

MODERN FELSEFEDE TABAKALAŞMA, ÖZGÜRLÜK VE ADALET¹

Doğan Göçmen

Bu, kendi değerli çağımızda doğmuş olmanın paradoksundan ne sonuç çıkarılmalıdır; ve eğer birisi, ne pahasına olursa olsun zengin olmak zorunda ise, erdeme ne olacaktır? Eskiçağ politik düşünürleri daima ahlak ve erdemden bahsetmiştir; bizimkiler sadece ticaretten ve paradan bahsediyor.

Jean Jacques Rousseau

İçinden geçilen süreçte insanlığın çok acil bir şekilde çözmesi gereken sorunu, özgürlük ve adalet sorunudur. Bu sorunun çözümü bugün artık her zamankinden daha çok ‘olmak veya olmamak’ anlamına gelmektedir. Bir çağdaşımız olan Alman filozoflarından Otfried Höffe, son çalışmalarından birini özgürlük kavramının tarihsel tartışmasına ve eleştirisine vakfetmiş bulunuyor. Özgürlük sorunu çağımızın en acil sorunu olarak karşımıza çıksa da; ne yazık ki özgürlük kavramı özellikle son çeyrek yüzyılda en çok aşındırılmış kavramlardandır. Fakat herşeye karşın özgürlük kavramı kolayca vazgeçilebilecek bir kavramış gibi gözüküyor. Zira özgürlük, yeni ve modern çağda René Descartes ve Thomas Hobbes’tan beri konuya dair yapılan araştırmaların ve tartışmaların sonucunda insanın “en yüce ereği” olarak tanımlanmıştır. Bu bakımdan özgürlük aynı zamanda insan için kurucu bir işleve sahiptir; eş deyişle, özgürlük, insanın iradi ve ahlaki bütünlüğünün sağlanması için mutlak önkoşuludur. Özgürlüğün hemen her bakımdan merkezi bir öneme sahip olması, insanlık tarihinde nispeten yeni bir görünümdür, modernliğin tarihsel bir kazanımıdır. Höffe özgürlüğe dair bu gözlemimizi şöyle özetler:

“Özgürlük insanın en yüce ereğidir; insanın onurunu oluşturur. Özgürlüğün değişik şekillerde tüm insanlık tarihine damgasını vurmuş olması garip değildir. Fakat böylelikle

¹ Elinizdeki kısa yazı, Uludağ Üniversitesi’nde 13-15 Ekim 2016 tarihlerinde “Yoksulluk, Dayanışma ve Adalet” başlığı altında düzenlenen Uluslararası IV. Felsefe Kongresi’nde sunulan ve kongre kitabında yayınlanan bildiriden hareketle hazırlanmıştır.

özgürlük antropolojik ve çağ özelliği olmak üzere iki bakımdan üstün bir mertebeye kavuşmaktadır.”²

Ne var ki, özgürlüğün böyle merkezi bir yere sahip olması ve insan için kurucu bir işleve görmesi, insan özgürlüğünün otomatik olarak gerçekleşmesi anlamına gelmiyor. Özgürlük insan için elbette kurucudur; eş deyişle insanın insan olması için olmazsa olmaz önkoşullardan birisidir. Ne var ki, özgürlük, bu “kurucu anlamına karşın hala üzerinden gelinmesi gereken bir ödev olarak durmaktadır.”³ Bir toplum çok özgür bir toplum bile olsa, o toplum bireyelerine en fazla kendilerini gerçekleştirmek için tarihsel olarak mümkün olan tüm olanakları sunabilir. Daha fazlasını değil ve bu da tek başına onları özgür kılamaz. Her bir bireyin kendisini toplumda özgür kılması yine ancak kendisinin eseri olabilir. Fakat özgürlük sadece bu bakımdan gerçekleştirilmesi gereken bir ödev olarak durmamaktadır. Aynı zamanda irili ufaklı her bir toplumun kendisini insanlıkta ve insanlığın da kendisini doğada gerçekleştirmesi, 21. yüzyılda da hala gerçekleştirilmesi gereken bir ödev olarak durmaktadır. Kökeni Comte, Mill ve Nietzsche gibi düşünürlerle dayanan ve özellikle 1970’li yıllardan beri giderek artan bir şekilde eleştirilen modern felsefenin tüm bu alanlara ilişkin üretmiş olduğu dikkate değer bazı çözüm öneri vardır. Bu kısa yazının amacı, tabakalaşma sorunundan kaynaklanan özgürlük ve adalet sorununa dair modern felsefenin bazı önemli temsilcilerinin geliştirdiği birtakım çözüm önerilerini genel hatlarıyla ortaya koymaktır.

Hegel ve Toplumsal Varlığın Anlamı

Aydınlanmacı felsefenin en kapsamlı kavramı özgürlük kavramıdır. Modernliğin en kapsamlı ve evrensel kavramı olarak kabul edilen akıl kavramı bile ancak özgürlük kavramı çerçevesinde ele alınırsa gerçek anlamda akıl kavramı olarak bir işleve sahip olabilir; eş deyişle akıl ancak özgürlük kavramı çerçevesine yerleştirilebildiği oranda özgürlüğü ve dolayısıyla ahlakı mümkün kılan bir kavram olarak iş görür. Yoksa yaygın olarak yapıldığı gibi her akıl yürütmeyi, örneğin Frankfurt Okulu temsilcilerinin yaptığı gibi, Nazilerin düşünme ve akıl yürütme tarzlarını bile modernliğe atfedilen bir rasyonalite tipi olarak görmek zorunda kalırız. Aynı şekilde Weberci basit teknik ve araçsal düşünme tarzını Aydınlanmacı felsefe geleneği içinde ele almak zorunda kalırız. Oysa Nazizm, modernlikte bilime ve bilimselliğe, insanlı olana dair ne varsa, onun yıkımından başka bir anlama gelmez. Weberci düşünme tarzı ise Aydınlanmacı özgürlük rasyonelitesinin pozitivist yeniden yorumundan veya daha çok yıkımından başka birşey değildir. Modern felsefenin üst uğrağı Hegelci felsefedir. Hegel’den sonra modern felsefenin bir taraftan Hegelci anlamda kapsanıp aşılma çabası başlar, diğer taraftan tek yanlı yıkıcı eleştirisi belirmeye başlar.

Hegel toplumun varlığının anlamını, “özgürlüğün gerçekleşmesi” olarak belirler ve bunu aklın koşulsuz ereği olarak tanımlar. Böylelikle Hegel, akıl ve özgürlük kavramlarını bir birbirlerini koşullayan kavramlar olarak ele almış olur. Bir düşünme ve akıl yürütme tarzı olarak, kısacası bir rasyonalite tipi olarak akıl, özgürlüğün gerçekleşmesini amaçladığı oranda gerçek anlamda akıl

² Höffe, O., *Kritik der Freiheit – Das Grundproblem der Moderne (Özgürlüğün Eleştirisi - Modernliğin Temel Problemi)*, C.H. Beck, Münih, 2015, s. 11.

³ Höffe, a.g.e., s. 11.

olma özelliğini elde etmektedir. Hegel'i *Hukuk Felsefesi*'nden kendi sözleriyle aktaracak olursak tam olarak şöyle diyor:

“Aslında ve kendi başına olan devlet, ahlaksal bütünlüