliğin ölçütü olarak ahlâkilik/adalet” iddiasının tekrarlandığını görmek, zannımca hukukçu kontenjanından davet edildiğim bu kitapta, beni o bilindik meseleyi ele almaya mecbur bıraktı. Üstelik, kitabın konusunun “adalet kavramı” olmasının, küllenmeye yüz tutmuş denmese bile, hararetini kaybederek köze dönüşmüş bir ihtilafın yeniden ele alınmasını haklı çıkaracağını düşünüyorum.

Çoktan anlaşıldığı üzere, hukuk ile adalet arasında kavramsal ve zorunlu bir bağ olmadığını söyleyen bilindik hukuki pozitivizm görüşünü savunacağım. Bunu yaparken elbette mevcut literatüre ve ana tartışma hat ve argümanlarına değinecek olsam da, elimden geldikince kendi kurduğum bir izleği takip edeceğim. Derleme bir eserin parçasını oluşturan bir yazının doğal sınırlarını dikkate alarak metni, konusunu tüketmeye adanmış betimsel tezlerde rahatlıkça bulabileceğimiz filozof, okul, akım ve kitap isimleri listelerine boğmayacak, bu yer sınırını değinilerde seçmecilik şeklinde tezahür edecek bir özgürlüğe dönüştürmeye çalışacağım.

Hukuk ile adalet arasındaki ilişkiye dair bir reddiye yazmak, hemen her zaman cesaret isteyen bir iş olmuştur. Zira hukukun adalete göbekten bağlı olduğu iddiası veya daha genel olarak doğal hukukçu argümanlar en çok, adaletsizlik hissinin yaygınlaştığı dönemlerde veya adaletsizliğinden yakınılan iktidarın bulunduğu durumlarda ortaya çıkar. Bu tip durumlarda adalet talepleri, iktidarın zor gücünün kullanımını düzenleyen kurallara yönelir. Kurallara yönelik eleştiriler adaletsizlikte temellendirildiği vakit, argümanlardan biri, bu kuralların adil olmamaları sebebiyle hukuk da olmadıkları, dolayısıyla bu kuralları vaz ve icra eden iktidarın da meşru olmadığıdır. Buna karşılık olarak ne kadar adaletsiz olurlarsa olsunlar bu kuralların veya genel kurallar düzeninin hukukilik vasfını taşıdığını iddia etmek, sizi kolaylıkla o iktidarın savunucusu, hattâ her türlü iktidarın meşrulaştırıcısı ilân etmenin

gerekçesi olur. Doğal hukukçuluk belli şartlar altında sığınılacak en güvenli liman, mevziinizi kurabileceğiniz en korunaklı alandır; hele de insan hakları gibi güçlü, daha fazla ispata gereksinim duymadığı düşünülen kaynaklara dayanıyorsanız; veya evrensel hukuk kaideleri veya etik değerler gibi içeriğinin nasıl doldurulacağına dair bir şey söylemeden savunduğunuz ve dayandığınız kavramlar varsa; yahut herkesin adalet istediği bir yerde adaleti içeriklendirmeniz sizden istenmiyorsa; hattâ bir de kendinizi mevcut veya mefruz iktidar yandaşı olarak konumlandırmıyorsanız, doğal hukukçu argümanlar elinizi hayli rahatlatır. Eleştirdiğiniz, karşısında durduğunuz kişi ve kurumların da adalet savunucusu ve taraftarı olduklarını iddia etmelerini, hakiki adaletin taraftarı olmanın verdiği özgüvenle, hattâ gittikçe bir tür ahlâki kibre kapılarak duymazdan gelme, yanınızda durmayan herkesi adaletsiz iktidarların taraftarı ilân etme hakkına sahip olursunuz.

Keşke bu yazı, Hans Kelsen'in yapmaya çalıştığı gibi, hukuk kavramının zorunlu parçası kabul edilen ahlâkilik unsurunun nasıl bir ideolojik işleve sahip olduğunu, tam da bu işlevin iktidarın meşrulaştırılmasında kullanıldığını göstermeye çalışsa, böylece sadece hem taraftarı olduklarımızın hem de muhalifi olduklarımızın hukuk tasavvurunu ahlâkilik unsurunu katmak suretiyle kirletip siyasetin getirdiği külfetten bir miktar kurtulmaya çalıştığını, Kelsen'i de aşarak ve ilerleterek göstermeyi amaçlasaydı... Fakat ben burada daha mütevazı bir işe soyunacağım. Dediğim gibi, hukukçu kontenjanından dâhil olduğumu düşündüğüm bu eserde, benden beklendiğini farz ettiğim role ihanet etmeyerek, hukuk ile ahlâkilik arasındaki ilişkinin hukukçu, ama uygulamadaki hukukçu açısından nasıl görüldüğünü ele alacağım ve bu pozisyonun ciddiye alınması gereken bir pozisyon olduğunu savunacağım.

Fakat her şeyden önce, hukuk ile adalet veya ahlâkilik ilişkisinin hangi durumlarda ortaya çıktığını, benim bu durumlardan bilhassa hangisine itiraz ettiğimi belirtmem gerekiyor. Dolayısıyla metnin birinci kısmı, "Hangi adalet, hangi ilişki?" başlığını taşıyor.

Ardından, hukuk ile adalet arasındaki ilişkinin mahiyeti hakkındaki konuşmacının hangi sıfatı taşıması gerektiğine dair de bir tartışmanın gizliden gizliye yürüdüğünü hissettiğim, hattâ meslek hayatım boyunca bu tartışmayı zihnimde bir oraya bir buraya sürüklenerek devam ettirdiğim için, “Hukuk felsefesi kimin işidir; hukukçunun mu felsefecinin mi?” diye sorarak devam etmem gerektiğini düşünüyorum.

Son kısım, bir önceki kısmın doğal sonucu olarak okurlardan, hukuk mesleğini icra eden hukukçuyu merkeze koymasını talep ediyor. Bu merkeze almada, okurlardan iki şey isteniyor: Birincisinde kendilerini bir hukuk uygulamacısı olarak görmeleri gerekiyor. İkincisinde ise, hukuki süreçlerle bir vatandaş, ama haklı mı haksız mı olduğunu bilmeyen bir vatandaş olarak karşılaşmış olmaları isteniyor. Bekleyeceğiniz üzere, her iki perspektifte de, okurların, hukuk ile adalet arasındaki olası bir ilişkiyi, kesinlikle bir geçerlilik ölçütü düzeyine çıkarmamaları bekleniyor. Bu kısım “Yargıç hangi hukuku uygulayacak?” başlığını taşıyor.

Hangi Adalet, Hangi İlişki?

Hukuk ile adalet/ahlâk arasındaki ilişkiden bahsedildiği zaman adalet ve ahlâk kelimelerinin, içeriklerine herhangi bir atıf yapmadan kullanılıyor olması, bu ilişkinin tek bir boyut veya formu olduğunu düşündürür. Bir başka ihtimal, bu ilişkiyi savunan veya reddedenlerin birden fazla boyut ve formun varlığını görmelerine rağmen, ilişkinin kurulmasını veya reddini toptan bütün boyut veya formlar bakımından dile getirmeleridir. Peki, hukuk ile adalet/ahlâkilik arasındaki ilişkinin mahiyeti nedir?

Hukuk ile ahlâkilik arasındaki ilişkinin varlığına dair zayıf bir iddia, ilişkiyi verili kabul eder. Buna göre hukuk, hem kendisini önceleyen ahlâktan türemiştir hem de zaten ahlâki normları içerir. Türeme söz konusu olduğunda iddia, hukuk ortaya çıkmadan önce insanlar arasındaki ilişkilerde cari bir ahlâkiliğin bulunduğunu, hukukun bu ahlâkiliğin somutlaşmasından veya başka bir form almasından öte bir şey olmadığını söyler. İnsanların borçlarını ödememeleri durumunda borçlarını ödemeye zorlanmalarını

veya bir şekilde yaptırıma maruz bırakılmalarını öngören hukuk, hukukun ortaya çıkışından önce de insanlar arasında bulunan, borcunu ödemenin ahlâkın talebi veya gereği olduğu yönündeki bir kural ve anlayış sebebiyle var olmuştur. Bu kurallara itiraz edip etmemeniz, bunları ahlâki bulup bulmamanız başka bir meseledir, fakat vakıa, hukuk kurallarının en azından önemli ve temel mahiyetteki kısmının önceden var olan ahlâk kurallarının merkezî iktidarın zor gücüyle desteklenmiş olduğudur. İddia bu şekilde kurulduğunda, ahlâk felsefesi tartışmalarına vâkıf olanların görebileceği bir el çabukluğunun argümanının merkezinde olduğu açıktır. Zira bu iddia, hukuk ile ahlâkilik değil, hukuk ile ahlâk arasında ilişki kurmuştur. Ahlâk söz konusu olduğunda, rasyonel bir kurgu olarak ahlâkilik ile verili bir toplumun mensuplarının çoğunluğunun iyi ve doğru davranış hakkında sahip olduğu fiili yargılar anlamındaki ahlâk (toplumsal ahlâk) arasındaki farkı görmek önemlidir. Zira ahlâk felsefesinde “ahlâk” dediğimizde atıf yapılan şey insanların somut, fiili ahlâki yargıları değildir. En azından kelimenin farklı anlamlarda kullanımı vardır veya bu farkı dile getirmek üzere farklı bir terminoloji kullanılabilir. Demek ki, hukukun toplumsal ahlâktan türediğini savunan görüş, hukuk ile ahlâk arasındaki ilişkinin ahlâkın belli bir anlamı vesilesiyle bir türüne işaret etmektedir. Asıl önemli olan ise, bu türeme ilişkisinin bize ne söylediğidir. İşin doğrusu, türeme ilişkisinin bize söyleyeceği pek makul bir şey olduğunu düşünmüyorum. Fakat konu üzerine refleksiyon geliştirmiş olmasını bekleyebileceğimiz pek çok insan bile, türeme ilişkisinin normatif bir anlamı olduğunu söylemeye teşnedir: “Hukuk ahlâktan, yani toplumsal ahlâktan türediğine göre, halihazırdaki hukuk da ahlâka, yani toplumsal ahlâka, yani toplumun çoğunluğunun sahip olduğu ahlâki yargılara uygun olmalıdır.” Bu iddia, ilginç bir şekilde, “hukuk sosyolojisi”¹ adı altında serdedilen yahut sınıflan-

¹ Bu yazının konusuyla alâkası olmasa da, hukuk sosyolojisi sınıflandırmasının hukuka dair teorik fikirlerin toplumsal olgularla temellendirildiği her durumda uygulanmasına yönelik ciddi bir itirazım olduğuna işaret etmeden geçemeyeceğim. Böyle bakıldığı takdirde, hukuku bazı

dırılan bazı fikirlerde en somut haline ulaşmaktadır. Hukukun toplumun örf ve âdetlerinden başka bir şey olmadığını, yasama faaliyetinin görevinin bu örf âdetleri yazılı hale getirmek, yani kodifikasyon² olduğunu dile getiren hukuk anlayışları, günümüz totaliter ve otoriter eğilimlerinde bütün dünyada yerli ve millî hukuk kisvesine bürünmekte, mevcut toplumun kurucu değerleri kabul edilen dinî değerlerle hızla işbirliği yapabilmekte,³ hukuk ile ahlâkîlik arasındaki felsefi temelli ilişki iddiası, bir anda,

toplumsal olgularla açıklamaya çalışan Anglo-Amerikan hukuki pozitivizminin, hattâ hukukun varlık koşulu olarak minimum etkinliğe atfı yapan Kelsenci normativizmin bir hukuk felsefesi değil hukuk sosyolojisi yaklaşımı olarak isimlendirilmesi gerektiği açıktır. Avrupa merkezli “sosyolojik hukuk” yaklaşımlarındaki “sosyolojik” sıfatının, bilimsel bir disiplinin ismi olarak görülmesi talihsizliktir. “Hukuk sosyolojisi” tamamlamasının hakkını veren araştırma alanı, olsa olsa, Anglo-Amerikan “hukuk ve toplum” (*law and society*) yaklaşımı/disiplini olabilir.

² Kodifikasyon kelimesinin iki anlamı vardır: Yazılı hukuk kurallarının yapılması ve mevcut hukuk kurallarının yazılı hale getirilmesi. Almanya’da 19. yüzyılda gerçekleştirilen yasama tartışmalarında kodifikasyonun iki anlamda da kullanıldığını, fakat *Volkgeist*çi grubun kodifikasyondan anladığı şeyin, mevcut örf âdetin yazılı hale getirilmesi olduğu açıktır. Nitekim Anglo-Amerikan dünyada yasama zaman zaman *common law*’un, yani mahkemelerin içtihatları eliyle yaratılmış hukukun kodifikasyonu, yani yazılı hukuk kuralı haline getirilmesi olarak görülür. Keza uluslararası hukukta da, bazı çok taraflı antlaşmaların en azından büyük bir kısmının uluslararası örf âdet hukukunun (*customary international law*) kodifikasyonu, yani yazılı hale getirilmesi anlamına geldiği kabul edilir. Bu tip antlaşmalarda uluslararası örf âdet hukukunda bulunmayan bir unsur, antlaşmanın hazırlayıcıları ve imzacıları tarafından kabul edilmişse, bu durum ilerletici gelişme (*progressive development*) olarak kabul edilir.

³ Geçtiğimiz yüzyılın ortalarında İngiltere’de H.L.A. Hart ile Lord Devlin arasında gerçekleşen fakat pek tabii ki onlarla sınırlı kalmayan tartışma, hukuk ve siyaset felsefesi tarihinde önemli bir yer tutar. Fakat hukuk ile din arasındaki uyuma dair çağrılar ABD’den Macaristan’a ve Türkiye’ye, örneklerini görmeye devam ettiğimiz canlı bir tartışma hattına işaret etmektedir.

çoğunluğun ahlâki yargılarının azınlık üzerinde tahakkümünün aracı olarak kullanılmasıyla sonuçlanmaktadır. Türeme teorisi, olgusal bir önermeden, yani “hukukun toplumsal ahlâktan türediği” önermesinden, “hukukun toplumsal ahlâka uygun olması gerektiği” şeklindeki normatif bir iddiayı çıkarmaktadır. Elbette, böyle bir geçişin mümkün olup olmadığına karşı, yani “olan”dan “olması gereken”in çıkarılıp çıkarılamayacağına ilişkin ciddi bir literatür bulunuyor. Bu literatürün bir kısmında ciddiye alınması gereken sorunlar olsa da, türeme teorisinin dile getirdiği şekliyle, hukukun toplumsal ahlâktan türemiş olduğundan yola çıkarak halihazır-daki hukukun her daim toplumsal ahlâka uygun olması gerektiği sonucuna varmayı gerektirecek veya haklı çıkaracak rasyonel gerekçelerimizin bulunduğundan şüpheliyim. Tam da bu rasyonel gerekçer yokluğu sebebiyle, yukarıda, söz konusu iddianın oluşturulmasını, ancak “el çabukluğu” ifadesiyle açıklayabildim. Türeme teorisinin savunucularının, bizleri ikna etmek için, şimdiye kadar yapmayı denemedikleri türden bir gerekçelendirmeyi sunmaları gerekiyor. Bu gerekçelendirmenin yokluğunda, söz konusu çıkarımın geçersizliğine dair bir argümantasyon geliştirmenin iktisadi olmayacağı kanısındayım.

Hukuk ile ahlâkilik arasındaki ilişkiyi verili kabul eden zayıf iddianın ikinci parçası, örtüşme iddiasıdır. Örtüşme iddiasına göre hukuk ile ahlâk veya ahlâkilik zaten, en azından kısmen örtüşmektedir. Buna göre, ya (1) hukuk kuralları toplumsal ahlâkın bazı unsurlarını zaten içermektedir yahut da (2) ahlâkın taleplerinin en azından bir kısmı hukuk kurallarınca zaten içerilmiştir. Her iki durum da, “hukuk ile ahlâkın aşikâr ve tartışma götürmez ilişkisi”nin kanıtı olarak sunulur. Örtüşme iddiasının birinci türü, türeme iddiasının uzantısı olduğu için, burada sadece ikinci tür üzerinde duracağım. Fakat ikinci türün sonuçları hakkında söylediklerim birinci tür için de geçerli olacak.

Örtüşme iddiası, hukuk ile ahlâk ilişkisi üzerinde kalem oynatan, bilhassa da böyle bir ilişkinin varlığını göstermeye çalışanlar tarafından dile getirilir. Buna göre, ahlâkın talepleri ve gereklilikleri, hukuk kuralları içerisinde zaten bulunmaktadır. Sözgelimi

hem ahlâk hem de hukuk, insanların birbirlerine borçlarını ödemeleri gerektiğini söyler. Yahut bir başkasının canına kastetmek hem ahlâkça hem de hukukça yasaklanmıştır. Hattâ öyle ki, bir başkasının canına kastetmenin ahlâken izin verilebilir olduğu durumlar, hukuk kurallarınca da tanınarak sorumluluğu ortadan kaldıran veya azaltan sebepler olarak ceza kanunlarında kendilerine yer bulur. Daha da ileri giderek söylenebilir ki, ahlâkın taleplerinin tamamı hukuk tarafından içerilmese de, hukukun taleplerinin (yani emirlerinin, yasaklarının ve izinlerinin) hepsi, ahlâken temellendirilebilir mahiyettedir; böyle bir örtüşmeyi inkâr etmek gerçekçi olmayacaktır.

Yukarıdaki gibi dile getirildiğinde örtüşme iddiasına karşı çıkmak gerçekten zordur. En az itiraz gelebilecek ahlâki talepler (borcunu ödemek, sözünü tutmak, başkasının canına kastetmemek) ile hukukun bazı davranış normları getirmek suretiyle iyi ve kötü davranışa ilişkin nitelendirmelerde bulunmasının ahlâki mahiyetini sunmak, ilk elden reddedilemeyecek bir iddia kurgulamış olur. Fakat burada da bazı anlam kaygıları ve retorik suiistimaller görmek olasıdır. Can sıkıcı da olsa, “hangi ahlâk” sorusunun sorulmasının vakti gelmiş gibidir. Sözünü tutmak, hangi ahlâkın gereğidir? Başkasının canına kastetmemek, başkasının canına kastetmeyi haklı çıkaran sebepler listesiyle birlikte, bazı toplumlarda veya koşullarda o kadar çok istisnaya maruz kalabilir ki, genel bir ilke oluşunun anlamı bile kalmayabilir. Üstelik, “sözgelimi liberal bir hukuk düzeninin ahlâki kuralları zaten içerdiğini savunmak, özel mülkiyet eşitsizliğinin tartışma dışında bırakılmasını sağlamak anlamına gelir. “İnsan hakları”nın ahlâkiliğinden dem vurup, modern hukuk sistemlerinin bu hakları koruma altına aldığını ve bu suretle bir örtüşmenin ortaya çıktığını söylemek, liberal insan hakları anlayışının “parası olanın/erkeğin/statü sahibinin insan hakları” uygulamasına gözleri kapatmak anlamına gelir. Hukukun ahlâkın talepleriyle zaten örtüştüğü iddiası, sınıfsal değer yargılarının evrensel ahlâk kisvesi altında sunulmasından ibaret olabilir.

Örtüşme iddiasını kabul ettiğimizi varsayalım, peki, bu iddia bize ne söylemiş oldu? Esasında tek başına örtüşme iddiasının, olgusal bir tespitten öteye gidemeyeceğini düşünebiliriz. Eylemlerimize yön verme iddia veya kapasitesi, türeme iddiasından bile daha zayıf görülebilir. Evet, hukukun talepleri ile ahlâkın talepleri örtüşüyor, peki, bu bilgiyle ne yapmalıyım? Üstelik bu bilgiye hızla karşı çıkmak, şu veya bu şekilde örtüşmeme alanları olduğunu göstermek de mümkün olabilir. Somut bir adaletsizlik tartışması, tek başına, böyle bir örtüşmeme alanı olduğunun varlığına kanıt gösterilebilir. Elbette tartışmanın hatırına, örtüşme iddiası zaviyesinden baktığımız için, bir adaletsizlik tartışmasının esasında imkânsız olduğunu da söylemek mümkündür. Hukuku ve devleti bireylerden, bireyler arasındaki ilişkilerden, bireylerin teşkil ettiği birliklerden müteşekkil gören, aynı erekselliğe sahip bir bütün olarak tasavvur eden türden bir mistisizmin bizi götürdüğü yer, gerçekleştiği andaki haliyle mükemmelen tecelli etmiş hak/hukuk olmak hasebiyle, tam da adaletsizlik tartışmasının yapılamayacağı, hukukun ve devletin mutlaklaştırıldığı bir yerdir. Böyle bir yerde adaletsizlik tartışması, kendini inkâr etmek anlamına gelir; çünkü birey, devletin ve hukukun varlık kazanmasına kendi varlığıyla katkıda bulunmuştur. Zira karşı çıkılamayacak tek şey varlığın kendisidir. Her şey, kendi dönemsel koşulları içerisinde rasyonel bir şekilde varlık kazanarak gerçekleşmiştir.

Bunun yanında, örtüşme iddiası illa bir şey söyleyecekse, bu, hukukun taleplerinin ahlâken temellendirilebileceği veya ahlâki bir mahiyette olduğu iddiasında bulunarak, ahlâk ile hukuku ayırmamamız gerektiği olabilir. Böyle bakıldığında, ahlâk ile hukuku ayırmak en baştan hatalıdır. Örtüşme iddiasına destek bulunabilecek bir husus, ahlâkın en geniş haliyle tanımlanması durumunda, dinin de hukukun da gerçekten ahlâk alanı içinde kaldığıdır. Fakat böyle bir yaklaşım, yani “en nihayetinde hukuk da ahlâk sayılmaz mı?” sorusuyla ifade edilen görüş, fizik dünyayı anlamaya çalışmaktan vazgeçip, en nihayetinde her şeyin atomlardan mürekkep olduğunu söylemekten farklı değildir. Her şeyin atomlardan müteşekkil olduğunu söylemenin fizik dünyayı

anlamaya katkısı olduğu şüphesizdir; fakat fizik dünyayı anlaşılabilir kılan, nesneler arasındaki ortak özellikler kadar farklılık sergileyen özellikleri de görebilmektir. Hattâ nesnelerden bahsedebilmenin yegâne yolu, farklılıkları görebilmekte yatar. Gerçeklikteki özellikler ve farklılıklar ile zihnimizde ve bilgimizde yer alan özellik ve farklılıkların örtüşüp örtüşmediği, dolayısıyla dış dünyanın zihinsel bir inşa olup olmadığı meselesi bir yana, gerçekliğin zenginliğine en azından daha fazla vâkıf olabilmenin yolu, nesneleri ortak özelliklerde eritip kenara çekilmemek, bilakis onları anlamlı farklılıklar içinde idrak edebilmekten geçer. Hukukun zaten ahlâktan ibaret olduğunu söylemek, hukuku ahlâktan ayırabileceğimiz hususları örtmek, bu hususlarla birlikte hukuku görünmez hale getirmek ve eğer mesela hukukun sınıfsal bir mahiyeti varsa, egemen sınıfın çıkarlarını ahlâkın sahip olduğu otoritenin ardında meşrulaştırmak ve gizlemek anlamına gelecektir. İlginçtir, hukuku ahlâkla ilişkilendirmenin her biçimi, nihayetinde, tam da hukuk ile ahlâkı birbirinden ayırmak isteyenlerin suçlandığı şeyle, yani tahakkümün meşrulaştırılmasıyla sonuçlanmaktadır.

Hukuki ile ahlâk/adalet ilişkisinin üçüncü bir boyutu, hukukun ahlâkilik kıstasına tâbi olduğu iddiasıdır. Buna göre, hukuk, ancak adil olduğu, ahlâkın temel taleplerini yansıttığı takdirde hukuktur. Adalet veya ahlâkilik unsuru çıkarıldığında geriye kalan sadece kaba güçtür ve böyle bir durumda acımasız bir çete ile hukuku/devleti birbirinden ayıracak bir ölçütümüz kalmaz. Hukuk felsefesi tarihinin en belirleyici tartışmalarından birinin bu iddia olduğunu söylemek sanırım mübalağa olmaz. Doğal hukukçular ile hukuki pozitivizm arasındaki tartışmanın argümanları, farklı ağırlıklarla, böyle bir geçerlilik kıstasının olduğu ve olmadığı uçları arasında farklı konumlara yerleşir. Doğal hukukçular, mesela Murphy'nin ayrımıyla (2021: 47-63), bu argümanın şiddetine göre zayıf ve güçlü okumalar arasında bölünür; hukuki pozitivistleri ise yumuşak pozitivistler ve sert pozitivistler olarak görmek mümkündür (Bix, 2021: 79-83; Arıkan, 2019). Zayıf doğal hukuk okuması ile yumuşak pozitivistler tarafların birbirine

en yakın olduğu alanda yer alırlar. Kimine göre tartışma, “hukukun ahlâkîlik veya adalet gibi bir geçerlilik kıstası yoktur ama iyi/adil hukuk nitelemesi yapmak meşrudur” ve “hukuk düzeni kendi kuralları içerisinde ahlâkîlik kriterine yer verdiği müddetçe kavramsal olarak ahlâkîliğe itiraz etmeyi gerektirecek herhangi bir neden kalmamıştır” görüşlerinin taraflarca serdedilmesiyle, neredeyse sönümlenmiştir. Denir ki, modern haliyle doğal hukukçular ile hukuki pozitivistler arasındaki tartışma, doğal hukukçuların “hukuk” kelimesine ahlâki ve duygu yüklü bir anlam vermekten vazgeçememesinden başka bir şey ifade etmez; hukuki pozitivistlerinse böyle bir takıntısı yoktur. Yani özünde hukuki pozitivistlere çok yakın bir noktaya ulaşmışlarsa da, doğal hukukçuların dili, adil olmayan hukuk kurallarına “hukuk” demeye varmamaktadır. Böyle bir şeye, hukuki geçerliliği hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmaksızın olsa olsa “yasa” diyebilirler. Nitekim “hukuk devleti” ile “yasa devleti” arasında yapılan ayırım tam da bunu ifade eder.

Hukuk ile ahlâk ilişkisinin bir önceki boyutuyla ilişkili bir başka görünümü, hukukun hukuk olarak adaletle, ahlâkla tanımlanmasıdır. Özü itibarıyla ahlâkîlik kıstasından çok da farklı olmayan bu iddiayı ayrıca ele almak istememin nedeni, sunumundaki farklılık yanında kurulan özsel ilişkinin geçerlilik ilişkisi bakımından tam da açıklığa kavuşturulmamasıdır. Zira hukuku adaletle tanımlayan yaklaşımlar, kavramsal bir birlikten bahseder. Bu kavramsal birlik, örtüşme iddiasının ikinci türündeki hukukun zaten ahlâkla örtüştüğü iddiasından farklı olarak, daha en baştan hukuk kavramının adaletle tâbi olduğunu söyler. Bu, kimi zaman hukukun tanımı içerisine adaleti yerleştirerek (Işıktaş, 1998: 224), yahut da hukuku bir insanlık değeri ilân ederek (Tepe, 2022: 17) ortaya çıkar.

Hukuk ile ahlâk ilişkisi hakkında ileri sürülen ve belli bir gelenek ve müstakil hatlar oluşturmuş iddialar yanında, hukuk ile ahlâkın ilişkili olduğu, hattâ ciddiye alınması gereken başka boyutların da olduğunu söylemek gerekiyor. Başka bir ifadeyle, yukarıda kurulan ilişkilere dair eleştirilerimi dile getirmekle birlikte,

hukuk ile ahlâkın tümünden ilişkisiz olduğunu iddia ediyor değilim. Hattâ bu konuda, yukarıda eleştirdiğim iddialar gibi olmasa da, çözmemiz gereken bazı sorunlar bulunduğunu kabul ediyorum. Bu yazıdaki temel meselemin, hukuk ile ahlâk ilişkisi arasındaki geçerlilik kıstası olduğunu belirttiğimden, burada kısaca, olası ilişki formlarını ve ortaya çıkabilecek tartışmaları ana hatlarıyla belirtmeyi tercih ediyorum.

Hukuk ile adalet arasındaki olası güçlü bir ilişki, hukukun içeriğinin oluşturulmasında ahlâkın yeridir. Başka bir ifadeyle, hukukun ne olması gerektiğine, yani kamu gücünün hangi durumlarda nasıl kullanılması gerektiğine dair tartışmalarımız, adaletle veya ahlâkla, daha doğrusu bu alanda aldığı özel isimle, siyasetle, siyaset felsefesiyle alâkalıdır. Pek tabii ki siyaseti veya siyaset felsefesini adalet gibi ideal kavramlara değil de tarih, ulus, güç gibi kavramlara tâbi görmek isteyenler ve adaleti veya ahlâkı siyasetin tali bir meselesi olarak görenler olabilir. Bütün bunları tartışmanın yeri burası değil, fakat, hukukun içeriğinin ne olması gerektiğine, başka bir deyişle hukuk yaratılırken gözeteceğimiz ilkelerin ne olması gerektiğine dair tartışmada, adaletin ve ahlâkın yerinin, yukarıdaki ilişkilerde sunulanlardan çok daha güçlü olduğu düşüncesindeyim. Bu tutumun, pek çok hukuki pozitivistin, olan hukuk ile olması gereken hukuk arasındaki ayırımla ifade edilen tutumlarıyla örtüştüğü de açık görünüyor. Belki burada yapılması gereken bir hatırlatma, hukukiliğin ölçütünün ahlâk/adalet olamayacağı iddiası ile hukukun içeriğinin oluşturulmasında belli ahlâki kaygıların güdülmesi gerektiği iddiasının aynı anda savunulabileceğidir.

Bu olası güçlü ilişkinin esasında bir parçası olan fakat analitik kaygılarla müstakilen dile getirilmesinde mahzur bulunmayan bir başka ilişki ise, mevcut/pozitif hukukun ahlâki değerlendirmenin konusu olabileceği, hattâ olması gerektiği söylendiğinde ortaya çıkar. Açacak olursak, hukukilik ahlâkilikten ayrı tutulsa bile, bunun anlamı, hukuki olanın da zorunlu olarak ahlâki olduğunun söylenmesi veya ahlâki olmadığının söylenemeyeceği değildir. Pozitif hukuk, hukukilik ölçütleri içerisinde var ve geçerli iken,

aynı zamanda ahlâki değerlendirmenin konusu edilerek gayriahlâki, yani adaletsiz/adalete aykırı addedilebilir. Aksini söylemek, sanırım, bir hukuk teorisinden mahiyeti itibarıyla beklenebilecek bir şey değildir. Aksini savunan bir görüş, bir hukuk teorisi kisvesi altında dile getirilmiş bile olsa, en iyi ihtimalle, bir hukuk teorisine eklenmiş başka bir iddia olarak görülmelidir.

Bu ilk iki ilişkinin çok da tartışmalı olmadığını düşünüyorum. İlginç bir şekilde hukuki pozitivistler bu iki iddianın da karşındalarmış gibi eleştirilere konu olmuşlardır fakat en azından bir düşünce geleneği içerisinde cisim bulmuş, teorik mahiyetleri bakımından dikkate alınması gereken hukuki pozitivistlerin söz konusu ilişkilerin her ikisini de kabul ettiğini söylemek mümkündür. Ancak üçüncü bir ilişki, hukuki pozitivistler tarafından da belirsizlik içinde bırakılmıştır: Hukuki yorumda ahlâki argümanların yeri meselesi.

Öyle görünüyor ki, hukuki pozitivistler, benim de bu makalede yaptığım gibi, eğer hukuk ile ahlâkilik arasındaki ilişkiye karşı çıktılarsa, bunu en güçlü, hukuki geçerliliğin ahlâkilik kıstasına bağlanmasını reddederek yapmışlardır. İş yorum konusuna geldiğinde ise, tabir caizse, kaçak güreşmişlerdir. Mesela Hart, dilin açık dokusundan yola çıkarak hukuk normlarındaki kelimelerin periferik anlamları alanına gelindiğinde, tümünden keyfi olmasa bile artık hukuki de denemeyecek ölçütlerin devreye girdiğini söyler (Hart, 1994: 127). Yahut topu taca atmışlardır, zira, mesela Kelsen, *Saf Hukuk Kuramı*'nda hukuki yorumu hukukilikten tümüyle çıkarmış, yorumu hukukla dizginlemenin mümkün olmadığını söylemiş, yorum yöntemlerinin uygulayıcıları yönlendirmek için kurgulanmış ideolojik öğelerden başka bir şey olmadığını iddia ederek (Kelsen, 2020: 95-112), bu alandaki olası ahlâkilik tartışmasına girmeye gerek duymamış, belki daha doğrusu, bunu tümüyle hukuk politikasına dâhil etmiştir (Özenç, 2022: 110-4). Pozitivistlerin bu tutumlarının kendi teorileriyle tutarlı olup olmadığı, böyle bir eksikliğin kendi teorilerinin yapısı dâhilinde esasında bir kusur olmadığı iddia edilebilir. Fakat bunun aksine, en azından buradaki tartışmamız bakımından, hukuk ile

ahlâk ilişkisinin hukukun yorumlanmasında gözlemlendiği, yani bir hukuk kuralının geçerliliği tartışmaya açılmadan, onun anlamının tespitinde ahlâki argümanların devreye girmek “zorunda” olduğu iddia edilebilir. Hattâ hukuk uygulamasını öne çıkaran bir pozisyonun, bu sorunu göz ardı etme lüksü olmadığı da söylenebilir. Nihayet, böyle bir ilişkinin, hukukiliği adalet/ahlâkilik kıstasına bağlamadan kabullenilerek çözüleceği, hattâ, hukuk teorisinin yorumu ve yorumdaki ahlâkiliğin konumunu tartışması gerektiği iddia edilebilir.

Hukuk ile ahlâk ilişkisinin gene güçlü bir şekilde iddia edilebileceği bir başka yer ise, hukukçunun ahlâkiliği meselesidir. Hukuku bir kurallar bütünü olarak görerek tartışmak her zaman caziptir. Bu tartışmalarda hukuk aktörlerinin varlığı hatırlansa bile, ahlâki özneler oldukları unutulur gibidir. Halbuki hukuk aktörleri (hâkimler, savcılar, avukatlar ve diğer bütün hukuk uygulayıcıları, yani idari görevliler) ahlâki öznelerdir/faillerdir. Nasıl ki hukuku anlama çabalarında kimi zaman hukuk aktörlerinin insan olduklarının unutulmaması gerektiği, dolayısıyla psikolojiye ve sosyal psikolojiye başvurmak gerektiği hatırlatılıyorsa, hukuk aktörlerinin ahlâki özneler oluşu da hukuk pratiğine dair bir şeyler söylememiz gerekiyorsa, en azından yüzleşilmesi gereken meselelerden biridir. Bu meseleye ilişkin bir tutum, hukuk aktörlerinin ahlâkiliğinin hukuki bir mesele olmadığı, meselenin tümüyle ahlâk felsefesiyle ilgili olduğudur. Ancak eğer hukukçuların, belki tanımları belki işlevleri gereği “hukuk”u uygulamaları “gerektiği”ni söylüyor, bekliyor veya hesaba katıyorsak, bunun ahlâki yönünü tartışmaktan kaçmanın zor olduğunu düşünüyorum. Hattâ bir hukuk teorisinin, hukuka itaat yükümlülüğünü kendi alanı dışında görmesi pekâlâ mümkün olabilir. Böyle bir yükümlülüğün var olduğunu veya olmadığını söylemekle kendisini mükellef görmeyebilir. Fakat iş hukuk aktörlerine geldiğinde, işleyen bir teori ortaya koyulmak isteniyorsa, hukuk aktörlerinin ahlâki yükümlülüklerinin ne olduğunu söylemek gerekiyor gibidir.

Hukuk ile ahlâkilik arasında “dile getirilmeyen”, dile getirilmemesini ilginç bulduğum, şu anda üzerinde ayrıntısıyla durmak

istemediğim, fakat muhtemelen üzerinde derinlemesine düşünlüdüğünde, hukuk ile ahlâkilik arasındaki geçerlilik ilişkisi iddiasına yönelik eleştiriye katkı sağlamaya aday bir husus var. Belirttiğim gibi, bu yazının asıl konusu, hukukiliğin ahlâkilik koşuluna bağlanarak, ahlâkilik ölçütünü yerine getiremeyen hukuk kurallarının hukukiliğinin reddedilmesidir. Bu iddiayı dile getirenlerin neden meseleyi burada bıraktıklarını anlayamadığımı dile getirmeliyim. Zira eğer ahlâkilik bu kadar önemli bir koşulsa, hukuk uygulayıcılarının ahlâkı sadece ahlâka aykırı kurallarının tespit edilerek ayıklanmasında değil, karşılaştıkları ihtilafları çözümler veya talepleri karara bağlarken de serbestçe kullanabilmeleri gerekirdi. Elbette bir kuralın yok sayılması, bazı durumlarda bir ahlâk kuralının uygulanmasını, bir hukuk kuralının değil, sadece bir ahlâk kuralının uygulanmasını gerektirebilir. Fakat hem iddianın dile getirilişi açısından hem de hukuk tekniği bakımından, hukukiliğin ölçütü ahlâkilik demekle, hukuki karar vermenin dayanağı veya kaynağı ahlâktır demek arasında fark bulunuyor. Ahlâkilik koşulunu ileri sürenlerin hukukun kaynakları teorisinde bir değişiklik talebinde bulunduklarını aşağıda dile getireceğim fakat bu değişiklik, sistemin kendi usulü dairesinde ürettiği kuralların denetlenmesinde bir ölçüt olarak ahlâkilik eklenmesinden ibaret, yoksa ahlâkın bir hukuk kaynağı olması talep edilmiyor. Yani hukuki kararların doğrudan kaynağı olarak ahlâki önermeler kabul edilmiyor veya böyle bir talep dile getirilmiyor. Bunun önemli ve ilginç bir husus olduğunu düşünüyorum. Sebepleri üzerine elbette ancak spekülasyon yapabilirim: Muhtemelen böyle bir talep sonrasında esasında artık ortada bir hukuk düzeninin bulunduğunu iddia etmek kolay olmayacaktır. Zira en ahlâkçı hukukçu bile, iş hukukun kaynakları teorisine geldiğinde, ahlâka ya yer vermez yahut da hayli çekingen bir yer tanır. Hukuk felsefesi kitaplarında vaaz edilen ahlâk, hukuk başlangıcı kitaplarında bir anda ortadan kaybolur ve sadece hukuka benzer normatif düzenler bahsinde yer alır. Doğal hukukçuların bu çekingenlikle yüzleşmesi gerekiyor. Eğer ahlâk, meclisin kabul ettiği bir yasanın yargıç tarafından denetlenerek yok sayılmasında kullanılacak denli önemli ise,

bırakalım, yargıçlar yasalara hiç bakmasınlar ve doğrudan ahlâkı uygulasinlar.

Bu kısmın başlığında yer alan iki sorunun başlıktaki sırasını değiştirdiğimin farkındayım. Şimdiye kadar hukuk ile adalet arasındaki olası ilişkilerden bahsettim. “Hangi adalet” sorusunu ise, cevabının bir kısmını metnin sonuna doğru vermek üzere şimdi ele alıyorum. Burada bir adalet tanımları dökümleri yapacak değilim. Sokrates’ten ve Ulpianus’tan başlayıp tarihte adalet hakkında kim ne demiş, nasıl tanımlar yapmış; bunları herhangi bir adalet bahsinde bulabilirsiniz. Hukuk ve adalet ilişkisi üzerine literatür, bu tarz tanım ve ayırımlarla, dağıtıcı ve düzeltici adalet tartışmalarıyla, liberalizmle, liberalizmin kurtarıcılığına soyunanlarla, komüniteryanlarla vb. dolu. Benim burada “hangi adalet” sorusuyla işaret etmek istediğim şey, hemen yukarıda gene bizzat benim aynı kelimelerle ifade ederek gündeme getirdiğim “kimin adalet anlayışı” şeklindeki sorun da değil. Hukuk ile adalet ilişkisi hakkındaki konuşmalarımızın hayli tuhaf bir biçime bürünerek, sık sık, neredeyse tümüyle siyaset felsefesi tartışmalarına dönüştüğünü düşünüyorum. Bu dönüşüm normal ve olması gereken bir şey ise, hukuk ile adalet ilişkisini neden müstakilen tartışmak zorunda kaldığımızı anlayamıyorum. Başka bir ifade ile, eğer hukuk ve adalet tartışması, mesela Rawls’un “hakkaniyet olarak adalet”inin serimlenmesi veya eleştirisinden, yahut siyaset felsefesinin “adil düzen”e dair görüşlerinin ele alınıp tartışılmasından ibaret olacaksa, özel, ayrı bir “hukuk ile adalet ilişkisi” tartışmasına neden ihtiyacımız olsun ki! Zira bütün bu tartışmalarda toplumsal yeniden dağıtımın ilkelerinin belirlenmesinin ardından hukuk her daim ikincil ve araçsal bir konumdadır. Üstelik tuhaf bir şekilde, hukuk ile adalet ilişkisine dair bazı bahisler, hukukun adalete uygun olması gerektiği gibi bir önermeyle başlayıp, ardından sadece söz konusu adalet teorilerini ele almaktadır. Sorunun veya ilişkinin bu şekilde ele alınması, olsa olsa, hukukun içeriğinin oluşturulmasında adalet hedefinin güdülmesinin gerekip gerekmediği gibi soruya cevap vermede bir dereceye kadar işe yarayabilir. Bir dereceye kadar işe yarar çünkü içerikli ve iktisa-

di/toplumsal adalet tartışmasına başladığınız andan itibaren, en azından sınıfsız bir toplum tahayyülünüz yoksa, zaten iktidarın ve hukukun varlığını kabul etmişsiniz ve hukukun o adil toplumun gereğince düzenlenmesi gerektiğini söylemişsiniz demektir. Kısacası, bir iktisadi/toplumsal adalet teorisi, hukuk ile ahlâk/adalet arasındaki ilişkinin varlığına veya yokluğuna dair bir kanıt teşkil edemez. Adalet teorisinde hukukun o adalet teorisine uygunluğu/uygun olması gerektiği verilidir. Eğer hukuk ile adalet arasındaki ilişkinin mahiyetini müstakil bir tartışma konusu haline getirmek istiyorsak, öncelikle, tartışmaya adaletin/adalet teorilerinin değil hukukun zaviyesinden bakarak başlamamız gerekir. Bunun yanında, bir adalet teorisinin çözmüş olması beklenen sorunu bu müstakil tartışmaya yeniden taşımanın da bir anlamı yoktur. Öyleyse, hukuk ile adalet arasındaki ilişki, olsa olsa, “hukukun adaleti” diyebileceğimiz bir sorunun tartışılması anlamına gelebilir. Bu yazının temel konusunun, hukuk ile ahlâk/adalet arasındaki kıstas olma iddiasına dayanan türdeki ilişki olduğunu söylemiştim. Dolayısıyla, “hukukun adaleti” denilen sorunun mahiyeti ve araştırılması, bu makalenin konusunu aşıyor. Ancak, hemen yukarıda, hukuk ile adalet arasındaki ilişkiye dair çözülmesi gereken sorunlar olarak ele aldığım hususların en azından bir kısmının bu alana dâhil olduğunu söyleyebiliriz.

Hukukiliğe Kim Karar Verecek; Felsefeci mi, Hukukçu mu?

Aşağıda, “Yargıç hangi hukuku uygulayacak?” başlığı altında, hukuk ile adalet arasındaki ilişkiye dair kıstasa dayalı geçerlilik iddiasını, hukuk ile adalet arasındaki her türlü iddianın uygulamaya ne vadettiğine bakılmaksızın dikkate alınamayacağı temelde reddedeceğim. Ancak bundan önce, hukukçu perspektifini ve uygulamayı önceleyen bu konumumu savunmam gerekiyor. Bu savunma bir miktar kişisel muhasebe de içerecek.

Yaklaşık yirmi beş yıldır, hukuk hakkında hukuk bilimsel düzeyde düşündüğümü söyleyebilirim. Bu düşünme serüvenimde ilk önce hukukçu hukuk bilimcilerle karşılaştım. Hâlâ peşinden

gittiğim pek çok hukuki sorunu onlardan tevarüs ettim. Fakat daha ilk başlarda bile, yani hukuk fakültesinden mezun olma aşamasına geldiğim dönemler ile hukuk felsefesi ve sosyolojisi ana-bilim dalında araştırma görevlisi olarak atandığım ilk günlerde, hukuk fakültelerinde verilen derslerde hukuk harici konuların bulunmamasının eksikliğini hissederek karşılaştığım sorunları daha iyi çözmek için iyi bir felsefi formasyona sahip olmam gerektiğini düşündüm. Felsefe alanında en azından bir yüksek lisans yapma niyetimi açtığım hocalarım cesaretimi kırınca, hattâ izin vermeyince, el yordamıyla, ihtiyaçlarımın ve merakımın peşinden giderek belli okumalarla yetinmek durumunda kaldım. Bu arada hukuk felsefesi alanında Türkçe olmayan literatürle de karşılaşmaya başlamıştım ve okuduklarımı standart bir hukuk formasyonu ile anlamam, anlayarak aşmam mümkün görünmüyordu. Bu halin inişli çıkışlı bir seyir izleyerek uzun süre devam ettiğini söyleyebilirim. Hiçbir zaman disiplinli bir okuma ve çalışma yürütme fırsatı bulamasam da felsefenin özellikle ilgili duyduğum alanlarında en azından okuduğum yabancı metinleri anlamamı sağlayacak kadar araştırma yaptım. Çalışmalarım o dönemde yorum meselesine yoğunlaştığından; dilbilim, dil felsefesi, mantık ve mantık felsefesi, antropoloji ve dil antropolojisi, epistemoloji, daha sonradan da ahlâk felsefesi sorunları ilgimi çekiyordu. Vardığım kanaat, hukuka dair derinlikli bir kavrayış elde etmek için felsefenin, genel olarak da sosyal bilimlerin ve beşerî disiplinlerin sonuçlarından yararlanmak gerektiğinin ötesinde, yorum veya akıl yürütme/karar verme gibi hususlarda asıl başvuru kaynağının bu disiplinler olduğu, hukuka özgü kavram ve yöntemlerden bahsetmektense, hukuka uyarlanmış felsefi, dilsel, yorumsal, mantıksal kavramların öncelenmesi gerektiği idi. Hattâ “Yorumu Hukuktan Kurtarmak” başlıklı bir makale yazarak “yorum yorumdur, hukukisi hukuki olmayanı yoktur,” demeye getirmiştım (Uzun, 2016). Bu kanaati belli bir sınıra kadar ve belli konular bakımından muhafaza ediyorum. Fakat bir süredir hem Türkçede hem de erişebildiğim kadarıyla Türkçe haricindeki dillerde hukukçu olmayanlar tarafından ama hukuk, hattâ hukuk uygulaması hak-

kında üretilen düşünce ve yaklaşımlar bende belli bir yetersizlik hissi yaratıyor. Toplumsal bir olgu olarak hukukun anlaşılması için sosyoloji, toplumsal psikolojiye ve elbette iktisada yaslanmak gereğinin açık olduğunu düşünüyorum. Hukuk düşüncesinin ve uygulamasının her daim gündeminde olan adalet, ahlâk, hak, mantık, akıl yürütme gibi meselelerin içeriğinin tartışılmasında bu konulara ilişkin felsefi tartışmalardan faydalanmamanın mümkün olmadığı kanaatindeyim. Ancak, kimi zaman zehirli addettiğim hukuk formasyonunun, hukuk uygulaması söz konusu olduğunda, bırakın dikkate alınmayı, kimi zaman bir başlangıç noktası olması gerektiğini de düşünmeye başladım. Hukuki akıl yürütme teşebbüsünde hiç bulunmamış, hukuk kurallarının oluşturduğu hiyerarşi ve ilişkiye dair hiçbir fikri olmayan hukukun teknik denilebilecek yönünün ne iş gördüğünü, buradaki aktörlerin sorumluluklarını, görevlerini, kapasitelerini ve kamu gücünün kullanılmasındaki en kritik merkez olan hukuk uygulamasının bu kamu gücüyle ilişkisine dair hiçbir hakiki deneyimi olmayan refleksiyon teşebbüslerinin gerçeklikten kopuk, muhataplarına hiçbir vaadi olmayan düşünceler serdetmekten öteye gidemediğini düşünüyorum. Hattâ kimi vakit, bu kopukluğa, bahsettiğim zehir sebebiyle hukuktan tümüyle kopamasam dahi zaman zaman kendimin de düştüğünü dehşetle fark ediyorum.

Hukukun adaletle ilişkisini kurmak isteyen fakat hukuk uygulamasına dair teorik bir bilgiye dahi sahip olmayanların (veya bu bilgiye sahip olsalar, hattâ hukuk formasyonu almış olsalar dahi belki de “felsefe” uğruna söz konusu bilgiyi adalet bahsine gelindiğinde yok sayanların) eğer akıllarındaki gerçekleşmesi imkânsız, salt bir ideal olan hukuk değilse, toplumsal bir olgu ve kurum olarak hukukun sınırlarını görmeleri gerekiyor. Burada bahsettiğim gereklilik, adaletin imkânsızlığına ve adalet algımızın pek de matah bir şey olmadığına dair düşüncelerimden ayrı olarak, kurumsal hukuk uygulamasının örgütsel mahiyetinin en ideal sınırlarında dahi, hukuk eğitiminden hukukun karar ve icra kurumlarına kadar giden düzeyde, haydi bir sınır koyacaksak, modern devlet yapılanmasında, salt felsefi içerikle inşa edilmiş kavramları

alımılayacak ve bu yöndeki taleplere karşılık verebilecek bir mekanizmanın yahut yapının bulunmadığı şeklinde. Devlet/iktidar yapılanmasından ayrı tutamayacağımız; hukuk fakülteleriyle, adalet bakanlığıyla, adliye yapılanmasıyla, kolluk uygulamasıyla, örgütlü örgütsüz savunma ayağıyla, bütün bunların devlet yapılanmasının, iktisadi ilişkilerin ve diğer toplumsal ilişkilerin oluşturduğu ağdaki yeriyle birlikte “Hukuk”un kısıtları, sınırları ve işlevleri, hukuka biçeceğimiz görevlerin, atfedeceğimiz ideallerin, dışarıdan bir yurttaş olarak değil de düşünür olarak vereceğimiz talimatların içeriğinin oluşturulmasında dikkate alınmak durumunda; üstelik bu dikkate almanın, belirttiğim gibi, belli düzeyde bir hukuk formasyonunu içermesi, belli düzeyde de hukuk uygulamasını merkeze alması gerekiyor.

Buraya kadar sorunu salt pratik gerekçelerle ortaya koydum, fakat pekâlâ teorik düzeyde de bu tartışmayı yürütmek mümkün. Bir bütün olarak hukuka ve hukuk sistemine, daha dar anlamda da hukuk kurallarına veya normlarına bakarken, hukukun uygulanmasını nereye koymak gerektiği çoğu zaman açıkça dile getirilmesede de, hukuk teorisyenlerini birbirinden ayıran önemli hususlardan olmuştur. Hukukun ne olduğunun (dolayısıyla, adaletle bağlantısı da dâhil olmak üzere, hukukla ilişkili bütün sorunların) tartışılmasında hukuk uygulamasına ve hukuk uygulayıcılarına merkezî bir yer mi vereceğiz, yoksa bütün bu tartışmaları uygulamayı paranteze alarak mı yürüteceğiz? Buradaki tercih ciddi sonuçları olan bir tercihtir, zira mesela hukuku, hukuk uygulayıcılarını görmezden gelerek tartışmayı yürütmek istiyorsanız, iktidardan ve yaptırımdan daha ahlâki görünümlü bir hukuk düşüncesiyle salt vatandaşları muhatap alan bir kurallar bütününden bahsetmek durumunda kalabilirsiniz. Aksi durumda ise, hukuku iktidar, güç ve yaptırım olmadan açıklayamayacağınızı, dolayısıyla hukukun örgütlü bir zor sistemi olduğunu, merkezde de hukuku yaratanların ve uygulayanların olduğunu düşünmek durumunda kalabilirsiniz. Bu konudaki tatmin edici bir tartışmanın müstaki-

len ele alınması gerektiğini düşünerek, kısaca kendi pozisyonuma dair birkaç gerekçe sunmak istiyorum.⁴

Hukuk hakkındaki tartışmamızı var eden şey, en basit haliyle, bazı insanların, belli bir grup insanın eylemlerini yönlendirmek üzere genel kurallar ihdas etme iddiasında olması, bu kurallara uyulmaması halinde de, ihlalcilerin hoşuna gitmeyecek tasarruflarda bulunacaklarını ilân etmiş olmaları, bu tehdidi veya uyarıyı gerçekleştirme kapasitesinde olmaları ve kimi zaman da söz konusu tasarrufları uygulayabilmeleri ve uygulamalarıdır. Bu basit şablonu muhtelif zamanlar, toplumlar ve düzenler için detaylandırmak mümkündür. Fakat ayrıntılar ve komplekslik durumu ne kadar değişirse değişsin, hukuku (ve hukuk bağlamında adaleti) tartışmamızın sebebi, örgütlü bir iktidarın ilân ettiği kurallara uyulmasını sağlamak için zor kullanmasıdır. Bu, hukuk hakkındaki felsefi tartışmanın ilk basamağıdır. Hukuk felsefesi, bir ahlâk felsefesi değildir; hukuk kurallarının muhatapları sıradan insanlar değil, hukuk örgütünün aktörleridir. Hukuk kuralları en ilkel hallerinde doğrudan uyrukları muhatap alan bir dille kaleme alınmış bile olsa, onları herhangi bir güç sahibinin emirlerinden veya herhangi bir manevi otoritenin tavsiyelerinden ayıran şey, en nihayetinde iktidarın ajanları aracılığıyla tatbik ve icra/infaz edilecek olmalarıdır. Dolayısıyla hukuk tartışması iktidarın oluşumundan ayrı tutulamayacağı gibi, hukuk uygulayıcılarının (dar anlamda, iktidarın ajanlarının ve yargının) varlığını ve gerçekliğini göz ardı da edemez. Eğer adalete dair bir sözünüz varsa, bu söz ne iktidarı yok sayabilir ne de uygulama meselesini bir kenara atabilir. Halihazırdaki hukuk sistemiyle ilgili köklü bir sorunuz olmayabilir ve iktidar meselesini şöyle böyle çözdüğünüzü düşünüyor olabilirsiniz; bu yüzden de adalet tartışmasını bir iktidar tartışması açmadan liberal/kapitalist düzende bazı makyaj-

⁴ Bu konuda Türkçede, hukuk uygulamasını merkeze almayı bir hata olarak gören ve bu tip yaklaşımları uygulama fetişizmi olarak niteleyen değerli bir çalışma bulunuyor. Konuyu kısaca ele almam gerektiği için, etraflıca tartışılmayı ziyadesiyle hak eden bu esere sadece işaret ederek haksızlık yapmamış olmayı umuyorum. Bkz. Gülgeç, 2019.

larla sürdürmeyi yeterli bulabilirsiniz. Fakat bu makyajınız dahi, hukuk uygulayıcılarına, konuşma ve tartışma kolaylığı açısından da yargıya, yargıçlara ilişkin olmak durumundadır. Adaletle ilişkin her tanım, yargıcın karar verirken kullanabileceği bir tanım olmalıdır. Yıldızlı gökyüzüyle, aklın pusulası vicdanla, herkese yolunu gösteren güneşle kurulan analogiler çok dokunaklı olmakla birlikte yargıca/uygulayıcıya pek bir şey söylemez.

Yargıç Hangi Hukuku Uygulayacak?

Bu bölümde, basit sayılabilecek bir iddiayı dile getireceğim: Hukukun ne olduğunu, hattâ ne olması gerektiğini dert ediyor olmamızın yegâne sebebi, hukuka dayanarak işlem yapan kamu gücünün varlığı ise, hukukun ne olduğuna dair vereceğimiz cevap da, uygulanabilir türden olmalıdır. Dolayısıyla, hukuk ile adalet arasındaki ilişkinin mahiyetine dair verdiğimiz cevap, hukuk uygulayıcılarına (veya onlara da) hitap etmek zorundadır. Hukuk ile ahlâk arasında zorunlu bir bağ olduğunu, bu bağın üstün kısmında ahlâkın bulunduğunu, ahlâka uygun olmayan hukukun veya hukuk kuralının geçerli olamayacağını, hattâ hukuk ismini bile almayı hak etmediğini, dolayısıyla mesela hukuk kuralı ile yasa arasında, hukuk devleti ile yasa devleti arasında ayırım yapmak gerektiğini, hukuk uygulayıcılarının, adı üstünde sadece (ahlâka aykırı olmadığı için bu ismi/sıfatı kazanmış olan) hukuku uygulaması gerektiğini, ahlâka aykırılığı nedeniyle hukukilik niteliğini kazanamamış bir kuralın hukuk uygulayıcıları tarafından uygulanmaması gerektiğini, bu tip kuralların varlığı halinde bu kuralları hukuk addederek uygulayanların uygulamanın doğurduğu adaletsizliğin sorumlusu olacağını iddia etmek yahut bu iddiaların sonuçlarını test etmek için hukuk uygulayıcısının rolüne bürünmek, hukuk uygulayıcısının gerçekten bu iddiaları uygulamaya dökmesini isteyip istemediğimizi düşünmek gerekiyor. Aynı sonuçların, hukuki süreçlerle karşılaşan vatandaşların gözünden de aynı sonuca varmak üzere değerlendirilebileceğini düşünüyorum.

Ancak bu iddiadan hemen önce, hukuk ile ahlâkilik ilişkisinin bir başka çelişkisine dikkat çekmek istiyorum. Hukukun ahlâkiliği tartışmasında ahlâkiliği hukukiliğin varlık veya geçerlilik koşulu olarak ileri süren literatür görünüşte pek erdemlidir. Kendi iddiasının haricindeki iddiaları, yani hukuk ile ahlâk arasında zorunlu bir bağ olmadığı, hukukilik vasfının kazanılmasında ahlâkiliğin yerinin olmadığı iddiasını iktidara boyun eğmek olarak görür. Bu literatüre göre hukuka ilişkin içerikli bir ahlâk talebinde bulunmamak, açık veya örtülü iktidar destekçiliğidir. Her ne kadar çoğu zaman içeriği belli olmasa da, o yüce ahlâkilik adına konuşanlar, aynı zamanda ahlâki bir kibirle karşısındakileri ahlâksızlıkla, zulme ortaklıkla suçlarlar.

Herhangi bir iktidarın varlığı adalet tartışmasında çıtayı zaten hayli aşağıya çekmektedir. Bu durumda hukuktan adaleti gerçekleştirmesini beklemek ancak bir hayal olabilir. Bu argüman çizgisini devam ettirecek olursak, hukukta ahlâkilik koşulunu reddediyor olmak eğer genel bir iktidar destekçiliği anlamına geliyorsa, hukukla ahlâkilik arasında geçerlilik koşulu anlamında zorunlu bağ kuranların iktidarın her türlü varlığını reddediyor olması gerekiyor. Ne var ki hukukla geçerlilik ilişkisi bakımından kurulan ahlâkilik bağı, esasında iktidarın varlığını sorun etmez. İktidarın sahip olduğu şiddet tekelinin ve cebir araçlarının belli bir şekilde kullanılmasını talep etmekten öteye gitmez. Hattâ adalet, tam da iktidar eliyle tesis edilebilecek bir şey haline gelir. Dahası, adaleti gerçekleştirebilme potansiyeline sahip bir iktidar, en azından belli bir formunda, yani ahlâkilik kriterini iddia edenlerin esas aldığı bir ahlâkiliğe göre yapılanmış halinde, kutsallaşacak ve dokunulmaz hale gelecektir. Demek ki, tekrarlayacak olursak, hukuk ile ahlâkilik bağına kuranlar, bırakın iktidarla sorun yaşamayı, kutsallaşmış, tartışılması güçleşmiş bir iktidarın peşindedir.

Şimdi, ahlâkiliği hukukiliğin koşulu olarak kabul ettiğini varsaydığımız yargıç örneğine bakalım. Daha önce de söylediğimiz gibi, burada yargıcı tartışmayı kolaylaştırmak için merkeze alıyoruz. Yoksa ahlâkiliği hukukiliğin koşulu olarak sunanlar bakımından tutarlı bir yaklaşım, yargıç haricindeki her hukuki karar ve-

ricinin, dolayısıyla savcısından her türlü idari ajanın uygulayacağı veya dayanacağı hukuku değerlendirirken bu ahlâkilik ölçütünü kullanması olurdu. Ahlâkiliğin hukukiliğin koşulu olduğunu söyleyenler, yargıçtan, uygulayacağı hukuku tespit ederken, ahlâkilik ölçütünü uygulamasını isterler. Bu ölçüt, kaynağı ve formu ne olursa olsun, hukuk ve devlet yapılanması içerisinde kendisine ne ad verilmiş olursa olsun, herhangi bir olması gereken ifadesinin hukuki karar vermenin dayanağı olabilmesi için ahlâkilik testine tâbi tutulması gerektiğini söyler. Bu son cümle, esasında, “hukuk kaynağı” kavramının tanımını içerir. Gerçekten de hukuk kaynağı ve “hukukun kaynakları”, uygulanacak hukukun ne olduğunun tespit edilmesinde dayanak kabul edilecek olması gereken ifadelerini, kısaca normları teşhis etmenin ölçütlerini sunar. Temel hukuk formasyonu alanların aşına olduğu şekliyle, mesela, asli hukuk kaynakları arasında sayılan yazılı hukuk kuralları, belli usullerle varlık kazandığı iddia edilen normlardır. İşte ahlâkiliği hukukiliğin koşulu kabul eden görüşler, bir hukukun kaynakları teorisi inşa ederler yahut hukukun kaynakları teorisinin temeline, her defasında başvurulacak bir kaynak veya ölçüt olarak ahlâkiliği koyarlar. Böylece, hukukun kaynakları teorisinde yer alan ölçütleri yerine getiren normlar, bir de ahlâkilik kriterine tâbi tutulur ve ancak bu ölçüte karşı sınanmadan da alınının akıyla geçebildiği takdirde hukuk kaynağı olarak hukuki karar vermenin dayanağı olabilir.

Ahlâkilik koşulunun anlamını bu şekilde açıklığa kavuşturduğumuza göre, artık yargıçtan istenen şeyin ne olduğunu daha iyi değerlendirebiliriz. Anayasal düzen içerisinde yasama faaliyetiyle yetkilendirilmiş meclis bir yasa çıkarmıştır. Mevcut hukuk düzeninin hukukun kaynakları öğretisi, meclisin usulüne göre çıkardığı bir yasanın, asli bir hukuk kaynağı olduğunu kabul etmektedir. Ahlâkilik koşulunu savunan görüş ise, hukukun kaynakları öğretisinin değişmesi gerektiğini, meclisin usulüne uygun şekilde çıkardığı yasanın henüz hukuki kararın dayanağı olabilecek bir hukuk normu statüsünü kazanmadığını, bu statünün yargıç tarafından tespit edilmesi gerektiğini, söz konusu tespitin yapılmasında

ahlâkilik testinin uygulanması gerektiğini söyler. Belki ahlâkilik koşulunu ileri sürenler başka türlü, daha sofistike açıklamalar da yapıyorlardır veya yapmak mümkündür. Mesela, hukukilik statüsünün kazanılmasının yargıcın tespitine bağlı olmadığını, meclisin yarattığı normun ahlâki olması halinde meclisin normu yaratmasıyla birlikte bu normun hukukiliğinin de ortaya çıktığını, yargıcın hukukilikle ilgili kararının kurucu olmadığını söyleyebilirler. Böyle daha sofistike bir açıklamanın pratikte yaratacağı bir değişiklik olur mu, bilemiyorum. Zira ister kurucu ister tanıyıcı/tespit edici olsun, ahlâkilik ölçütünün yerine getirildiğinin düzen içerisindeki bir aktör tarafından dile getirilmesi gerekir. Pek tabii ahlâkilik ölçütünün yerine geldiğini ilân edecek, yargıç ile meclis arasında bir yerde bulunan bir kurul da önermek mümkündür. Böylece meclisin çıkardığı normun ahlâkiliği bu kurul tarafından belirlenecek, yargıç da ahlâkilik sorununu bir daha değerlendirmek zorunda kalmayacaktır. Elbette böyle bir kurulun, bir “molalar rejimi”ne karşılık geldiğini, meclis iradesi üzerinde ahlâki bir kurulun hâkimiyet kurduğunu söylemek zor değil. Ki böyle bir kurul da, ahlâkilik ölçütünü ileri sürenlerin tasavvurundaki iktidarın bir bileşeni olacağından, sanırım bu tartışmada ciddiye alınacak bir alternatif teşkil etmiyor. Dolayısıyla öyle ya da böyle, yargıçtan, ahlâkilik tespitinde bulunan bir özne olması talep ediliyor.

Peki, bu yargıç tasavvuru ne kadar gerçekçi? Tasavvurun gerçekçiliğini değerlendirmek için, öncelikle ahlâkilik koşulunu savunanların yukarıda da dile getirdiğim çelişkisine bir daha bakmamız gerekiyor. Ahlâkilik koşulunu öne sürenler, gördüğümüz gibi, esasında belli bir düzendeki yargıca hitap ediyorlar. Ahlâkilik koşulunu kabul etmeyenlere yönelttikleri iktidar destekçiliği eleştirisi nasıl ki esasında genel olarak iktidara değil de belli bir iktidara yönelikse, yargıçları da belli bir düzenin yargıçları. Ahlâkilik koşulunu öne sürenler, aynı zamanda tek bir ahlâka atıf yapmak zorundalar. Yani kendi tasavvurlarındaki ahlâka. Öyleyse, esasında ahlâkilik koşulunu ileri sürenler, ne iktidara karşılar ne de yargıçların ahlâki test uygulamasını talep ediyorlar. Ahlâkilik

koşulunu ileri sürenler, kendi tasavvurlarındaki ahlâkilik ölçütlerine uygunluğun sağlandığı andan itibaren, hukuku ahlâk zırhıyla zırhlanmış, yargıcı da bu ahlâka boyun eğen figürler olarak görmek zorundalar. Ahlâkilik koşulunu ileri sürenlerin tasavvurlarındaki ahlâkiliğe uygun bir normun meclis tarafından yaratılması halinde, artık yargıcın ahlâkilik ölçütü uygulaması bir zorunluluk olmadığı gibi, tam tersine, yargıcın bu normu uygulaması ahlâki bir zorunluluk haline gelir. Bu genel tavrın mutlak surette yanlış olduğunu iddia edecek değilim. Zira hukuka ilişkin değerlendirmelerimizde ahlâki yargılardan kaçamayız. Hukukun belli bir ahlâki standardı yakalaması gerektiğini iddia edebiliriz, bu ahlâkiliğin pratikte de sağlanması için mücadele verebiliriz. Siyasi faaliyet dediğimiz şey tam da budur. Fakat bunu, muhalif pozisyonda olduğumuz zaman kullanabileceğimiz bir evrensellik, genellik, ahlâkilik kisvesine büründürmek, ahlâkilik koşulunu bir “hukuk teorisi” bileşeni olarak sunmak, felsefi faaliyeti suiistimal etmek anlamına gelir.

Ahlâkilik koşulunu ileri sürenlerin kabul ettiklerini açıktan söyleyemedikleri şeyi açıkça ortaya koyduktan sonra, hukuka ilişkin genel bir ifadede bulunmak mümkün. Belli bir toprak parçası üzerinde egemenlik iddiasında bulunan, yani yasama, yönetme ve yargılama erklerini elinde tutan bir örgütün varlığıyla ilişkili bir sorunuz yoksa, yargıcın (hattâ diğer hukuk uygulayıcılarının) faaliyetlerini bu kurumsal düzen içerisinde değerlendirmekten başka çareniz yoktur. Örgütleri ahlâki değerlerine göre birbirinden ayırıp bunların ancak bir kısmı için talep ettiğimiz bir pratiği, bu örgütlerin genel bir özelliği olarak dile getiremeyiz. Bu durumda devlet, hukuk, hukuk kuralları, hukuk kurallarının geçerliliği, sadece ahlâkilik ölçütüyle var olabilir hale gelir. Ahlâkilik ölçütüyle var olabilmekle, belli bir ahlâkilik tasavvuruyla eleştirmek arasında ciddi bir fark vardır.

Ahlâkilik koşulunu ileri sürenler, yargıçtan, yasama organının çıkardığı bir yasayı, ahlâkilik testine tâbi tuttuktan sonra, eğer testten geçemediyse, yok saymasını talep eder. Eğer bunu bir “hukuk teorisi” adına yapıyorsanız, hiç gerçekçi bir talep değildir bu.

Bu, ancak belli bir türden bir ahlâkiliği temel aldığınızı açıkça dile getirmek kaydıyla, ahlâki çağrıda bulunuyorsanız makuldür. Ancak belli türden bir siyasi talepte bulunduğunuzu açıkça dile getirdiğiniz takdirde, bazı yargıçlardan belli bir düzene itaat etmemesini istediğiniz takdirde anlaşılabilir. Fakat bir “hukuk teorisi” adı altında eğer hukuki geçerliliği ahlâkiliğe bağlar ve yargıçtan o düzenin varlığının koşulu olan usulleri yok saymasını talep ederseniz, hukuku üzerinde konuşulmaya değer kılan kurumsal yapıyı da sarsmış olursunuz. Daha önce de söylediğim gibi, bu kurumsal yapıyı yerle bir ederek başka formda bir toplumsal örgütlenme modeli peşindeyseniz sorun yok, fakat adına devlet dediğimiz örgütlenme çerçevesinde düşünüyorsak, hukukilik ile ahlâkılık arasında kurulan bağ, sistemin kendi iç dinamiklerini çelişik kılacağından, mevcut devlet ve hukuk örgütlenmesiyle bağdaşmaz.

Öyleyse, ahlâkılık bağını ileri sürenler, kendilerini yargıcın pozisyonuna koyduktan sonra, yargıç kimdir sorusunu “yargıç, sistemin ürettiği normların nihai değerlendircisidir” diye yanıtlayacaklarsa, o sistemi sil baştan kurgulamak durumundadırlar. Halbuki, ahlâkılık koşulunu ileri sürenlerin böyle bir derdi yoktur. Bu örgütlenme biçimi hoşunuza gitmeyebilir, fakat devlet örgütlenmesinin yargıcının pozisyonu, o örgütlenmenin kendi mekanizması içerisinde bellidir. O da yasaları uygulamaktır. Yasaları uygulamanın mekanik bir süreç olmadığını, yorumun hukuk pratiğinin esaslı bir unsuru olduğunu kabul ederek dahi bu görüşü savunmak mümkündür. Zira, esasında, ahlâkılık koşuluna burada getirdiğim itiraz, hayli mütevazı, fakat bu koşulun en sert haliyle durmadan tekrarlanması sebebiyle gerekli bir itirazdır: Yargıç (ve diğer hukuk uygulayıcıları), sistemin ürettiği normları, ahlâkılık ölçütüne dayanarak hukukilik niteliğinden yoksun olarak nitelendiremez. Bu, ahlâkılık kriterine uyduğunu düşündüğünüz normlar için de geçerlidir, uymadığını iddia ettiğiniz normlar için de. Dolayısıyla hukukilik, yani kamu gücünün uygulanmasına dayanak gösterilme kabiliyeti, ahlâkılık ölçütüne bağlı değildir. Bunun aksini talep ettiğimiz anda, kurumsallıkla veya sistem

teşkil etmekle varlık kazanan örgütlenme mantıksal olarak dağılır. Mantıksal olarak, çünkü sistem, çelişik unsurlarına rağmen varlığını devam ettirebilir. Buradaki tartışmamız teorik olduğuna göre, önemsedığımız husus, öncelikle mantıksal tutarlılıktır.

Dolayısıyla ahlâkilik koşulunun, yani adil olmanın, hukukilik için herhangi bir ölçüt olamayacağını açıkça söylemekte bir beis yoktur. Toplumsal ve ahlâki meşruiyet bambaşka bir meseledir. Ama yargıcın yargıç olarak, sistem içerisindeki konumu, o sistemi tanımayı gerektirir. Yorum imkânlarıyla ve farklı toplumsal faktörlerin etkileşimiyle ortaya çıkan gerçek yargıç esasında öyle olmasa da, bu iddianın talileştirdiği yargıç imgesi sizi rahatsız edebilir. Ahlâkilik, adalet, insan hakları adına iktidara kafa tutabilen daha özerk bir yargıç imgesinin olanaklılığından heyecan duyuyor olabilirsiniz. Ama bu heyecanınızı hukuka ilişkin genel bir özellik belirlemeden de tatmin etmeniz mümkün. Ve eğer teoriden çıkıp stratejik konuşacaksak, yargıcın yasamadan özerkliğine dair talebin, sonuçlarını hiç de benimsemeyeceğiniz bir uygulamaya neden olabileceğini de unutmamalısınız. İhtiyacınız olan ahlâkilik testi yapan yargıçlar değil düzgün/ahlâki yasalar ve bu düzgün/ahlâki yasaları muhatapları için sürpriz teşkil etmeyen şekilde uygulayan yargıçlar olabilir. Böylece siyaseti, hesap verebilen ve demokratik süreçlerle değiştirilebilen aktörler vasıtasıyla yaparsınız.

Zaman zaman değindiğim demokratik temsil meselesi de, yargıca ahlâkilik koşuluyla verilen “normu yok sayma” yetkisi açısından önemli. Eğer sadece belli bir tarihsel, dolayısıyla tesadüfi bir iktidardan değil de genel olarak demokratik bir düzendeki iktidardan bahsediyorsak, yargıca yasaların uygulayıcısı rolünden çok daha fazlasını talep ederek meclisin ürettiği normların yok sayılmasını mümkün kılmak, demokrasi düşüncesinin tam karşısında yer alır. Tekrar tekrar belirtmem gerekiyor: Yargısal aktivizmden, yorum imkânlarından bahsetmiyor ve sadece mütevazı bir iddiada bulunuyorum: Yargıcın, sistemin ürettiği bir normu salt ahlâkilik gerekçesiyle yok sayma yetkisi, mantıksal olarak tasavvur edilebilir bir yetki değildir. Bir normu yok saymak, sistemin dayandığı

demokratik temsili de yok saymaktır. Demokratik devlette de yargıca bir tür emir eri gibi davranılmayacağı doğrudur, fakat yargıcın emir eri olmaması, hangi normun yasa olacağına karar verme yetkisinin gasp edilebilmesi anlamına da gelmez. Demokratik bir düzende yargıcın meclisin/sistemin ürettiği normlara uygun davranmakla görevli olması, esasında dolaylı olarak halk adına karar verdiği anlamına gelir. Yargıcın demokratik düzendeki konumu, yasamanın veya idarenin düzenleyici işlemleri vesilesiyle idarenin memuru olması değil, kuralların demokratik usullere uygunluğu ölçüsünde halk iradesinin tecelli ettirilmesi anlamına gelir. Dolayısıyla salt sistem içi mantık çerçevesinde sistemin ürettiği normlarla bağlı olan yargıç, demokratik temsilin hayata geçirildiği ölçüde, halk adına eylemektedir. Böylece yargıç, yasayı yok saydığı zaman, demokratik süreç içerisinde aldığı vekalet yetkisini kötüye kullanmış olacaktır. Ahlâkilik koşulunu ileri sürenler, kendilerini yargıç yerine koyduklarında, demokratik sistem içerisinde üretilen bir normu yok saymayı haklı kılacak ahlâkilik argümanından farklı yeni bir argüman daha bulmak zorundadırlar.

Toplumsal bir olgu olarak hukuk adını verdiğimiz yapılanmanın ve bu yapılanmanın hukuk kelimesinin öncelikle hatırlattığı kuralların, onları benzer başka sosyal olgulardan ayırmaya yarayan özellikleri vardır. Bu ayırıcı özelliklerin ne olduğu konusunda pek tabii ki yer yer değişen görüşler bulunuyor. En garantili ve en kapsamlı olanı, şüphesiz fiziksel bir gücü, bu güçten sadır olmuş kuralları ve bu kuralların bir yargılama ve infaz sistemi içerisinde uygulanmasını içeriyor. Gerçi bu en garantili tanımda bile bazı tartışmalar yaşamak mümkün; mesela kuralların etkinliğinin kapsamı, dolayısıyla yargılama sisteminin belirliliği, yaygınlığı ölçüsü farklı pozisyonlar edinmeyi gerekli kılabilir. Bütün olası tartışmaları tüketme imkânına sahip değiliz. Biraz daha ortalama ve gündelik algımızla, devlet olarak teşhis ettiğimiz örgütlenmenin kurduğu veya içinde kurulduğu normatif düzene bakacak olursak; sistemlilik, tutarlılık, öngörülebilirlik, rasyonalite, genellik, objektiflik ve aynı zamanda bir devletler sistemi içinde yer alma gibi unsurları hukuk düzeni ve hukuk kuralları bakımından ayırıcı

özellikler olarak görmek mümkün. Dolayısıyla, adaleti devletten çıkardığınızda geriye çete kalmıyor; adaletsiz bir devlet kalıyor. Bir çete de adil olduğunda devlet olmuyor. Evet, bir şirket de asgari ölçütleri uygularsanız bir iktidar yapılanması olarak belli bir anlamda hukuk yaratıyor ve uyguluyor ama şirketi devletle, şirketin hukukunu da devletin hukukuyla aynı kefiye koymamıza engel olan farklı özellikler var. Meselem ayırım meselesi değil, dolayısıyla hukukun konumuzla alâkalı bazı özelliklerine yer vermekle yetineceğim.

İster bir ide ister bir kavram isterse bir olgu olarak düşünün, hukuk dediğimizde genel, kişiye özel çıkarılmamış, insanların devletin cebir gücüyle hangi durumda muhatap olacağını belli eden bazı olması gereken ifadelerinden, bu ifadelerin gene usulü belirlenmiş süreç ve kurumlarda uygulanmasından bahsediyoruz. Misal, emir ile hukuk kuralını birbirinden ayıran en önemli unsur budur. Fuller'ın hukukun ahlâkiliğinin ölçütlerini hatırlayacak olursak (bkz. Fuller 2019), bu ölçüt veya ilkelerin, zaten hukuku diğer iktidar yapılanmalarından ayıran şey olduğunu söyleyebiliriz (kimi zaman, mesela şirket örneğinde, sistem öylesine rasyonelleşmiş olabilir ki, devlet ile hukuku ancak tabiiyet ve ölçek açısından ayırabilir hale gelirsiniz). Dolayısıyla, önceden ilân edilmiş, içeriği üç aşağı beş yukarı belli, koşullar oluştuğunda yargı organlarınca uygulanan ve bu kurumlarca verilen kararın infaz edildiği bir sistemden bahsediyoruz. Fuller buna hukukun ahlâkı/ahlâkiliği demişti. Hart doğal hukukun asgari içeriğinden bahsetmişti. Haydi biz, sağduyuya başvurup, hukuk tartışmasına neden olan toplumsal örgütlenme adlandırması diyelim...

Her halükârda hukuk, diğer başka özelliklerin yanında, önceden uygulanacağı ilân edilmiş genel kurallar olgusuna dayanır. Bu, hukuk idesinin de hukuk sisteminin de sıfır noktasıdır. Hukukla ilgili her türlü ilave özellik, erdem, işe yararlık, meşruiyet tartışmasını, ancak bu durum gerçekleştiği takdirde devreye girer. Ahlâkilik koşulunu ileri sürenler, yani hukuku adaletle bir tutanlar ise bu durumu askıya almaktadır. Ahlâkilik koşuluyla birlikte, hukukilik her daim askıdadır. Hiçbir zaman bir hukuk yoktur.

Hukuk, her hukuk uygulayıcısının ahlâkiliğe yönelik verdiği her bir kararda yaratılmakta, karardan hemen sonra da buharlaşmaktadır. Ahlâkilik koşulunun var olduğu bir durumda hukuk fiilen yoktur, bir potansiyel ve ihtimal olarak vardır. Oysa yargıcın görevi ilgili toplumun hukukun kaynakları öğretisince belirlenmiş hukuku uygulamaktır, onu yok sayarak yeni bir hukuk yaratmak değil. Yurttaşlar, kamu gücüyle ne zaman muhatap olacaklarını bilmezlerse, muhatap oldukları sisteme hukuk demeyeceklerdir. Düşünce tarihinde karşılaştığımız hukuk hakkındaki onca değerlendirme, sadece önceden ilân edilmiş yasaların varlığı sebebiyle yapılmıştır ve ancak o zaman anlamlıdır. Nitekim bir iktidarı hukukileştirmek, ona ahlâk değil, belirlilik ve öngörülebilirlik kazandırmak anlamı taşır.

Elbette genellik ve belirlilik de bir derece meselesidir, tıpkı Fuller'ın diğer ilkeleri gibi, en kâmil durumda dahi sosyal hadiselerin belirsizliği ve değişkenliğinin, söz konusu ilkelerin bir dereceye kadar ihmal edilmesini zorunlu kıldığı gibi. Ama bu konuda net olan şeylerden biri, sistemin kendi ölçütleri çerçevesinde uygulanacağını ilân ettiği bir normun, uygulama aşamasına gelindiğinde sistemin içinden kaynaklanmayan bir ölçütle yok sayılmasının, tam da o sistem ve uygulamayı hukukilikten çıkaracağıdır. Dolayısıyla ahlâkilik koşulu, eğer hukuk düzenlerinin bir erdemi varsa, o tek erdemin, belirliliği ortadan kaldırmaya adaydır. Ahlâkilik koşulu, hukukiliği kendine bağlayarak yok eder.

Kavramsal tartışmalarda somut örnekler subjektif deneyimler, gündelik hayata ilişkin spekülâtif değerlendirmeler uygun bulunmaz. Fakat konumuz hukuk; ben de, okurlarım da kamu gücüne muhatap olma potansiyeline sahibiz, hattâ her gün istemediğimiz kadar bu ihtimalle karşı karşıya kalıyoruz. Soru basittir: Önceden ilân edilmiş kurallara göre mi hareket etmeyi yeğleriz, yoksa bu kuralların bir ihtilaf çıktığında veya idarenin tam da bizimle ilgili bir işlem yapacağı anda ahlâkilik kriterinden bahisle önceden ilân edilmiş o kuralı yok sayabileceğini hesaba katarak mı yaşamak isteriz? Hele de hiçbir beşerî sistemin kâğıt üzerinde tasarlandığı gibi düzgün işlemediğini hepimiz defalarca tecrübe ettikten son-

ra, sözgelimi ceza yargılamasında, yargıcın ne olacağını bilemediğimiz ahlâki yargılarına mı kendimizi bırakmak isteriz yoksa siyaseten mücadele ettiğimiz takdirde değiştirebilmeyi umabileceğimiz kurallara uygun karar vermesini mi?

Sonuç

Hukuk ile ahlâk, dolayısıyla adalet ilişkisinin en meşhur görünümü, hukukiliği ahlâkiliğe bağlamaktır. Bunun bir iması, hukukun adaleti gerçekleştirebileceğidir. Halbuki bu iddia, olsa olsa, hukuka sahip olan iktidarın kendini meşrulaştırarak sınıf tahakkümünü gizlemek olabilir. Bunun yanında hukuk, en iyi formunda bile zaten adaleti gerçekleştirmek için yetersiz bir araçtır.

Hukukun adaleti gerçekleştirmesinin yetersizliği bir yana, bir hukuk düşüncesi, ancak uygulamadaki bir sistem olarak düşünüldüğünde anlamlıdır. Hukuk hakkındaki tefekkürün varlık sebebi, hukukun kamu gücünün kullanılmasının koşullarını önceden söyleyebiliyor olmasıdır. Bunu söyleyemeyen normatif bir sistem, zaten hukuk değildir. Hukukun adilliği veya ahlâkiliği, bir sonraki adımda gelir. Adillik veya ahlâkilik bir varlık koşulu değildir. Ahlâkiliği hukukiliğin koşulu kabul etmek, hukuk düşüncesinin köküne kibrit suyu dökmektir.

Hukuk hakkında konuşmamızın yegâne sebebi, iktidarların, onların kurallarının ve yargılama pratiğinin varlığıdır. Bu olguları hesaba katmadan hukukun varlığı hakkında konuşmanın bir anlamı yoktur. Hukuk uygulayıcılarının hukuk sisteminin kendi iç mantığında ve yapısında sahip olduğu pozisyon ve işlevi hesaba katmadan konuşmak, sizi heyecanlandırıyor olabilir, alkış almanız, ahlâklılı görünmenize sebep olabilir. Fakat pratikte yargıcı hukuk sisteminin ürettiği bir normu yok saymaya yetkili kılmanın ne hukukbilimsel/hukukkuramsal bir temeli bulunabilir ne de ahlâkilik derdindekiler bakımından stratejik kabul edilebilir. Eğer genel olarak hukuk hakkında konuşuyorsak, hukuk düzeni ve pratiği, sistemin ürettiği normların geçerliliğini veya varlığını sistem dışı bir temele dayanarak tartışmaya açmadan bir hukuk uygulayıcısına ihtiyaç duyar.

Bu tutum, çoğunca iddia edildiği gibi, keyfine göre yöneten zalim iktidarlara payandalık etmek üzere iş görmez. Diktatörler elbette her türlü aracı kendi iktidarlarını korumak ve sürdürmek için kullanabilirler. Yeri geldiğinde diktatörler ve destekçileri, hukuk kurallarının varlığının tartışmaya açılmasını yasaklamak da isteyebilirler. Fakat diktatörler ile hukuk kuralları arasındaki asıl ilişki, usulüne uygun çıkarılmış kuralların varlığına saygı gösterilmesi değil, diktatörün kurallarla bağlı olmamasıdır. Diktatör, kuralların veya kendi kurallarının uygulanmasını istediği için değil, istediği zaman kuralların uygulanmasını askıya alabildiği için diktatördür.⁵

Ahlâkîlik koşulu çoğunlukla hukuk devleti ve insan hakları uğruna, demokratik toplumlarda ileri sürülür. Halbuki hukukiliği ahlâkiliğe bağlamak, tam da demokratik usullerle verilen yasama ve düzenleyici işlem yapma yetkisinin gasbı veya yok sayılmasıdır. Bu, demokratik hesap verme mekanizmalarından münezzehtir yargıcın eline verilmiş antidemokratik bir silahtır.

Sıradan bir vatandaşın hukuktan en makul ve en yaygın beklentisi, uygulanmasıdır. Bir kuralın uygulanacağı ilân edilmiş olmasına rağmen, birdenbire, tam da bir ihtilaf veya talep durumunda uygulanmayacağına söylenmesi, hukukun sahip olduğu belki de yegâne erdemin yok edilmesi anlamına gelir. Zaten kusurlu işlemeye yazgılı hukuk, hukuki belirlilik ilkesini hiçbir zaman tatmin edici bir şekilde gerçekleştiremezken, bunu bir de felsefi ve ahlâki kılığa bürünmüş bir iddiayla hukukun elinden almak, hukukun muhataplarının hukuka artık hukuk olarak muamele edemeyecekleri anlamına gelir. Hukuk, hukukiliği kaybetmiş bir çeteye dönüşmüştür, ama adaletten yoksun kaldığı için değil, dediklerine artık güvenilemeyeceği için.

Bütün bunları savunmak, hukukla ahlâkın hiçbir ilişkisi olmadığını söylemek anlamına gelmez. Hukukla ahlâkın kimi zayıf

⁵ Pozitivizm eleştirilerinin tipik örneği Nazi Almanyası'nda rejime karakterini veren kanun devleti değil tedbir/önlem devleti olduğunu söyleyen Fraenkel'e kulak vermek gerekiyor. Bkz. Fraenkel, 2020. Ayr. bkz. Rachlin, 2021.

kimi güçlü farklı boyutlarda ilişkileri vardır, fakat bu ilişki, bir hukuk kuralının geçerliliğinin ahlâkiliğe bağlanmasına dek gidemez. Dolayısıyla bütün bunları savunmak, hukuk biliminde ahlâkın yeri yoktur, demek de değildir. Hukuk biliminde ahlâkın yeri vardır, fakat yeri, hukukun varlık koşulu olmak değildir. Bütün bunları savunmak, hukukçunun ahlâkla işi yoktur, demek de değildir. Hukukçu, akademisyeninden avukatına, hâkimine ve savcısına ahlâki bir öznedir ve elbette iştigal ettiği mesleğin sonuçlarını ahlâkîlik bakımından değerlendirecektir. Bütün bunları savunmak hukukun içeriğinin ahlâkîlik açısından değerlendirilemeyeceğini söylemek de değildir. Hukuk yaparken, mevcut hukuka bakarken, onu değiştirmek isterken her zaman ahlâki kaygılarımız vardır ve hukuk bu anlamda ahlâki değerlendirmemizin konusunu teşkil eder. Dolayısıyla bütün bunları söylemek, iktidarın her yaptığı doğrudur ve ahlâken tartışılmazdır demek de değildir. Bütün bunları söylemek, hukukçunun eğitiminde ahlâk felsefesinin yeri yoktur demek de değildir. Bilakis, hukukçunun ahlâki tartışma yapabilme kabiliyetine mutlaka sahip olması gerekir. Nihayet, bütün bunları savunmak, ahlâkın veya ahlâkiliğin, hukukun varlık koşulu olarak değilse bile, yorumunda kaçınılamayacak bir yeri olduğunu reddetmek de değildir.

Kaynakça

- Arıkan, Engin (2019) *Sert Pozitivizm* (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık).
- Bix, Brian H. (2021) “Hukuki Pozitivizm” (Çev. Yusuf Umur Çil), Golding, M. P. ve W. A. Edmundson (der.), *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Teorisi Rehberi* (İzmir: Işık Yayınları): 67-102.
- Fraenkel, Ernst (2020) *İkili Devlet – Diktatörlük Teorisine Bir Katkı* (İstanbul: İletişim) (Çev. Tanıl Bora).
- Fuller, Lon. L. (2019) *Hukukun Ahlâkı* (İstanbul: Tekin Yayınevi) (Çev. Engin Arıkan).
- Gülgeç, Yahya Berkol, “Hukuk Teorilerinde Yargı ve Hukuk Uygulayıcısı Fetişizmi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 21(2): 875-910.
- Hart, H.L.A. (1994) *The Concept of Law* (Londra: Clarendon Press).

- Işıktaç, Yasemin (1998) “Bir Hukuk Tanımı Vermenin Zorunluluğu”, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2 (1-2): 223-228.
- Kelsen, Hans (2020) *Saf Hukuk Kuramı: Hukuk Kuramının Sorunlarına Giriş* (İstanbul: Nora Kitap) (Çev. Ertuğrul Uzun).
- Murphy, Mark C. (2021) “Doğal Hukuk Teorisi” (Çev. Fatma İrem Çağlar Gürgey), 41-66.
- Özenç, Berke (2022) *Demokrasiyi ve Anayasayı Korumak – Kelsen Schmitt’e Karşı*, (İstanbul: İletişim).
- Rachlin, Robert D. (2021) “Roland Freisler ve *Volksgerichtshof*”, Steinweiss, Alan E. ve Robert D. Rachlin (der.) *Nazi Almanyası’nda Hukuk – İdeoloji, Fırsatçılık ve Adaletin Saptırılması*, (İstanbul: Zoe Kitap) (Çev. Kıvılcım Turanlı): 80-109.
- Tepe, Harun (2022) *Hukukta ve Yargıda Etik – Hukukun Etik Temelleri Üzerine* (Ankara: BilgeSu Yayıncılık).
- Uzun, Ertuğrul (2016) “Yorumu Hukuktan Kurtarmak”, *Ankara Barosu Dergisi*, (2): 228-63.

ADALET YA DA YASA YARGILANABİLİR Mİ?

Efe Baştürk*

I.

“... yasanın girişindeki yazılarda bu yanılma konusunda şöyle denir: Yasanın önünde bir kapı bekçisi durur. Taşralı bir adam, bu bekçiye gelir ve ondan kendisini içeri bırakmasını rica eder. Ancak bekçi, onun yasanın içine girmesine şimdi izin veremeyeceğini söyler. Adam düşünür ve daha sonra girip giremeyeceğini sorar. ‘Olabilir’, der bekçi, ‘ama şimdi giremezsin’. Yasaya açılan kapı her zamanki gibi açık durduğundan ve bekçi yana çekildiğinden, adam kapıdan içerisini görebilmek için eğilir. Kapı bekçisi bunu fark edince güler ve şöyle der: ‘Sana bu kadar çekici geliyorsa eğer, yasağıma karşın içeri girmeyi dene. Ancak şunu bil ki, ben çok güçlüyüm. Ve ben sadece en alt derecedeki kapı bekçisiyim. Oysa içerde, salonları bekleyen kapı bekçilerinin her biri ötekinden daha güçlüdür. Üçüncü bekçinin görünüşüne ben bile dayanamam.’ Taşradan gelen adam böyle güçlüklere karşılaşmayı beklememiştir, yasa herkese ve her zaman açık olmalıdır, diye düşünmektedir, ancak uzun ve sivri burnuyla, ince kıllı, uzun ve siyahi Tatar sakalıyla, kürk paltolu bekçiye daha bir dik-

* Rize Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

katli bakınca, içeri girme iznini alana kadar beklemeye karar verir. Bekçi ona bir tabure verip kapının yan tarafına oturtur. Adam orada günlerce ve yıllarca oturur. İçeri girmek için pek çok girişimde bulunur ve ricalarıyla bekçiyi yorar. Bekçi onu sık sık küçük sorgulamalardan geçirir, ona vatanına ve daha bir sürü şeye ilişkin sorular sorar, ancak bunlar, efendilerin sordukları türden ilgisiz sorulardır ve sonunda adama hep kendisini daha içeri bırakamayacağını söyler... Bu arada öteki kapı bekçilerini unuttur ve bu ilk bekçi, ona yasaya girmesinin tek engeli gibi gözükür. Bu talihsiz rastlantıya lanet eder, ilk yıllarda bunu yüksek sesle dile getirir, yaşlandığında ise sadece kendi kendine homurdanmaya başlar... Sonunda gözleri zayıflar ve gerçekte çevresinin mi karardığını yoksa gözlerinin mi kendisini aldattığını bilemez olur. Ama karanlıkta yasanın kapısından dışarıya gölgelenmesi olanaksız bir biçimde vuran parıltıyı çok iyi seçer. Artık yaşamının da sonuna gelmiştir. Ölmezden önce bütün o zaman boyunca edinmiş olduğu deneyimler kafasının içinde, o güne kadar kapı bekçisine hiç yöneltmediği bir soruda birleşir. Katılaşmış olan bedenini doğrultamadığından, eliyle bekçiyi yanına çağırır. Bekçi ona doğru iyice eğilmek zorundadır, çünkü bedenlerinin orantıları adamın aleyhine olmak üzere çok değişmiştir. 'Hâlâ neyi bilmek istiyorsun' diye sorar bekçi. 'Bir türlü doymak bilmiyorsun.' Adam, 'Herkes yasaya göre ölüyor', der 'ama nasıl oldu da bunca yıl boyunca benden başka kimse giriş izni istemedi?' Kapı bekçisi, adamın sonunun geldiğini anlar ve tükenmek üzere olan işitme duyusuna kendini duyurabilmek için bağırır: 'Burada başka kimse giriş izni alamazdı, çünkü bu kapı yalnızca senin için öngörülmüştü. Şimdi o kapıyı kapatmaya gidiyorum.' (Kafka, 2011:229-231)

Yasanın Önünde, ki bu, Derrida'nın aslında Kafka'dan (*Dava*) ödünç aldığı bir başlıktır, yasayla ilişkinin aporetik bağlamını sunmasıyla öne çıkar. Geciktirmeden söylemek gerekirse, adalet mefhumu, Derrida düşüncesinde ancak yasanın ve adaletin yasayla olan aporetik ilişkisinin ufkunda çözümlenebilir. Bu, adaletin, yasanın bağrından, onun içsel çelişkisinden doğmakta olduğunu,

yani adaletin her koşulda yasa hakkında, önceden verilmiş bir yargı ya da yargısı önceden belirlenmiş bir şey hakkında yeniden bir yargıda bulunmak olduğunu gösterir. Ancak bu noktaya gelmek için önce yasanın ve ona içsel aporia'nın bağlamını keşfetmek gerekecektir.

Derrida, Kafka'nın bu metninde yasanın aporetik bağlamını, onun evrensel ile tekil arasındaki uyuşmazlığında yakalar. Fakat bu uyuşmazlık, daha özelde, yasa adı verilen ismin soyut ya da teorik anlamıyla onun tekil bir durumda yankılanışı ya da somut deneyimi arasındaki boşluğa dayanmaktadır. Metnin kurgusal yapısı içerisinde yasa ya da yasanın önünde olma hali, kapı ile kapının kendisiyle özdeş hale gelen somut bir işaret olan kapıcı arasındaki özdeşlik aracılığıyla nakledilir. Fakat Kafka'nın anlatısında Derrida'ya hitap eden şey, tam da bu özdeşlik halindeki eksiklik ya da örtüşmezliktir. Kapı, daha doğrusu kapının ardında olduğu varsayılan yasa, önüne gelen taşralıya kendini sunmayışıyla varlığını gösterir. Bu, yasanın hakikatidir: yasa, mevcut olanla olmayanı eşzamanlı içerir. Bu yüzdendir ki yasa, yasayı göstermeyen, onu görünmez, daha doğrusu erişilmez kılan bir kapıyla, açılması gereken ama açıldığı anda bütün anlamı bozulacak olan kapıyla gösterir. Kapı, yasanın mevcudiyetini tam da namevcudiyetinde kurar. Bir iktidar göstereni olarak kapı, ardındaki yasadan aldığı güçle durur ama işlevi tam da ardına aldığı şeyi göstermek üzerine kuruludur. Bir metafor olarak kapı, metinde, tam da anlamına uygun biçimde, bir eşik, daha doğrusu içerisi ile dışarısı arasındaki mutlak farkın giderek eksildiği, hattâ yakınlaşarak birbirine benzemeye başladığı bir yer, işaret olarak sunulur. Kapının kapalılığı, onun açılabilirliğinden doğan bir olanağın işaretidir, fakat bu işaret, kapının hiç açılmayabilir oluşundan türeyen bir olanaksızlığın da gösterenine dönüşür.

Taşralı, kapıdan içeri girmek ister; çünkü kapı –daha doğrusu kapının ardındaki yasa– bizatihi taşralıya hitap eden, onu muhaptap alan şeydir, fakat içeri giremez. Kapı ile taşralı arasında kapıcı durmaktadır. Temsilin temsilcisi olarak kapıcı, kapıyı kendi varlığında gösterir, ancak kapıcı, bunu tek bir koşulla gerçekleştirmek-

tedir: engel olarak. Kapıcı, yasaklamak suretiyle yasaı gösterir. Burada ikinci örtüşmezlikle karşılaşırız: bir yazı olarak yasa, kendisini ancak bir temsil ilişkisi aracılığıyla, yasaklamak/yasaklanmak dolayımında göstermektedir. Şüphesiz yasanın tek anlamı veya işlevi yasaklama edimine indirgenemez; ancak yasanın işaret ve ifade ettiğı ya da kendini dayandırdığı doğruluk –yani uygun davranma kuralı veya bu uygunluğun ta kendisi– yasağın gücüyle ortaya çıkabilir (Sözer, 2010: 4). Fakat asıl mesele, yasağın kendisini yasaya dayandırırken yasanın da yasaklama ediminde açığa çıkmasıdır. Bu, varlığı tartışılmaz olan kökenin bizatihi kökensiz olduğunu gösterir. Derrida, burada yasanın çifte açmazını görür; kapıcının taşralıyı kapıya, yani yasaya yaklaştırmaması, bizatihi taşralıyı muhatap alan yasanın taşralıya yasaklanmış olduğunu gösterir (Derrida, 2020: 244). Yasanın yasaklanması, ona ancak temsilcileri aracılığıyla ulaşılabileceğinin işareti sayılabilir. Yasanın erişilmez oluşu, onun yokluğunun değil, varlığının saf kavranışının olanaksızlığıyla ilgilidir. Bu olanaksızlık, kendisini tam da taşralı adam ile kapıcı arasındaki diyalogların bütününde açığa çıkar. Dikkatli gözle bakıldığında, kapıcı taşralı adama kapıdan girmesini doğrudan yasaklamaz –Yasa, bu anlamda, kapıdan girmeyi yasaklayan bir yasa değildir. Mesele, yani metne hâkim bütün o ikirciklilik, yasanın taşralı adama karşı sessiz kalışı ve taşralı adamı bu anlamda iradesiz bırakmasıdır. Taşralı adam ne kapıdan girebilir ne de kapıyı terk eder. Sürekli bir erteleme vardır; ta ki taşralı adam kendi sonuna gelene kadar. O zaman kapı kapanacaktır.

Öyleyse, yasanın saf varlığının kavranılamaz oluşu, meselenin sadece bir yönüdür. Açmazın öbür tarafında, yasanın muhatabını daima ertelemeli bir ilişkiye zorlaması vardır. Taşralı adam, girebileceğı kapıdan girmemeyi seçerken, bu edimini yasanın yasaklamasına bağlar. Oysa yasa sessizdir ve taşralı adamın karşısında yalnızca yasanın temsilcisi olan kapıcı vardır. Ve kapıcı taşralı adamı serbest bırakırken taşralı adam kapıdan içeri girmeyi seçemez. Yasaklandığı için değildir bu seçim; kapıdan girerse, erişilemez olan yasaya erişebilecektir ve bu tam anlamıyla bir son

olacaktır. Ardı olmayan, bu yüzden de öykülendirilebilir olmayan bu kişisel deneyim, bu yüzden tam anlamıyla sonu imler.

Buradan ayrılmalı ya da uzaklaşmalı ve olanaksızlığın farklı bir yüzüne dönmeliyiz. Derrida, bu metin vasıtasıyla, olanaksızlığın, onun farklı bir bağlamda giderilmeye çalışılması nedeniyle doğduğunu göstermek ister. *Yasanın Önünde*, bu anlamda kritik bir ipucu sunar: taşralı, kendisini muhatap alan yasaya erişemiyorsa, bunun sebebi, evrensel görünümdeki yasanın ancak indirgenemez bir tekillik deneyiminin ufkunda kavranabilir olmasıdır. Bu tekillik, yasanın evrensel ve aynı zamanda kökensel bağlamını varsayarken onu ilga eder. Çünkü yasa, kendisini yasayla karşılaşma ânında ve onun tekilliğinde sunar; bu, onun evrensel özünün olmayışı anlamına gelmez, fakat öz, kendisini ancak onu varsayan fakat bu varsayımı zorunlu olarak askıya alan bir somut gerçeklik aracılığıyla gösterir. Yasanın özü ne kadar ahistorikse, yani kendini zamanın ve mekânın değişkenliğinden âzade kılmak vasıtasıyla ezelleştiriyorsa, yasanın deneyimi de bir o kadar tarihselliğe gömülü olmaya yazgılıdır. *Yasanın Önünde* adlı hikâyenin ezoterik anlamı burada saklıdır: yasa denilen şeyin kökeninde tarihsel olan ve olmayan arasındaki ikiliğin aporetik karşılaşması vardır. Yasa, tarihsel olmayan evrensel öz tarafından yetkilendirilmiştir; ne var ki bu yetki ancak onun yokluğunda, görünmezliğinde ve erişilemezliğinde temsile açıktır. Derrida, yasanın saklandığı yerden kışkırtmakta olduğunu söylerken tam da bu noktaya işaret eder, (2020: 230) yasaya yaklaşmak, onu öykülemenin, yani ona bir baş ve son yüklemenin ve bu sebeple ona bir anlam atfetmenin veya bir yön çizmenin, kısaca onu tüketmenin tehlikeli bir yoludur. Yasa, her daim erişilemez kalışıyla kendini var edebilmektedir. Bu yüzden de yasa daima onu temsil edecek şeyin izinde kavranmaya açık ve koşulludur.

Gene de Derrida açısından Yasanın erişilemezliği adaletin olanağı olarak belirir. Bu olanağı mümkün kılan şey ise tam da yasanın açmazı olarak görülebilecek olan yargıdır. Yargı, sadece bir şeye son verme anlamında hüküm veya karar anlamına gelmez; zira yargıya ilişkin karar yasayı, tam da onu askıya alma pra-

tiğinde yeniden kurar (Derrida, 2015: 112). Bu, yargı için gereken şeyin aslında tam da yasanın namevcutluğu olduğunu gösterir; yasa, işlemeziğinde, namevcutluğunda bir yargının konusu olabilir. Derrida'nın söylediğı gibi, "... eğer yasa hemen orada, önümüzde olsaydı, yargı diye bir şey söz konusu olmayacaktı" (2015: 113). Şimdi, Yasanın Önünde [olmak], öyleyse, mevcut olmayan bir yasadan sorumlu olmak anlamına gelir. Bu sorumluluk, yargıya bağılı kalırken onu aşma yükümlülüğünün aporetik mevcudiyetini açığa çıkardığı gibi, yargının/yargılamanın tekil bir deneyim olmak zorunda olduğunu gösterir. Çünkü yargı, tam da yargısı verilmiş şey hakkında yeni baştan bir yargıda bulunmak anlamına gelir; ki bu, yargının, varsayımsal bir kökene atıfta bulunurken onu askıya almakta olduğunu, dahası ertelemek zorunda olduğunu işaretidir.

Bir yargı, bu yüzden, yargılanmış şey hakkında yargıda bulunurken, adaleti gözetir. Yasanın eksiksiz mevcudiyetinin askıya alınmış olduğu bir zamanda yargı, askıya alınmış yasayı yeniden devreye sokacak olan edime koşulludur. Derrida, bu edimin tekil bir deneyime, adalete özgü olduğunu hatırlatır: yasanın mevcudiyetinden bir anlığına çıkmayı zorlayan ama bu yasa-dışılıkta/yasanın dışında yasaya bağılılığı gözetken şey, yasanın çifte açmazını barındırabilecek yegâne şey olan adaletten başkası değildir. Adalet, bu anlamda, yasayı yasanın-dışında, imkânsızlığında yorumlamanın, onun hakkında yargıda bulunmanın olanağıdır.

II.

Adaletin cezbi, kendisinin en üstün ilke, hattâ ilkelerin ilkesi oluşunda yatar. Platon'un *Devlet*'inde adaletin konumu bunu açıkça belirgin kılar: adalet, diğer tüm erdemlerin erdemli olabilmelerini sağlayan birincil ve en üstün ilke olarak belirtilir. Bu en üstün ilke, yalnızca felsefi olarak konumlandırılmaz; adalet, erdemlerin doğru ve uygun çalışabilmesi için gereken maddi düzende somutlaştırılması gereken bir şeydir. Yani adalet, aynı zamanda, başından beri politik bir işlevle de sarmalanmıştır. Felsefi olanla politik

olanın farkı ya da ayırımı, adalet mefhumunda çetrefilli bir hal alır. Buraya döneceğiz.

Şimdi biraz daha geriye gidip adaletin etimolojisine dönerek, konuyu biraz da anlaşılır kılmaya çalışalım. Adalet, eski Yunan'da *dikaiošyne* sözcüğünden türeyen *dike* ile ifade edilir. *Dike*, yol ya da patika demek; bir şeyin başlangıcı ile sonu arasındaki dolaylı bağı gösteren bir sözcük. *Ethos* ile *telos* arasındaki birlik ya da bağlantıyı da karakterize etmesi anlamında dike, bir şeyin kendi doğasına uygun olarak var olmasını sağlayan doğruluk ilkesidir. Adaletin (*dikaiošyne*) bu anlamını beşeriyete tatbik ettiğimizde, insanın kendi işiyle, kendisine doğal olarak bahşedilmiş yeteneğiyle meşgul olması demek olduğunu görebiliriz. Fakat burada yetenek ile kastedilen, yalnızca edebilirlik değil; adalet, kişinin yapabildiğini yapmasından ziyade, karakteriyle uygun düşen yeteneği ile meşgul olması, bu anlamda kendisine ait olanın peşinden gitmesi anlamına geliyor. Bu aynı zamanda mitolojiden aktarılan bir düşünsel mirasa karşılık gelir. Yunan mitolojisinde çoklu tanrı evreninde uyum ve barışı koruyan şey, tanrısal güçler arasındaki dengedir. Ama bu dengeyi muhafaza etmenin ölçütü, her tanrının kendisine ait olanla meşgul olması, daha doğrusu kendi karakterine uygun düşen güçlere sahip olmasıdır. Bu aşıldığı takdirde ise ortaya çıkan şey bozgun ya da beşerî-politik karışığı olarak düşünürsek karışıklıktır (*stasis*).

Tanrılar evrenini karışıklıktan koruyan şey, *Dike*'den gelen adalettir; *Themis*'in (sözcük "yerleştirmek" ve "sabitlemek" anlamına gelen *tithemi*'den gelir) kızlarından birisi olan *Dike*, şeyleri olmaları gerektiği yerde tutmakla görevlidir. Adalet, öyleyse, yalnızca bir referans ilke olarak anlaşılamaz; o, aynı zamanda uygun üstün ilkeye göre şekillenmiş bir edimi ya da buna uygun olarak düzenlenmiş kurumsal mantığı da şart koşar. Böylece *Dike* anlamında adalet, belli bir sabitliği aynı zamanda süreklileştiren bir ilke olarak ortaya çıkar. Bunu sağlayacak olan şey de gelenek ya da âdettir; yani yerleşmiş olanı muhafaza edecek olan belli yargıları ve edimleri düzenli kılan otorite.

Herkesin ‘kendi’ işini yapması, bir ilke olması anlamında *doğruluk olarak adaletin* karşılığıdır; ne var ki adaletle asıl anlamını veren şey, onun doğruluktan öte politik bir işleve sahip oluşudur; adalet, bu anlamda belli bir pratik aracılığıyla görünür kılınır. Adalet, yani herkesin kendi işini yapması ya da kendi karakterine uygun düşen bir işle (*ergon*) meşgul olması, siteyi düzenli ve uyumlu kılacak olan şeydir. Adalet, öyleyse, yasalılığın ya da yasaya uygunluğun bir ifadesi olarak anlaşılabilir. Hem doğruluk ilkesi hem de bu ilkeye uygun davranma ya da karar verme pratiği olarak adalet, böylece birbirinden farklı iki bağlamın, felsefe (yasanın ilkesi) ile etik-politikanın (yasa yapma/yorumlama pratiği) uyumsuz ya da uyumlaştırılmaz uyumundan, bunun eşzamanlı olanaksızlığı ile zorunluluğunun birleşiminden doğabilecektir. Adaleti bir mesele haline getiren, daha doğrusu onu olanaksızlıkla olanaklılık arasında konumlandırmaya sebebiyet veren şey tam da budur: adalet, bu uyumsuz uyumun bir arayışı ya da olanağı olması bakımından, bir yandan takip edilmesi gereken üstün bir ilkenin varlığını referans alarak, ona dayanarak veya onunla koşullanarak “doğru olanı yapma” fikri üzerine temellenir; fakat diğer yandan adalet, takip edilmesi gereken bu “soyut” bilginin tam anlamıyla hükmedebilmesi için karşı karşıya kalınan tekil durumun özgül karakterine göre karar verme sorumluluğunu dayatır. Adalet, başka bir deyişle, üstün yasaya göre davranma sorumluluğuyla bu yasayı askıya alma –bir adım ileri götürürsek, ihanet etme– sorumluluğunu uyumlaştırmaktır.

III.

Jacques Derrida, adalet üzerine görüşlerini yapısöküm adını verdiği okuma yöntemi vasıtasıyla sunarken, adaleti bir tür açmaz (*aporia*) olarak göstermeye çalışır. Adaletin yalnızca aporetik bir deneyim olabileceği fikridir bu; adaleti kendiliğinden üstün veya öncelikli değer statüsüne eriştiren yaklaşımların aksine, Derrida, adaletin ilke ile pratik arasında varsayılan bağlantısını reddeder. Daha doğrusu düşünür, adaletin, temel addedilebilecek ilke ile bu temelden hareketle ilkeyi somutluğa aktarabilecek ve bunu

eksiksiz gerçekleştirebilecek bir pratik arasında herhangi bir örtüşmenin olamayacağını söyler. Bunun sebebi, adaletin ancak hukuk dolayımıyla açığa çıkmasıdır; fakat buradaki hukuk, formel kurallar manzumesi olarak anlaşılmamalıdır. Hukuk, burada, yerleştirilmiş ve sabitlenmiş olanın yerleşik bir biçim halini almış olması anlamında, gelenek ile yasa arasındaki örtüşme olarak düşünülür. Derrida, bu örtüşmeye Pascal'dan referansla 'otorite' adını verir (Derrida, 2010: 54). Otorite, tam da hukukun adında bilinen meşhur tanımın arkaik karşılığıdır: haklılaştırılmış güç. Derrida, otoritenin haklılaştırılmış güç olarak tanımışını adaletin birincil açmazı olarak görecektir. Buraya döneceğiz. Şimdi devam edelim.

Derrida için adalet, kavrandığı şekliyle kendi-olmayanı, daha doğrusu baştan kendinde-bulunmayanı davet eder. Bu, tahmin edileceği üzere, hukukun kendisidir. Derrida, hukuku meydana getiren şeyi, güç ile otorite arasındaki bağın varlığında kavrar. Bu anlamda hukuk, kendi özel gücünü kendi ötesinden, kendisine meşruiyet katacak bir dışsallıktan alır. Hukuk, kendi gücünü kendisinden değil, kendi ötesinden alır ve kendini ancak bu dolayım ile yetkilendirir. Adaletsiz gücün saf şiddet olması, ki Derrida bu konuya Benjamin okumasında yeniden dönecektir, adalet ile hukuk arasındaki koşulluluğu ortadan kaldırdığı gibi, hukuku şiddet vasıtasıyla adaletin karşısında özerkleştirir veya adaleti hukukun gücüne indirger.

Hukuk ile adalet arasındaki ilişkiyi, ki Derrida buna "enigmatik" der (Derrida, 2010: 47), Derrida'nın deyişiyle çapraz okuma zorunluluğu burada devreye girer. Bu bağlamda, hukuka indirgenemeyecek bir adalet, çapraz, yani tam karşısına almadan, ardını ve onun kapsamadığı art alanları da görmeye çalışarak okunmalıdır. Çapraz okuma, seçilen bir yöntem değildir aslında, o, adaleti kavramanın zorunlu ilkesidir. Çünkü adaletten bahsetmeye başladığımız anda bu adaletin yasanın adaleti mi yoksa yasaya buyuran ve bu anlamda yasanın ötesinde ve öncesinde olan bir adalet mi olup olmadığı muammalı kalır. Bu muammanın en özgül göstereni belki de adaleti hukuka indirgeyen siyasal mantıktır. Bu siyasal mantık içerisinde hukuk, halihazırda yetkilendirilmiş bir

güç olarak [adalete karşı] koşullu varlığını özerklikle taçlandırır. Oysa adalet düşüncesi, yasanın ötesindeki adalet anlamında, bir ilke ya da norm vasıtasıyla yasanın yetkilendirilmesini öngörür ya da bunu dikte eder. Bunun anlamı, yasanın her daim sadece adaleti gözeterek ya da adalet adına buyurarak değil, adalet tarafından yetkilendirilerek hüküm verebileceğidir. Hüküm, yani hukukun dayanağı olması anlamında adaletle koşullanmış olan yasanın hükmü, öyleyse, hukukun işlerliğinde saklı olamaz, tersine onun açığa çıkması gerekir. Fakat hukuk, kendi varlığını, saf işlerliğini, adaletle koşullu olmuş olmakla ilân ettiğinde, bir sonraki aşamada gerçekleşecek olan hükmü adaletin kendisinden bağımsızlaştırmış olacaktır.

Ancak adalet, eğer yasanın ötesindeki adalet olarak anlaşılırsa, o zaman da adaletin temsil edildiği ya da adaleti vücuda getirmesi beklenen yasa bütünüyle ilga edilmiş olma tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır. Çünkü yasa her ne kadar saf adaletin eksiltilmiş bir görünümü olarak karakterize edilse de, gene de adaletten pay almış olmasıyla kendinde adaleti barındırır. Bu anlamda, yasanın ötesindeki adalet, yasayı geçersizleştirme ve gereksizleştirme üzerine kurulu bir mantığı devreye sokmaktan başka bir şey olmayacaktır. Bu yüzden Derrida ne yasaya indirgenmiş bir adaletin ne de yasanın ötesindeki adaletin tarafındadır; o, tam da bu ikisi arasındaki boşlukta adaleti yakalamaya çalışır. Yapısöküm, işte bu boşluğun içinde hareket eder ve adaleti hukuk ve adalet arasındaki ikiliğe indirgmeden okumanın olanağını açar, tabii böyle bir olanak varsa.

IV.

“Yapısöküm adalettir”, der Derrida. Fakat bu, adaletin yapısöküm vasıtasıyla pozitif olarak gerçekleşebilir bir şey olduğu anlamına gelmez. Tersine, yapısökümün adalet olmasının sebebi, onun adalet hakkında kesin bir yargıya varmaktan uzak kalışıdır. Adaleti tanımlama kaygısı veya çabası gütmeyen bir yapısökümün adalet olacağından, en azından adaletle imkân ve ihtimal açan bir olanak olacağından bahseder Derrida. Yapısöküm, bu anlamda, adaletin

ne olduğuna ilişkin kesin bir yargıyı dile getirme gücü değil, adalete bir anlığına yaklaşma olanağıdır. Adaletle, onu sahiplenme kaygısı ve çabası gütmekten ve bir yargı nesnesine indirgemek suretiyle kendi tekilliğinden koparmadan yaklaşmak gerekir.

Bir hâkimin kararında dile gelen şeyin adalet olduğu farz edilir. Hâkim, adaleti sağlar; onu dile getirerek, onun adına konuşarak ve ona dayanarak hüküm vermek suretiyle adaleti gerçekleştirir. Adalet, hâkimin kararında, bir boşluktan, öngörülemez bir belirsizlikten doğan karar gibi durur. Oysa hâkim, adalet tarafından temellendirilmiş ve yetkilendirilmiş (*enforced*) hukuku yürürlüğe sokmaktadır; yasanın diliyle, onun içinden ve bu anlamda adaletle bağının sorgulanmayacağı korumalı bir alanın gölgesinde konuşmaktadır. Norm ile temeli arasındaki boşluk ya da uyumsuzluk, bu yüzden tam da normun temeliyle tam anlamıyla uyumlaştırıldığı o yargısal karar anında ortaya çıkar. Karar, hukuki normun prosedürel düzenini açığa çıkartırken, yargısal karara olanaklılık veren temelin tarih-dışılığı siler ve onu belirli bir tarihsellik tarafından uyarlanan ya da salt bu tarihselliğe indirgenen bir politik biçime dönüştürür. Oysa norma olanaklılık bahşeden temel, tam da tarih-dışı oluşuyla –ya da kalışıyla– norma meşruiyetini verir. Bu anlamda hukukun temeli ya da koşulu olan bu köken, kendisine ne kadar gidilirse gidilsin daima ötede, karanlıkta ve ele gelmez halde kalmak zorundadır.

Adaleti sağlayacak şey, öyleyse, yargısal kararın salt hukuki uygunluğu değildir. Fakat, tekrar etmek gerekir ki, adalet her koşulda yasallığa, yasaya uygunluğa ve bu anlamda yasayı yetkilendirerek yasanın kendisi adına işlemesini şart koşar, daha doğrusu varlığı buna koşulludur. Çünkü adalet, sadece normun temeli ve kökeni olması anlamında normun her hareketinde onu meşrulaştıracak üstün ilke değildir; adalet, aynı zamanda, hukuk tarafından maddi gerçekliğe aktarılmasıyla anlamını kazanabilir. Adaletle atfedilen üstün ve yüce tüm anlamlar, aslında adaletin saf varlığına ilişkin tahayyüllerden çıkarsanabilir değildir; adalet, kendisini temsil eden hukukiliğin bağlamında bir düşünceye, daha doğrusu bir arayışa dönüşür. Bu, adaletin olmadığını iddia eden nihilist

tavrın ya da adaletin bilinemezliğini vurgulayan agnostik bir yaklaşımın tezahürü olarak yorumlanmamalıdır. Adalet, kendisini hem askıya alan fakat hem de zorunlu olarak adalete dayanmak durumunda olan hukuk vasıtasıyla anlaşılabilir. Bu anlaşılmasını sağlayan şey ise tam da yapısökümün olanağını sunar: adalet, hukukun adaleti sağlamak için yürürlüğe koyduğu normların ve prosedürlerin çalışırken dolaylı biçimde ortaya çıkardıkları boşluktan kaynaklanır. Başka bir deyişle, adalet, hukukun işlerliğindeki bir işlemezlikte (*inoperative*); yargısal kararın adalet hakkında hüküm verebilirliğine karşın onu sağlayamayışında açığa çıkar.

Yargısal kararın normları izlemeyle yetinen yapısı, adalet tarafından temellendirilmiş ve bu anlamda yetkisini adaletten alan hukukun adaletsizce işlemekte olduğunu göstermeyebilir ama gene de adaleti tam anlamıyla karşıladığı da söylenemez. Bunun iki sebebi vardır: ilki, hukuka nazaran adaletin salt soyut kurallar veya normlar dâhilinde anlaşılamayacak kadar tekilliğe indirgenmiş bağlamından kaynaklanır. İkincisi, adaletin, tam da bu tekillik nedeniyle, hukukun hiçbir şekilde kaygı duymadığı bir şeyi, sorumluluk etiğini yargısal karara dâhil etmesidir. Derrida, hâkimin kararını adil kılan şeyin yasanın yeniden icat edilmesi olduğunu söylerken amacı bunu izah edebilmektir (Derrida, 2010: 70). Tatbik edilmesi gereken normu olaya dâhil ederek hukuka uygunluğu sağlayan yargısal karar, verili normun tekil olayla ilişkisini görmezden gelme eğilimi taşır. Oysa bir kararı adil kılan şey, öncelikle onun olanağında gizlidir; kararı alan kişinin bu karardan sorumluluk duymasıyla yakından ilişkilidir. Adalet, bu anlamda, norma uygunluğun değil, bizatihi yeni bir norm tesis etmek anlamına gelir. Fakat tesis edilen yeni normun mevcut yasallık düzeninden radikal bir kopuş yaratmaması da gerekir; Derrida bu yüzden hâkimin kararında vuku bulan şeyin bir performans olduğunu ima eder. Karar, bu anlamda, kendisini temellendiren yasanın salt ilamı değildir; karar, sanki yasa yokmuşçasına hareket eden bir öznel tavrın özgürlüğünden doğmak zorundadır. Başka bir deyişle, hâkim, karar verebilmek için kararsız bir duruma ihtiyaç duyar. Bu kararsız durum, olayın tekilliği, yasa tarafından

gözetilen adalet kadar adalet tarafından gözetilen bir yasayı eş-zamanlı içirme zorunluluğunu ve sorumluluğunu ortaya serer. Böylece adalet, yasayı muhafaza ederken onun dışına çıkmalı, ona karşı yükümlülüğünü tam da ona ihanet ederek sağlamalıdır.

Derrida, kendisi yeni bir şey kurmaksızın, yasayı, karşı karşıya kalınan olayın tekilliğiyle ilişkilendirerek yasayı hem askıya alan ama hem de onu yeniden üreten bir karara gönderme yaparken, sorumluluk etiğini öne çıkartır. Sorumluluk, bu anlamda, hukukun içinde yasa tarafından kapsanamayan ve tam da bu nedenle adalet talebiyle ortaya çıkan bir tekilliği görme sorumluluğudur. Daha doğrusu, sorumluluk, söz konusu tekilliği kendi dışında yabancı bir şey gibi görme eğiliminde olan yasaya karşı tekilliğin tam da bu yasalılığa ait olduğunu gösterme tavrında açığa çıkabilir. Ancak bu, bizi yeniden tarih sorununa döndürür. Yasa, adaleti, kendi tarihselliğine sıkıştırır ya da ona indirger; adalet ise, doğası gereği, yasalılığın tarihselliğine bağlı kalmayan bir tarih-dışılığın ufkunda kavranabilir. Adaleti yasaya indirgenmekten alıkoyan ve bu anlamda onu yasaya karşı davet edilebilir kılan şey, adaletin herhangi bir yasallık dizgesine ait tarihselliğe bağlanamaz olan kökensizliğidir. Diğer bir deyişle adalet, anlamını kökensiz köken oluşundan alır; kökensizdir, çünkü yasalılığın görünür olduğu tarihselliğe indirgenemezdir; ama yasalılığın temellendirilmesi ve yetkilendirilmesi için kendisi bir köken fikri olarak muhafaza edilmelidir. Daha doğrusu, adaletin kökensiz köken oluşu, kökene doğru hareket edilirken kökenin elden kaçmasında saklıdır. Adalet, bu anlamda, gerçekten elden kaçmalıdır, çünkü ele geçirildiği vakit, onu ele geçiren tarihsel bakışın mülküne ait kılınma tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır. Bu yüzden adalet, hâkimin kararından ziyade bir hayaletin musallat oluşuna daha çok benzer.

V.

Bir hayalet, ölüm imgesini yaşayan bir bedende gösterir. Bu anlamda hayalet, ölüm ile yaşamın arasındaki sınır olmaktan ziyade, bu ikisini hem birbirine bağlayan ama hem de ikisini de birbiri aracılığıyla olanaksızlaştıran bir gösterendir. Bir hayalet ne ölüdür

ne canlı; ölümün muğlâk, yaşamın ise sessize alındığı bir yerdir. Bu yüzden, der Derrida, yaşamayı öğrenmek ancak ölümle mümkün olabilir ve “ölüm ile yaşam arasında olup bitenler bir hayalet üstüne veya hayaletlerle konuşmaktan öteye gidemez” (Derrida, 2019: 11). Fakat Derrida’nın düşüncesinde hayaletin özgül vasfı, onun tam da yapısökümün bir nesnesi, hattâ adalet gibi bir uğrağı olmasıdır. Hem beden hem ruh olan, bu yüzden ikisi de olamayan ama ikisini de eşzamanlı andıran bir şey olarak hayalet ne şimdinin içinde ne de tek bir şey olarak görülemez (2019: 24). Hayalet, daima zamana ve bakışa sızan, onu yaşamın içinde henüz gelmeyen ölümle buluşturan ve bu anlamda zamansal dağılımı altüst eden bir ara-formdur. Geçmişten gelir ve aynı anda geleceği etkisi altına alır. Bu yüzden hayalet, yaşam ile ölümün dile getirilemez biraradalığının ortak deneyimi olarak, her ikisini birbiriyle çelişkisi içinde ele almanın zorunlu uğrağı olarak belirir.

Derrida, hayaletlerle veya onlar hakkında doğrudan değil fakat dolaylı olarak sürekli konuşmakta olduğumuzu hatırlatır. Bu uyarı çok kritiktir, zira hayalet hakkındaki dolaylı konuşma, tıpkı bilinçdışının dışavurumu gibi, mevcut olmayanın mevcudiyete sızmış olduğunun, orada bulunmakta olduğunun açık gösterenine dönüşür. Fakat Derrida, hayaletler hakkındaki bu dolaylı konuşmaların geçmişe takılıp kalınmışlığın bir ifadesi olarak görülmesine karşıdır. Hayaletler, geçmişten gelirken geleceği kurarlar ve bu, tam da onların lafzında şimdinin aşılabilir olduğunun işareti sayılmalıdır. Hayaletler, şimdiye zorunlu olarak bağlı olmayışımızın olanağını temsil ederler; hayaletlerin zaman-dışılığı, onların varlığının imkânsız olduğunu değil, bu imkânın varken yok-muş gibi sunulmakta olduğunu gösterir. Öyleyse hayalet, varlığı geçmiş-şimdi ekseninde katı olarak bölen bir ontoloji yerine, hayaletin ikircikli yapısını görmezden gelmeyen farklı bir ontoloji olarak musallat bilimini (*hauntology*) işaret eder (2019: 86).

Derrida, musallat bilimi bir hayaletin ontolojik incelenişi olarak görmez; o, hayaletin gelişi üzerine bir spekülasyondur ya da hayaleti gelişi ile incelemenin adıdır. Hayalet, eğer gelişi ile anlaşılabiliriyorsa, bu, gelişin kendisinde hayaletimsi bir şey olduğunu

gösterir. Bu anlamda hayalet, gelişin kendisidir. Derrida, hayalette hayaletliliği veren şeyin, onun geri gelişi olduğunu söyler. Bu yüzden hayaletten korkulur, çünkü o geri gelir. Peki, geri gelmek niçin korkutucudur? Çünkü hayalet, ayrıldığı ve bu anlamda artık gelmesi beklenmeyen ve hattâ gelmemesi gereken bir yere geri gelmektedir (2019: 30). Hayaletlere duyulan korku, bu sebeple onlara dönük değildir; hayalet, geçmişin şimdiye sızmakta olduğunun işareti olmasıyla korku vericidir. Hayalet, geçmişin şimdiye taşırken, kendi ikircikli bedeninde tam da dışarı bırakılamayacak olan geleceği taşır. Hayalet, bu anlamda, gelmekte olan geleceğin taşıyıcısı olarak, geçmişin geride bırakılmaz oluşunun bir işaretidir. Geçmiş, hayaletin varlığında, daha doğrusu onun görünümünde, mirasçılarıyla gelir. Hayalet, bu anlamda, geçmişin kendisi olmaktan ziyade onun bir görüntüsü, yani mirasçısıdır. Onun adına konuşur, bu yüzden geçmiş adına şimdiden talepte bulunur –hayaletin korkutucu olmasının bir sebebi de budur; hayalet, geri geldiği yere bir şey istemek için gelmiştir, ki bu istenen ‘şey’ şimdinin düzenini altüst edecektir.

İkirciklilik yalnızca hayaletin varlığında değildir; bu, hayaletin talebindeki dile gelişe de yansımıştır. Hayalet, geçmişin mirasçısı olarak emredici bir talepte bulunur, çünkü o geçmiş adına gelir ve geçmiş adına şimdiden talepte bulunur. Ne var ki hayaletin talebi geçmişe ait hesabın kapatılmasına dair olduğundan, talep asla yerine getirilemez. Bu talep yerine getirilemediği sürece ise hayalet hep ait olmadığı yerde, şimdide kalmaya mahkûm olur. İşte tam bu noktada, Derrida, hayaletin ait olmadığı yerde kalışını mirasların çoğaltılışı üzerinden okur ve Hamlet’e göndermede bulunur. Hamlet, bir sahnede, “the time out of joint”, yani “zaman çığırından çıktı” der. Derrida’ya göre bu ifadede asıl görmemiz gereken şey, zamanın çığırından çıkma sebebinin zamanın zaman-dışılıklarla dolu olmasıdır. Zaman, kendisiyle örtüşmeyen bir dizi zaman-dışı talebin uğrağı olması nedeniyle geçmiş ile geleceğin birbirine bağlandığı bir düğüm noktası olarak kaydolur. İşte, miras, bu anlamda onarılamaz bir adalet talebini yeni baştan düzenlenebilir bir hukuk talebine dönüştüren şeydir. Adalet

ile hukukun, geçmiş ile geleceğin birbirine bağlanmaya çalışıldığı yer olan miras, bunu ancak tek bir şartla sağlayabilir: miras, onarılamaz adalet talebini, bu onarılamazlığı hesaba katarak işlevsel kılınan bir hukuk talebi aracılığıyla gidermenin olanağını görünürlüğe açar. Bir kez daha, hukukun adaletle ihanet ederek adalet talebine yanıt vermek üzere çağrılmış olduğunu görürüz. Zamanın çığırından çıkması, adalet talebinin de çığırından çıkmasını gerektirir. Bu yüzden de geçmişe dair haksızlık şimdide çözülemeyeceği için adalet talebi geleceğe ötelenir. Ya da tersinden söyleyecek olursak, burada, şimdiki zamandaki haksızlık, kendisini onarıcı adalet talebinin şimdiki zamanda hukuka dönüşme olanağından yoksun kaldığında –ki bu da bir anlamda zamanın çığırından çıkmış olması demektir– geleceği kurabilmek adına geçmişin hayaletlerini şimdiye çağıracaktır. Derrida, bunu, dike ve *a-dikia* arasındaki ikilik üzerinden sunar: *a-dikia*, yalnızca adil olmayan anlamına gelmez; o, öncelikle, burada mevcut olmayanı göndermede bulunur (2019:48). Yani *a-dikia* anlamında adaletsizlik, şimdide karşılanamaz olan ya da gelmekte olanın ufkuna kaydedilmiş bir adaletle göndermede bulunur. Adalet, bu yüzden bir geri verme, hakkını teslim etme, kısaca bir bağış mefhumu üzerinden kavranabilir. Ama bu geri verilmesi beklenen şey geri verilebilir zamana ait olmayışı nedeniyle daima ötelenir. Bir kez daha, hukuk ile adaleti birbirinden ayıran şeyi görmekteyiz: hukuk, onarılamaz veya ötelenebilir şeyi şimdiki zamana dâhil ederek onu burada sağlamanın bir olanağıdır –bu yüzden daima eksik kalmaya mahkûmdur–; adalet ise, hiçbir yere ulaşamayan ama bu yüzden de arayışı hiç bitmeyecek ve tam da bu nedenle içinden geçilen zamanları hep altüst edecek bir çağrıdır.

Kaynakça

- Derrida, J. (2010), “Yasanın Gücü, Otoritenin Mistik Temeli”, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* (der. Aykut Çelebi) (İstanbul: Metis Yayınları) (Çev. Z. Direk).
- Derrida, J. (2015), “Yasanın Önünde, Önyargılar”, *Yargılama Fakültesi*, (İstanbul: İthaki Yayınları) (çev. M. Başaran).

- Derrida, J. (2019), *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (Çev. A. Tümertekin).
- Derrida, J. (2020), *Edebiyat Edimleri* (İstanbul: Ketebe Yayıncılık) (Çev. M. Erkan ve A. Utku)
- Kafka, F. (2011), *Dava* (İstanbul: Can Yayınları) (Çev. A. Cemal).
- Sözer, Ö. (2010), "Yasanın Şiddeti ve Adaletin Belleği – Atatürk ile Derrida", *Felsefe Arkivi*, 35. Sayı, 1-10.

ÇAĞDAŞ PERSPEKTİFTEN ADALET KAVRAMI

Murat Satıcı*

Adalet kavramının tarihine bakıldığında karşımıza “Adalet nedir?” gibi biçimsel olarak basit bir soru çıkmaktadır. Kavramın tarihsel serüveni içerisinde bu soruya yönelik yanıtlar ise felsefi olarak her zaman derin; çağın yaşamsal, ekonomik, tarihsel ve politik koşullarından etkilendiği için de her zaman farklı ve zorlu olmuştur. Elbette günümüzde, Platon’un insanın tutkularını kontrol altında tutmak suretiyle ulaşabileceği tüm erdemler için temel olan erdem olarak (Platon, 2010: 145) veya Ortaçağ’da Augustinus’un Tanrıya kendini adayan ve bedeni üzerinde hâkimiyet kuran bir ruhun ehil olabildiği bir erdem (akt. Fleischecker, 2013: 27) olarak adaleti tanımladıklarından çok farklı bir zamanda ve koşullarda yaşamaktayız. Hattâ modernitenin akılsal, bireysel özgürlük ve hak söyleminden hareketle toplum sözleşmeleri aracılığıyla meşrulaştırılan devletin ve evrensel sivil hukukun dayanağı olan modern adalet tanımının üzerinden epey zaman geçti. Geçen bu zamanda adaleti tartışanlar, bireylerin haklarına, özgürlüklerine ve eşitliklerine vurgu yaptılar, devletin mutlak biçimde adaletin

* Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

dayanağı olduğunu belirttiler veya bireyler arasındaki adaletsizliklerin çözümüne yönelik normatif bir hukuksallığı merkeze aldılar. Son yüz yıldır da uluslarüstü veya kozmopolit kurumlar aracılığıyla adaletin gerçekleşmesine bel bağlamaktayız.

Günümüzde adaleti tanımlama çabaları, çatışma, zenginlik ve çeşitlilik içeren bir ortam sunmaktadır. Bu ortamda öne çıkan tartışma aksları, ekonomik zenginliğin, hakların ve özgürlüklerin adil yeniden dağıtımı ve kimliklerin tanınması veya kabul edilmesi gibi kültürel, siyasi tanınma ve temsil mücadeleleridir. Adaleti tanımlama çabasında karşılaşılan çağdaş yorumlar, yeniden dağıtım ve tanınma meselelerinde ortaya çıkan adaletsizliklerin çok boyutlu yapısını çözümlemeye girişmektedirler. Bir yandan sınıfsal eşitsizliğe dayanmak suretiyle adil olmayan dağıtım pratiklerinin yarattığı adaletsizliklerin merkeze alındığı, diğer yandan ulus, sınıf, cinsiyet, ırk ve kültür gibi toplumsal bölümlenmelerin yarattığı adaletsizliklerin tartışıldığı geniş bir alanla karşı karşıyayız. Elbette adalet kavramının çağdaş tarihini oluşturan söylemlerin 20. ve 21. yüzyılda tanık olunan dünya savaşları, soğuk savaşın bitişi, küreselleşme, Neoliberalizmin hâkimiyeti, göç, teknik ve teknolojik gelişmelerin yapay zekâ seviyesine kadar erişmesi gibi unsurlardan bağımsız düşünülmesi mümkün değil. Çağımız dünyasını etkileyen olayların ve tanıklıkların adalet kavramının güncel tarihini ve boyutlarını tartışmak için göz ardı edilmesi de artık mümkün değil. Söz konusu yeni boyutlar, insansal yaşamın pratiklerini etkilediği kadar normativitesini de dönüştürmüştür ve bu dönüşüm normatif bir alan olan ve adaleti merkezine alan hukuktaki tartışmaları da etkilemiştir.

Günümüz koşulları, hukukun adalet ile olan ilişkisini de dönüştürmekte, modern ve yerleşik adalet söylemleri sarsılmaktadır. Zira ulusötesi üretim, küreselleşen finans ve sermaye düzeninin yarattığı çağdaş koşullar, modern ulus-devlet perspektifinin ekonomi, siyaset, hukuk ve adaletle kurduğu lokal ilişkinin sınırlarını aşarak adaleti düşünmeye bizleri zorlamaktadır. Modernitenin kurumsallığının merkezinde yer alan modern, liberal ve ulusalcı bireycilik, eşitlik ve özgürlük ilkeleri, küresel yönetim ve ulusö-

tesi kimlik ve temsil siyasetleri geliştirme gerekliliği karşısında yetersiz kalmaktadır. İnsanların, sermayenin ve kültürlerin dünya çapındaki hareketliliği karşısında bu hareketliliği adaletli biçimde düzenleyebilecek bir hukuk anlayışının modern hukukun biçimsel adalet teorilerini aşması gerektiği açıktır. Modern ve liberal paradigmanın yasa önünde eşitlik ve normların her bireye aynı biçimde uygulanmasıyla adaletin tesis edilebileceği ideali sorgulanmaktadır. Ayrıca hukuka sadakatin de kaynağını yasa önünde eşitlikte ve hukukun üstünlüğünde bulan adalet söylemi etkisini kaybetmektedir. Aslında modern adalet ideali, gerçek yaşamda karşılaşılan maddi veya fiili adaletsizliklerin üstesinden gelememekle, yani adalet ideali ve fiili adaletsizlikler arasındaki büyük yarığı kapatamamakla itham edilmektedir. Nitekim çağımız koşulları açısından, küreselleşen sermayenin ve servetin yarattığı yeni üretim ve tüketim biçimlerinin sonucu olan eşitsizliklerin hâkim olduğu ve iletişim teknolojileri ve medya aracılığıyla artık dünya üzerinde iletişim kuramayacağımız kimsenin kalmadığı bir çağda yaşamaktayız. Bu koşullar altında, kişilerin nasıl birbirlerini tanıyacağı ve birbirlerine eşit saygı göstereceği, dahası nasıl herkesi kapsayacak adil bir siyasi temsil ve eşit söz hakkı tanımının yapılabileceği soruları önümüzde durmaktadır.

O halde temel soru, hangi teori veya teorilerin çağımızdaki adaletsizliklerin neler olduğunu belirleyebileceği ve bu adaletsizlikleri adil biçimde çözebileceği sorusudur. Bu çalışmada, söz konusu sorudan hareketle, adaletsizliklerin çağdaş boyutlarını tanımlayan ve bunlara çözümler öneren bazı kuramlar serimlenecektir. Ardından, bu kuramların adil yeniden dağıtım, tanınma ve temsil boyutlarını içeren adaletsizliklere karşı önerdikleri adalet perspektifleri aktarılacaktır.

Adaletin Yeniden Dağıtımı: Dağıtıcı Adaletin Çağdaş Görünümü

Dağıtıcı adalet kavramı, Aristoteles'in adalet tanımının bölümlelerinden biri olarak Antik ve Ortaçağ adalet düşüncesine etki etmiştir. Elbette Aristoteles'in mülkiyetin eşit dağıtımı bakımından

modern adalet tanımına yaklaştırmış bir tanım yapmasını beklemek doğru olmayacaktır. Zira Aristoteles'in dağıtıcı adalet tanımı, özellikle klasik felsefe geleneğinin temel karakteri olan ahlâk-politika-hukuk özdeşliği içerisinde anlamını bulmaktadır. "Bıçimsel olarak ele alındığında adalet çoğunlukla, özel olarak ussal, uygulanılabilir ve uygulanabilir bir erdem olarak anlaşılmaktadır (Fleischacker, 2013: 17). Nitekim Aristoteles dağıtıcı adaleti şöyle tanımlamaktadır:

Soylu erdemlerde bulunanlar, siyasal birliğin niteliğine hizmet etmektedirler ve buna en çok hizmet edenler, özgür doğmuşluk ve aile bakımından onlara eşit, hattâ üstün olsalar bile, soylu eylemlerde bulunmak ve dolayısıyla polis'e ilişkin olan öz iyilik bakımından onlardan aşağı olanlardan daha büyük pay hak ederler. Bunun gibi servetçe daha üstün, ama iyilikçe daha aşağı olanlardan da daha büyük bir payı hak ederler. (Aristoteles, 2002, III. Kitap, 10. Bölüm)

Zira o, herkesin ihtiyacı olduğu şeyleri eşit biçimde hak ettiği bir dağıtıcılıktan değil, hak eden insanların meziyetleri doğrultusunda özellikle de siyasi konumlarıyla ilgili olarak ödüllendirilmelerini sağlayan ilkelere gönderme yapıyordu (Fleischacker, 2013: 12). Aristoteles'ten sonra da kavramın tarihi boyunca adalet, dinî veya gayridinî, bir değer yüklenmiştir.

Adalet, modernite içerisinde de takip edilmesi beklenen seküler ve akılsal bir değer olarak tanımlanmıştır. Bilgelik ve hayırseverlikten farklı olarak adalet kültürler ve tarihsel dönemler boyunca talepleri dinî inançlara başvurmaksızın açıklanıp meşrulaştırılabilen seküler ve ussal bir erdem, hükümetlerin uygulatabileceği ve uygulatması gereken bir erdem, siyasal edime yol gösterecek başlıca bir norm ve dahası siyasetçiler projelerini onun çevresinde inşa etmeye ihtiyaç duysalardı, amaçlarını uygulanabilir, kolayca ulaşılabilir hedefler olarak ele almaları gerekecekleri bir erdem olarak anlaşılmıştır (Fleischacker, 2013: 17).

Modern dağıtıcı adalet kavrayışı, Machiavelli'den itibaren ahlâk-politika özdeşliğinin kopuşuyla,¹ mülkiyetin korunmasını ve garanti edilmesini adaletin temel ilkesi olarak kabul ederek, modern siyasetin ve hukukun merkezine yerleşmiştir. Hobbes, “herkesin herkesle savaşı” (Hobbes, 2007: 145, 235) durumundan kaçınmayı sağlayarak yaşam ve mülkiyet güvenliğinin sağlandığı, Locke, yaşamı sürdürebilmek için emek aracılığıyla doğayı dönüştürmenin ürünü olan mülkiyetin korunduğu (Locke, 1988: 269), Kant² da sadece işgal veya elde tutma olarak değil, hukuk aracılığıyla herkesin mülkiyet hakkı sahipliğinin onaylandığı ve böylece mülkiyetin garanti edildiği bir devleti ve hukuksal durumu sözleşme geleneği içerisinde tanımlamışlardır. Bu yanıyları modern adalet kavramsallaştırması, mülkiyetin herkesin belirli bir düzeyde maddi olanaklara sahip olabileceği şekilde dağıtılmasını devletten talep eder (Fleischacker, 2013: 15 ve akt. Gök, 2019: 238). Liberal sözleşmecî geleneğin mülkiyeti temel hak olarak konumlandırmasıyla birlikte karşılaşılan adalet tartışmalarında dağıtıcı adalet uygulamasının devlet ve iktidar aracılığıyla yürütülmesi merkezîdir. Bu yanıyları devlet, her bireyin üyesi olduğu toplumdaki kaynak paylaşımını sorun ederken, bu sorunun çözümünün tek öznesidir. Haliyle dağıtıcı adaletin modern tanımının biçimlendirdiği şey sadece adalet olmamış, aynı zamanda devlet ve iktidar da modern biçimini bu dönüşüm sonunda kazanmış-

¹ “Klasik politika felsefesinin ahlâk ve politika alanlarını bir bütün içerisinde kabul eden yapısı, “En iyi rejim nedir?” sorusuna verilen cevabın ahlâksal ‘iyi’yi de ihtiva etmesi bağlamında ahlâk ve politikanın birlikte yer aldığı bir karaktere sahipti. Dolayısıyla, klasik politika felsefesinde ahlâka veya politikaya yönelik bir tartışma, her iki alana dair tartışmayı da beraberinde getirmekteydi. Politikanın ahlâki hedefleri de beraberinde taşıyan yapısı, Machiavelli’ye göre, politik gerçeliğin gösterdiği politikanın yapısıyla uygunluk göstermiyor, hattâ işleyişini “erdemlerle veya toplumun seçebileceği en yüksek hedefle” tayin eden politika anlayışı, gerçekleşmesi imkânsız bir anlayış olarak görünüyordu” (Satıcı, 2015: 120, ayrıca bkz, Machiavelli, 1999: 100).

² Immanuel Kant’ın sahiplik ve mülkiyetin rasyonel koşullarına dair tanımlamaları ve belirlemeleri için bkz. (Satıcı, 2020: 115-134).

tır. Elbette bu, artık adaletin bir ahlâksal erdem meselesi olarak görülmesinin yeterli olmadığını gösterir. Zira Marx'ın kapitalizm analiziyle³ adaletsizliklerin ekonomik, sınıfsal ve kültürel görünümünün ortaya çıkmasıyla birlikte adalet sosyal bir fenomen olarak değerlendirilmektedir. Adalet sorunsalı bundan sonra sosyal olan bir sorun haline gelmiştir ve adalet, toplum, siyaset ve hukuk felsefesinin temel problemi olmaya modern çağın ekonomik, sosyal ve tarihsel koşulları içerisinde devam etmiştir. Temel öge mülkiyetin, refahın veya zenginliğin eşit dağıtımı olmuştur ve adil dağıtımın koşulları, liberal veya sosyalist olsun merkezi olarak tartışılmaya devam etmiştir.

20. yüzyıl koşulları içerisinde kapitalizmin, dünya savaşlarının, sömürgeciliğin ve küreselleşmenin çağı biçimlendiren etkisi itibarıyla adaletin dağıtımı meselesi farklı perspektiflerden bakılsa da gündemden düşmemiştir; fakat çağın koşullarına göre yeniden biçimlenmiştir. Özellikle John Rawls ile birlikte liberal yeniden dağıtım meselesi, çağdaş adalet teorilerinin hem dayanağı hem de hedefi olmuştur. Rawls, yeniden dağıtım adaletini 20. yüzyıl koşulları içerisinde ele almıştır. O, bireylerin birbirlerine eşit saygı temelinde davranarak ortaya çıkardıkları prosedürel kararlar, eylemler ve hukuk çerçevesinde tesis edilen ideal bir adil toplum tasavvur eder. Rawls için böyle bir ideal ve adil toplum, karar alma aşamalarındaki biçimselliği sağlayabilmek için yurttaşlar arasındaki farklılıkları ve eşitsizlikleri ortadan kaldırmak zorundadır. O, bu biçimselliği yurttaşlar arasındaki eşitliğin temeli olarak görür.

Her biri kendi iyi anlayışlarına kayıtsız bireylerin ancak birbirleriyle bir uzlaşma içerisinde girebileceğini merkeze alan Rawls, yurttaşları birbirleriyle eşitleyen bir ilkeye ihtiyaç duyar. Bu ilke “cehalet peçesi”dir (Rawls, 1971: 136). Cehalet peçesi, haklar ko-

³ Marx'ın kapitalizm analizindeki temel ögenin dağıtıcı adalet bakımından üretim araçlarının dağıtımı olduğu görülmektedir. Aslında Marx, insan doğasına referans eden bireyci liberal mülkiyet anlayışına karşı çıkar ve özellikle “şeyleşme” ve “yabancılaşma”nın, toplumsal eşitlik ve adaletin merkezindeki sorunlar olduğunu işaret eder (bkz. Marx ve Engels, 2013: 41).

nusundaki eşitsizlik ve tahakküm riskini gidermeye çalışan, çoğunluğun ahlâki kalıplarını, iyi kavramsallaştırmalarını ve hak iddialarını azınlıklara dayatma tehlikesini engelleyebilecek bir gerekliliktir. Orijinal durumda, yani sözleşme öncesi durumda bireyler Rawls'a göre, iynin bilgisine sahip değillerdir; fakat onları eylemlerine götüren ve isteklerini belirleyen amaçlara ve bir adalet duygusuna sahip ahlâki kişilerdir. Adalet duygusu, günlük yaşamdaki olaylarda bireylerin verdikleri tepkilerde, durumlara ve eylemlere dair geliştirdikleri ahlâksal yargılarda açığa çıkar. Cehalet peçesi aracılığıyla ilgi, çıkar ve iyiye dair bilgisiz olan fakat adalet duygusuna sahip olan ahlâki kişiler, arzu ve ihtiyaçlarını karşılamak için pratik bir rehber arayan, refleksiyonda bulunan, yani akılsallığa sahip bireylerdir. Cehalet peçesinden dolayı iyi, hak ve eylem ilkelerine dair bilgiye sahip olmayan bireylerin akılsallığı, adil ve hakkaniyetli olana dair adalet duygusu aracılığıyla sahip oldukları sezgisel bir akılsallıktır. Orijinal durumda bu şekilde tanımlanan bireyleri sözleşme yapmaya yönelten unsur ve onları isteklerini gerçekleştirmeye yönelten öge bu akılsallıktır. Böylece akılsal bir kişi olarak da tanımlanan birey, refleksiyon, yani düşünüp taşınma etkinliğiyle çıkarlarını gerçekleştirmek için diğerleriyle çatışmaya girmez, tam tersine kendisi için en uygun ve iyi olan şeyin diğerleriyle uzlaşma yapmak olduğunu bilir. Rawls'a göre, birbirleriyle üzerinde uzlaşacakları adalet ilkelerine yönelecek bireylerin oluşturduğu bir toplum her türlü egoizmin dışlandığı adil bir toplum olabilir. Orijinal durumda akılsal kişiler deontolojik ve formel biçimde hem otonom hem de öznelarası bir dolayım içerisinde toplumsallığı, biraradalığı ve uzlaşımı tesis ederek haklarını ve bunları düzenleyen yasaları oluşturma, seçme ve onlara göre eyleme akılsallığı içerisinde adil bir toplum tesis edebilirler.

Rawls'a göre çıkarlar ve ahlâksal iyi konularında cehalet peçesiyle öngörülen eşitlik, orijinal durumda deontolojik bir hakkaniyeti işaret eder. Sözleşmeyle de eşitler arasında hakkaniyetli şekilde yapılan ve hakların tesis edildiği adil bir uzlaşım mümkün olarak görülür. Rawls, belirli bir iyiyi değil, iyiden önce hak kav-

ramını orijinal pozisyonun merkezine yerleştirmiştir. Rawls, teorisinin temeli olarak saf prosedürel bir adalet kavramı kullanmayı amaçlamaktadır (Rawls, 2005: 136). Onun temel amacı, deontolojik, formel ve prosedürel bir adalet teorisi geliştirme niyetinde biçimlenen eşitlik ve öznelerarasılığı kapsayan liberal politika ve toplum teorisi olarak karşımıza çıkar. Bu toplumu Rawls şöyle tanımlar:

Herkesin varlık ihtiyaçlarının tamamına erişebildiği ya da çatışan herhangi bir talebin olmadığı ve herkesin isteklerinin dayatma olmaksızın ahenkli bir eylem planına gayet güzel uyduğu bir toplum, belirli bir anlamda adaletin ötesinde bir toplumdur. Hak ve adalet ilkelerine başvurmanın gerekli olduğu durumları ortadan kaldırmıştır. (Rawls, 2005: 281)

Rawls'un geliştirdiği prosedürel adalet teorisi, dağıtıcı adaletteki eşitsizlikler sorununun en dezavantajlı olanların en fazla faydasını gözetme ilkesine dayanılarak çözümlenmesini merkeze alır. Bu, onun Adam Smith'in faydacılık ilkesinden ödünç aldığı ve çağdaş koşullarla revize ettiği bir kavramsallaştırmadır. Fayda ilkesi, Rawls'un dağıtıcı adalet nosyonunun, prosedürel adalet ve politik liberalizminin temel dayanağıdır. O, toplumun her üyesinin kendi amaçlarını gerçekleştirebilmesi için gerekli olan "temel birincil değerler"e (Rawls, 2005: 302) sahip olduğunu belirtir. Söz konusu birincil değerler, toplum içerisindeki en dezavantajlı olanı ve toplumdaki özgür ve eşit bireylerin ihtiyaçlarını belirlemeye yarar. Bu temel değerler eşit dağıtıma açıktır ve bunların eşit dağıtımı, sosyo-ekonomik eşitsizliklerin telafi edilmesinde önemli rol oynarlar. Rawls'un belirlediği ilk prensibe göre "her birey temel özgürlükleri en geniş ölçüde kullanma hakkına sahip olmalıdır. Bu, eşit siyasi özgürlükler ve temel insan haklarını içerir" (Rawls, 2005: 302). İkinci prensipte, "toplumdaki ekonomik ve sosyal eşitsizlikler, herkesin en büyük faydasına olacak şekilde düzenlenmelidir. Bu prensip, özellikle dezavantajlı grupları korumayı ve toplumsal eşitsizlikleri düzeltmeyi amaçlar" (Rawls, 2005: 302).

Rawls'un eşitlikçi prosedürel adalet teorisinin, söz konusu temel birincil değerlerin eşit dağıtımına çözüm olması bir yana temel bir eşitsizlik yarattığı eleştirisiyle hem dağıtım meselesini merkeze alan hem de farklılık ve tanınma sorunsalını öne çıkartan teorisyenler tarafından sorgulandığını görmekteyiz. Rawls'un teorisinin önemli ilkesi olan cehalet peçesi, gündelik yaşam, kapitalist üretim ve tüketim koşullarında ve rekabetçi sosyoekonomik sınıfsal çağdaş koşullarda geçerli olmadığı yönünde eleştirilir. Buna karşı, bireylerin yetilerinin gelişmesine, farklılıkların kabul edilip bu kabulden hareketle insanlara kendilerini geliştirme ve fırsat eşitliğinin tanındığı adalet teorileri ile karşılaşmaktayız.

Farklılıklar ve Adalet

Rawls'a yönelik temel eleştiri, insanların kendi sosyal, ekonomik konumlarını ve sınıflarını bilmediklerine dair akıl yürütmesine yöneliktir.⁴ Aksine insanlar, bu konumlarının farkındadırlar ve onları koruma veya aşma eğilimindedirler. Bu nedenle, cehalet peçesi altında gerçekleşen sözleşmenin gerçek dünyada uygulanması mümkün değildir. Ayrıca cehalet peçesinin tesis edebileceği

⁴ Öne çıkan eleştirilerden biri Habermas'ın Rawls'un bireylerin tarafsız ve eşit hak yargısı geliştirmelerinin dayanağı olarak gördüğü cehalet peçesine yöneliktir. Habermas, cehalet peçesinin, farklı bakış açılarını ve ilgileri daha baştan dışsallaştıran yapısı nedeniyle yargının tarafsızlığını zayıflatıldığını vurgular. Habermas, yaşamsal, kültürel veya ideolojik çoğulluğu de facto olarak kabul eder. Cehalet peçesi ise ona göre bu çoğulluğu göz ardı etmektedir. Habermas'a göre Rawls cehalet peçesi aracılığıyla yargının tarafsızlığını baştan topluca tüm farklı yargıların imkânını da ortadan kaldırarak tesis etmeye çalışır. Cehalet peçesi, tarafsızlığı, temel normatif kavramların tesis edilmesi için gerekli olan gelecek deneyimleri ve öğrenme işlemlerini dışarıda bırakmak suretiyle mümkün kılabilir. Dolayısıyla Habermas'a göre Rawls'un adalet anlayışının temel ilkesi, hukukun yaşam dünyasından, insanların ilgi, çıkar ve ideolojilerinden kaynaklanan çeşitliliği içeren dinamik ve değişken yanını hesaba katmaz. Sonuçta Habermas'a göre Rawlsçu adalet teorisi, adaleti, yasayı ve hukuku deneyimden ve empirik içeriklerden bağımsızlaştıran bir formalizme düşmektedir (Bkz. Habermas, J. 1995: 110).

konsensüse dayanan adil bir toplum ideali, tam da sınıf, cinsiyet, kültür ve kimlik farklılıklarını ve mücadelelerini göz ardı eder. Bu yönüyle Rawls'un adalet teorisi, adalet ideali ve fiili adaletsizlikler arasındaki gediği kapatamadığı yönündeki eleştiriye maruz kalır.

Başka bir eleştiri de aşağıda kısaca değinilecek olan Amartya Sen ve Martha Nussbaum tarafından dile getirilen, en büyük fayda prensibinin nasıl uygulanacağı ve hangi politikaların bu amaca hizmet edeceği konusunda Rawls'un net bir rehberlik sağlamadığı yönündedir. Aynı zamanda toplumdaki farklılıkların, kimlik ve grupların bu en büyük fayda paydasından dışlanmalarını engelleyecek tanınma ve temsil sisteminin sadece prosedürel ilkelerle değil, tanınma ve hak mücadeleleriyle tesis edilebileceğinden hareketle, Rawls'un adalet teorisinin tanınma, kimlik ve grup haklarının yapısını anlamadığı ifade edilebilir. Bu nedenle Rawls'un teorisi, ekonomik ve sosyal eşitsizlikleri düzelten bir adaleti hedeflerken, onun adalet teorisine yönelik eleştirilerden türeyen ve toplumsal mükemmel adaleti sağlamaya yönelik daha kapsamlı ve radikal çözüm önerileriyle karşılaşmaktayız.

Amartya Sen'in adalet kuramı, John Rawls'un kuramından farklı bir perspektife sahip olarak ihtiyaçları, yapabilirlikleri (capabilities) ve fırsatları ön plana çıkaran bir yaklaşımı temsil eder. Nitekim dağıtım meselesinde Sen, Rawls'un deontolojik ve biçimsel hakkaniyet teorisinin bireysel farklılıkları göz ardı eden yapısını eleştirir. Sen, bireyleri benzer olarak varsaydığımızda veya Rawls'un cehalet peçesi ile yaptığı gibi ilgi, amaç, farklılık ve yetileri bakımından eşitlediğimizde Rawls'un "birincil değerler" söyleminde eşitliği ve hakkaniyeti tesis etmeye yaklaşacağımızı kabul eder. Diğer yandan insanlar arasında pek çok koşulda farklılıklar bulunduğunu da kabul etmek gerekmektedir. Nitekim Sen, bireyler arasında sağlık, yaşam süresi ve koşulları, çevre ve iklim koşulları, iş yaşamı hattâ beden ölçüleri gibi farklılıkları vurgular (Sen, 1979: 216). Onun alternatifi, insanların sahip oldukları kaynaklara ve onları kullanarak yapabileceklerine odaklanmaktır. Nitekim ona göre, "sadece kişilerin sahip oldukları temel malların değil, bu malları kendi amaçlarını gerçekleştirmek için kullanma kabiliye-

tini belirleyen kişilik özelliklerinin de hesaba katılması gerekir” (akt. Brighouse, 2022: 96). Sen, adaleti sadece kaynakların adil bir şekilde dağıtılması olarak değil, bireylerin yaşam koşullarının ve yaşam fırsatlarının adaletli bir şekilde düzeltilmesi olarak tanımlar. Sen, teorisinin merkezindeki yapabilirlik (capability) kavramını yalnızca kişinin yetilerine veya diğer içsel kapasitelerine atıfta bulunmak için kullanmaz. Sen için yapabilirlik hem içsel (kişisel) hem de dışsal (sosyal ve çevresel) dönüşüm faktörlerince mümkün kılınan ve sınırlandırılan bir fırsata atıfta bulunur. Sen’e göre, insanların yukarıda işaret edilen koşullardan doğan farklı ihtiyaçları ve yapabilirlikleri vardır; bu nedenle adalet, bu farklılıkları göz önünde bulundurmalıdır. Nitekim yapabilirlik yaklaşımını merkeze alan adalet teorilerindeki ortak nokta, salt biçimsel hak ve özgürlükleri tanımlamak değil, yapabilirliklerin önündeki yapısal ve kurumsal her türlü potansiyel engelden arındırılmış özgürlükleri tesis etmektir. Sen’e göre, insanların yapabilirlikleri geliştirilmeli, yapabilirlikler, herhangi bir potansiyel engele karşı düzeltilmeleri anlamında özgürlükler olarak tanımlanmalıdır. Somut biçimde eğitim, sağlık hizmetleri, eşit fırsatlar gibi faktörler, bireylerin yapabilirliklerini en üst düzeye çıkaracak şekilde sağlanmalıdır.

Sen’in adalet kuramı işlevsel bir yaklaşımı benimser. Yani adalet, bireylerin yaşamlarını nasıl yaşadıkları ve nasıl işledikleriyle ne yaptıklarıyla ve ne olduklarıyla ilgilidir. Önemli olan, insanların yaşam koşullarının iyileştirilmesi ve yaşam fırsatlarının artırılmasıdır. Sen, özgürlüğün sadece bir amacın değil, aynı zamanda diğer amaçlara ulaşma kapasitesini artırmanın da aracı olduğunu savunur. Bu nedenle, adalet sadece özgürlüğün değil, aynı zamanda bireylerin yapabilirliklerinin genişletilmesiyle de ilgilidir. Sen’in adalet kuramı çok boyutlu bir yaklaşım benimser. Sadece ekonomik faktörleri değil, aynı zamanda eğitim, sağlık, cinsiyet eşitliği gibi çeşitli faktörleri içerir. Bu yaklaşım, toplumsal adaleti daha geniş bir perspektiften ele almayı amaçlar.

Martha Nussbaum ise adalet kuramında, yapabilirliklerin ve insan haklarının korunmasına dayanan bir yaklaşımı belirler. O,

toplumsal adaleti ve insanların yaşam kalitesini artırmayı amaçlayan bir perspektife sahiptir. Bu yaklaşım, “yapabilirlikler yaklaşımı” olarak bilinir. Nitekim Nussbaum, insanların yaşam kalitesini değerlendirmek için yapabilirliklerin temel bir ölçüt olduğunu savunur. Yapabilirlikler, insanların düşünme, hissetme, hareket etme ve ilişki kurma yetilerini içerir; böylece toplumların bireylerin yapabilirliklerini geliştirmeyi ve korumayı amaçlaması gerekir. Nussbaum söz konusu yapabilirlikler kuramını temel insan hakları perspektifiyle ilişkilendirir ve yaşam, özgürlük ve güvenlik gibi temel insan haklarını adalet kuramının merkezine yerleştirir. Bu hakları korumak ve insanların bu haklara erişimini sağlamak bir adalet sisteminin temel motivasyonu olmalıdır. Nussbaum bu yanıyla insan onurunun korunmasını, insanların aşağılayıcı koşullarda yaşamaması ve insan onurunu zedeleme eğiliminde olan toplumsal yapıların düzeltilmesini adaletin temel sorunsalı olarak görmektedir. Bu açıdan bakıldığında Nussbaum’un oluşturduğu “temel yapabilirlikler listesi,”⁵ insanların yaşamlarını anlamlı ve onurlu bir şekilde yaşamalarını sağlamak için gereken temel yapabilirlikleri içerir. Bu yapabilirlikler arasında sağlık, eğitim, barınma, beslenme, iş, politik katılım ve özgürlük gibi unsurlar bulunur. Nihayetinde tüm bu niteliklere bakıldığında Nussbaum, toplumsal adaletin ve eşitliğin, insanların temel yapabilirliklerini geliştirmelerine ve korumalarına yardımcı olmak için gerektiğini savunur. Bu, gelir eşitsizliğinin azaltılması, eğitim ve sağlık hizmetlerine erişimin artırılması ve insan haklarının korunması gerektiği anlamına gelir.

Sen ve Nussbaum’un, Rawls’un adalet teorisi ve siyaset felsefesinin kritiğinden hareketle, farklılıkları ve yapabilirlikleri merkeze koydukları eklemeleri, adalet tartışmasında prosedürel bir dağıtım mekanizmasının liberal zeminini korurken, bir adalet teori-

⁵ Yaşam, Beden Sağlığı, Bedensel Bütünlük, Duyular-Hayal gücü ve Düşünce, Duygular, Pratik Akıl, Aidiyet, Öteki Türler (Hayvanlar, bitkiler, doğal yaşam içinde yaşama), Oyun, Kişinin Çevresi Üzerine Hâkimiyeti (Siyasal, Maddi). Burada başlıklar altında sıraladığımız yapabilirlikler listesinin ayrıntıları için bkz. (Nussbaum, 2011: 33-34).

sinin kapsayıcılığının genişletilmesi gerektiğine yönelik vurguyu içermektedir. Her iki teorisyen de bir adalet teorisinde toplumların ve bireylerin tek biçimli veya formel şekilde tanımlanamayacağını dile getirmektedirler. Onlar dil, din, ırk, cinsiyet, sınıf ve kültürel farklılıklardan hareket etmek koşuluyla refahın dağıtımını tesis edebilecek bir adalet teorisinin gerektiğini ifade ederler. Söz konusu farklılıkların tanınmasının ve kurumsal biçimde farklılıkların marjinalize edilerek dağıtıcı adaletin sekteye uğraması tehlikesinin bertaraf edilmesinin yolu, farklı bireylerin adaletin eşit dağıtılmasından önce tanınma mücadelesine girdiklerini kabul etmektir. Bu, evrensel ve biçimsel bakış açısından kurtulan bir perspektifle mümkün olabilecektir. Bu noktada, farklılıkları ve onların taleplerini tanımanın adaleti tanımlamada artık kaçınılmaz olduğunu söylemek gerek. Böylece karşımızda modernitenin koşullarının biçimlendirdiği şekliyle refahın ve hakların eşit dağıtımını sorunsalının çözümü için başvurulmuş ve aynı zamanda hukukun da öznesi ve taşıyıcıları olan hukuk sistemleri, devlet ve iktidar, sorunu çözmek yerine kurumsallaşmış tek biçimciliğin ve adaletsizliğin kaynakları haline gelmekle eleştirilmektedir.

Tanınma ve Adalet

Toplumsal adaletin 21. yüzyılda değişen ve dönüşen görünümü, refahın, özgürlüklerin ve hakların dağıtımında tanık olunmuş eşitsizliklerle yaralanmış olarak karşımıza çıkar. Toplumsal adaletsizliklerin biçim verdiği günümüz dünyasında adaletin liberal prosedürel eşitlikçi dağıtımını sürekli revize eden değil, farklılıkların, dezavantajlıların, yoksulların ve kimliklerin tanınma mücadelesini temeline koyan bir adalet ve siyaset tartışmasına girmenin zorunluluğu vurgulanmaktadır. Söz konusu zorunluluk, hukukun öznesinin ve hukuk kültürünün de yeniden tanımlanmasını içermektedir; dolayısıyla adalet ve hukuk sadece bireyler arasındaki farkları ve onların dağıtımdaki paylarını değil, hukukun öznesi olan bireylerin farklılıklarının ve kimliklerinin tanınma mücadelelerini konu etmek durumundadır. Adil olmak ise refahın toplumda nasıl dağıtılacağını tartışmak yerine bireylerin kimliklerini

geliştirmeleri için her bir bireyi eşit olarak tanımayı sağlamalıdır. Nitekim bireylerin, eşit biçimde birbirlerini tanıma şansları olmadığı müddetçe toplumsal iş birliği sonucunda üretimine katıldıkları refahtan pay almaları engellenecektir. Refahtan ne kadar pay alsalar veya zenginliğe ulaşırsalar dahi bu bireyler kendilerini diğerleriyle eşit görmeyecekler, seçim ve eylemlerinde de özgür hissetmeyeceklerdir.

Tanınma siyasetinin etkisi, bireysel ve grup kimliklerinin tanınmasını merkeze alan çokkültürlülük perspektifi içerisinde çağdaş siyasetin çehresini değiştirmiştir. Kimlik merkezli siyasetin, tanınma meselesini modern bireycilik, akıl, kurum ve kuramların karşısında, yani statü ve kurumsal siyasetin karşısında bir eleştiri olarak getirmesi son derece etkili olmuştur. Nitekim Charles Taylor, modernliğin sıkıntılarına yönelik tespitlerinde bireyciliğin karanlık yanının benlik üzerine odaklanması olduğunu belirterek bunun da yaşamlarımızı tatsızlaştırdığını, daralttığını, anlamını azalttığını, başkalarına ya da topluma karşı kayıtsız hale geldiğini vurgular (Taylor, 2011: 12). Oysa Taylor, kimliklerin tanınmasının, bu bireyciliğin eleştirisinden hareketle, diğerlerine kayıtsız veya kapalı değil, diyalojik bir çabayı gerektirdiğini belirtmektedir. Taylor, kimlik kavramını bireyin diğerleriyle ilişkisinde tesis edilen, sadece kamusal düzlemde tartışılabilir bir kavram olarak tanımlamaktadır. Bireyin tanınma talebi ise, kimlik ile bağıntısında temellenmektedir. Kimliğin tanınması, “kısmen tanınma ya da tanınmama yoluyla çoğunlukla da başkalarının yanlış tanınması yoluyla (...) biçimlenir” (Taylor, 1996: 42). Bu yönüyle tanınmama ve yanlış tanınma zarar verici bir baskı unsuru olmaktadır. Taylor’a göre, tanınmama ya da yanlış tanınma, “(...) insanı, sahte, çarpıtılmış ve indirgenmiş bir varoluş tarzına hapsederek baskıya dönüştürür” (Taylor, 1996 :42).

Sözü edilen baskı, elbette statüler, kurumlar ve sistemler ölçeğinde kimlikler üzerindeki bir baskıdır. Nihayetinde bireysel düzlemde bireyler arası yanlış tanınma veya tanınmama, birarada yaşam ölçeğinin ötesinde kurumsal bir ötekileştirmeyi, tanınmamayı veya yanlış tanınmayı işaret eder. Bu yanılla baskı sadece günlük

yaşam sürecinde bireyler arası bir unsur gibi görünse de iktidar, kurumlar ve ideolojiler düzeyinde bir baskılama Taylor için tanınma siyasetinin geliştirilmesinin gereğini ortaya çıkarmaktadır. Taylor'a göre tıpkı farklılık kuramlarında olduğu gibi, bireylerin kimlikleri, aidiyetleri ve kültürel bağlamları onların kişisel gelişimleri için önemlidir. İnsanlar, kimliklerini ifade etmeleri ve bu kimliklerin toplumda kabul edilmesi sayesinde daha anlamlı bir yaşam sürdürebilirler. Elbette bu, toplumların kültürel ve etnik çeşitlilikleri içeren farklılıklardan oluşan yapısını öne çıkartarak kültürel çeşitliliği, çokkültürlülüğü içeren biraradalığı tesis eden bir demokrasi ve demokratik toplum gereksinimini açığa çıkarır. Nitekim tanınma ve onay, bireylerin ve grupların kimliklerinin, kültürel farklılıklarının toplum tarafından tanınmasının ve onaylanmasının önündeki kurumsal, ideolojik ve dilsel tüm barajların eleştirisini taşıyan bir siyasetin temel unsurudur. Kültürel haklar, kültürel grupların kendi kimliklerini koruma ve sürdürme haklarını içeren bir onaylamayı ve tanınmayı gerektirir; fakat bu onay ve tanınma, güçlü grupların ve çoğunlukların azınlıklara gösterdikleri hoşgörü veya lütuf değildir. Kimliklerin tanınması ve kültürel haklar, kişilere haysiyet ve onurlarını teslim etmeyi gerektiren bir siyasi programla mümkün olacaktır.

Farklılıklara duyarlı siyasetler, bireyin veya grubun otantik (sahici) kimliğinin ve değerlerinin farklı olduğunu kabul eder. Taylor'a göre, "kimlik, kim olduğumuz, nereden geldiğimiz anlamına gelir" (Taylor, 2011: 48). Bu temelde Taylor hem evrensel eşit haysiyet siyasetini hem de farklılık siyasetini eleştirir. Ona göre eşit haysiyet siyasetiyle evrensel açıdan özdeş bir haklar ve bağışıklar paketi olması gerekir; farklılıklar politikasıyla kabul etmemiz istenen şey ise şu bireyin ya da grubun biricik kimliği, onları başkasından farklı kılan ayırıcı özellikleridir (Taylor, 1996: 52). Taylor, sonuçta evrensel haysiyet siyasetinin, "yurttaşları birbirinden farklı kılan yollara gözlerini kapayan ayırım gözetmeme biçimleri için mücadele verdiğini belirtir. Farklılık politikalarının ise ayırım gözetme ilkesini yeniden tanımlayarak ayırıcı özellikleri farklı uygulamaların temeli olarak kabul ettiğini belirtir" (Sa-

tıcı, 2015: 183). Nitekim farklılık siyasetinde “göz ardı edilen, es geçilen egemen ya da çoğunluğa özgü kimliği içinde eriten farklılık işte tam bu türden bir farklılıktır. Bu türden eritilme otantik kimlik idealine karşı işlenmiş en büyük günahadır” (Taylor, 1996: 52). Nihayetinde “kişisel farklılıkları evrensel haklar ve bireysel vatandaşlık hakları ile koruma altına almak mümkündür. Bunun için de bir ‘eşit itibar’ politikasına ihtiyaç vardır” (Hazır, 2012: 18). Bu açıdan bakıldığında Taylor, tanınma mücadelelerinin “eşit konumdaki insanların birbirlerini tanımaları” (Taylor, 2005: 56) yoluyla sonuç verebileceğini belirtir.

Sonuç itibarıyla adaletin alınılanma biçimine bakıldığında, adaletsizlik, kökenlerini emek mücadelelerinde bulan ve bu nedenle ekonomi politik bir boyuta sahip olan hakkaniyetsiz dağıtım veya sınıf eşitsizliği olarak karşımıza çıkar. Diğer bir boyutta ise, adaletsizlikler, statü düzeninde köklerini bulan ve yanlış tanınmaya ya da statü hiyerarşisine dayalı oldukları için kültürel dir. Nihayetinde tanınma ve temsil adaletsizlikleri, demokratikleşme mücadelelerinde karşılık bulan siyasi boyutuyla adaletsizliklerin üçüncü boyutu olarak karşımıza çıkmaktadır. O halde tanınma ve çokkültürlülük tartışmaları, adaletin yeniden dağıtım, tanınma ve temsil boyutlarını içeren çok boyutlu bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Bu çok boyutlu yapı, adaletin ekonomik, kültürel ve siyasi boyutlarını tartışan yeni perspektifleri görünür kılmaktadır. Bu perspektiflerden biri de tanınma siyasetinin eleştirisini de içeren biçimde farklılık ve tanınma siyasetini dağıtım adaleti ile ilişkilendirerek ele alan Nancy Fraser’ın adalet kuramıdır.

Dağıtım, Tanınma ve Temsil: Adaletin Üç Boyutu

Fraser, teorisinde, toplumsal adalet taleplerinin sadece yeniden dağıtım ilkelerine göre şekillenemeyeceğini, aynı zamanda sadece tanınma siyasetiyle de sosyal adaletsizlik veya adalet sorunsallarının çözölemeyeceğini dile getirir. Gene Fraser’a göre, tanınma sorunsalını dağıtım adaleti ile birlikte düşündüğümüzde tek bir adalet talebinden değil, adalet taleplerinden söz edebiliriz. Bu yüzden Fraser tanınma siyasetindeki amacın, en makul şekliyle,

artık eşit saygının bedelinin çoğunluğun veya baskın kültürel normların asimilasyonu olmadığı, örnekleri arasında etnik, ırksal ve cinsel azınlıkların yanısıra toplumsal cinsiyet farklılığının ayırt edici perspektiflerinin tanınmasına yönelik taleplerin yer aldığı farklılık dostu bir dünya olduğunu belirtir (Fraser, 2003: 7). Tanınma ve çokkültürlü siyaset tartışmalarının siyasi hak talepleri bakımından çağdaş dünyanın ekonomik, kültürel ve siyasi paradigmasını değiştirdiğini kabul eden Fraser, tanınma mücadelelerinin siyasi alanın diyalektik yapısını derinden etkilerken eşit yeniden dağıtım mücadelesi olarak adaletle dair ilginin ikinci plana atıldığı yönündeki eleştirisini teorisinin merkezine koyar:

Giderek artan bir şekilde, tanınma talepleri baskın olma eğilimindedir. Komünizmin çöküşü, serbest piyasa ideolojisinin yükselişi ve hem köktendinci hem de ilerici biçimleriyle “kimlik politikalarının” yükselişi-tüm bu gelişmeler, eşitlikçi yeniden dağıtım taleplerini ortadan kaldırmasa da merkezden uzaklaştırmak için biraraya geldi. (Fraser, 2003: 8)

O, önceden bahsedilen Rawlsçu liberal siyaset ve farklılıkları formel biçimde eşitleyen deontolojik prosedürel dağıtım adaleti ilişkisini ve Taylorcı tanınma ve kimlik siyasetini içeren fakat yeniden dağıtım vurgusunu yeterince öne çıkarmayan liberal paradigmaları eleştirir. Onların karşısında Fraser hem yeniden dağıtımı hem de tanınma siyasetini içeren adalet, tanınma ve temsil ilişkisini yeniden kuracak bir adalet teorisi tesis etmeye çalışır.

Tanınmayı yeniden kavramsallaştırarak “Bakın, burada asıl önemli olan bir grubun özel kimliğinin tanınması talebi değil, insanların sosyal etkileşimde tam olarak yer almalarının, sosyal hayata diğerleriyle eş olarak katılabilmelerinin tanınması talebidir” diyordum. Bu istek adalet için temeldir ve tek başına yeniden dağıtım politikası ile karşılanamaz. Bu nedenle gerekli olan, grup kimliğini doğrulama değil, statü eşitliğini tesis etmeyi amaçlayan bir tanınma politikasıdır (Fraser, Dahl, Stoltz and Willig, 2004: 376-377).

Sadece dağıtım adaletini ve sadece tanınma siyasetini merkeze alan tek boyutlu sistemsel yaklaşımların adaletsizlikleri engel-

leyemeyeceği vurgusuyla Fraser, öncelikle adalet ve tanınmayı iki boyutlu bir perspektif sunarak çözmeye çalışır. Nitekim o, “perspektifçi düalizm” (Fraser, 2003: 3) yaklaşımını belirler. Bu yaklaşıma göre, yeniden dağıtım ve tanınma, çağdaş toplumlarda kavramsal iki perspektif oluşturur. Sosyoekonomik açıdan sınıfsal ayırımın belirgin olduğu ve işçi sınıfının ideal tipine yaklaşan sosyal gruplara odaklandığımızda eşitsiz dağıtım sorunlarından kaynaklanan adaletsizlikler görürüz ve yeniden dağıtımın düzenlenmesi için çareler geliştirme çabalarıyla karşı karşıya kalırız. Diğer perspektiften, kimliklerin, kültürlerin ve cinsiyetlerin ayrımcılığa tâbi tutulduğu toplumsal gruplara baktığımızda, yanlış tanınmaya dayanan adaletsizliklerle karşılaşırız ve bu boyutta bir tanınma siyaseti ile çareler aramaya başlarız. Ancak hem sosyoekonomik hem de tanınma boyutunun birleştiği noktada yanlış tanınmadan kaynaklanan adaletsizlikler, söz konusu kimliklerin ve grupların aynı zamanda sosyoekonomik olarak da sömürüldüklerini ve adaletsizliğe uğradıklarını göstermektedir. Dolayısıyla her iki ucun birleştiği melez bir adaletsizlik biçimiyle karşılaşmaktayız. Bu tür bölünmeler, hem ekonomik yapıda kök salmış dağıtım adaletsizliklerini hem de ikincilleştirilmiş ve ötekileştirilmiş farklılıklara dayatılan toplumun statü düzeninden kaynaklanan adaletsizlikleri içerirler. Böylece bu gruplar hem yanlış dağıtımdan hem de yanlış tanınmadan muzdarip olurlar. Aynı zamanda bu gruplar hem sosyoekonomik adaletsizliklere hem de tanınma adaletsizliklerine maruz kalırlar. Bu adaletsizliklerden biri diğerinin önünde değildir. Her iki perspektiften de adaletsizliğin farklı boyutlarını görmek mümkündür. Bu yanıyları “Fraser’ın perspektifçi düalizminin en önemli katkısı, koşulların farklılığını dikkate alabilen bir yaklaşım sunmasıdır. Buna göre, bir haksızlığın nedeni belli toplumsal-tarihsel koşullarda tanınma sorunuyken, bir diğerinde yanlış tanınmanın nedeni bir haksızlık olabilir” (Mollaer, 2017: 1145). Nihayetinde perspektifçi düalizm yaklaşımı aracılığıyla adaletsizliklerin farklı boyutlarını birbirlerine indirgmeden tespit edebilmek için “yeniden dağıtım ve tanınma, birbirini dışlayan alternatifler olarak görülmemelidir. Amaç, daha ziyade, sosyal

adaletin her iki boyutunu da kapsayabilecek ve uyumlaştırabilecek entegre bir yaklaşım geliştirmek olmalıdır” (Fraser, 2003: 26). Adaletsizliği çözecek öge ne sadece yeniden dağıtım ne de sadece tanınma siyasetidir: “(...) Ne bir ne tek başına yeniden dağıtım politikası ne de tanıma politikası tek başına yeterli olacaktır. İki boyutlu ikincil grupların ikisine de ihtiyaç vardır” (Fraser, 2003: 19).

Adalet sorunsalını hem yeniden dağıtım hem de tanınma siyasetini içeren iki boyutlu bir durum olarak tanımlayan Fraser, sorunun çözümü için tek boyutlu bakış açısı geliştirmenin yeterli olamayacağını vurgular. Bunun yerine Fraser, adaletsizliğin çözümüne yönelik “katılımcı eşitlik” ilkesini ve statü modeli’ni öne çıkarır. Katılımcı eşitlik aracılığıyla tanınmaya yönelik olarak çoğulculuğun güvenceye alınması suretiyle birey, kimlik ve grupların tanınma iddialarını öne çıkartan, bu sayede fırsat eşitliğine sahip olunan adil şartlar altında eşit imkânlarla sahip bir tanınma adaleti tesis edilebilir. Nitekim her bireyin toplumsal karar alma süreçlerine eşit katılım hakkı, merkezinde demokratik ve kamusal alanda eşit erişime genişleyen bir ilkeselliği ifade eder. Toplumsal farklılıkların, çeşitliliğin, kültürel, cinsel, etnik veya dinî grupların eşit temsili katılımcı eşitlikte içerilmektedir. Elbette katılımcı eşitlik, bu özellikleriyle aktif katılımı teşvik eden aktif bir yurttaşlık perspektifini işaret eder. Bu yanıyla tanınma adaletine destek veren katılımcı eşitliğin bir diğer özelliği de eşit katılım hakkına sahip olarak görülen yurttaşların refahtan pay alma ve sosyal hizmetlerden ve kaynaklardan yararlanma süreçlerinde karşılaşılan dağıtım adaletsizliklerine karşı farklı gruplara ayrımcılık yapmadan bu grupların hizmet ve kaynaklara eşit erişimini içermesidir.

Tanınma modelini katılımcı eşitlik ilkesi aracılığıyla güçlendirmeye çalışan Fraser, tek başına tanınma siyasetinin yetersizliğine yönelik eleştirisinden hareketle katılımcı eşitlik analizini genişletir. O, katılımcı eşitlik nosyonuyla toplumsal farklılıkların ve grupların eşit katılımına vurgu yaparken bu grupların tanınma taleplerinin aynı zamanda statü modeli ve statü talebi olarak anlaşılması gerektiğini vurgular. Tanınma talebi toplumsal bir

taleptir ve talep edilen şey, bireysel grup üyelerinin statülerinin tanınmasıdır. Bu nedenle tanınma, bireysel katılımı veya eşitliği aşarak ve grup üyelerinin statüsü olarak toplumdaki her grubun eşit biçimde haklara sahip olduğunun ve statüleri bakımından her grubun eşit olduğunun kabul edilmesini işaret eder.

Buna göre, yanlış tanınma, ‘kültürel değerin kurumsallaşmış örüntüleri’ aracılığıyla inşa edilen bir toplumsal pratiktir. Aşağılayıcı tutum ve davranışlar serbestçe dolaşan söylemlerle değil ‘toplumsal yaşama eşit katılımı engelleyen’ toplumsal kurumlarda yerleşmeleriyle kökleşirler. Bir başka deyişle, statü modelinin normatif ölçütü ‘katılım eşitliği’dir. Yanlış tanınma, kamusal alana katılma ve sesini duyurmanın kurumsallaşmış pratikler nedeniyle engellenmesi olarak anlaşılır (Mollaer, 2017: 1144).

Bu yanlışla adaletsizliklerin merkezî kavramı olan yanlış tanınma, bu model aracılığıyla bertaraf edilebilir. Bu yüzden katılımda eşitlik bir statü eşitliğidir. Statü eşitliği, kimlik, etnik köken, cinsiyet vb. bakımından kendisinden farklı olduğu gerekçesiyle bir bireyin veya grubun başka bir bireyin veya grubun statüsünü elinden alamayacağı bir eşitlik durumudur. Fraser’a göre bunu sağlayacak katılımcı eşitliğin nesnel ve öznelarası iki koşulu mevcuttur. Fraser’a göre katılımcı eşitliğin nesnel koşulu katılım eşitliğinin önündeki tüm ekonomik eşitsizlik biçimlerinin engellenmesidir. Böylece katılımcı eşitliğin nesnel koşulunda, yoksulluğun ve sömürünün engellenmesi gibi, zenginlik, gelir ve boş zaman gibi eşitsizlikleri kurumsallaştıran ve böylece bazı insanları diğerleriyle akran olarak etkileşime girme araç ve fırsatlarından mahrum bırakan sosyal düzenlemeler de engellenmektedir (Fraser, 2003: 36). Bu nedenle eşit katılımın nesnel koşulu, “(...) maddi kaynakların dağıtımı katılımcıların bağımsızlığını ve sesini sağlayacak biçimde olmalıdır” (Fraser, 2003: 36) şeklinde tanımlanır. İkinci koşul ise Fraser’ın öznelarası koşul dediği insanların niteliklerini sistematik biçimde değersizleştiren, onlara farklılık atfeden veya onların ayırt ediciliklerini kabul etmeyen, böylece diğerleriyle etkileşimde onları ortak statülerinden mahrum bırakan kurumsallaşmış normları engellemektir: “İkinci ko-

şul kurumsallaşmış kültürel değer kalıplarının tüm katılımcılara eşit saygıyı ifade etmesini ve toplumsal saygınlık elde etmek için eşit fırsat sağlamasını gerektirir” (Fraser, 2003: 36). Her iki koşul da toplumun üyelerinin birbirleriyle iletişime girmeleri önündeki hem sosyoekonomik ve sınıfsal engellerin kaldırılmasını hem de toplumsal ve kültürel hiyerarşik statülerden kaynaklanan ve adaletsizlik yaratan engellerin kaldırılmasını işaret eder. Böylece Fraser hem dağıtım hem de tanınma adaletsizliğini kişinin kendi benliğini ve kimliğini gerçekleştirme düzeyinin ötesine taşıyarak, kurumsallaşmış, yerleşik kalıpların ve düzenlerin içine işlemiş bir adaletsizlik olarak tanımlamaktadır.

O halde Fraser’a göre adalet, sosyal yapıların ve kurumsal çerçevelerin tanımıyla ilgilidir. Buna göre, bireysel sorunlar, sistemik bir nedene bağlanabilecek bir örüntüye dönüştüklerinde adalet meselesi haline gelirler. Bu gerçekleştiğinde daha önce izole bireyin kişisel sorunları gibi görünen şeylerin aslında toplumun yapısal özelliklerinden kaynaklanan adaletsizlikler olduğu anlaşılır. Ona göre adalet, tanımı gereği sosyal kurumlar ve sosyal yapılarla ilgilidir (Fraser, Dahl, Stoltz and Willig, 2004: 378). Söz konusu sosyo-ekonomik dağıtım ve tanınma boyutlarına ek olarak “(...) demokratikleşme mücadeleleri merceğinden görüldüğü üzere, adalet, toplumun siyasi yapısında kök salmış siyasi bir boyut içerir ve bununla bağlantılı adaletsizlik yanlış temsil ya da siyasi sessizliktir” (Fraser, 2008: 403). Adaletsizliğin üç boyutunu da onaracak siyaset anlayışının geliştirilmesi hem dağıtım eşitsizliğinden hem de tanınma adaletsizliğinden kaynaklanan üçüncü bir adaletsizlik olan siyasi temsil adaletsizliğini onarabilecek siyasetin geliştirilmesi ile mümkündür. Bu, Fraser’ın dağıtım ve tanınma boyutlarına sahip olan adaletsizliğin üçüncü boyutunu, yani temsil adaletsizliğine işaret eden siyasal boyutunu da öne çıkardığını gösterir. O, farklı kaynaklardan veya boyutlardan kaynaklansalar da dağıtım ve tanınmanın birlikte onarılacağı demokratik farklılık ve tanınma siyasetinin geliştirilmesi gerektiğini vurgular. Bu açıdan temsil adaletsizliğinin çözümü için söz konusu dağıtım ve tanınma problemlerinin kurumsallaştığı yapıların da yapısö-

küme uğratılması gerekir (Fraser, 2003: 96). Nihayetinde dağıtım ve tanınma sorunlarının sistematik ve kurumsallaşmış bir örüntüye dönüştüğü toplumsal yapıların kritiği, temsilde karşılaşılan adaletsizliklerin de giderilebileceği siyasetlerin geliştirilmesi için gerekli bir perspektif sağlar ve bu kritik, Fraser'ın adalet nosyonunun tüm varyantlarını karşılayan bir siyasetin önünü açmaktadır.

Nihayetinde katılım eşitliğinin nesnel ve öznelarası koşullarının tesisine yönelik mücadeleler, kurumsallaşmış kültürel ağların dışsallaştırmasıyla kamusal alanın dışına itilen ve yanlış tanınmadan muzdarip olan kimliklerin eşit yurttaşlar olarak olumlanmasını içeren onarıcı siyaset mücadeleleridir. Fraser, tanınma mücadelelerinin yeniden dağıtım mücadeleleriyle bütünleşmesi ihtiyacını karşılamak ve yanlış tanınmanın üstesinden gelmek için insanların kimliklerini yeniden tasarlamaktan ziyade, statü modeliyle eşitliği engelleyen kültürel normları kurumsallıktan arındırmayı ve bunların yerine eşitliği teşvik eden alternatifler koymayı amaçladığını net biçimde vurgular (Fraser, Dahl, Stoltz ve Willig, 2004: 377). Ona göre bu perspektif, tanınma siyasetini de içermektedir ve bu anlayış, aynı zamanda farklı bir tanınma siyaseti anlayışını da beraberinde getirmektedir. Bu siyaset, “sosyal kurumları değiştirerek statü eşitliğini tesis etmeyi amaçlayan kimlikçi olmayan bir siyaset”tir (Fraser, Dahl, Stoltz ve Willig, 2004: 377). Nihayetinde Fraser’a göre yeniden dağıtım ve tanınma, adaletsizliğin farklı boyutlarını oluştursalar da temsil adaletsizliğini de içine alacak biçimde bu sorunsalı çözmenin makul yolu, kimlik politikalarının sosyal eşitlik politikalarıyla uyumlu bir şekilde kombine edilmesidir (Aybakan Saliya, 2015: 726). Nitekim kadın-erkek, siyah-beyaz vb. tanımlama, yanlış tanımlama veya tanınmayı reddetme emsallerinde görülen yapısal, kurumsal ve siyasi kalıplar söz konusu olumlayıcı ve dönüştürücü temsil politikaları geliştirilerek bertaraf edilebilir.

Sonuç

Sonuç olarak yukarıdaki serimlemeler ışığında söyleyebiliriz ki, artık günümüzdeki toplumsal, siyasal ve gündelik koşullar, ada-

leti tanımlama biçimini de köklü biçimde değiştirmiştir. Adaletle ilişkin sorgulama, yani “Adalet nedir?” sorusu, görüldüğü üzere soru biçimiyle basittir; fakat cevaplanması bakımından günümüz koşulları itibarıyla karmaşıklaşan, geleneksel grameri ve kelime dağarcığı neredeyse tamamen değişmiş ve söküme uğramış yaklaşımları gerektirmektedir. Kavramın tarihine bakıldığında metafizik, teolojik, ontolojik ve bilimsel paradigmalara biçimlenen tanımının izini sürdüğümüzde “Adalet nedir?” sorusunun küreselleşmiş, ulus-devlet sınırlarını ve iletişim sınırlarını aşmış dünyalılar için farklı sorunsallarla bezenmiş ama hâlâ hayati bir soru olduğunu görüyoruz. Adalet, refahın veya kaynakların dağıtımı bakımından zenginlik-yoksulluk ve haklılık-haksızlık karşıtlıklarının ötesine geçen bir sorgulamadır. Söz konusu yeni boyutlar göz önüne alındığında adalet, sosyo-ekonomik, cinsel, ırksal ve kültürel adaletsizliklerle mücadele pratikleri için bir hedeftir. Bu mücadele, özgürlüğün, adaletin ve birarada yaşam siyasetlerinin alternatiflerini geliştirmek için dönüştürücü eylemleri ve siyasetleri işaret eder. Muzdarip olunan adaletsizliğin türü ne olursa olsun mücadelenin hedefi, adaletsizliklerin kurumsal, yapısal, ideolojik veya dilsel kaynaklarına karşı kritik, söküm ve yeniden tanımlama biçimleri geliştirmek bakımından çağdaş tüm felsefi perspektiflerin ortaklaştığı bir hedefidir. Nitekim “özgürleşmenin yalnızca bir açıdan gerçekleşmesi mümkün olmadığı gibi, dönüştürülmeyen yapıların adaletsizlikleri yeniden ve yeniden üretmesi kaçınılmazdır” (Yıldız, 2005). Zira söz konusu çağdaş dünyanın koşullarınca belirlenen özgürlük, hak ve adalet mücadelelerine girişmeksizin her türlü kimlik ve farklılık metalaştırılacak, ötekileştirilecek ve böylece eşitsiz ve adaletsiz kalıpların ötesine geçilemeyecektir. Bu yanı sıra adalet kavramına yönelik çağdaş tanımlamalar, elden geldiğince tanımlanmaya çalışıldığı biçimiyle, bize adaletin, hukukun ve siyasetin çağdaş görünümünde bu basit soruya yani “Adalet nedir?” sorusuna hâlâ yanıt arayışının devam ettiğini göstermektedir.

Kaynakça

- Aristoteles. (2002), *Politika* (İstanbul: Remzi Kitabevi) (Çev. Mete Tunçay), 6. basım.
- Aybakan Saliya, Derya (2015), “Adalette Kıstas Arayışı: Tanıma mı, Yeniden Dağıtım mı, Temsil mi? Nancy Fraser’da Alternatif Bir Koalisyon Örneği”, *International Journal of Social Sciences and Education Research*, 1 (3): 722- 729.
- Brighouse, Harry. (2022), *Adalet Teorileri* (İstanbul: Fol Kitap) (Çev. İsmail Yılmaz).
- Fleischacker, Samuel. (2013), *Dağıtıcı Adaletin Kısa Tarihi* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık) (Çev. Eylem Yolsal Murteza, Gökhan Murteza).
- Fraser, Nancy. (2008), “Abnormal Justice”, *Critical Inquiry*, 34 (3): 393-422.
- Fraser Nancy, Marlene Dahl Hanne, Stoltz Pauline and Willig Rasmus. (2004), “Recognition, Redistribution and Representation in Capitalist Global Society: An Interview with Nancy Fraser”, *Acta Sociologica*, 47 (4): 374-382.
- Fraser, Nancy. (2003), “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation”, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Nancy Fraser, Axel Honneth, (Londra: Verso) (Çev. Joel Golb, James Ingram, Christiane Wilke): 7-109.
- Gök, Alihan. (2019), “Dağıtımdan Tanınmaya Toplumsal Adaletin Anlamı”, *Uluslararası Siyaset Bilimi ve Kentsel Araştırmalar Dergisi*, cilt 7, Sayı 1: 235-258.
- Habermas, J. (1995), “Reconciliation Through The Public Use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism”, *The Journal of Philosophy*, cilt 92, No.3: 109-131.
- Hazır, Mesut. (2012), “Çokkültürlülük Teorisine Çağdaş Katkılar ve Bireysel Haklar-Grup Hakları Ekseninde Çokkültürlülüğü Tartışmak”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, 7 (1): 1-28.
- Hobbes, Thomas. (2007), *Leviathan* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları) (Çev. Semih Lim).
- Machiavelli, Niccolo. (1999), *Prens* (İstanbul: Anahtar Kitaplar) (Çev. Nazım Güvenç).
- Marx, K. ve Engels, F. (2013), *Alman İdeolojisi* (İstanbul: Evrensel) (Çev. Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez).

- Mollaer, Fırat (2017), "Kimlik Politikasını Yeniden Düşünmek: Çağdaş Tanınma Tartışmasının Birikimi", *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 16 (4): 1135-1147.
- Nussbaum, Martha C. (2011), *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, (Cambridge: The Belknap of Harvard University Press).
- Platon. (2010), *Devlet*, (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları) (Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz).
- Rawls, John. (2005), *A Theory of Justice* (Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press), Original Edition Reprint.
- Satıcı, Murat. (2020), *Kant'ın Hukuk Felsefesi* (İstanbul: Doruk Yayınları).
- Satıcı, Murat. (2016), "Liberalizm ve Çokkültürlülük Bağlamında Charles Taylor'ın Tanınma Politikası", *Ethos*, 9 (1):173-191.
- Satıcı, Murat. (2015), "Ahlâk-Politika İlişkisi Açısından Machiaveli'nin Politika Teorisi", *FLSF*, 20: 113-130.
- Sen, Amartya. (1979), "Equality of What?", *The Tanner Lecture on Human Values*, Stanford University.
- Taylor, Charles. (2011), *Modernliğin Sıkıntıları* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (Çev. Uğur Canbilen).
- Taylor, Charles. (1996), "Tanınma Politikası", Amy Gutmann (der.), *Çokkültürcülük* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları) (Çev. Yurdanur Salman): 42-85.
- Yıldız, Eylem. (2005), <https://ayrintidergi.com.tr/ozgurlestirici-bir-siyasetin-imbani/> (15.07.2023).

ÇAĞDAŞ DÜŞÜNCEDE VİCDAN VE ADALETİN İZLERİ

Özgür Taburoğlu

Giriş

Vicdanlı olmanın her zaman bir başkasının varlığına yöneldiği açıktır; ona dair bir sorumlulukla bağdaşıktır. Ama genelde, bir tür vesayet içerisinden, yardıma muhtaç, mağdur veya madun ilân edilmiş bir başkasına yönelir. Vicdanın nesnesi varlıklar, hep daha zor koşullarda, zavallı, küçük, daha az akıllı, bedenen zayıf veya sakat sayılan, yaşlı, genellikle kadın veya çocuklardır. Güçlü olana gösterilene vicdan denmez. Bu yüzden vicdan, hep yardımseverliğin konusu olur. Kurumsal, hukuki veya yasal düzlemlerde yer bulamayan, dışarıda kalan başkası denilen bir var olan vicdanın nesnesi olur. Bu sebeplerden, vicdanın sesinde, müesses yapıdaki boşluklar, dışarıda bırakılan başkaları ve askıya alınmış adalet dile gelir. Adalet, vicdani yüklem ve duyguların, etik, ahlâki veya yasal tertibatlarla adil bir şekilde irtibatlı olmasıyla mümkündür. Adalet, yasalarla pekiştirilmiş, konsolide edilmiş vicdanların toplu bir ifadesini sunar.

Vicdani yüklem ve duyguların başkasının yaşam sürdüğü çevrede, art alanda veya bilinçdışında işler durumda olması, bir adaletsizlik, yapısızlık, dağınıklık belirtisidir. Vicdani duygu, hukuk sisteminin yasal, siyasal yapıların arıza yaptığına dair bir işaret,

septom gibi de anlaşılabilir. Oysa iyi yapılanmış bir tertibat içerisinde, tüm faillerin, yurttaşların vicdanlarını adil bir işleyişe ve onunla bağdaşık yasalara teslim etmiş olması beklenir. Başkasının sorumluluğu, bu yasaları işleten yönetsel uygulamalara emanet edilir. Aşağıda bazı temel yüklemeler gibi anlatılacak vicdani eylemler, yasaların kuşatamadığı başka varlıkların kanıtıdır. Oysa iyi tasarlanmış, yapılanmış bir işleyişin, kimsenin keyfine, insafına ya da insafsızlığına terk edilmemiş olması umut edilir. Yasal düzenin, vicdan sahibi bir kendilik ile başkası arasına girerek, birinin diğerine maruz kalmasına engel olması beklenir.

Keyfilikten uzak kültürel, siyasal, toplumsal ya da ruhsal aygıtlar, başkasının olmadığı, dolayısıyla vicdanın nesnesinin kaybolduğu, tüm herkesi akılcı yapı ve yasaların kuşattığı, kamu vicdanının kapsamı içerisinde olduğu yönünde bir duyu yaratır. Bu durumda kamu vicdanı başka olanın katlanılmaz hallerine tanık olup incinmez, bireysel vicdanlar sızlamaz. Bu kabulle beraber, sistem içerisinde bedbaht koşullarda yaşam sürenlerin, bu yapının vazettiği sözleşmelere aykırı davrandıkları için bu durumda oldukları yönünde bir kanaat yaratılmış olur. Bir başka deyişle, bir başkasının sorumluluğu kadar, onun cezalandırılması, şiddete maruz kalması da gene adaletli bir tertibatın vazifesi gibi anlaşılır.

Vicdani yüklemeler, yönsemeler veya duygular ile adalet ve hukuk ilgisini bazı düşünürlerin nasıl kurduklarına dair bir değerlendirmeye açıklayıcı olabilir. Bu amaçla Friedrich Nietzsche, Max Scheler, Ortega y Gasset, Martin Heidegger, Fyodor Dostoyevski, Emmanuel Levinas, Gabriel Tarde, Gilles Deleuze, Paul Ricoeur, Jacques Derrida'nın yapıtlarında adaletin ilksel kökenleri ve vicdanla ilişkisine dair düşünceler dile getirilecektir. Bütün bu şahsiyetlerin kapsamlı duygu ve düşünce yapılarını derinlemesine irdelemek ya da uzlaştırmaktan ziyade, kimi zaman birbirine karşı ana fikirlere sahip bu fikirleri biraz da fragmanlar halinde serimlemek yoluna gidilecektir. Ama hepsinde, kaynağı başkası olan ve vicdana benzeyen bir duygunun, adalet veya hukukun ilksel kökenlerinde yer aldığına dair bir vurgunun altını çizmek bu metnin önemli bir amacıdır.

Friedrich Nietzsche

Nietzsche ve Scheler, aralarındaki zaman farkına ve yan yana getirilmesi zor yapıtlarına rağmen, vicdanın karşıtı olarak tarif ettikleri hınç görüngüsü onları beraberce anlamayı mümkün kılar. Üzerinde beraberce düşündükleri “hınç ahlâkıyla” şekillenen herhangi bir yapının işleyebilmesi için, içerisinde gezinen faillerin “kötü vicdanlı”, “hınç sahibi”, “intikamını ertelemiş”, “doğrudan eylem”in imkânlarını unutmuş olması gereklidir. Hınç sahibi kişi ya da topluluk, şimdi ve burada teşekkül etmiş bir yaşamı inkâr eder. Zihni geçmişe saplanmış gibi düşünür ve davranır. Oysa “iyi vicdan”, şimdiden ileriye ve geriye doğru yönelen ve her zaman için başka bir yer ve zaman arayışına sahiptir. Kötü vicdanların terkihiyle teşekkül etmiş bir toplumda, siyasette, bürokraside, kültürde adaletsizlik görünür olur. İyi vicdanlı bir fail, bu sırada tüm yapıları kuşatan hınç görüngüsünü mevcut işleyişi yeniden düzenleyerek çözüme yoluna girmez. Tüm yapıların dışına çıkar, sınırlara doğru yol alır, başkaları arasına karışır. Kendi tabiatını, mizacını yadsıyan, dışarıya çıkma istencini bastırmak isteyen kötü vicdanlı kişi veya kurumlara “doğrudan eylem”le karşılık verir. Doğrudan eylem, herhangi bir etkiye, bastırmaya, şiddete, telkine zaman kaybetmeden, hemen orada icra edilen karşı-şiddet biçimleri içerir. Kötü vicdan sahibine yüz çevirmekten, karşısındakini yok etmeye kadar genişleyebilen bir eylem aralığına sahiptir. İyi vicdan ve onunla bağdaşık dolaysız ya da doğrudan eylem, insan-merkezli bir evren tasavvurundan beslenmez. Tüm varlıklar için iyi ve adaletli olanı arar.

Nietzsche’ye göre, Kant ve Hegel, birçok başka hususta olduğu gibi, vicdanın iyi ve kötü halleri konusunda da anlaşılamazlar. Hegel için, nihai olarak bir kendilikle ve onun mizacıyla her zaman bağlantılı bir görüngü olarak vicdan, sistemin dışını işaret ederken, Kant için vicdani olan, adaleti temellendiren ilksel bir kavramdır. Son çözümlemede ikisi de vicdani muhasebelerin kalmadığı, kararlı bir dünya tahayyülü ortaya koysalar da, Hegel için bu bütünlüğe ve tarihin sonuna doğru yol almak, vicdani yükümin faili kendi’den başka olana, Kant’ta ise kendi’den aynı olana

doğru yönelen bir vektöre sahiptir. Ferdî nitelikte acımak, merhamet etmek gibi yüklemelerin yerine, başkalarının sorumluluğunun devletlerin, yargının, adaletin işi olduğu bir yapı için, vicdani olan sürekli yanlış gideni işaret eden bir pusula gibi çalışır. Oysa Nietzsche için bu özlenen terkip, yani bireysel vicdanların yasaya güvenle sustuğu ütöpik koşullar hiçbir zaman gerçekleşmez; gerçekleşmemelidir. Çünkü iyi vicdan her zaman bir ihlâli çağırır; kendisiyle farkını üreten bir kendilik altta çalışır durur. Sadece kötü vicdanlı olan, bu tamamına ermiş dünyayı arzular. İyi vicdan, kurulmuş dünyaların aralanmasına ve gerektiğinde yok edilmesine meyleder. İyi vicdan sahibi için Apollon'u ayartan bir Dionysos her zaman hazır bekler; Apollon'un huzur içinde gelecek planları yapmasına engel olur.

Nietzsche için, olumlu değerler yaratmanın yarı-mecazi karşılığı olarak "intikam" eylemleri, hınç fiillerinde olduğu gibi çarpıtılmış, yönü değiştirilmiş düşmanlara, hedeflere yönelmez. İntikam kendi nedeniyle doğrudan bağlantılıdır. Neden ve sonuç arasındaki mesafesizlik, dolaysız eylemin cereyan ettiği yer ve zaman aralığıdır. Ama tek tanrılı ilâhiyatlar ve onun uzanımı burjuva kültürü içerisinde hınç eylemleri, nedenleri kaybolmuş bastırma düzeneklerinde simgesel denilebilecek boşalma yollarına neden olur. Modern zamanlarda, doğrudan karşılaşmayı, kişiler arası cebri engelleyen hukuk ve yasa uygulamaları, intikamın nedeni ve sonucu arasındaki bağlantıyı karara bağlamayı kurumlara bırakır (Scheler, 1994: 25). Bazı durumlarda, kamuoyu türlü görüşler bildirerek, suçluyu kınayarak ya da mahalle baskısıyla doğrudan intikamın önüne geçer. Neden ve sonuç arasında dolaysız bağ kaybolduğunda, hınç eyleminin uygulama yolları çok farklı biçimler edinir; hattâ bu ifade türleri, siyasal icraların yanında kültürel ve sanatsal ifadelerle de dönüşebilir. Ama bu verim nadiren güç istencinin yaratıcı karşılığı olabilir.

İntikam ayrıcalığı ve araçları sözleşmelerle devletin eline geçtiğinde, hukuk ve onun ifa ettiği adalet, herkesin hak ettiğini bulduğu bir düzenin güvencesi olur (Nietzsche, 2007: 58). Yasalar, bir zamanlar dinin sağladığı azla yetinirliği, hakkına razılığı,

sözleşmeler yardımıyla sağlar. Nietzsche'nin burada adalet olarak tarif ettiğini yasal düzenlemeler gibi anlamak olanaklıdır. İlkel adaletin zemini bilinçdışından kurtulan intikam arzusu ve bastırılmayan hınçlar, devletin akılcı yasaları yanında, sivil kurumlar ve yurttaşların kurumlaşmış vicdanlarına teslim edilir. Kamuoyu, sözleşmelerle dışarıda bırakılmış hasmane arayışları kendi arasında çözüme kavuşturmayı dener. Kamu vicdanı, sözgelimi bir düelloda ya da kan davalarında olduğu gibi, kendi bildiği gibi, töresine göre veya şahsi yollardan intikamını almak isteyen, sağduyuya, ortak değerlere, iyiliğe, komşu sevgisine veya insanlığa çağırarak engel olmaya çalışır. Kamuoyunun ya da kamu vicdanının muhtemel bir kaynağı olduğu adalet, güç istencinin bastırılarak, "iyi niyet" in kurumlaşmasıdır. Hınç arzusunu, kişilerin ya da zümrelerin keyfilğine terk etmeyen adalet kurumu, intikam biçimlerinin yapılaşması anlamını taşır. Özellikle hınç ahlâkının kurumlaştığı, işler olduğu demokrasilerde, kamuoyunun vicdani tembihlerinden kurtulan intikamcılar içeri kapatılırlar. İntikamını, asker, polis, savcı gibi konunun uzmanlarına terk etmeyenler, en sonunda ruh doktorlarına, gardiyanlara ya da son çare olarak cellatlara teslim edilirler. Hıncını bastırmayan ya da kurumsal yollardan boşaltmayan, devletin şiddet alanı içerisine girer. Foucault'ya gönderme yaparsak, bu keyfi intikamın öznelarini ayırt etmek, sınıflandırmak da bilimcilerin işi olur.

Nietzsche için modern hukuk ve adalet söylemi, güç istencini sağduyuya, sakın ve akılcı eylemlere tahvil etmeyi öneren hınç ahlâkının devamıdır. Böyle bir istenci ortaya koyacak bir beden ve onun 'girişken organlar'ının yerini, 'hesaplayan beyin' alır. Hukuk organlarının gözettiği yurttaş, dolaysız eylem yatkınlığını kaybeder, herhangi bir eylem öncesinde tüm olasılıkları kafasında tecrübe eder. Arzusunu ve onunla koşut güç istencini bu şekilde bastırıp yönelimlerini değiştirdikçe "zekâsı gelişir" (2007: 56). Tüm diğer organlar uysallaşırken, beyin kuvvetlenir ve diğer beden parçalarını, organları birer araca dönüştürür. Bu keskin zekâyla birlikte hafızanın erimi de artar. Beyin denilen ayrıcalıklı organ, alt organların kendisine ulaştırdığı bilgi parçalarına,

duyduğuna ve hatırladığına tam olarak güvenemediğinden, şüphe yaygın bir duygu biçimi olur. Tüm diğer organların verimini, yetilerini, hatıralarını ve duyum olanaklarını işe koşan hesaplayan beyin, eylemini kafasında, kâğıt üzerinde muhayyilesinde tecrübe eder ve çoğu zaman tasarım halinde sonlandırır. Bu türden ruhsal denilebilecek bir üretim bedensel olanı geçersiz kılar. Beden, Descartes'ın *res extensa* türünden organları, tasarıları hayata geçiren vasıfsız organlar bütünüdür. Asıl üretimi yapan mühendisçe bir aklın, *res cogitans*ın tasarladığını maddeleştiren bir tekniker gibi çalışır. Oysa Nietzsche için tin ve beden, Descartes'ın karşısı Spinoza'da olduğu gibi biri diğerinden ayrılamaz. Nietzsche ruh sözcüğünden hoşlanmasa da, ortadaki tasarıya, çalışmaya, düşünceye veya eyleme soyut ya da somut tüm organların ayrı ayrı katkı sunduğu ve her varlığın sahip olduğu bir "tin"den söz eder.

Hınç ve vicdan görüngüsüne yönelik belirlemelerini Nietzsche'den ayırt etmek zor olsa da Scheler, bu tartışmayı daha yakın zamanlara doğru taşır. Nietzsche'nin aforizmalara meyleden üslubunu daha kavramsal bir zemine yerleştirir. Onun için hınç ahlâkının yerleşmesinde Püriten tip önemlidir. Protestan girişimciye de ilham veren bu tipleme, bedensel nitelikte olan organların oyalayıcı, faydasız kesintilerinden uzak bir sofuluk içerisinde üretmeye başlar. Hınç ya da *ressentiment*ın belirleyici bir görüngü olduğu, Püriten çalışma ahlâkı dâhilinde yeniden yapılanan, tüccar ve girişimcinin niteliklerine uygun bir sosyal ve ekonomik ortam açılır. Keskin zekânın yanında, kolay uyarlanabilirlik, esneklik, hesapçı bir zihniyet ve güvenlik arayışına sahip bir mizaç önem kazanır (Scheler, 1994: 82). İş takibi ve sözleşmelerin huzur içerisinde yürütülebilmesi için, girişimcinin içerisinde rahatça hareket edebileceği ortamların, belirsizliklerden arındırılmış olması zorunludur. Bu durumda kendi değer yargılarında ısrar etmeyen, onları yenileyen ya da yok sayan bir "ilkesizlik" zorunlu olur. Ticaretin herhangi bir tarafının kendi istencini dayatmasının önüne geçen hınç ahlâkıyla temellenen ve "eşitler arasında vuku bulan aynı olaylara" uygulanan bir hukuk yapısı şekillenir (1994: 82). Bu nicel adalet icrası, güç istenciyle bağını kesmiştir;

dolayısıyla vicdani değerlere gönderme yapmaz. Tersine, gücün kullanışsız olduğu bir demokratik düzlükte şekil bulur. Böylece kimsenin kendi değer yargılarını dayatmadığı, güvenli, karşılıklı uzlaşmalı bir piyasa da şekillenmiş olur.

Hınç ahlâkının yaratıcı bir nitelik kazanması, “yatay” bir kamu ortamında, herkesin kendisini başkasıyla karşılaştırabileceği bir yüzeyde mümkün olur. Bu düzleşme sayesinde, bu cemiyetin sakinleri sahip olduklarının ölçüsünü, varsıllık ya da sefaletlerinin derecesini ölçebilirler. Demokratik düzlükte, kimsenin komşusunun sahip olduğu fazlalığa nazar etmemesi için, eşitlik, denklik üzerine kurulu nicel bir adalet düzeni yaratılabilmelidir. Hınç ahlâkı bir bakıma kendi hilafına, hınçlar yüzeye çıktıkça, intikamlara dönüşmedikçe kurucu değer kazanır. Hınç, boşalacak uygun bir açıklık bulamayınca, metaforik, metonimik dönüşümlerle, yaşama, düşünceye şekil verir.

Nietzsche için, böyle bir kamu varlığının koşulu ve kötü vicdanın kurucu değer taşıdığı dünyayı Platon, iyi vicdanın dünyasını ise Homeros temsil eder; her şeyi “dışarıda” arayan Homeros ve her aradığını “içeride” bulmaya çalışan Platon. Ama ona göre Avrupa, Platon’un ardından gitmeyi uygun görür. Her işini içine kapanarak görmeye çalışan bir insan soyu manevi varlığını ona borçludur. Bu içedönüşün verimi, demokrasi, yoksula merhamet, kadın hakları, savaş yerine adalet ve uzlaşma yoluyla sorunların çözümü gibi tüm yaklaşımlar (2007: 114), içeri gömülmüş, hep çöküş halindeki bir yaşamın içerisine yerleşen kötü vicdanlı insanlar olur.

Bu sathi medeniyet içerisinde eşitlik, barış, adalet arayışları, hayatı olumsuzlamanın farklı görünümleridir. Nietzsche, iyi vicdanı, insanî fayda esasından uzaklaştırarak, yaşamın “genişlemesine” imkân veren değerlerle eşanlamlı olarak kullandığından, sözgelimi insan soyunun ortadan kalkması vicdanen olumlanabilir. Oysa kötü vicdanın olumlu görünen sonuçları, yaşama, doğaya veya yazgıya aykırıdır. Bu nedenle sürdürebilir değildir. Er ya da geç ortaya çıkabilecek bir kesintide, tekrar iyi vicdanın muhtemel başka dünyalar yaratan, genişleten, yenileyen, yaşam kaynaklarıyla

bağlantı kuran şiddeti, kararlılığı gerekli olur. Hep içeri kapanarak, mevcut değerleri harcayarak, yaşamsal ya da tinsel kaynakları tüketmeye dönük bir düzen, böyle bir yaşamı zaman ve mekân olarak genişleten, darboğazları, krizleri çözen karar verici hamleye, karizmaya, egemen varlığa gereksinim duyar. Sözgelimi hınç ahlâkından kurtulmuş türde şiddet içeren savaşlar, kendisini içeri kapatanın yaşamında bazı menfezler yaratmasına yardımcı olabilir. Özellikle Scheler'in vurguladığı gibi, savaşı göze almayan, intikamını "sağlıklı" şekillerde almayan öznelerle dolu liberalizmin, demokrasinin diğer yüzü bu savaşçı eylemi sınırlarına taşıyan faşizm gibi bazı yapılanmalardır. Scheler doğrudan faşizm ifadesini kullanmasa da, ona benzeyen, iyi vicdanı temsil etmekten uzak bir hareket, içeri fazla kapananın aynı ölçüde bir aşırılıkla dışarı çıkmasının ifadesi olur. İntikamın ertelenmesi, aşırı ve oransız bir hınç gösterisine sebep olur.

Hınç ahlâkıyla davranan, dışarıdakini içeri alarak, yatay ve düzensizce yayılmış olanı dar yerlere sığdırarak, tutumlu şekilde istifleyip yükselterek tekrar şekil verir. İyi vicdan sahiplerinin bir zamanlar açtığı, dağıttığı, bozduğu, yok edip yarattığını yeniden düzenleyerek zaman geçirir; Helenlerin böyle dağınık bıraktıklarından, kendi idare biçimini, adaletini, yönetsel yapısını yaratan Romalılar gibi. Ama Helenler de Platon ve Homeros'un vicdanlarını beraberce taşırlar. En küçük topluluklarda bile, iyi ve kötü vicdanlar beraberce var olurlar. Nietzsche, Helenlerin hem Platon'un *idea* sevgisini hem de Homeros'un gözü pek dünya yorumunu aynı anda yaratabildiklerini yazar (2007: 160). İçedönük mizaç sahibini ayartan bir dışarı çıkma arzusu, çileci eylemi, tefekkürü bozan arzu veya istenç kendisini mutlaka duyurur; ya da tam tersine, güç istenciyle güdülenen yıkıcı eylemlere son vermeye çağırان bir hidayet arzusu. Özgüvenli, hesap vermeyen, suçunu kabul etmeyen soylu Homerik kişi, kendisini mağrur olmaya değil de, suçluluğa ve utanca çağırان bir vicdanın hükmü altına girebilir. Değer yargılarının başkasından geldiği yeni bir vicdan hüküm sürebilir. Kimseye merhamet edilmeyen, dostlardan ve düşmanlardan başka ara varlık konumunun olmadığı bir yerde, herkesin ilgi ve sevgiyi hak ettiği bir varoluş egemen olabilir.

Ortega y Gasset

Nietzsche ve Scheler'den feyz aldığı tartışılmaz olan José Ortega y Gasset, özellikle halkın, kalabalıkların, kitlenin, adaleti nasıl yok ettiğini ve bu kalabalık içerisinde, bireysel ruha yaslanarak yeni bir adalet tanımına ulaşmanın önemini anlatır. Gustave Le Bon'un kendisinden önce dile getirdiklerini kimi zaman tekrarlayan Ortega y Gasset'ye göre kitlelerin her yeri kendi ortalama zevkleriyle doldurmaya cesaretlendiren etken "aşırı-demokrasidir" (2003: 13). Öyle ki kalabalık olmalarından, kendi meşru olmayan arzularını da yasalaştırma ayrıcalığına sahip olurlar. Kalabalık olmalarının ağırlığının neden olduğu "maddi tazyik" sayesinde her yeri ele geçirebileceklerini fark ederler. Bu sayede bir zamanlar azınlıkların elindeki siyasal, kültürel araçlar yardımıyla, kendi farkını telaffuz edenin, "herkes gibi olmayanın" üretim koşulları yok edilir. Ortega y Gasset, bu yakınmasının soyluluğun kaybolmasına dönük bir "ağıt" olmadığını dile getirir. Ama kendi bireyliğini, başkalığını üretmek isteyenler üzerinde "zorbaca" bir güç gibi tarif eder. Üstelik bu zorbalık genellikle kalabalık oluşun getirdiği bir haklılık varsayımı ve "iletişim" yardımıyla, sözde rıza yaratarak ortaya çıkar. Bu durumu, Avrupai anlamda bir sivil toplum teşekkülün aldığı "canavarca" bir sonuç gibi tanımlar.

Kitle, bir zamanlar kafelerde karşı karşıya oturup krallardan, monarşiden, soylulardan kurtulmak, özgürleşmek isteyen bireylerin yarattığı bir yüzeyde ortaya çıkar. Bunun sonucu olan demokrasi, kalabalıkların eskiden her yere girmelerine izin vermenin sınırların, engellerin, duvarların kaldırılması anlamını taşır. Ondaki derin barbarlığa karşı, "kısıtlamalar, standartlar, kibarlık, dolaylı yollar, adalet, mantık" gibi medeni nitelikte sınırlamalar etkisiz kalır (2003: 69). Böylece insanlar için iyi ve kötünün veya sağduyunun tek bir tarifi ortaya çıkar. Kalabalıkların sinesindeki kaynaşmaya, karmaşaya rağmen oradan, "birbirinize benzeyin" diyen tek bir ses yükselir. Bu ortakduyuma (*consensus*), sağduyuya çağırان ses, diğer azınlıkların da "kaderi" gibi ortaya çıkar. Yani kalabalıkların sinesine dönen birey ya da azınlık, orada kendi ayırımlarını yitirmeye çağırان ortalama insanın vicdanıyla buluşur.

Bu vicdan ise, “soylu” değerlere dönük bir hınç tarafından temellenir.

Akıl yürütmesinde Nietzsche etkileri açıkça fark edilebilen Ortega y Gasset için, aşırı-demokratik bir düzleştirmenin sonucunda, “kulluk”larından kurtulan kitle insanının ruhuna “ekilmiş” olan “ruh” ve “değerler” de gene bu tepki duyduğu soylu kültüre aittir. Yani onlardaki düzleştirici vicdanın ve zorbaca hıncın nedenleri aynıdır. Tüm ayrıcalıklarını savaşımdan kazanmış, her şeyi hazır bulmuş bu kalabalıkların askerleri de savaşımayı bilmeyen basit “memurlardır” (2003: 20). Kitlenin şiddeti çoğu zaman maddi tazyiklerinden, iri cüsselerinden ileri gelen bir kalabalık, gerektiğinde savaşımayı bilmediğinden, kendisiyle birlikte tüm insanlığı da yokoluşa sürükleyecek bir zemin hazırlar.¹ Dünya için mümkün tek bir “talih” yaratacak şekilde, iyi vicdanî değerleri boşaltarak yayılırlar. Tüm sınıflar, cinsler, cinsiyetler, kültürler için ortak bir alinyazısını bu yayılma ve düzleşme belirler. Kendi nedeni ve sonucu olan bir kitle vicdanı, geçmişe ya da geleceğe atıfta bulunmadan, “mutlak güncellik” içerisinde belirir. Bu yüzden sadece kendisine gönderme yaparak haklılığını ilân eder; kendi güncelliğine uygunluk bir tür adalet gibi ortaya çıkar. Kurumlar ve diğer devlet yapıları da bu güncelliği güvenceye almak üzere türlü yasalara tercüme ederler. Üstelik Ortega y Gasset’in kendi zamanı için bile göz alıcı olan “hız kültürü”nün emrinde durmadan değişmeye açık bir güncelliktir (2003: 26). Yani sürekli kendi başkasını üreten, bugün güncelliğin içerisinde meşru bir yeri olanın yarın dışarı çıkabileceği bir hızlanmanın egemenliği altında bir yayılmacılıktır. Kitle her geçen gün daha da hızlanarak, en kuytu yerlere dâhi nüfuz edebilmenin yollarını bulur. Bu yayılımı da çoğu zaman iletişim yoluyla, ortalama insanlar arasındaki gündelik bağlantılar üzerinden gerçekleştirir.

¹ Hannah Arendt’in “bayağı kötülük” olarak nitelediği cürümlerin öznesi Adolf Eichmann örneği çok iyi bilinir. Benzer çapta bir dehşetin sorumlusu olan ve Hiroşima’ya atılan bombayı taşıyan uçağın pilotu Paul Tibbets, kusursuz, üstün ve zekice bir planın sonucunda yerine getirdiği hayatındaki “en iyi” görevinden dolayı vicdanının sızlamadığını, bir gün bile uyku sorunu yaşamadığını dile getirir (*Daily Mail*, 2 Kasım 2007).

Gabriel Tarde

Gabriel Tarde, adalet kavramını, “taklit ve tekrarlar” yoluyla ifadesini bulan “vicdani yüklem”in bir sonucu gibi ele alır. Taklitlerle yayılan bu yüklemelerden herhangi birisi diğerine göre daha “sahici” değildir. Her tür eylemin kökensel zemininde, Spinozacı “içkinlik” veya yaşam felsefecilerinin “akış” dediği tinselliğin duyumu vardır. İlksel taklit sonradan bir tekrara dönüşür; “titreşime sokulmuş bir duyumsallık”, “akort edilerek” toplumsallaşır. Anlaşılmaz titreşimlerle icra edilen bir müzik, dinlenebilir bir şekil alır böylece. Bireyin duyduğu titreşimler ve ürpertiler, bedensel salınımlar, hezeyanlar şeklinde ifadesini bulan “tinsel akış”, bu şekilde nesneleşince, kendi töresini yaratır; ahlâka, yasaya, hukuka dönüşür. Bireysel bir vicdanın titreşimleri, akort edilerek, toplumsal ölçüye dâhil olur. Böylece daha bireysel nitelikte, iyi ya da kötü bir töreden, “kan davalarından ya da evrensel bir konuk-severlikten geniş bir adalet duygusuna ve insanlık dinine” (2015: 101) doğru bir geçiş başlar.

Bu taklit ve tekrarların mecrası olarak tüm iletişim araçları, köprüler, dolayimler veya yollar üzerinde yayılan her tür muhteva ve biçim, büyük ya da küçük, hızlı veya yavaş olabilen bir bireyden diğerine geçen “akımlar” yoluyla iletilir. Bu akım, bir alışkanlığa ve “taklitsiz tekrara” dönüşene, bireylerden birisi bu akımın yarattığı titreşimle diğerine öykünmeyi terk edene kadar devam eder. Taklit ve yayılmalar, bir alışkanlıkla, töreyle karşılaşmadıkça genişler, yankılanarak nüfuzunu artırır. Bu sırada “bulaşkan ve yayılğan olan kazanılmış hız” (2015: 272) farklı bireyler arasındaki iletişimi mümkün kılar. “Kazanılmış durgunluk” ise bir çeşit alışkanlık sayılabilir. Bu durgunluk, bazı bireylerin aldığı iletiyi kendisine sakladığını, taklit ve tekrarın verimini bir kenarda biriktirdiğini gösterir. Bireyden bireye bir akım şeklinde yayılan içerik, “hak ve ödev kavramları, adalet ve mülk kavramları, doğrulanmış inançlar ve kolaylaştırılmış istekler haline” geldiğinde, kendi dairesine kaplanmış bir tekrarlar serisi bu dağılımın yerini alır.

Bir tür varyasyon olarak yayılma ve taklit, çeşitli şekillerde kesintiye uğradıkça bir “seri” haline gelir. Bireyden bireye ileti-

len akımlar, zamanla malumun yeniden ilamına dönüşebilir. Ama böyle akımlar öncelikle, “işsiz güçsüz konuşmalar” yoluyla “iki zihnin ilkel ve temel sosyolojik ilişkisiyle” taşınır. “Konuşma akımlarının hızlanmasının veya yavaşlamasının, durağanlığın veya yer değiştirmesinin, artmasının veya azalmasının neden olduğu” bağlantılar iktisadi ilişkiler zeminini oluşturur (2015: 278).

Ama bu yaratıcı etkileşimler “görünmez-oluşun” yüzeyinde cereyan eder. İktisadi mânâda olağan gündelik alışverişler devam ederken, özünde iktisadi nitelikte olmayan küçük parçaların yer ve zaman değiştirmesi böyle bir dünyayı temellendirir. Bu zeminde nesneler, aralarındaki ilişkilerden ayırt edilemezler. Henüz türlü iktisadi veya toplumsal niteliklere, “anlaşılabilir ve kavranabilir” olana tercüme edilmemiş, “sonsuz-küçük” şeylerin fiillerinin sonucu “konumlar, aralıklar ve yer değiştirmeler” ifadesini bulur (2013: 31). Bu ilksel manzarada, şeylerin kendisinden çok, aralarındaki ilişkiler ve karşılaşmalar belirleyicidir. Bu zeminde konum ve yer değiştirmeler, “hızlılık” ve “durgunluk” belirsizdir.

Ama görünmezlikte kaynaşan, titreşen fiiliyatların arasına, kararını bulmuş ve dolayısıyla “büyük olandan”, gündelik ve olağan olanın hükmü içerisinden tembihler, meyiller karışır. Büyük olanın niyeti, küçük şeylerin veya kendilik parçalarının belli yönelimler edinmesine neden olur. İlişkinin bir tarafında daha güçlü bir büyük-olan ve diğer tarafında küçük-olan vardır. İlişkiyi yöneten istenç büyüğünki olur ama küçük de bu sırada kendi mizacından, vicdanından bir şeyler telaffuz eder. Büyük ve küçük olanın bakışsımsız ilişkisi, “ilkin son derece hafif, sonra derece derece artmış olan bir sapmaya uğrar” (2013: 30). Görünmez olandaki sapmalar olarak *clinamen*, kendisinden büyük olana mizacını kaydederek. Bu sırada cereyan eden “küçük varyasyonlar gerçek *eylemeler*” olur. En temel ve küçük yüklem olarak *clinamenin* “girişken ögesi” karşısında kendini yok etmeye hazır bir büyüklük olsa da, trajik denilebilecek bu nispetsiz ilişkiden geri durmaz. Yok olma pahasına kendi vicdanının ezilmesine izin vermez. Büyük olanın ahlâkını, mantığını, dilbilgisini, kendisiyle getirdiği başka yapısal belirlenimlere karşı, son derece eşitsiz bir karşılaşmayı göze alır.

Küçük şeylerle gelen değişimin ya da daha adaletli bir yapının “gizli işçileri”, kendilerindeki sapmayı cesaretle savunan bu atom benzeri *monad*lar olurlar.

Martin Heidegger

Heidegger, “vicdanın çağrısı” olarak ifadesini bulan bir tür “seslenme” olduğunu dile getirirse de, ortaya çıkan “söyleme”, farklı telaffuzlara sahip olabilir (2008: 316). Sözelimi resimli ya da yazılı bir söyleme de olabilir. Vicdanın çağrısı, sadece işitilen değil, aynı zamanda görülen, okunan bir duyumdur. Varlığın bir tür duygulanımı, ruh hali olan suçluluk ve onun kaynağı olarak vicdan, duyu ve ifadeler arasındaki ayırımların geçersizleştiği, ayrıcalıklı bir var olan olarak Dasein’in varlıkla rabitali olduğu varoluş düzeyinde gerçekleşir. Dasein’in belli ruh hallerine kapılmasına neden olan sesli, resimli ya da edimsel olabilen duyum ve ifadeler birbirlerine karışır. Bu ilksel varoluş zemininde, ne vicdanın çağrısının kaynağı bir özne ne de bu çağrıyı duyan bir nesne vardır. Vicdan, bu kökensel telaffuzu sırasında, dünyadaki bir olaya, haksızlığa, suça işaret etmez; söz konusu telaffuzda, kamusal ya da beşerî vicdan gibi bir adalet beklentisi cisimleşmez.

Heidegger, vicdanı dünyasal bir adalet beklentisi ile birlikte ele alan yorumları “vülger” ya da “alelâde” olarak niteler (1996: 257). Ancak bu alelâdelik de eğer bir “sahihlik” taşıyorsa, “sahici” bir varoluşun nüvelerini içerisinde barındırır. Oysa sahici vicdanın sesi, mevcudiyete ilişkin bir nesneye, olguya, işleve vurgu yapmaz; kaynağı gibi göndergesi de yokluk, hiçliktir (1996: 318). Sahici vicdani çağrının, neden olduğu dayanaksız suç gibi, vazettiği, telaffuz ettiği bir adalet kaynağı da yoktur. Bu çağrı alelâdelik kazandıkça dünyasal olanın ufku içerisine girer ve Dasein vicdanlı bir var olan niteliği kazanır. Bu çağrı dolayısıyla kendi olanaklarını dinleyerek, hem suç işleyen hem de hüküm veren bir var olan konumu edinir. Vicdanın sesi, Dasein’in kendi varlık olanakları içerisinde bir yankılanmadır. Suçluluk, bir ruh hali olarak vicdani sese yaşam verir.

Sahici vicdanın özünde yokluktan gelen, sözcüklere dökülemeyen sesi, ne kadar “karanlık ve belirsiz” kalırsa, Dasein o kadar “endişeyle dolar”. Kimin kendisini çağırdığına dair bir soru da beraberinde ortaya çıkar (2001: 318). Duyduğu sesler, öznesi ve nesnesi olan her türlü iletişimden, söylemsel aktarımdan uzak bir bağlantının sonucudur. Bu sese kulak verdikçe, adalet nihai bir şekilde sağlanamaz olur, suçluluk baki kalır. Bu ses işitildikçe, kimsenin suçu sabit görülemez, ucu açık bir kovuşturma devam eder. Ancak kökensel adaleti inşa eden edim de, bu sese kulak vermeyi sürdürmek, bu belirsiz söyleyişe “ihtimam” göstermektir. Bu ihtimam, bir tür “merak” şeklini aldığı anda ya da sesin nereden gelip ve kime doğru yöneldiğini belirleme çabası ortaya çıktığında, ses artık işitilmez olur. Yani bir iletişim parçası gibi, sesin kaynağını, hedefini ve mesajını anlama girişimi, Tarde’ın küçük şeyler arasındaki iletişim tanımında olduğu gibi, mesajın yok olmasına neden olur. Ses, Marshall McLuhan’a atfen söylenirse, kaynağı ve göndergesi yokmuş gibi yankılanır; ileti mesajın kendisi olmuştur artık. Kaynağa ya da göndergeye odaklı bir dikkat, sesi bastırır. Bu sesin kesilmemesi ve dolayısıyla vicdanın ayakta kalması için gösterilen ihtimam, onu merakla soruşturmayı, anlama, söyleme ya da yasaya tercüme etme çabasını önceler.

Heidegger, sahici vicdani sesin, Dasein’ın kendisinden başka kimseden gelmediğinde ısrarcıdır. Ama burada vicdanın sesini veren, Arthur Rimbaud’nun, “Ben bir başkasıdır” şeklinde ortaya koyduğu gibi, olanaksız görünen bir iyeliğe sahiptir. Benim ya da başkasının tasarımlarını, iradesini aşan ve içine düştüğüm bir ruh hali olarak ve “dünyasal bir düşkünlük” sonucunda beliren bu ses hem içimden hem de ötemden gelir. Vicdanın sesinin hem içkin hem de aşkın bir tarafı vardır; Emmanuel Levinas’ın “yüz” olarak tarif ettiği görüngüye benzer. Bu ses, benim zihinsel çabamla, yeryüzünde adalet arayışımla, mevcut düzene, yasaya dönük bir itirazımla duyulur olmaz. Ruh halime şekil veren etik bir kaygının doğrudan sonucu da değildir. Vicdanın sesi, “alelâde vicdan” tarifinde olduğu gibi, bende saklı bir hakkaniyet duyusunun karşılığı değildir.

Heidegger'in vicdani sese başvurusu bir ahlâki belirlenimi açığa çıkarmak değil, varlığa ilişkin soruya yer açabilmek içindir. Bir varlık olanağı, görüngü ya da "eksistensiyal" olarak vicdanın sesini, Dasein analizinin temel bir belirlenimi olarak bir kenara yerleştirir. Dasein'ın, belli ruh halleri içerisinde bu sesin hem öznesi hem de nesnesi olması halini önemser. Bu sesin sonradan yeryüzündeki seyrini, ne tür bir dünyasal alelâde vicdanı, etik meseleleri, adalet veya yasaları temellendirdiğiyle ilgilenmez. Varlığın bu yolla nasıl bir ses ve görüntü verdiğiyle, Dasein'ın olanakları içerisinde nasıl şekil bulduğuyla ilgilenir. Varlığın Dasein'a nazar vurma biçimlerini araştırır bir bakıma. Kendi ışığına, aydınlığına, ilksel olay yerine çağırarak baktığı ve ses verdiği bir varlığın analizi peşinde ilerler.

Vicdanın celbeden sesi, "*sükût* halinde" konuşur. Dasein'ı "varlık-imbânına" çağıran bu ses, "herkesin lakırtısı", türlü "gevezelikler" içerisinde "ketumiyet" yoluyla dile gelir. Celbedilene "buz gibi bir katiyetle" isabet eder. Bu sesle açılan "tekinsizlik, Dasein'a yetişir ve onun kendini unutmuş kaybolmuşluğunu tehdit eder" (2008: 293). Dasein'ın ortalama, doğal hali olan "herkes-benliğini" "hükümsüz", "kifayetsiz" kılan bu seslenişte, "hata ve ihmallerle" ilgili somut bir öneri dile gelmez. Gündelik ya da "alelâde vicdan" kavrayışı, rahat mı rahatsız mı olduğu belli olmayan bu vicdandan "neşet eder" (2008: 295). Vicdanın sesi, henüz yasa, hak, hukuk, adalet, töre, namus gibi kavramların var olmadığı bir yer ve zamandan geldiğinden, "eleştirel" olup olmadığı belirlenemez. Sadece Dasein'a ait bir varlık imkânı duyulur olur. Değer yüklü olmayan seslenişe karşılık gelen "sahici duyma", "doğru şekilde duymanın" yanında, bu sesi "yanlış duyma" da Dasein'ın olanaklı bir halidir. Doğru ya da yanlış şekillerde duyulabilir, anlaşılabilir ve yorumlanabilir olan bu sesin gündelik dünyada nasıl bir mecrada yer tutacağı, bu seste vazedilmiş, kayıt altına alınmış değildir. Celp, tümüyle "mesnetsiz"dir (2008: 296). Boşluktan gelir ama böyle olması, "keyfi" olduğu anlamına gelmez. Varlığın yazgısını taşıyan, yeri belirsiz bir açıklıktan geldiğinden, temelde

bu yazgıyla uyumlu bir “vecibe”yi, “şu veya bu şekilde” duyurur (2008: 296).

Emmanuel Levinas

Levinas, etik bir yönsemeyle adalet arasındaki ilişkiyi tüm yapıtında anlamaya çalışır. Etiğin kaynağı başkası, ötekidir. Yasal bir düzen, müesses yapı ise bu başkalarından mümkün olduğunca kendisini temizlemek zorundadır. Burada etik denilen, oldukça ilksel bir kavram olarak vicdan gibi anlaşılabilir. Varlık alanı tüm etik izlerinden temizlendiğinde, “düzgün” ve “temiz bir toplum” ortaya çıkar. Toplum içerisine çıkanlar, “yüzlerini temizler”, “geceyi yıkarlar” ve topluma katılırlar. Çıplaklığından kurtulmuş, “giyinik”, “maske” ardına saklanmış olarak katılmanın zorunlu olduğu toplum, bozucu, kirleten izlerin tümüyle kaybolmuş olmasıyla mümkün olur (Levinas, 1988: 22). Başkasının izleri ve dolayısıyla yüzünün açığa çıktığı bir alanda, toplum gibi, bilinç, politika, dil, sanat, din de olanaklı olmaktan çıkar. Sonradan izler, ışık altında görüngülere dönüşüp, işaret, yazı, resim, imge, konuşma, *logos* halini aldığı anda, orada mutena bir yaşam kurmak olanaklı olur. Bu yaşam alanı ardında, başkasının unutulması, onun farklı bir zaman duyusu yaratan izlerinin silinmesi, toplum ve birey sağlığı, özgürlüğü, mutluluğu için zorunludur. İzlerin ve dolayısıyla yüzün varlığı, yapılaşmamış, şekil bulmamış, “anarşik” bir ilişki bağlamının varlığını imler. Yenilenmeye muhtaç bir adaleti, toplumu, vicdanı, politikayı işaret eder. İzlerin ve yüzlerin mevcudiyeti, hakları teslim edilmemiş, gereksinimleri karşılanmamış “başkaları”nın belirtileridir.

Levinas, Maurice Merleau-Ponty’ye göndermelerle, yeni “duyumsallık” şekilleri yaratabilen bir varlık anlayışı geliştirir. Duyumsallık, bu yeni öğretinin metafizik özneye nüfuz etmesini sağlar. Başka, benim duyumsal olanaklarıma, gözeneklerime dâhil olarak, kendisini nasıl duyabileceğimi, dokunup, görebileceğimi dile getirir. Bu öğretisi olmadığında, var’ın (*il y a*) karanlık ve ifadesiz dünyasında sabırla beklemekten başka bir yol kalmaz. Var’ın muhitindeki varlıklar ve tanrı, en ikon kırıcı tasavvurlarda

dahi rastlanamayacak kadar suretsiz ve sıfatsızdır. İkonlar, bu izlerin bir idol şeklinde sabitlenmesidir. Tanrısal başkalıkla, var'ın dünyasıyla "mineral" düzeyde bir bağlantının "yeniden üretimi"dir (1998: 187). Bu şekilde "temsil edilen" izler, yeni bir zamanda bulduğum başkasıyla eşzamanlı bir nesnelliğin parçası olurlar. İkimizin de adaletli bir şekilde var olabileceğimiz bu yeni zamanda, izler ve yüzler silinir, "anakronik ve anarşik" bir geçmişin parçası olarak tekrar kaybolurlar. Ama şimdiki zaman bir öğreti ya da bilgi biçimi olduğundan bu izler karışır; adil işaretler, imgeler, temsil ve nesnellik şekilleri olarak temalaşırlar. Filmlerde adaleti tesis edip kutlamalara katılmadan ayrılan bir kahraman gibi, kendi kaybolursa da, ne kadar zaman süreceği bilinmeyen daha adil bir dünyayı arkasında bırakır.

En başta metafizik arzuyla ve zevk arayışıyla yakınlaştığım başkası, ona ilgim sürdükçe beni yaralayan bir yakınlığa sokulur; hattâ bana yapışır. Bu yaralar, başkasının kendi öğretisini işaretleme yollarıdır aynı zamanda (1998: 108). "Yara", içerisinde bir şey kalmayanın, içi dışına çıkmış olanın "dışbükey" bir varlığın dünyasıdır; "Yüzün çıplaklığı tarafından yaralanan" benim işaretimdir (Bernasconi ve Wood, 2003: 144). Başkası tenimi, içimi, benliğimi rehin alarak, "oyarak", kaynaklarımla kendi yaralarını sarar. Bu yakınlıkta şekillenen etik ilişki sürdükçe, araya üçüncü ya da adaleti inşa edecek ortanca varlık dâhil olmadıkça, bu yaralar "iyileşmez". Levinas, benliğin bu şekilde boşaltılmasını, içinin dışına çıkarılmasını "kanama" olarak da tarif eder. Bu ifade, tam olarak metafizik bir soyutlama sayılmamalıdır.

Levinas'ın "başka" dediği, soyut olmayan, bedenleşmiş, yaşayan bir varlıktır. Çoğu zaman, "başka bir insan" olduğu imâsını barındırır; sözelimi bir yetimdir. Bu yaşayan varlığın gereksinimleri de çoğunlukla elle tutulur niteliktedir. Ancak başkasının maddesel gereksinimlerini karşıladıkça, benim vicdanım rahatlamaz, metafizik arzularım tatmin olmaz. Tersine, başkası benim "ağzımdaki ekmeğe" göz diktikçe, benim açlığım daha da artar. Levinas buna açıklık kazandırmak için eski bir Yahudi deyişini hatırlatır: "Başkasının maddi gereksinimleri, benim manevi gereksinimlerimdir"

(Cohen 1986: 24). Başkasıyla bu yüz yüzelikle, yakınlıkla, onun dillendirmedeği beklentilerle şekillenen etik bağlanış, benim hı-lafıma gerçekleşir. Etik bağlanış sürdükçe, karşılıksız verme hali, “üçüncü” bir başkası araya girene kadar devam eder. Başka olana “komşu” gene bir başkası olarak üçüncü ortaya çıktığında, yüzünü gösterdiğinde, başka olanla yüz yüzeliğim, yakınlığım kesintiye uğrar; kiminle yüzleştiğim, baktığım ya da sesine kulak verdiğim belirsizleşir. Üçüncünün açığa çıkması, başkaları ve benim yer al-dığım bir topluluk içerisinde adaleti yaratır.

Levinas, üçüncüyü tarif ederken, basitçe ikiden fazla insanın birarada olduğu topluluklardan söz ettiği duyusunu yaratır. Üçün-cü, başkalarının da dâhil olduğu bu insan topluluğunu birbirine ezdirmemeye kararlı, şiddeti azaltmaya dönük bir adalet çağrısını cisimleştiren bir belirti gibi duyulur olur. “Başka”ya olan sorum-luluğum bundan sonra diğer “başkaları”na paylaştırılır; öznenin ilgisi bölüşülür. Üçüncü, sadece adaletin değil, toplumun, bilincin, dilin de ilkelerini yaratır. Üçüncü, beni tekrar başkasından güven-li bir uzaklığa çeker; başkaları ve benim aramdaki mesafeleri bu sözleşmelere göndermelerle düzenler. Başkası uzaklaştıkça etik ilişki de zayıflar, yasaların erimine girmiş oluruz; ışık alan, sarıh ve düzenli bir zaman ve uzama yeniden çekiliriz. Üçüncü, başka-larıyla eşzamanlı olmamı sağlar. Anarşik (*an-arche*), temelsiz bir söyleme’nin, ben ve başka arasındaki kapalı ve etik nitelikte bağ-lılığı belli bir ilkeye, temele, *arche*’ye bağlar. İlkesiz bir konuşmayı, bazı kaidelere, özellikle de şiddet çeşitlerini yok etmeye dönük mutena bir temele bağlar:

Bir bakıma başka birisinin Yüz’ü bizi üçüncü bir tarafla ilişki-ye taşır; Başka ile olan metafizik bağlantım, Biz’e dönüşür ve bir Devlet’e doğru, evrensellik kaynağı kuramlara ve kurallara doğru. (Levinas, 1969: 316).

Aynı ve başka’nın kapalı, mahrem ve tek taraflı bağlantısı, üçün-cünün katılımıyla aralanır ve çok farklı varlıkların birarada ya-şamasına uygun bir düzen ortaya çıkar. Üçüncü, bu nedenle po-litik bir dolayımın nesnesi olur; “anarşik bir etik’ten adaletin ve politikanın muhitine geçiş” olanaklı olur (Simmons, 1999: 83).

Ben'in başka olana dönük sorumluluğunu kısıtlayan, beni tekrar özgür bırakan, soluk almamı sağlayan bir kesinti, aralanma, boşluk yaratır. Ama bu sırada ortaya çıkan adaletli düzen, başkasının, başkalarının öğretisini yadsımaz; etik bağlantı olanaklarını bozmayan, kısıtlamayan, “yozlaştırmayan” bir açıklığı da barındırır. Adalet, benim başkasına olan yönelimimi engellemez; etik her zaman adaletin bir yüzünü oluşturur. Aynen yasaların bir yüzünün, kamu vicdanından ayrılamayacağı gibi. Başkasının varlığını unutan yasa, vicdansız bir hukuk olur. Bu durumda, yasanın temelde birbirlerinin şiddetine karşı koruduğu taraflar ortadan kaybolmuştur. Böyle bir yasanın koruduğu şey, düzenin, devletin kendisidir. Etik ve adalet birbirleriyle karşıtlaşmadan, karşılıklı imkânlarını yok etmeden şekil bulabilmelidir. Başkasının yüzüne ait hatırayı inkâr eden bir adalet manzumesi, etik-dışı bir şiddete, düzene neden olur.

Benzer şekilde adaletle bağlarını yitiren politika, kendi haline terk edildiğinde, yalnız bırakıldığında, “tiranlığa” yönelir; “politika-ya yaşam veren ben ve başkasının şeklini bozar”; evrensel bir yasa gereği, *in absentia* onları yargılar (1969: 294). Üçüncünün temellendirdiği politikanın, adaleti hep kendi ufkunda tutması zorunludur. Adaletsiz bir politika, saf bir şiddet ve bastırma aracı olur. Etik ilişkiye karşıt şekilde, benim başkasını ezmeme için yaratılmış bir araç halini alır. Adalet de aynı şekilde politikayı “kendi haline” terk etmemelidir. Politik eylemleri, görünür ve mevcut olmasa da yargılamayı sürdürmelidir (Derrida, 1999: 97).

Deleuze, Derrida ve Ricœur

Gilles Deleuze, “Karanlık Öncü” adını verdiği ve adaletin ilksel temellerinde yer tutan bir failden söz eder. Karanlık Öncü, bir tarafında “olumlu”, diğerinde “olumsuz yüklem”lerin var olduğu, metafizik ve “giyinik tekrarı”, mekanik ve “çıplak tekrarların” dünyasıyla buluşturan bir bireydir. Mekanik tekrarların dünyasının metafizik olanlarındakinin kopmasına izin vermez. Karanlık Öncü orada durdukça, birincil tekrarların üretimi farklar, sürekli ikincil olanların arasına karıştır; ben ve senden ayrı olanı sürekli

duyulur kılar. Görünür, işitilir, düşünülür olanın zeminindeki o tınlama, diferansiyel, varyasyon veya titreşim ifadesini bulur.

Karanlık Öncü, adaleti vicdani olana bağlayandır. Bu bağ üzerinden hep başka olanın tınısı taşınır. “Ne siz ne de ben olan”, “hiç kimse” olarak başkası (2017: 365). Bu başkasının sesi ve görüşünü her an duyabildiğinden, iki oyun türünün, kuralları ve rolleri belli “insani” olanla, Nietzsche’nin kararlılıkla oynadığı, “anlaşılması en zor ve baş etmesi imkânsız”, “oyunun kurallarının oyuna dâhil olduğu” “ilâhi” oyunun aynı sahneyi paylaşmasını, birbirine değişmesini sağlar.

Karanlık Öncü geri çekilince, arkasında bıraktığı yeryüzü manzarasında çeşitli “fark serileri” iletişime girer. Bu türden bir fail, arkasında daha adaletli bir dünya bırakır. Daha adil bağlar içerisinde, önceden irtibatlı olmamış varlıklar arasında yüzleşme imkânları artar. Nietzsche’nin Zerdüş’tü sözgelimi, sonsuz geri dönüşün üçüncül tekrarını, diğer ikisi arasında dolayımıldıktan sonra, “kendi ürettiklerine hayranlıkla” despotça ortalıkta gezinmeyi sürdürmez ve geri çekilir. Birbirlerine kavramlarla ulanmamış işaretlerin, ilişkilerin, kendiliklerin buluşmasına engel bir büyük simge olmaktan çıkar. Kendi dolayımıyla gerçekleşen yapıtın sahibi gibi davranmaz, onu temsil eden bir istenç olmaktan uzaklaşır.

Karanlık Öncü’nün ortasında durduğu ve vicdanın adalete tercüme edildiği bir çevrim içinde, kendi ile başkası arasındaki geçişlerde, “kendini takdir etmek” ile başkasının “üzerine titremek” denk yüklemeler olur. Ben-merkezlilik ile ödev duygusu arasında bir yerlerde kendi ve başkası buluşur. Bu “alışveriş”, “yeri doldurulamayanın yerinde” olup biter. Kendi ve başkasını eşsiz kılan da bu bağlantıda saklıdır; bu rabıtada eşsiz bir “üçüncü” belirir. Bu üçüncünün adaleti de her içine aldığı bir diğeriyle karşılaştırmaz saymakla ilişkilidir. Üçüncü, Levinas’ın bizi rehin alan başkasının yüzüyle “yüz yüze gelip” bir denklik yaratmakla ilişkilidir (2017: 283). Üçüncünün adaleti, kendi ve “kendinden-başkasının kökensel bağı”nı kabul edip, yaşama geçirme kararından ayrı değildir; kendi’nin ben ya da sen olmasına izin vermeyen bir fikrin

sürekli akılda tutulması, eyleme dökülmesidir. Bu tür bir “adalet yaratmak” fiili, vicdan, etik, ahlâk ve yasayı birbirine koşut kılar-ken; kendilik, benlik ve öznellik biçimleri arasında da kesintisiz bağın hatırlanmasıdır. Adalet ne Levinas’ın ne de Kant’ın “keskin satırıyla”, ne başkasının ne de aynının tarafına düşmeden, kendi varlığıyla özdeş olmaya mahkûm olmaktan uzaklaşmak gibi bir anlamı barındırır. Bu şekilde birbirine ulanan iyelik biçimleri, yüklemeler, sıfatlar hiçbir varlığı “bölme çizgisinin” diğer tarafına düşürmeden, “asla kopmamış bir bağ” etrafında karşılaşırlar.

Adaleti gene farkla ilişkilendiren Jacques Derrida ise adaletin kökenlerini vicdani yönsemelerde ve ilksel “iz”lerde arar. İzlerin hareketleri, hep kendiyle çelişmeye açıktır. Yapıbozum, bu gibi *aporia*, *pharmakon*, *khôra* veya ek türünden, neden ve sonuçları kendisinde saklı bir *dynamis* içinde İşler. Örneğin sahici merhamet, bu duygusunu kendisinden bile saklayan bir failin konuksever sıfatıdır. Vicdani nitelikte yüklemi icra eden, mevcut “adalet” ile uyumlu davranır. Adalet, kimlerin acıma duygusu kapsamında olduğunu bize bildirir. Kötü olana acımamayı telkin eder. Ama bu sırada “kendi dışına taşınma” vardır (2014: 290). Adalet, merhametin, vicdanın bir tür “düşünce” ile birleşmiş halidir; “hiçbir zaman düşünmemiş olan ne merhametli ne adaletli ne de acınası olabilir” (2014: 291).

Bu düşünce, bir tür akıl yürütme değil, imgelemin katıldığı bir duygulanım da içerir. Merhamet, imgelemi başkasının sesiyle uyarılanın yüzünü gördüğü varlığı dert edinmesi ve efkârlanması, “düşünce dolmasıdır”. İmgelemi ayaklandıran, resmin “donukluğunu”, bakışın sorumsuzluğunu aşan seslenmedir. Sesli işaretler, “size kendinize benzeyen bir varlığı haber verir” (2014: 300). Bu şekilde yüzü görünen ve benden ayrı olmayan başkası için efkârlanırım. Ses, özellikle de müzik şeklinde işitilir olanı, başka yer ve zamanların sakinlerine dair bir sorumluluk duygusu yaratır.

Başkası ve adalet ilişkisini derinden ilişkili sayan bir başka düşünür Paul Ricœur için, başkasına dönük ihtimam, kendi’deki başkası üzerine titremektir: “Başkası olarak kendisine saygı”dır (2010: 285). Bu karşılaşma ancak her zaman “içeri sızması muh-

temel” şiddet biçimlerine de açıktır. Bu yüzden Ricœur, liberal bir tınıyı göze alarak, adli kurumların dolayımını gerekli görür. Öznelerarası boyutun tehlikeleri her zaman bir üçüncünün gözetimi altında olmalıdır. Adalet, başkası ve kendi’nin kırılğan bağlantısını, birini diğerine maruz bırakmamak üzerine işler. Birinin diğerinin “cehennemine” inmesine izin vermeyen de bu gözetimdir. Adalet, karşılaşan varlıklar arasında bir bakışımın imkânları üzerine eğilmektir. Ama örneğin Kant bunu yapmak isterken, kendi ve başkasını, insanlık adı altında silinmesine neden olur. Oysa mutlak eşitlik ve liberal tınıları olan iyiye takıntılı olmayan adalet, herkesi bir yüze, çehreye, saygı duyulacak bir kendilik taşıyıcısına dönüştürmek üzere şekil alır. Ama bu sırada, düzleştirici iynin vesayetinde kalmaz, farkı silmez. Adalet, güvenlikle de karışmaz bu gözetim sırasında. Adaleti eşitlikle eşanlamlı kılmak isteyen bir asayiş arayışı ortaya çıkmaz.

“Etik erek ve moral norm” birbirine bağdaşık kaldığında, bu adalet öğretisi de kendi halinde yerleşir (2010: 339). “İyi hayat ereğini karartan”, vicdani olandan etik, moral ve yasal olana doğru bir süreklilik taşıyan adaletin bir yerde kesintiye uğramasıdır; vicdanın kökensel iyeliği olarak kendilik, benlik, öznellik ve yurttaşlık biçimlerine bağlayan dinamiğin bozulmasıdır. Bu kavramlar ve iyelik türleri tersinir olmalıdır; sözgelimi bir tragedyada olduğu gibi, “moral formalizmi ethika’nın kanlı canlı toprağına geri götüren” (2010: 355) bir momenti içinde barındırabilmelidir. “Eylemin trajik niteliğı” korunmalıdır. Vicdani yüklemelerin, kendiliklerin var olduğu bu çatışmalı eylem düzeyi hep adaletin ufkunda kalmalıdır. Üzerine titreme ve norm, temel yüklem ve yasa arasında bağıntı korunmalı, zımnen de olsa birinin diğerine doğru “bükülme” ihtimali bulunmalıdır: “Adalet kuralının içindeki incecik yırtıktan hâlâ daha yalnızca mümkün çatışma yeri sıırır” (2010: 356).

Fyodor Dostoyevski

Dostoyevski için yasa düzeni ile adalet karıştırılmamalıdır. Özellikle yoksullar bu yasa düzeninde suç ve suçlanmaya en yakın

olanlardır. Çünkü kamu vicdanı onlara uzaktır. Kendi inşa etmedikleri bir adalet ve yasa düzeni içerisinde sadece merhametin ilgisi oldukça yüzleri fark edilen insanlardır. Bu yüzden *Suç ve Ceza*'da Raskolnikov, kız kardeşinin varlıklı bir avukat olan Pyotr Petroviç'le evlenme isteğine en baştan karşı çıkar. Adamı tanımadan bu karara varır üstelik. Adamdaki muhtemel olumsuzluğa ait ikna edici bir işaret de yoktur. Müesses yasa Pyotr Petroviç'in yanındadır ve er geç kız kardeşi Dünya'nın karşısına çıkacaktır. Ancak Dünya, kendisini feda ederse bu düzen içerisinde var olabilir. Raskolnikov'un onların evliliğine temelsiz görünen itirazları biraz varlıkbilimsel temellere yaslanır. Gerekçeleri, ailesine, damat adayına ve arkadaşlarına bu nedenle anlaşılmaz görünür.

Avukat Pyotr Petroviç, suçu ve suçluyu tarif eden bir sınıfın temsilcisidir. Raskolnikov ile farklı sınıflardan insanlar olmaları baştan bir uyuşmazlığın işaretidir. Suç da bu farklar üzerinde tanımlanan bir soyutlamadır. Aynı suç tarifi, yoksulların istencini yansıtmayan bir yasa ve adaletle bağdaşır. Oysa Raskolnikov, suçun farklı tarifleri olan bir varlıkbilim düzeyinde yaşam sürdürdüğünden, "vicdanının sesine kulak verip bazı engelleri aşmaya hakkı olduğunu ama bu hakkın elbette yasal bir hak olmadığını" dile getirir (2003: 304). Ona göre vicdanın sesini dinleyerek türlü fiiller icra eden "büyük adamlar" mutlaka birer "suçlu" olmalıdır:

Değil büyük insanlar, toplumda çok az, sürüden ayrılan, yani söyleyecek çok küçük de olsa bir şeyi bile olan insanların tümü, yaradılışları gereği, (kuşkusuz, az ya da çok), kesinlikle birer suçlu olmak zorundadır. Yoksa sürüden ayrılmaları çok güç olur. Sürüde kalmaya, gene yaradılışları gereği, razı olamazlar kuşkusuz. Bana sorarsanız razı olmamaları da gerekir. (2003: 305)

Raskolnikov, yasa düzeninin dayattığı bir mukadderatı aşmak için çabalar durur. Ama yasanın karşısındaki ferdî vicdanıyla uyumlu olacağını düşlediği büyük eylemi dehşet verici bir cürüm gibi sonuçlanınca, yükselmek yerine daha da aşağılarda bulur ve kendisini bir "böcek" gibi tarif etmeye başlar. "Kişisel çıkar", nefret ya da hıstan bağımsız, "yüce bir amaca" hizmet için giriştiği

eylem için “Büyük Varlık”ı tanık göstermesi onu tarifsiz bir iki-yüzlü yapar. Bir Spinozacı gibi, “olası bir adalet duygusunu ağırlık ölçüsüyle, metreyle, aritmetikle ölçmeyi düşündüğü için” eylemi kendisine döner. Büyük eylemin, koşullardan, talihten, irsiyetten bağımsız ferdi bir eylem sayması onu daha da bahtsız kılar. “Geniş ruhlu olmasının tehlikeleri”ne yenik düşer. Suçlu olmadığını düşünse de çareyi, yasaya sığınıp itiraf ederek cezasını çekmekte bulur. Mutlu sonlu melodramlarda gibi, içerideyken onu bekleyen Sonya’nın aşkına sığınır; “yepyeni bir yaşama yeniden doğuşun ışıltısı”yla yüzünü geleceğe çevirir (2003: 642).

Sonuç

Adalet gibi bir kurum, işlev veya kavram, vicdanın sesiyle kurumsal yapılar arasındaki bağlantıları sürekli izleyen, bu iki sınır arasında bir çeşit devriye gibi gezinen failer tarafından üretilir. Bu durumda adaleti işleten failin de temel bir yüklem icra ettiği fark edilebilir. Böyle birisi, özne veya nesne türünde bir iyeliğe sahip olmayan başkasıyla, egemen yapının aynılığı arasındaki bitimsiz bir salınım içinde, vicdanın, ahlâki, yasal ve kurumsal işlevlerle bağlarını sürekli yoklar. Başka ve aynı’yı kendi ufku içinde tuttuğu adaletin yerini bulacağını bilir. Başkasını aynıya ulayan ipliklerin kopup kopmadığını aralıksız izler. Çünkü bu bağlantılar bir yerden kesildiğinde, vicdanın sesi artık duyulmaz olur ve sistem kendi üzerine kapanır. Orada adalet yapılaşır, başkasını unuttur.

Metin boyunca bazı fikirlerini sunduğumuz, birbiriyle karşılaştırılamayacak düşünür ve yazarların ortaya koyduğu gibi, hukuk, adalet ve yasa düzeni gibi adlar alabilen manzumelerin ilksel kökeninde vicdan veya etik yer alır. Ama bu kaynağın müessesesi yapı içerisinde inkâr edilmesi de gereklidir. Çünkü vicdan sürekli sorgulamaya, eleştirmeye, başkasını konukseverce içeriye çağırmaya dönük bir sorumluluk çerçevesi yaratır. Bu çağrıyı susturmayan bir hukuk sisteminde, örneğin yurttaş, birey, toplum, kamu gibi soyutlamaların yerleşmesi de olanaksızdır. Çünkü vicdani yönsemeler ve bu metinde ifade edildiği şekliyle temel yüklemeler, iyelikleri bozar. Yasa düzeninin, vicdanın sesini susturmadan, baş-

kasının görüntüsünü silmeden yapılaşması olanaksızdır. Vicdani seslerin çoğu anlaşılmadan kalan cümleleri yazıya geçirilmeli, türlü manzumeler halinde kalıplaşması gereklidir. Böylece iyi ve kötüyü, doğru ve yanlış, suçlu ve suçsuzu ayırt etmek olanaklı olur.

Oysa Nietzsche'nin dile getirdiği gibi, "iyi vicdanlı" olmak çoğu zaman böyle bir hukuk dâhilinde suçlu, en azından şüpheli kişilerin vasfıdır. *Suç ve Ceza*'da Raskolnikov da biraz buradan yola çıkarak kendi cürüm eylemindeki vicdanî tarafta ısrar eder. Metinde Levinas, Ricœur, Deleuze'ün dile getirdiği gibi, vicdanın hep sorumlulukla yöneldiği veya çatıştığı başkasıyla benim arama her zaman bir "üçüncü" girmek durumundadır. Yoksa bu çatışma bir taraf diğerini yok edene kadar sürmeye yazgılıdır. Ama üçüncünün bir tür yasal hakem konumunu alması, ben ve başkası arasındaki yaratıcı, yaşamı genişletmeye aday çekişmeyi de bir karara vardırma anlamını taşır. Oysa tüm bu düşünür ve yazarların hemfikir oldukları gibi, üçüncü, ben ve başkası arasını bulurken, vicdan ve hukuk arasındaki geçişliliği güvenceye almalı, vicdanları karartmamalıdır.

Kaynakça

- Bernasconi, Robert ve Wood, David (2003). *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, Londra ve New York: Routledge.
- Cohen, Richard (der.) (1986). *In Face to Face with Levinas*, Albany: State University of New York Press.
- Deleuze, Gilles ve Guattari, Felix (2003). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Brian Massumi, Londra. Continuum.
- Deleuze, Gilles (2017). *Fark ve Tekrar*, çev. Burcu Yalım ve Emre Koyuncu, Norgunk: İstanbul.
- Deleuze, Gilles (1992). *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, çev. Martin Joughin, New York: Zone Books.
- (2000). *Spinoza Üzerine 11 Ders*, çev. Ulus Baker, Öteki: Ankara.
- Derrida, Jacques (1999). *Adieu to Emmanuel Levinas*, çev. Pascale-Anne Brault ve Michael Naas, California: Stanford Univ. Press.
- (2014). *Gramatoloji*, Çev. ismet Berkan, Ankara: BilgeSu.
- (1978). *Writing and Difference*, çev. Alan Bass, Londra and New York: Routledge.

- Dostoyevski, Fyodor (1997). *Karamazov Kardeşler*, çev. Leyla Soykut, İstanbul: Cem.
- (2003). *Suç ve Ceza*, çev. Ergin Altay, İstanbul: İletişim.
- Gasset, Ortega y (2003). *Kitlelerin Ayaklanması*, çev. Koray Karaşahin, İstanbul: Babil.
- Heidegger, Martin (1996). *Being and Time*, çev. Joan Stambaugh, New York: State Univ. of New York Press.
- Heidegger, Martin (2008). *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora.
- Le Bon, Gustave (1997). *Kitleler Psikolojisi*, çev. Yunus Ender, İstanbul: Hayat.
- Levinas, Emmanuel (1987). *Collected Philosophical Papers*, çev. Alphonso Lingis, Boston: Martinus Nijhoff Publishers.
- (1998). *Otherwise than Being*, çev. Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne Univ. Press.
- (1987). *Collected Philosophical Papers*, çev. Alphonso Lingis, Boston: Martinus Nijhoff Publishers.
- (2000). *God, Death and Time*, çev. Bettina Bergo, Stanford: Stanford Univ. Press.
- (1988). *Existence and Existents*, çev. Alphonso Lingis, Boston: Kluwer Academic Publishers.
- (2011). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, çev. Alphonso Lingis, Boston: Martinus Nijhoff Publishers.
- (1988). *Existence and Existents*, çev. Alphonso Lingis, Boston: Kluwer.
- Nietzsche, Friedrich (2007). *On Genealogy of Morality*, çev. Carol Diethe, Londra: Cambridge.
- (2009). *İnsanca Pek İnsanca*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası.
- Ricœur, Paul (2010). *Başkası olarak Kendisi*, Çev. Hakkı Hünler, Ankara: Doğu Batı.
- Scheler, Max (1994). *Ressentiment*, çev. Louis A. Coser, Visconsin: Marquette Univ. Press.
- Simmons, William Paul, "The Third: Levinas' Theoretical Move from An-Archical Ethics to the Realm of Justice And Politics", *Philosophy & Social*.
- Tarde, Gabriel (2015). *Ekonomik Psikoloji*, çev. Özcan Doğan, Kocaeli: Kült.
- (2013). *Monadoloji ve Sosyoloji*, çev. Özcan Doğan, İstanbul: Minör.

WOKE KÜLTÜRÜNÜN ADALETLE İMTİHANI YA DA WOKE ŞATOSUNA BAKMAK

Özlem Denli*

Giriş

Woke, wokeizm ya da woke kültürü. Özellikle İngilizce konuşan dünyada, adalet mücadelesi dendiğinde akla artık bu sözcükler geliyor. Kelime anlamını Amerikalı siyahilere özgü İngilizceden alan woke, uyanıklık ya da ayık olma anlamını taşıyor ve başta ırk ve cinsiyet olmak üzere toplumsal adaletsizliklerin gündelik ifadeleriyle beraber, temelinde yatan yapısal nedenlere karşı farkındalık ve itiraz olarak ifade buluyor. Yerleşik anlamıyla bir sosyal hareket niteliği taşımayan, ancak son derece enerjik bir aktivizm ortaya çıkarmış olan bu akımın mensupları, “toplumsal adalet savaşçıları” olarak da adlandırılıyor. Yakın kökeni siyahilerin 2010’lu yıllardaki ayrımcılık karşıtı mücadelelerine dayanan wokeizm, siyasal ve kültürel alanlarda bir dizi görüş, iddia ve talep formüle etmiş durumda. Hareket ırk ayrımcılığı, cinsiyet eşitsizliği, LGBTQ+ hakları, çevre, göç vb. konularda farkındalık yaratma; kapsayıcılığı, eşitliği ve sosyal adaleti teşvik etme ve baskıcı sistemlere meydan okuma iddialarını taşıyor.

* Beykoz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.

Wokeizmin güç ve görünürlük kazanmasına ilk tepkiler sağdan gelmiştir. Sağ ve muhafazakâr çevreler woke'u, ağırlıkla radikal sol bir akım ya da "kültürel Marksizm" olarak adlandırarak, süregelen bir "kültür savaşı"nın aktörü olarak tanımlamışlardır.¹ Bu gelişme, kavramın kökeninden uzaklaşarak küçümseyici bir içerikle donatılmasına, hattâ woke olarak tanımlanan grupların terimi kullanmaktan imtina etmesine yol açmıştır. Harekete dair yazılanların da benzer bir çizgi izleyerek, sağdan yöneltilen karşı çıkışlarla başladığı, akademik nitelik taşıyan çalışmaların ise son derece sınırlı kaldığı söylenebilir. Mevcut literatürde baskın eğilim, wokeizmin taleplerine ve içinde yer aldığı toplumsal bağlama aşina bir okur kitlesine seslenilmesi ve kuramsal tartışmadan çok eleştirel tespiti odaklanan risaleler kaleme alınmasıdır.² Susan Neiman'ın *Left is not Woke* isimli kitabı bir istisna sayılabilir de yazar, woke düşüncenin referansı olarak gördüğü düşünürleri, yorumlanmaları bağlamında değil, dolaysızca ve metin odaklı bir biçimde incelemektedir.³ Literatürde woke teriminin kullanılması yaygın, ancak evrensel değildir; yazarlar aynı olguyu tarif ederken geniş anlamıyla sol ya da progresif⁴ (*progressive*) gibi adlandırmalara da başvurabilmektedir.

Bu yazının çıkış noktası, woke ya da wokeizmin ayırt edilebilir siyasal ve kültürel bir olguya karşılık geldiği düşüncesi ve bu

¹ Kültür savaşı görüşünün görünürlük ve etki açısından en önemli temsilcisi, muhafazakâr kanaat önderi Jordan Peterson'dır.

² Bakınız: Ben Burgis, *Canceled Comedians While the World Burns: A Critique of the Contemporary Left*, 2019, (Alresford: Zero Books); Marc James Légaré, *Bernie Bros Gone Woke: Class, Identity, Neoliberalism*, 2022, (Liden: Brill); John McWhorter, *Woke Racism: How A New Religion Has Betrayed Black America*, New York: Penguin, 2021; Slavoj Žižek, "Wokeness Is Here To Stay," *Compact Magazine*, 2023, <https://compactmag.com/article/woke-is-here-to-stay>.

³ Susan Neiman, *Left Is Not Woke*, 2022, (Cambridge: Polity Press).

⁴ "Progressive" kavramı "ilerici" olarak Türkçeleştirilebilir. Bu karşılığın Türkiye bağlamında taşındığı ikincil anlamların yanıltıcı olabileceği endişesiyle, İngilizceden türetilmiş "progresif" kelimesini kullanmayı tercih ettim.

akımın solla özdeşleştirildiği bir anlam dünyasına itiraz etme çabasıdır. Wokeizm, gelişim süreci içinde bir taraftan ilgi alanlarını genişletirken, diğer taraftan da kökeninde yatan siyahi radikalizminden uzaklaşmış, sokak eylemlerinin sönümlenmesiyle beraber ağırlıklı olarak üniversitelerle ve sosyal medyayla sınırlı bir elit hareketi halini almıştır. Taleplerin ne'liği ve yöntemlerin nasıl'lığı, kendine has bir etkileşim içinde, adalet için yapısal dönüşümden çok bireysel davranışların denetlenmesi ve "boykot kültürü" (*cancel culture*) ile tanımlanabilecek bir hareket ortaya çıkarmıştır.

Bir kavram ve akım olarak woke şimdilik Türkiye'nin gündeminde olmasa bile, özellikle trans aktivizminde belirginlik kazanan yönelimlerden bahsedilebilir. Bu yazının genel amacı, açılması beklenen bir tartışma alanına, giriş niteliğinde bir katkı sunmaktır. Yazı aktivizm odaklıdır. Woke hareketin adalet mücadeleleri, tarihsel kökenleri izlenerek, ancak ağırlıklı olarak güncel görünümüleri çerçevesinde incelenmekte, kuramsal tartışmalar bu bağlam içinde ele alınmaktadır. Bu öncelik uyarınca hareketin anayurdu sayılan ABD kaynaklı gündem öne çıkarılmakta, gene buradaki aktivizmin ağırlık noktaları takip edilerek, ırk ve cinsiyet temalarına odaklanılmaktadır.

Wokeizmin Ortaya Çıkışına Genel Bir Bakış

Bir terim olarak woke, kaynağını ABD'de yaşayan siyahilerin kölelik döneminden başlayarak şekillendirdikleri özel jargon-da buluyor. Blues sanatçısı Lead Belly'nin 1938'de haksız yere tecavüzle suçlanan dokuz genç için yazdığı şarkıda⁵ "stay woke" diyerek siyahileri ırkçılığa ve adaletsizliğe karşı uyanık kalmaya davet etmesi, kavramın bugünkü anlamıyla ilk kullanılışı olarak kabul ediliyor. Siyahilerin hak ve eşitlik mücadeleleri, özellikle de 1960'lardan itibaren Amerikan siyasetine damgasını vuran 'sivil haklar hareketi' wokeizmin tarihsel şeceresinde ayrıcalıklı bir yer tutmaya devam ediyor.⁶

⁵ Lead Belly, "Scottsboro Boys".

⁶ Ishena Robinson, "How Woke Went From 'Black' To 'Bad'," *Legal Defense Fund*, 2022, <https://www.naacpldf.org/woke-black-bad/>.

Wokeizmin kendine has iddia ve talepler ortaya koyarak ayırt edilebilir bir akıma dönüşmesi de gene siyahilerin mücadeleleriyle ilişkilidir. 2013 yılında silahsız bir siyahi gencin beyaz bir intikamcı tarafından öldürülmesiyle ortaya çıkan Siyahi Hayatlar Önemlidir (Black Lives Matter, BLM) etrafında şekillenen aktivizm, wokeizme doğrudan öncülük yapmakla kalmayıp bugün de –dönüşmüş bir içerikle de olsa– hareketin çatısı altında yer almaya devam etmektedir.

Siyahileri hedef alan saldırıların birbirini izlediği 2010’lu yıllarda, BLM’nin geniş bir tabana ulaşmasına ve özellikle sosyal medyada dikkate değer bir görünürlük kazanmasına tanık oluruz. Hareketin sosyal medya sınırlarını aşarak sokaklara yayılması ise 2014 yılında Michael Brown adında siyahi bir gencin, beyaz bir polis memuru tarafından öldürülmesinin ardından gerçekleşir. George Floyd’un polisler tarafından diz çöktürülerek ve dokuz dakika boyunca boynuna basılarak öldürüldüğü 2020 yılı ise, kitlesel gösterilerin ABD sınırlarını aşarak, kırktan fazla ülkeye yayıldığı bir dönüm noktasına karşılık gelir. İzleyen zaman diliminde başta #StayWoke ve #BlackLivesMatter olmak üzere hashtag’ler kullanılarak, ırkçılık ve ırka dayalı egemenlik ilişkilerinin köleciliğe ve sömürgeciliğe dayanan kökenleri üzerinde geniş çaplı tartışmalar yürütülmüş; tarihten devralınan ve günümüzdeki toplumsal yapılarca sürdürülen adaletsizliklere karşı farkındalık ve mücadele çağrıları dünya çapında yankı bulmuştur.

BLM bu şekilde bir yükseliş eğrisi izlerken, onunla yakın ilişki içinde gelişen ve wokeizmin ana damarlarından bir diğeri olan cinsiyet meselesi de aktivizmin gündemine girer. 2016 yılında Donald Trump’ın ABD başkanı seçilmesinin yarattığı hoşnutsuzluk ve 2017 yılında cinsel saldırı ve tacize karşı bir ifşa kampanyası olarak ABD’de başlayıp dünyaya yayılan #BenDe (#Me-Too) hareketi,⁷ wokeizmin içerik ve kapsamının genişlemesinde

⁷ 15 Ekim 2017’de Amerikalı oyuncu ve aktivist Anette Milano’ya ulaştırılan bir mesajda, cinsel saldırıya ya da tacize uğramış kadınların mesajın altına sadece #metoo hashtag’ini ekleyerek konuya dikkat çekebilecekleri yazar. Milano bu mesajı paylaşarak, kadınların yorumlarına

bir kilometre taşı olacaktır. Hashtag kampanyalarının harekete geçirici gücü ve  e itlenmesinin de gösterdiği üzere sosyal medya aktivizmi, protestolar ve deneyimlerin  evrimi i mecralarda paylaşılmmasını ve giderek genişleyen temalar etrafında adalet taleplerinin yaygınlaştırılmasını sağlamış, böylelikle de wokeizmin eriştiği gücün en önemli dayanaklarından biri halini almıştır.

Bugüne geldiğimizde wokeizm, baŗta ırk ve cinsiyet temellerinde ifade edilen kimlikler olmak üzere göçmenler, engelliler, farklı etnik köken ve dinlerden azınlıklar gibi marjinalleştirilmiş grupların yaŗanmış deneyimlerini önemseyen, onların günlük yaŗamda karŗılařtıkları ayırımcılığa dair farkındalık yaratmayı, maruz kalınan adaletsizliklerin kültürel ve yapısal temellerine dikkat çekmeyi hedefleyen bir hareket olma iddiasındadır.  evre ve iklim değişikliği meseleleri; ayırımcı dil ve ifadelerin reddi, engellilik, güzellik ve liy kat gibi konularda yerleşik norm ve kriterlerin sorgulanması da woke aktivizmin genişleyen kapsamına dâhil olmuŗtur.

“Siyahi Hayatlar  nemlidir”

BLM’nin ortaya çıkışını çerçeveleyen tartişmaların büyük bölümünde, siyahileri tahakküm altına alan toplumsal ilişkileri, kapitalizm ve sömürgecilikten ayrı düşünmeyen bir anlayış h kimdir. Carl Rhodes, BLM’yi Amerikalı siyahilerin radikal siyasi geleneğinden ilham alan bir hareket olarak tanımlar ve Cedric C. Robinson’un ‘ırksal kapitalizm’   z mlmesine dayanarak, Amerika’daki ırkçılığın iktisadi yapıyla ilişkili boyutuna ve kapitalizmin siyahilerin köleleştirilmesi üzerinde yükseldiğine işaret eder. Kapitalizminin ‘ırksallaştırılmış’ ayrımları dönüştürerek bünyesine dâhil ettiği; bir diğer değişle, ekonomik sömürünün ırksal tahakküm temelinde yapılandırıldığı bu koşullarda, siyahi

#metoo hashtag’ini eklemelerini ister. Bu  ağrı, daha mesajın yayımlandığı ilk gün 55 bin kez paylaşılarak Twitter’da ilk sıraya yerleşir ve takip eden 45 gün içinde, 85 ülkede 85 milyon kez paylaşılır.

radikalizminin tarihi de bu güçlere karşı bileşik bir mücadeleyle şekillenmiştir. Siddhant Issar'ın altını çizdiği üzere:

Irksal kapitalizm, ırkın kapitalist girişimin ve bu zeminde gerçekleşen sömürünün merkezinde olageldiği kabulüne dayanır. Bu önemlidir çünkü köleliğin ve sömürgeciliğin tarihlerini Siyahilerin bugünkü ekonomik-maddi çıkmazlarıyla ve bu tarihin Beyaz hâkimiyeti ve emperyalizmle nasıl iç içe geçtiğiyle ilişkilendirmeye hizmet eder.⁸

BLM öncülüğünde elliden fazla kuruluşu biraraya gelerek oluşturduğu *Siyahi Hayatlar Hareketi* (Movement for Black Lives, M4BL), 2016 yılında "Siyahi Yaşamlar için Bir Vizyon: Siyahilerin Gücü, Özgürlüğü ve Adalet için Politika Talepleri" (A Vision for Black Lives: Policy Demands for Black Power, Freedom & Justice, *Vizyon*) isimli bir politika bildirisi yayınlar.⁹ Robin D. G. Kelley tarafından yapılan ayrıntılı incelemeye göre bildiride, siyahilere karşı ayrımcılık ve şiddete son verilmesi; polis teşkilatı, ordu ve hapishanelere ayrılan kaynakların eğitim ve sağlık gibi alanlara aktarılması; adil ve demokratik kontrole tâbi bir ekonomi yaratılması gibi temel taleplerin yanı sıra, destekleyici öneriler, veri, bağlam ve yasama tavsiyeleriyle dolu politika notları yer almaktadır.¹⁰ *Vizyon* fosil yakıtlardan, zenginlere fayda sağlayan ve eşitsizliği derinleştiren mali ve ticari politikalardan, Pentagon'un askerî harcamalarından söz ederek, buralardan aktarılacak kaynakların çeşitli toplumsal sorunların çözülmesi için kullanılmasını talep eder. Bildiri bununla da sınırlı kalmayarak, ekonomik

⁸ Siddhant Issar, "Listening to Black Lives Matter: Racial Capitalism and the Critique of Neoliberalism," *Contemporary Political Theory*, advance online publication, <https://doi.org/10.1057/s41296-020-00399-0>, 2. Alıntılanan: Carl Rhodes, *Woke Capitalism: How Corporate Morality Is Sabotaging Democracy*, 135.

⁹ "A Vision for Black Lives: Policy Demands for Black Power, Freedom & Justice," *M4BL*, 2020, <https://m4bl.org/black-power-rising/>.

¹⁰ Robin D.G. Kelley, "What Does Black Lives Matter Want?" *Counter Punch*, 2016, www.counterpunch.org/2016/09/02/what-does-black-lives-matter-want/.

kararlarda topluluk kontrolünü ve belirli ekonomik kurumların “kolektif sahipliğini” vurgular, adil kalkınma ve demokratik katılımın genişlemesi çağrısında bulunur. *Vizyon* çerçevesinde ayrıca ordunun küçültülmesinden, içeride ve dışarıda savaşın sona erdirilmesinden söz edilir; ABD dış politikasına radikal eleştiriler yöneltilir ve Siyahi Yaşamlar Hareketi’nin, “dünyanın dört bir yanındaki kurtuluş hareketleriyle bağlantılı olması” öngörülür.¹¹

Özetle söylenecek olursak *Vizyon*’un adalet talepleri ve bağlantılı politika önerileri, üç katmandan oluşmaktadır.

- Var olan kurumsal yapı içinde adaletin sağlanması
- Toplumsal ve ekonomik yapının dönüştürülmesi
- Dünyanın dört bir yanındaki kurtuluş hareketleriyle ilişki kurulması

M4BL’nin kitleselliği ve radikalizmin tespiti, wokeizmin güncel görünümüyle mesafesini ve neyin geride bırakıldığını anlamak açısından önemli bir referans noktası olarak kabul edilebilir.

Wokeizmin Kuramsal Kaynakları

BLM hareketini etkileyen kavramsal yaklaşımların bir tanesi 1980’li yıllarda, hukuk profesörü Kimberlé Williams Crenshaw öncülüğünde geliştirilen ve siyahilerin maruz kaldığı adaletsizliklerin onyıllardır sürdürülen reform çabalarına rağmen neden ayakta kaldığını sorgulayan Eleştirel Irk Kuramıdır (Critical Race Theory, CRT).¹² CRT temsilcilerine göre ayrımcılığın nedenleri, bireysel tutumlardan ziyade başta hukuk olmak üzere temel yapılar ve onların tarihçelerinde aranmalıdır. Sosyal inşacılık kura-

¹¹ *Age*.

¹² Eleştirel Irk Kuramı için bakınız: *Critical Race Theory: The Key Writings That Formed the Movement*, der. Kimberle Crenshaw, Neil Gotanda, Gary Peller, Kendall Thomas, (New York: The New Press, 1996) ve Janel George, “A Lesson on Critical Race Theory,” *American Bar Association*, 2021, https://www.americanbar.org/groups/crsj/publications/human_rights_magazine_home/civil-rights-reimagining-policing/a-lesson-on-critical-race-theory/.

mıyla örtüşen bu yaklaşıma göre ırk kavramının kendisi de biyolojik bir gerçek ya da sabit, içsel ve nesnel özelliklerin bir toplamı değil, toplumsal olarak inşa ve manipüle edilen bir kategori olarak anlaşılmalıdır.

Sosyal inşacı kuramın etkileri, wokeizmin cinsiyete bakışının izlerini sürdürdüğümüzde de ortaya çıkar. Ancak bu alanın kendine has özellikleri ve harekete baskın eğilimler, inşacı bakışın yorumlanma biçimi üzerinde etki yaratmış ve kendine has bir gelişim çizgisine sokmuştur.

Tarihsel olarak feminist hareket cinsiyetin biyolojiye indirgenmesi ile mücadele etmiş, toplumsal norm ve beklentilerin kurucu rollerinin altını çizmiştir. Radikal feminizmin ana gövdesi, toplumsal cinsiyet ölçütlerinin, biyolojik olarak cinsiyetlendirilmiş bedenler üzerinde icra edildiği görüşündedir. Bir başka ifadeyle toplumsal cinsiyet, biyolojik cinsiyete göre sınıflandırılmış kişilerin farklı toplumsal normlar aracılığıyla şekillendirilmesi, denetlenmesi ve sapmaların cezalandırılması yoluyla ortaya çıkar.

Wokeizmin hem kavramsal hem de aktivizm bağlamında Judith Butler'ın derin etkisiyle şekillenen yaklaşımında ise, biyolojik özelliklerin cinsiyetin bir parçası olduğu fikri kademeli olarak terk edilir. Butler'ın "performatif cinsiyet" kuramına göre cinsiyet, (genellikle) toplumsal normlar ve beklentiler tarafından yön verilen eylem, davranış ve ifadelerle yaratılan ve tekrar yoluyla pekiştirilen toplumsal kurgulardan ibarettir; tüm belirlenimleri "performe" edilerek ve "performe" edildikleri müddetçe varlık kazanır. Butler öncülüğünde açılan bu kavramsal alan, cinsiyetin kadın-erkek ikiliğine dayalı yapısına meydan okuması ve queer-cinsiyet (genderqueer), akışkan-cinsiyet (genderfluid) kimliklerin ifadesi için önemli araçlar sunması nedeniyle LGBTQ+ hareketi tarafından hızla benimsenmiştir. Butler "doğal" ve "gerekli" olduğu düşünülen biyolojik cinsiyet kategorilerinin de güç mücadeleleri ve iktidar ilişkileriyle şekillendirildiğini, tarihsel olarak dönüşümler geçirerek farklı biçimler aldığını söyler. Radikal tarihselcilik olarak adlandırabileceğimiz bu çerçevede cinsiyet –ki artık sadece toplumsal cinsiyetten ibarettir– performatiflik kavramı aracılığıyla

la öznelarası niteliğini korumaya devam eder. Kimlikçi feminizm ve woke aktivizmin yaptığı ise, cinsiyeti tamamen bireyin tasarrufuna bırakılan bir seçime dönüştürmek olmuştur. Yaygın görüşü özetlersek: Cinsel organların görünümüne bakarak yapılan ‘atamalar’, genetik yapı, kromozomlar gibi özellikler, iktidar ilişkilerinden bağımsız ve nesnel dayanaklar sunmadıklarından, cinsiyet bireysel tercihe bağlı olarak seçilebilir veya şekillendirilebilir bir kimlik olarak tanınmalıdır. Sıklıkla karşımıza çıkan bir tarife göre:

Kadın, kendini kadın olarak tanımlayan kişidir. Birçok kadın cis-kadındır (genellikle “cis” olarak yazılır) ve bu, doğumda atandıkları cinsiyetin, cinsiyet kimlikleriyle eşleştiği anlamına gelir. Bazı kadınlar transseksüeldir (genellikle “trans” olarak yazılır) ve bu, doğumda kendilerine atanan cinsiyetin, cinsiyet kimlikleriyle eşleşmediği anlamına gelir. Cis-kadınlar ve trans-kadınlar kadındır – bu kadar basit.¹³

Sosyal inşacılığın etkisiyle ortaya çıkan yeni tanım ve adlandırmalar, woke aktivizminin dil konusundaki hassasiyetlerine de zemin teşkil eder. Bu anlamda, 1990’ların gündelik dili ayırımcı söz ve ifadelerden arındırma çabasının, artan bir güçle geri dönüşüne tanık oluruz. Hızla belirginleşen bir başka eğilim de woke tezleri ile örtüşmeyen kavram ve yaklaşımların benzer bir enerji ve kararlılıkla denetlenmesi ve cezalandırılması olmuştur.

Takip eden bölümde, woke aktivizmi ile neredeyse özdeşleşen ve ‘boykot kültürü’ olarak tarif edilen olguyu örnekler üzerinden ele alacağım. Kuramlara referanslar da gene örnekler çerçevesinde yapılacaktır.

¹³ “What is a Woman?” *LGBT Foundation*, erişim 01. Ekim, 2023, <https://lgbt.foundation/whatisawoman>.

Woke Ahlâkçılık: Toplumsal Değişim Çabasından Bireysel Davranışların Denetlenmesine

2019 yılından itibaren wokeizm, bir ‘iptal kültürü’ olarak anılmaya başlar. Merriam-Webster sözlüğünün 2021 yılında yaptığı güncellemeye göre:

İptal etme ve iptal kültürü, sakıncalı davranışları ya da görüşleri nedeniyle kamuya mâl olmuş kişilere verilen desteğin kaldırılmasıyla ilgilidir. Bu, boykotları veya çalışmalarını tanıtmayı reddetmeyi içerebilir. Ancak kelimenin son kullanımında, insanları, özellikle de ünlüleri, politikacıları veya kamu bilincinde yer edinen herkesi iptal edebilirsiniz.¹⁴

Genel bir bakışla söyleyebiliriz ki iptal kampanyaları, genel olarak sosyal medyada yürütülmekte, kimi yüksek profilli vakalarda ise basına ve diğer medya kanallarına yayılmaktadır. Çoğu zaman, iptal edilenlerin kamunun ilgi alanına girmesi de bizzatı bu eylemler sayesinde gerçekleşir. Zaman zaman itibar suikastı derecesine varan ve tehditler içeren kampanyaların hedefindeki kişiler sıklıkla psikolojik sorunlar yaşarlar, kimileri de işlerinden olur.

Örnek I: 2020 yılında *The New York Times*’ın gastronomi yazarı Alison Roman bir röportajında model ve gastronom Chrissy Teigen’in kurduğu Cravings markasını ‘içerik çiftliği’ olarak niteler ve Teigen’i çıkarları uğruna ilkelerini çabucak terk etmekle (sell-out) eleştirir. Yazar yaşam tarzı koçu Marie Kondo’dan bahsederken de benzer biçimde mesleğini ticarileştirdiğinden söz eder. Beyaz bir kadın olan Roman, beyaz olmayan iki kadını hedef almakla, ırkçılıkla ve ‘beyaz ayrıcalığından’ yararlanmakla suçlanır ve eleştiri yağmuruna tutulur. Roman tepkilere boyun eğerek Teigen’a yönelik açık bir özrün yanısıra, kamuya yönelik bir de metin yayınlarak şunları söyler:

¹⁴ “What It Means to Get ‘Canceled,’” 2021, <https://www.merriam-webster.com/wordplay/cancel-culture-words-were-watching>.

Ben beyaz ayrıcalığından yararlanan ve yararlanmaya devam edecek olan beyaz bir kadını ve bunun söylediklerimi daha da affedilmez ve incitici kıldığının farkındayım...

İki Asyalı kadını seçerek öne çıkardığımı fark edememiş olmamın, ayrıcalığımdan kaynaklandığı kuşku götürmezdir (ırksal duyarlılıklara karşı kör olmak ayrımcı bir lükstür).¹⁵

‘Beyaz ayrıcalığı’ kavramı, kurumların en tepesinde yer alan kişilerle ırksal benzerliğin sağladığı yapısal avantajları adlandırmak üzere ortaya atılmıştır.¹⁶ Bu çerçeveden bakıldığında, Amerika gibi beyazlığın norm sayıldığı ülkelerde beyaz olmayanlar ırksallaştırılmakta, böylece kişilerin edimleri bireysel olmaktan çıkarılarak, ırklarına dair önyargı kalıpları çerçevesinde yorumlanmaktadır.¹⁷ Bu bağlamda ırkçılık, ayrımcılık yapma niyetinden bağımsızlaşır ve sorgulanmamış beyaz deneyimini yansıtan normlar silsilesine referansla tanımlanır. Marksist ideoloji eleştirisiyle analogiyle ifade edersek: Bir toplumdaki egemen düşünceler, egemen ırkların düşünme biçimleridir. Pekâlâ, normun dışına çıkmak ya da sorgulama mesafesi almak nasıl mümkün olacaktır?

Siyahilerin hak ve adalet mücadelelerinin tarihinde ‘yaşanmış deneyimler’ nosyonu önemli bir yer tutar. CRT siyahilerin gündelik yaşamda karşılaştıkları ayrımcılık ve adaletsizliklerin hikâye edilmesini metodolojik bir araç olarak benimseyerek, azınlık statüsündeki kişilerin geçmişleri ve toplumsal konumları nedeniyle yaşadıkları benzersiz deneyimlere ayrıcalıklı bir yer açmaktadır.

¹⁵ Chelsea Ritschel, “Alison Roman’s New York Times Food Column ‘On Temporary Leave’ After Feud With Chrissy Teigen,” *Independent*, 2020, <https://www.independent.co.uk/life-style/alison-roman-suspended-new-york-times-column-chrissy-teigen-apology-marie-kondo-racism-a9524571.html>.

¹⁶ Francis E. Kendall, “Understanding White Privilege,” 2002, <https://www.american.edu/student-affairs/counseling/upload/understanding-white-privilege.pdf>.

¹⁷ Cory Collins, “What is White Privilege, Really?” *Learning for Justice*, Sayı 60, Güz 2018, <https://www.learningforjustice.org/magazine/fall-2018/what-is-white-privilege-really>.

Wokeizmin söz konusu yaklaşımla ilişkisi, siyahi hareketin en sert kimlikçi tezlerinin devralınması ve daha da keskinleştirilmesi yoluyla gerçekleşir. Kimlik siyasetinin bu biçimi, siyasi eylemin dolaysızca kişisel deneyimlerden doğmasını ve bu deneyimlerin hizmetine sunulmasını talep eder; asli hedef, başta ırk ve toplumsal cinsiyet temelli olmak üzere çeşitli kimlik biçimlerinin güçlendirilmesi ve korunmasıdır.¹⁸

Woke aktivistler örnekte adları geçen kişileri beyaz ve beyaz olmayan kimlik kategorilerinin taşıyıcıları olarak görmüş ve her birini ırka dayalı deneyimlerin verili hiyerarşisi içinde basamaklara yerleştirmişlerdir. Aslında inşa edilen bir mağduriyet hiyerarşisidir. Piramidin en altında yer almak –demek ki iktidara en uzak mesafede olmak– ahlâki bir nitelikte donatılır. “Yukarıdan aşağıya” yöneltilen eleştirinin yasaklanması da hemen arkadan gelir. Örneğin meselenin trajikomik ayrıntılarını incelediğimizde, eleştiriye konu olan kişilerin tarihsel olarak kökleşmiş, yapısal ayrımcılıklara maruz kalan gruplara mensup olmadığını görürüz. Teigen yarı Thai yarı beyaz, Kondo ise Japon vatandaşıdır. McWhorter’ın aktardığına göre, varlıklı, başarılı ve her biri Roman’dan daha tanınmış bu iki kadının eleştirilmesi, gene de ‘alttakine vurmak’ olarak nitelendirilmiştir; yani ‘beyaz olmak’ her şeyin önüne geçirilmiştir.¹⁹

Woke Elitizminin Yükselişi

Örnek II: Vincent Lloyd, Villanova Üniversitesi’nde çalışan, kurumun Siyahi Araştırmaları programının direktörlüğünü yapmış ve ırkçılığa karşı çok sayıda kitap yazmış, siyahi bir profesördür. 2022 yazında Lloyd’dan Telluride Derneği tarafından, özenle seçilmiş on yedi yaşındaki öğrencilerin katılacağı “Amerika’da Irk ve

¹⁸ Hans-Georg Moeller ve Paul J. D’Ambrosio, *You and Your Profile: Identity After Authenticity*, (New York: Columbia University Press, 2021), 195.

¹⁹ John McWhorter, *Woke Racism: How A New Religion Has Betrayed Black America*, 2021, 11.

Hukukun Sınırları” konulu bir semineri yönetmesi istenir. Lloyd semineri bir fikir alışverişi olarak kurgulamaya çalışır; genellikle bir metne odaklanılmasını, öğrencilerin birbirilerinin argümanları üzerinde düşünmesini, profesörün de tartışmayı en önemli sorulara doğru yönlendirmesini hedefler. Hapsedilme konusu tartışılırken Asyalı-Amerikalı bir öğrenci, federal hapishanelerdeki mahkûmların demografik özelliklerinden bahsederek, bu nüfusun yaklaşık yüzde 60’ının beyaz olduğunu belirtir. Siyahi öğrenciler bu ifadeden zarar gördüklerini söylerler ve daha önce katıldıkları ırkçılık karşıtı bir atölyede, nesnel gerçeklerin beyaz üstünlüğünün bir aracı olduğunu öğrendiklerini dile getirirler. Birkaç gün sonra Asyalı-Amerikalı öğrencinin programla ilişkisi kesilir. Seminer devam ederken bir öğrenci daha arkadaşları tarafından programdan attırılır. Lloyd dışlanır ve işini kaybeder. Profesör, son dersinde yaşananları şöyle anlatıyor:

Her bir öğrenci, seminerin içeriği ve biçiminin siyah karşıtı şiddeti nasıl sürdürdüğünü, siyahi öğrencilerin nasıl zarar gördüğünü, beden dilim de dâhil olmak üzere sayısız mikro saldırganlıktan nasıl suçlu olduğumu ve siyah karşıtlığını dünyanın tüm hastalıklarının nedeni olarak kabul etmeyen görüşleri hemen düzeltmediğim için öğrencilerin kendilerini nasıl güvende hissetmediklerini anlatan birer bildiri okudu.²⁰

Öğrencilerin başvurdukları –ve Slavoj Žižek tarafından ‘dogma’ olarak nitelenen– argümanlar arasında şunlar da vardır: “Baskılar arasında hiyerarşi yoktur – klasmanında tek olan siyah karşıtı baskı hariç”, “Siyahi olmayan herkes ve birçok siyah, siyah karşıtlığından suçludur”.²¹ Žižek örneği çözümlerken bir noktaya özellikle dikkat çeker: Öğrenciler incinme duygularına mutlak güven duyarlar, oysa savundukları görüşler uyarınca ırkçının suçluluğunun ölçüsü olarak kendi duygularına atıfta bulunma hakkı, sadece ezilen siyahilere aittir. Diğer pek çok vakada olduğu gibi

²⁰ Slavoj Žižek, “Wokeness Is Here To Stay,” *Compact Magazine*, 2023.

²¹ *Age*.

bu örnekte de woke isyanın başını çekenler, ırkçılığın gadre uğramış kurbanları değildirler.²²

BLM öncülüğünde şekillenen kitle hareketinin kapsayıcı itki-si gücünü kaybettiğçe, woke aktivizmin ağırlıkla eğitimli üst-orta ve üst sınıfların hâkimiyeti altına girdiğini söylemek mümkündür. Bu eğilim başlı başına önemli bir inceleme konusu olsa da birkaç noktanın altı çizilebilir. Hans-Georg Müller'e göre kimlik siyaseti, çoğu zaman ırk, cinsiyet, cinsel yönelim vb. eksenlerinde inşa edilmiş grupların kimlik değerinin arttırmaya çalışır. "Kimlik değerinin muazzam siyasal gücü", "özünde değerli" sayılan türden yaşanmış deneyimlerle özdeşleşmenin, kimi psikolojik ve siyasal getiriler ortaya çıkarmasını da beraberinde getirir.²³ Örnekte woke elit mağduriyet hiyerarşisinin en altında yer alanların deneyimlerini devralmak yoluyla kendilerini, diğerlerini sansürlüyor, iptal edebilecekleri ahlâki bir mertebeye taşımışlardır. Bu durumun genelleşerek, woke hareketini kapsamakla birlikte, ezilenlerin lehine yapısal dönüşümler gerçekleştirme mücadelesi de yerini önyargı inşasına ve bireysel davranışların denetlenip cezalandırılmasına bırakmıştır.²⁴

Woke adalet mücadelelerine elitlerce el konmasına yol açabilecek bir başka neden de toplumsal eleştirinin ırk ve cinsiyet kategorileri ekseninde kurgulanması, sınıf kavramının ve bütünsel bir kapitalizm eleştirisinin siyasal analiz çeperlerine atılmasıdır. Marksist kültür kuramcısı Mark Fisher, kişisel deneyimlerini kavramsal analizle birleştirdiği "Vampirler Şatosu'ndan Çıkmak" ("Exiting the Vampire Castle") isimli makalesinde, bu yeni 'ahlâkçı' solun, sınıf kelimesinin ağıza alınmasını, ırk ve cinsiyetin önemini yadsınması olarak gördüğünü dile getirir. Yazara göre akademiye ve kültür endüstrisine yerleşmiş küçük burjuvazi, ince saptırmalar ve önalışlarla konunun gündeme gelmesini engelle-

²² *Age*.

²³ Hans-Georg Moeller ve Paul J. D'Ambrosio, *You and Your Profile: Identity After Authenticity*, 2021, 195.

²⁴ Ben Burgis, *Canceling Comedians While the World Burns: A Critique of the Contemporary Left*, 2019.

menin, sözü sınıfa getirmenin hadsizlik ve görgüsüzlük olduğunu hissettirmenin yollarını bulmuştur:

Vampirler Şatosu suçluluk duygusunu yaymakta ehlileşmiştir. *Rahibin* kınama ve aforoz etme *arzusu*, *akademik-didaktik*’in hatayı ilk tespit eden olarak idrak edilme *arzusu* ve *hipster*’ın (muteber) kalabalıktan biri olma *arzusu* tarafından yönlendirilir. Vampirler Şatosu’na saldırmanın tehlikesi, ırkçılığa, cinsiyetçiliğe ve heteroseksizme karşı verilen mücadelelere de saldırıyormuş gibi gösterilmektedir – ve bu düşünceyi güçlendirmek için elden gelen ne varsa yapılır. Ancak, bu tür mücadelelerin tek meşru ifadesi olmak bir yana, Vampirler Şatosu en yakın ifadeyle burjuva-liberal bir sapma ve bu hareketlerin enerjisine el koyma olarak anlaşılabilir. Vampirler Şatosu, kimlik kategorileriyle tanımlanmama mücadelesinin, ‘kimliklerin’ burjuva büyük Öteki tarafından tanınması arayışına dönüştüğü anda doğmuştur.²⁵

İrk ve cinsiyetin başat sayıldığı bu tabloda, aynı kimlik grubunun işçi sınıfı, orta sınıf ve üst sınıf üyeleri, çıkar ve talepleri açısından, aynı sınıfın farklı kimliklere sahip üyelerinden daha fazla ortak noktaya sahip olarak görülürler.²⁶ Böylelikle, sözgelimi, Harvard Üniversitesi’nde doktora yapan siyahi bir kadın, Amerika’nın güneyinde yaşayan işsiz ve yoksul bir beyaza kıyasla daha mağdur ve ezilmiş sayılacaktır. Woke elit kendi için inşa ettiği şatoda, yapısal adaletsizliklerden söz edecek, ancak bireysel davranışın ahlâkçı eleştirisine odaklanacaktır. Žižek’in söz ettiği de tam olarak budur:

Siyahi woke elit, siyahilere yönelik baskıyı azaltmak olarak ilân ettiği hedefe ulaşamayacağının farkında – ve *bunu aslında istemiyor bile*. Gerçekte istedikleri, zaten *ele geçirmekte oldukları* şeydir: toplumsal tahakküm ilişkilerini etkili bir şekilde

²⁵ Mark Fisher, “Exiting the Vampire Castle,” *Open Democracy*, 2013, www.opendemocracy.net/en/opendemocracyuk/exiting-vampire-castle/.

²⁶ Marc James Légar, *Bernie Bros Gone Woke: Class, Identity, Neoliberalism*, 2022, 16.

değiştirmeden, diğerlerini terörize edebilecekleri bir ahlâki otorite pozisyonu.²⁷

Muhalefet Alanlarının Ele Geçirilmesi ve Woke Mutlakçılık

Örnek III: Harry Potter roman dizisinin yazarı J. K. Rowling, bir tweeti'nde, "Regl Olan İnsanlar için COVID-19 Sonrası Daha Eşit Bir Dünya Yaratmak" başlıklı bir makaleye link vererek şunları yazar:

Regl olan insanlar. Eminim eskiden bu insanlar için bir kelime vardı. Biri bana yardım etsin. Kadun? Kajun? Kaadu?"

...

Eğer biyolojik cinsiyet gerçek değilse, kadınların yaşanmış gerçekliği küresel olarak ortadan kalkar.

Tweetler hızla trans karşıtlığı, trans bireyleri hedef almak ve radikal sağla aynı çizgiye düşmekle damgalanır, çevrimiçi boykot çağrılarıyla beraber basında da protestolar yükselir. LGBTQ haklarını destekleyen bir NGO olan GLAAD adına yayımlanan yazıda Rowling, cinsiyet kimliği ve trans bireyler hakkındaki gerçekleri kasıtlı olarak çarpıtan bir ideolojiyle aynı safta durmakla ve trans bireyleri hedef almakla suçlanır. Rowling kendi internet sitesi için bir yazı kaleme alarak kadınları, trans-kadınlarla kendileri arasında maddi bir fark olmadığını kabul ve itiraf etmeye zorlayanları eleştirir; ayrıca yeni trans aktivizminden, geçiş yapmak isteyen genç kadınlardaki büyük patlamadan ve geçişten vazgeçenlerin sayısındaki artıştan endişe duyduğunu belirtir. Yazar ayrıca, aile içi istismar ve cinsel saldırı mağduru olduğunu açıklar, bunun kendisini tek cinsiyetli alanlarla ilgili endişeleri olan kadınlara sempati duymaya yönelttiğini söyler ve tuvaletler ve soyunma odalarının kapılarının translara açılmasına karşı çıkar.²⁸ Constance Grady, Vox'da yayınlanan yazısında şunları söyler:

²⁷ Slavoj Žižek, "Wokeness is Here to Stay," 2023.

²⁸ Age.

[Rowling'in] makalesinde ifade ettiği tüm fikirler transfobiktir. Transların haklarını gasp etmeye çalışıyorlar ve trans kimliğini, onurlu bir şekilde muamele görmeyi hak eden insanların içsel niteliği olarak değil, tartışmaya açık bir şey olarak görüyorlar.²⁹

Rowling'in kitapları ve bir müddet sonra piyasaya çıkan ve Harry Potter evreninde geçen Hogwart's Legacy isimli bilgisayar oyunu boykot edilir. Yazar ayrıca kendisine yönelik iptal kampanyaları sırasında yüzlerce trans aktivistten dayak, tecavüz, suikast ve bombalama tehdidi aldığı ifade eder.³⁰

Yukarıda tartışıldığı üzere woke hareket, özellikle de trans aktivizm kanadı, biyolojik cinsiyetin toplumsal cinsiyetle ilişkisini zayıflatıp, nihayetinde ortadan kaldırmıştır. Kişiler doğuştan getirdiği biyolojik özelliklerden bağımsız olarak, toplumsal cinsiyetlerini seçebilir ve şekillendirebilirler. Tercih ve beyanın esas alınması nedeniyle, transların kadın kabul edilmek için cinsiyet değişimi ameliyatı olmaları ya da hormon tedavisi görmeleri de gerekmez. Kadınlık ve regl olmak arasındaki ilişki de bu bağlamda yeniden şekillenir. Transhub sitesinde yer alan açıklamalara göre:

Regl olmak kadınsı bir şey değildir ve *non-binary* insanlar, cinsiyetsiz insanlar ve hattâ birçok erkek de dâhil olmak üzere her cinsiyetten insan regl olur!³¹

...

²⁹ Brendan Morrow, "J.K. Rowling's Transphobia Controversy: A Complete Timeline," *The Week*, 2023, <https://theweek.com/feature/1020838/jk-rowlings-transphobia-controversy-a-complete-timeline>.

³⁰ Rowling ironik bir dille ekliyor: "... işte o zaman bu hareketin kadınlar için hiçbir tehdit oluşturmadığını fark ettim". David Artavia, 2021, *Yahoo Entertainment*, <https://www.yahoo.com/entertainment/jk-rowling-says-threats-trans-activists-203717514.html>.

³¹ "What is a Woman?", *LGBT Foundation*, erişim 1 Ekim, 2023, <https://lgbt.foundation/whatisawoman>.

Regl olmak cinsiyetinizle ilgili hiçbir şeyi değiştirmmez, sadece bazı bedenlerin yaptığı bir şeydir.³²

Böylelikle regl olmak kadın deneyiminin bir paçası olmaktan çıkarak, bütünüyle toplumsal cinsiyet kategorilerine devredilen bir tanımlama düzeni içinde, rastgele bir unsura dönüştürölür.

Benzer biçimde, penis sahibi olmak da toplumsal cinsiyet açısından taşıdığı anlamı yitirir. Kendini kadın olarak tanımlayan kişiler, penisleri olup olmadığına bakılmaksızın, kadın tuvaletlerini ve soyunma odalarını kullanabilmeli, kadın sığınma evlerinde yaşayabilmeli ve kadın hapishanelerinde yatabilmelidirler. Rowling vakasına bizzat dâhil olan Butler, kadınların bu alanlarda təciz ve tecavüze uğrama korkularını ‘fantezi’³³ olarak nitelendirir ve bütünüyle temelsiz addeder. Butler’a göre:

Trans kadınlar genellikle erkek tuvaletlerinde ayrımcılığa maruz kalmaktadır ve kendilerini tanımlama biçimleri, haklarında kurulan fanteziler değil, yaşanmış deneyimlerini tarif etme biçimleridir.³⁴

Butler’ın bütünüyle geçersiz saydığı bu endişeler, kadınların cezaevlerinde yaşadıkları ‘deneyimlerin’ şimdiden parçasıdır. Kanada, İngiltere, Galler, İskoçya gibi ölkelerde ve ABD’nin bazı eyaletlerinde, trans-kadınların beyan veya beyana dayalı değerlendirme esasıyla kadın hapishanelerinde kalabiliyorlar. Uygulamanın geçerli olduğu ölkelerde yaşananlardan ve yapılmış çalışmalardan birkaç tanesini alıntılararak örnekleyeceğim.

2017 yılı sonunda Karen White isimindeki trans-kadın hükümlü, beyanı üzerine kadın cezaevine yerleştirilir. White gelişi-

³² “Menstruation,” *Trans Hub*, erişim 1 Ekim, 2023, <https://www.trans-hub.org.au/menstruation>.

³³ Butler’ın kullantığı ‘fantasy’ kelimesinin arzu ile ilişkili olduğunu düşündüğömden, hayal ya da sanrı yerine fantezi olarak çevirdim.

³⁴ “Judith Butler Calls Transphobia One of Dominant Strains of Fascism of Times”, *LGBTQ Nation*, 2021, <https://www.lgbtqnation.com/2021/09/judith-butler-calls-transphobia-one-dominant-strains-fascism-times/>.

nin ilk iki gününde koğuşu paylaştığı iki kadına tecavüz eder; bir yıl sonra bu suçlarla beraber, geçmişteki iki tecavüz suçundan da hüküm giyer.³⁵

Jane Doe³⁶ federal mahkemeye dava açarak, 2019 yılında Illinois Logan Ceza İnfaz Kurumu'nda cezasını çekerken, trans-kadın bir hükümlünün kendisine tecavüz ettiğini bildirir.³⁷

Kanada Ceza İnfaz Kurumu tarafından yaptırılan bir araştırmanın sonuçlarına göre, cezaevinde yatan trans-kadınların yüzde 44'ünü cinsel suçlular oluşturmaktadır. Bunlardan yüzde 88'i geçiş öncesinde, yüzde 64'ü ise kendilerini kadın olarak tanımladıkları sonra cinsel suçlar işlemişlerdir.³⁸

Adalet Bakanlığı'nca 2018 yılında yayımlanan resmî rakamlara göre, 2017'de İngiltere ve Galler cezaevlerinde bulunan trans-kadınların yüzde 50'sini, mahkûmiyet öncesinde en az bir cinsel suçtan hüküm giymiş kişiler oluşturmaktadır.³⁹

Fair Play for Women adlı kadın örgütünün de dikkat çektiği üzere, kadın mahkûmların erkek doğmuş translarla aynı mekanları paylaşmaya zorlayan politikalar, kadınlar açısından ciddi sonuçlar yaratmaktadır.⁴⁰ Bu endişe, woke aktivistler tarafından

³⁵ "Women in Prison," *Fair Play for Women*, 1 Ekim, 2023, <https://fair-playforwomen.com/campaigns/prisons>.

³⁶ Jane Doe, kimliği bilinmeyen ya da gizlenmek istenen kadınlar için kullanılan takma bir isimdir.

³⁷ "Lawsuit: Female Prisoner Says She Was Raped by Transgender Inmate," 2019, *Prea Resource Center*, <https://www.prearesourcecenter.org/resource/lawsuit-female-prisoner-says-she-was-raped-transgender-inmate>.

³⁸ "Women in Prison," *Fair Play for Women*. Kanada'da yapılan bir araştırmanın sonuçlarına göre, cinayet ya da ciddi yaralanmaya neden olmaktan tutuklu trans-kadınların yüzde 58'i bu suçları kadınlara veya çocuklara karşı işlemişler. Bakınız: Brad Hunter, "Study Finds Nearly 45% of Trans-Women Inmates Convicted of Sex Crimes," *Toronto Sun*, 2023, <https://torontosun.com/news/national/study-finds-nearly-45-of-trans-women-inmates-convicted-of-sex-crimes#comments>.

³⁹ "Women in Prison," *Fair Play for Women*.

⁴⁰ *Age*.

pejoratif bir ifadeyle ‘Trans Dışlayıcı Radikal Feminizm’ (Trans Exclusionary Radical Feminism, TERF) olarak adlandırılan Toplumsal-Cinsiyet-Eleştirel Feminizm (Gender Critical Feminism, GCF) benzeri radikal feminist gruplarca da paylaşılmaktadır. Woke aktivistlerse, çeşitli progresif alanlarda devam eden bu tartışma, sanki kuşku götürmez biçimde sonuca bağlanmışçasına hareket ederler ve görüşlerini paylaşmayanları apaçık bir gerçeği inkâr etmekle suçlarlar.

GCF’nin önde gelen temsilcilerinden Holly Lawford-Smith’e göre transların, kadınlara özel tuvalet, cezaevi gibi yerlerde bulunmasına karşı çıkmak, trans düşmanlığı olmadığı gibi, bu türden feminist görüşlerin trans haklarıyla uzlaşmadığı anlamına da gelmez.⁴¹

Kimlik olarak toplumsal cinsiyet fikrine katılmamak, toplumsal cinsiyetle ilgili muhafazakâr veya gelenekçi görüşleri desteklemek anlamına gelmez. Böyle düşünmek, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet hakkındaki anlaşmazlıkta “ikiliğinin ötesini” göremektir. Ortada sadece isyancılar ve diğer herkes yoktur. Statüko da neyin yanlış olduğu ve bunu değiştirmek için en iyi yöntemlerin neler olduğu konusunda çok farklı fikirlere sahip iki farklı isyancı grubu vardır.⁴²

GCF biyolojik cinsiyet kavramıyla beraber, radikal feminizmin cinsiyetin maddi bir yönü olduğu düşüncesini de devralır ve kadınların kadın olarak yaşadıkları tahakkümü çözümlerken bedene yer açan bir kuramsal çizgi izler.⁴³ Trans tartışmasında itiraz edilen şey, trans-kadınların haklarının korunması değil, bu hakların kendini kadın olarak tanımlayan herkesi yasa nezdinde kadın kabul ederek korunmasıdır.

⁴¹ Holly Lawford-Smith, *Gender-Critical Feminism*, 2022, (Oxford: Oxford University Press), 10, 94.

⁴² Holly Lawford-Smith, *Gender-Critical Feminism*, xii.

⁴³ Lawford-Smith, beden ve zihin ikiliğinin sorgulanmasını da biyolojik cinsiyet kategorisinin muhafaza edilme gerekçeleri arasında gösterir. Holly Lawford-Smith, *Gender-Critical Feminism*, 49.

Hak kuramı açısından baktığımızda, farklı bireyler ve grupların ayırımcılığa karşı korunması hedefiyle hareket ederken, görünürde ya da gerçek problem alanlarıyla karşılaşabiliriz. Bu tür çatışmaların mümkün olabileceği, bizatihi hak kavramsallaştırmaları çerçevesinde kabul edilmiştir ve somuta dair muhakeme ile yaratıcı düşünce gerektirir. Woke aktivistlerden beklenebilecek şey, biyolojik cinsiyet anlayışını ya da Lawford-Smith'in politika önerilerini⁴⁴ benimsemeleri değil, tartışmanın meşruiyetini ve devam etmekte olduğunu kabul etmeleridir.

Woke Bulmacanın Parçaları

Wokeizmin ırk ve cinsiyete dayalı adaletsizliklerle mücadelesinde, bireylerin yaşanmış deneyimlerini merkeze aldığından söz etmiştik. Bu bağlamda hareket için ortaya çıkan görev, bireysel tecrübelerle siyasetin kolektif niteliği arasında ilişki kurulması, yani siyasal öznenin tanımlanmasıdır. Bu noktada wokeizm, kuram ve kabullerinden kaynaklanan bir dizi sorunla karşı karşıya kalmaktadır. Öncelikle, azınlık statüsündeki kişilerin geçmişleri ve toplumsal konumları nedeniyle farklı deneyimlere sahip olduğu gerçeği, adalet anlayışını dolaylısızca bu temelde inşa etmeye çalışanlar için aşılması zor bir fasit daire yaratmaktadır. Sözgeli mi, Donald Trump'ın siyahilere ve Latinlere yönelik açık ırkçılığına rağmen, 2020 seçiminde bu kesimlerden aldığı oyu arttırmış olmasını nasıl açıklanabilir? Susan Neiman, *Left is not Woke* isimli kitabında, woke medya kanallarının bu ikileme cevabını şöyle aktarıyor:

⁴⁴ Özetle söylersek Lawford-Smith, içinde gayler, lezbiyenler, biseksüeller ve trans-kadınlardan bahsederek, mevcut erkeklik ve kadınlık normlarına uymayan bu büyük grubun haklarının korunması için ülkelerin Eşitlik Yasaları tarafından korunan nitelikler listesine "ifade" (veya "performe") edilen cinsiyetlerin eklenmesini önerir ve kuramsal anlaşmazlıklarına rağmen tüm feministlerin birlikte yürütülebilecek mücadeleler hakkında da bir liste verir. Holly Lawford-Smith, *Gender-Critical Feminism*, 114, 6-9.

... Gazeteciler aceleyle Latino cemaatlerinin çeşitliliğinden söz etmeye koyuldular. Porto Rikolular Kübalı değildir, Meksikalılar Venezuelalı değildir. Her topluluğun bir tarihi, bir kültürü, kendine ait bir dizi çıkarı vardır ve bu şekilde saygı görmeyi hak eder. Bunun siyahi seçmen sayısındaki artışı açıklamakta güçlük çekmesi bir yana, kabileleri aşiretlere ayırmak bir çözüm değildir.⁴⁵

Neiman'ın da belirttiği gibi, ırk ya da cinsiyet temelinde sınıflandırılan grupların bu kimliklere biçilen talepleri üstlenmemesi, daha dar kimlik kategorilerine doğru çekilerek, "saf" yaşanmış deneyimin aranmasına yol açmaktadır. Egemen ideolojiye karşı çıkacak mesafedeki bu deneyim de nihayetinde woke tezlerle örtüştüğü noktada bulunabilmekte; böylelikle başlangıç, varılacak noktayı içinde taşımaktadır.

Adalet taleplerinin taşıyıcılığını kimin yapacağı sorusunun bir diğer yanı da wokeizmin önemli referanslarından 'kesişimsellik kuramı'nın yarattığı eğilimlerde belirginleşir. Eleştirel ırk kuramın da öncü isimlerinden Crenshaw'a göre siyahi kadınların, sadece kadın ya da sadece siyahi olarak değerlendirilmesi, ırk ve cinsiyetin kesişim alanında ortaya çıkan ikili ayrımcılığı göz ardı etmektedir. Yazarın mahkemelerde görülmüş üç ayrımcılık davasından yola çıkarak dile getirdiği üzere, siyahi kadınların deneyimleri, ırk ve cinsiyete dair egemen normlar ve geleneklerin kesiştiği alana denk düşen, özgün bir tahakküm biçiminin etkisiyle şekillenir.⁴⁶

Mahkemeler özellikle ırk ayrımcılığının cinsiyet gözetmeksizin bütün siyahilere uygulandığını, cinsiyet ayrımcılığının da ırk gözetmeksizin bütün kadınlara uygulandığını düşünüyordu. Eli-

⁴⁵ Susan Neiman, *Left Is Not Woke*, 2022, 9.

⁴⁶ Bakınız Kimberlé Crenshaw, "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine," *Feminist Theory and Antiracist Politics*, *University of Chicago Legal Forum*, 1989.

nizdeki çerçeve buysa siyahi kadınlara ve de diğer beyaz olmayan kadınlara ne olduğunu görmeniz zorlaşacaktır.⁴⁷

Crenshaw'un bu soruna getirdiği çözüm, "siyahi kadınlar"ın kendine has deneyimlerle diğerlerinden farklılaşan, ayrı bir kimlik kategorisi olarak tanınmasıdır. Wokeizmin önemli kanatlarından 'kesişimselci feminizm' de cinsiyetten yola çıkarak gene aynı noktaya ulaşır.

İrk ve cinsiyetin kesişimselliği ve takip eden çıkarımlar kabul edildiğinde, fiziksel ve zihinsel engellilik, din, etnisite, güzellik standartlarına uygunluk vb. özelliklerin de karşılıklı etkileşimleri neticesinde, yeni kimlikler olarak ayırt edilmesi beklenecektir. Crenshaw'un sadece ırk ve cinsiyete odaklanarak teğet geçtiği bu durum –ilave edilebilecek kimlikleri belirlemeye yarayacak kuramsal dayanağın bulunmaması– mantıksal sonuçlarına ulaştırıldığında, potansiyel olarak sınırsız kimlik kategorilerine doğru bir çeşitlenmeye yol açacaktır. Lawford-Smith'in detaylı incelemesinde dayanarak örneklersek: 'Siyah' ve 'kadın' ile yola çıkıp, 'siyahi kadın'ı ayrı bir kategori olarak tanımladığımızda, toplamda üç grup ortaya çıkacaktır. Sözelimi, engelliliği de denkleme dâhil edersek, dokuz ayrı gruba ulaşırız: 'Siyah', 'beyaz', 'siyahi kadın', 'beyaz kadın', 'siyahi engelli', 'beyaz engelli', 'engelli kadın', 'beyaz engelli kadın' ve 'siyahi engelli kadın'. Neiman, woke anlayışa içkin bu sonsuz çeşitlenme potansiyelini şöyle özetliyor:

[Woke] ötekileştirilmiş kişileri önemsemeye başlar ve her birini ötekileştirilme prizmasına indirgeyerek sona erer. Kesişimsellik fikri, hepimizin nasıl birden fazla kimliğe sahip olduğunu vurgulayabilirdi. Bunun yerine, kimliklerin en çok ötekileştirilen kısımlarına odaklanıp çoğaltarak, onları bir travma ormanına dönüştürdü.⁴⁸

⁴⁷ Jane Coaston, "Kesişimsellik Savaşları," 2020, *Boğaziçi Üniversitesi Kadın Kulübü*, Çevirenler: Betül Kalben Başyaran ve Türkü Su Sakarya. <http://www.bukak.boun.edu.tr/?p=1614>.

⁴⁸ Susan Neiman, *Left Is Not Woke*, 2022, 8.

Wokeizmin, çeşitli ve kesişen mağduriyet deneyimlerine göre ayrıştırdığı kolektif özneyi inşa için seçtiği yol, her bir grubun talepleri bakımından woke gündemle özdeşleşmesidir. Aktivizm alanlarının kendilerine ait öncelikleri olsa da hareketin genel çerçevesi, her bir kimlik kategorisinin kendi deneyimlerinden çıkardıkları siyasal sonuçların diğerlerince üstlenilmesini zorunlu kılar. Müttefikler kavramı da gene bu çerçevede şekillenecek, dayanışma ancak woke kavram ve değerlerle birbirine bağlanmış, kendilerine has bir siyaset kültürünü benimseyerek birleşmiş bir topluluk içerisinde gerçekleşecektir. Trans hakları tartışmasında gördüğümüz gibi, GCF ya da daha genel kapsamla biyolojik cinsiyet düşüncesini kabul eden feministler, sağ ve muhafazakârlarla hizalanmakla, hattâ faşist olmakla suçlanmakta ve bu kesimlere yöneltilebilecek tutumlardan paylarını fazlasıyla almaktadırlar. Hal böyleyken woke hareket, trans-kadınlar konusunda yapısal değişim taleplerini hangi siyasal özneye dayanarak hayata geçirecektir? Woke tezleri bütünüyle kabul etmeyen sol ve feminist gruplar siyaset nehrinin karşı yakasına havale edildiğine göre, geriye kim kalacaktır? Sadece radikal tarihselciler mi?

Wokeizmin siyasal özne kavrayışını Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'un ortaya koyduğu eklemlenme kuramıyla kıyaslayarak birkaç noktayı daha açıklığa kavuşturmak mümkün. Yazarlar demokratik siyaseti "eşitsizliklere karşı mücadele etmeye ve egemenlik ilişkilerine meydan okumaya yönelik kolektif eylem" olarak tarif ederler.⁴⁹ Demokratik mücadeleler, kolektif aktörlerin görüş ve değerlerinin birbirleriyle uyum sağladığı karşılıklı etkileşimlerle şekillenirler. Bu tür eklemlenme pratiklerinde, her bir unsurun kimliklerini koruyarak özel çıkarlarının peşinden gitmesi değil, halk iradesinin ifadeleri olacak yeni bir ortak duyu yaratmaya yönelmesi beklenir. Woke hareketin "kesişimsel eklemlenme" olarak adlandırılabilen stratejisi ise, tam tersine, kolektif aktörlerin "saf" deneyimlerinden kaynaklanan kimlik pozisyonlarının muhafazasına dayalı bir aktivizm çizgisi izler. Sabit-

⁴⁹ Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (Londra: Verso Books, 1985), 153.

lenmiş kimlikler zemininde kalan ittifaklar sistemi de kavramlar, kuramlar ve talepler açısından tam bir örtüşme talep eder. Teorik planda özselciliğe paradoksal bir geri dönüşe karşılık gelen bu çizgi, pratikte de sola karşı mücadeleye öncelik veren⁵⁰ bir siyasete denk düşecektir. John Bloomfield'e göre:

[Sekterlik zehrinin] çoğu sağa değil, diğer progressivelere yöneliktir. Örneğin, Trans Hakları İçin İşçi Eylemi grubu, Kadınların Yeri Büyük Britanya ve diğer sözde “trans dışlayıcı nefret gruplarına” karşı mücadele etmekte ve bunların İşçi Partisi'nden ihraç edilmelerini talep etmektedir. Benzer şekilde, Black Lives Matter hareketi içinde, yalnızca doğrudan, kişisel deneyimin önemli olduğu en dar türden kimlik politikasını savunarak dayanışmayı imkânsız kılan kesimler vardır.⁵¹

Sonuç

Bu yazının amaçları dâhilinde wokeizmin adalet mücadelesini anlama çabası, taleplerin ne'liği ve yöntemlerin nasıl'lığı arasındaki sıkı ilişkiye, iptal kampanyaları ve dışlama pratiklerinin içeriğe dâhil unsurlara dönüştüğü bir dinamığa işaret etmiştir. Hareketin başlangıcındaki geniş kapsamlı, demokratik karakterinden uzaklaşma süreci, bir taraftan da “saf” deneyim arayışı içinde çeşitlenerek daralan, nihayetinde de mağduriyet hiyerarşisini woke gündemi üstlenmek temelinde inşa eden, paradokslarla malul bir kimlik siyasetiyle sonuçlanmıştır. Bugün wokeizm, daha adil bir yaşam için toplumsal dönüşümden ziyada bireylerin denetlenme-

⁵⁰ GCF'ye yöneltilen düşmanlığın feminizm karşıtları ve muhafazakârlardan çok diğer kimlikçi feministler ve onlarla bağlantılı sözde-sol çevrelerden geldiğini söyler. Bu düşmanlık akademide, aktivizmde, sosyal medyada ortaya çıkmakta ve hattâ bazen radikal feministler ve toplumsal cinsiyet eleştirisi yapan feminist kadınlara karşı şiddet olarak tezahür etmektedir. Holly Lawford-Smith, *Gender-Critical Feminism*, 118.

⁵¹ Jon Bloomfield, “John Gray: The Nationalist Philosopher Stoking ‘Culture Wars’ Fires,” *Open Democracy*, 2020, <https://www.opendemocracy.net/en/can-europe-make-it/john-gray-the-nationalist-philosopher-stoking-culture-wars-fires/>.

sine odaklanan ve geniş kapsamlı siyasal platform inşasını imkânsızlaştıran, ahlâkçı bir hareket olarak karşımıza çıkmaktadır. Stephen Rich'in tarifiyle:

Woke kültürünün başlangıç noktası bir dizi kabileci ya da grup içi önyargılardır ve ağırlıkla tanınma taleplerinde bulunur. Daha sonra (bazen sadece dilsel, bazen de siyasi güç ya da düşmanlarının cezalandırılması şeklinde sunulan) tanınmayı adaletle karıştırır. Yöntemleri (ki bunlar aracılığıyla tanınma ve iktidar taleplerini ifade eder) otoriterdir. Bu yöntemler başkalarının kontrolüne (dilin ve davranışların denetlenmesi yoluyla), muhalefetin bastırılmasına ("iptal" yoluyla) ve ideolojik farklılığa tahammülsüzlüğe dayanır.⁵²

Aidiyet çizgilerini belirginleştiren bu tür dışlama edimlerinin keskinliği, wokeizmin sağ ve muhafazakâr kesimlerce radikal bir akım olarak algılamasının başlıca nedenini teşkil etmektedir. Geniş anlamda sol alanlarda ise adalet mücadelelerini, "ya woke ya da muhafazakârlık" ikilemine sıkışmadan yürütmenin yolları aranmaktadır.

Yazma sürecinde önemi belirginleşen ancak yazının kapsamı dışında kalan bir diğer meseleden daha bahsetmek gerekiyor. Wokeizmin siyasal gücü ve etkinliğinden kısmen bağımsız, ancak ne'liği ve nasıl'lığı ile yakından ilişkili olduğunu düşündüğüm bu yönelim, harekete özgü kavramların, sembollerin ve taleplerin müesses nizam nezdinde gördüğü kabule işaret ediyor. Woke temaların reklam ve markalaşma için kullanılmasıyla başlayan bu süreç, büyük sermaye gruplarının, özellikle de ulus ötesi şirketlerin, woke aktivizmin mücadele alanı olarak öne çıkarttığı konulara verdiği açık maddi destekle ve CEO'ların kişisel olarak sosyal adalet davalarının sözcüsü haline gelmesiyle devam ediyor. Amazon, Facebook, Apple ve Google gibi yüksek teknoloji şirketleri, Spotify, Starbucks, Nike, General Motors, Bank of America,

⁵² Stephen Rich and Jeremy Bendik-Keymer, "A Conversation With Susan Neiman And Friends Around Anti-Fascist Organizing," *Blog of the APA*, 2023, <https://blog.apaonline.org/2023/08/25/left-is-not-woke/>.

Black Rock ve Hollywood'un desteklediği siyasi davalar arasında LGBTQ+ bireylerin hakları, ırkçılıkla mücadele, cinsel tercihe dayalı evlilik eşitliği de yer alıyor.⁵³

Bu gelişmelerin ne dereceye kadar muhalif bir harekete sermayece el konulmasına karşılık geldiği, wokeizmin şirket gücünde muazzam bir büyüme ve eşitsizliklerin küresel ölçekte genişlemesiyle neden ve nasıl uyum içinde olduğu soruları ise cevaplanmayı bekliyor. Žižek'i alıntılarla bitirelim: "Woke Hiçbir Yere Gitmiyor".

Kaynakça

- "A Vision for Black Lives: Policy Demands for Black Power, Freedom & Justice." *M4BL*. 2020. <https://m4bl.org/black-power-rising/>.
- Artavia, David. 2021. "J.K. Rowling Says Threats From Trans Activists." *Yahoo Entertainment*. <https://www.yahoo.com/entertainment/jk-rowling-says-threats-trans-activists-203717514.html>.
- Bloomfield, Jon. "John Gray: The Nationalist Philosopher Stoking 'Culture Wars' Fires." *Open Democracy*, 2020. <https://www.opendemocracy.net/en/can-europe-make-it/john-gray-the-nationalist-philosophy-stoking-culture-wars-fires/>.
- Bollinger, Alex. "Judith Butler Calls Out Transphobia As 'One of the Dominant Strains of Fascism in Our Times'." *LGBTQ Nation*, 2021. <https://www.lgbtqnation.com/2021/09/judith-butler-calls-transphobia-one-dominant-strains-fascism-times/>.
- Burgis, Ben. 2019. *Canceling Comedians While the World Burns: A Critique of the Contemporary Left*. Alresford: Zero Books.
- Coaston, Jane. 2020. "Kesişimsellik Savaşları." *Boğaziçi Kadın Kulübü*, çev. Betül Kalben Başyaran and Türkü Su Sakarya. <http://www.bukak.boun.edu.tr/?p=1614>.
- Collins, Cory. "What Is White Privilege, Really?" In *Learning for Justice*, Issue 60, Güz 2018. <https://www.learningforjustice.org/magazine/fall-2018/what-is-white-privilege-really>.

⁵³ Carl Rhodes, *Woke Capitalism: How Corporate Morality Is Sabotaging Democracy*, 14-19; Steve Fraser, "It's Time to Take Woke Capital Seriously," *Dissent*, 2022, <https://www.dissentmagazine.org/article/its-time-to-take-woke-capital-seriously/>.

- Crenshaw, Kimberlé. 1989. "Demarginalizing The Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine." *University of Chicago Legal Forum*, Cilt 1989, Sayı: 1, 139-167.
- Fisher, Mark. 2013. "Exiting The Vampire Castle." *Open Democracy*. www.opendemocracy.net/en/opendemocracyuk/exiting-vampire-castle/.
- Fraser, Steve. "It's Time To Take Woke Capital Seriously." *Dissent*, Winter 2022.
- Hunter, Brad. 2023. "Study Finds Nearly 45% of Trans-Women Inmates Convicted of Sex Crimes." *Toronto Sun*. <https://torontosun.com/news/national/study-finds-nearly-45-of-trans-women-inmates-convicted-of-sex-crimes#comments>.
- Issar, Siddhant. 2020. "Listening to Black Lives Matter: Racial Capitalism And The Critique of Neoliberalism." *Contemporary Political Theory*, Online ahead of print. <https://doi.org/10.1057/s41296-020-00399-0>.
- Kendall, Francis E. 2002. "Understanding White Privilege." <https://www.american.edu/student-affairs/counseling/upload/understanding-white-privilege.pdf>.
- Kelley, Robin D.G. 2016. "What Does Black Lives Matter Want?" *Counter Punch*, www.counterpunch.org/2016/09/02/what-does-black-lives-matter-want/.
- Laclau, Ernesto, and Chantal Mouffe. 1985. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Londra: Verso Books.
- Lawford-Smith, Holly. 2022. *Gender-Critical Feminism*. Oxford: Oxford University Press.
- "Lawsuit: Female Prisoner Says She Was Raped by Transgender Inmate", 2019, *Prea Resource Center*, <https://www.prearesourcecenter.org/resource/lawsuit-female-prisoner-says-she-was-raped-transgender-inmate>.
- Lég, Marc James. 2022. *Bernie Bros Gone Woke: Class, Identity, Neoliberalism*. Liden: Brill.
- Masterson, Matt. 2020. "Lawsuit: Female Prisoner Says She Was Raped by Transgender Inmate." *Prea Resource Center*. URL: <https://www.prearesourcecenter.org/resource/lawsuit-female-prisoner-says-she-was-raped-transgender-inmate>.
- McWhorter, John. 2021. *Woke Racism: How A New Religion Has Betrayed Black America*. New York: Penguin.

- “Mensturation.” *TransHub*. Erişim 1 Ekim, 2023. <https://www.transhub.org.au/menstruation>.
- Miller, Leila. 2021. “California Prisons Consider Gender Identity Housing Requests.” *Women Prisoners*. <http://womenprisoners.org/california-prisons-consider-gender-identity-housing-requests-los-angeles-times/>.
- Morrow, Brendan. 2023. “J.K. Rowling’s Transphobia Controversy.” *The Week*. <https://theweek.com/feature/1020838/jk-rowlings-transphobia-controversy-a-complete-timeline>.
- Moeller, Hans-Georg, and Paul J. D’Ambrosio. 2021. *You and Your Profile: Identity After Authenticity*. New York: Columbia University Press.
- Neiman, Susan. 2022. *Left Is Not Woke*. Cambridge: Polity Press.
- Rhodes, Carl. 2022. *Woke Capitalism: How Corporate Morality Is Sabotaging Democracy*. Bristol: Bristol University Press.
- Rich, Stephen, and Jeremy Bendik-Keymer. 2023. “A Conversation With Susan Neiman And Friends Around Anti-Fascist Organizing.” *Blog of the APA*. <https://blog.apaonline.org/2023/08/25/left-is-not-woke/>.
- Ritschel, Chelsea. 2020. “Alison Roman’s New York Times Food Column ‘On Temporary Leave’ After Feud With Chrissy Teigen.” *Independent*, <https://www.independent.co.uk/life-style/alison-roman-suspended-new-york-times-column-chrissy-teigen-apology-marie-kondo-racism-a9524571.html>.
- Robinson, Ishena. “How Woke Went from ‘Black’ To ‘Bad’.” Erişim 1 Ekim, 2023. “*Legal Defense Fund*.” <https://www.naacpldf.org/woke-black-bad/>.
- “What Is a Woman?” LGBT Foundation. Erişim 1 Ekim, 2023. <https://lgbt.foundation/whatisawoman>.
- “What It Means to Get ‘Canceled.’” 2021. Merriam Webster. www.merriam-webster.com/wordplay/cancel-culture-words-were-watching.
- “Women in Prison.” Fair Play for Women. Erişim 1 Ekim, 2023. <https://fairplayforwomen.com/campaigns/prisons/>
- Žižek, Slavoj. 2023. “Wokeness Is Here To Stay.” *Compact Magazine*. <https://compactmag.com/article/woke-ness-is-here-to-stay>.

“Özgürlük” kitabıyla başlayan Kavramlar Tarihi, serinin ikinci kitabı olan “Adalet” konusuna odaklanmaktadır. Adalet insanoğlunun en büyük buluşlarından biridir. Yeryüzünde kendine has bir adalet sistemi geliştirmemiş veya bu konuda ilke ve yasalar belirlememiş hiçbir toplum yoktur. Ciddi, teknik ve akademik metinlerden, gündelik yaşama kadar, neredeyse her gün kendisiyle karşılaştığımız bu sihirli sözcük, tanımı gereği, hem “hak ve hukuka uyma, herkesin hakkını gözetme, doğruluktan ayrılmama, hakkaniyet”, hem de bir toplumda “kanun ve nizam yoluyla hakların karşılıklı olarak korunması ve dengeli tutulması” anlamındadır. Bunların yanısıra “bir devlette hak ve hukuku uygulayan teşkilat” da adalet adını alır. Dolayısıyla adalet bireye ilişkin olduğu kadar toplum ve devletle de ilgilidir, insanın diğer insanlarla ve devletle olan tüm ilişkilerini düzenlerken, devletlerin birbirleriyle olan ilişkilerinin de belirleyici unsurlarından biridir.

Armağan Öztürk ve C. Cengiz Çevik tarafından derlenen bu çalışma adalet kavramının düşünce tarihindeki serüvenini bir dizi makale aracılığıyla soruşturmaktadır. Felsefe, siyaset bilimi, hukuk ve tarih alanlarına ait birikimleri metinleştiren çalışmaların ortak noktası ise ele alınan düşünür ve düşünce akımlarını, adaletin içeriğini sınırlayan kavramlarla birlikte ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaktır.



ISBN: 978-625-8123-93-7



9 786258 123937
F E L S E F E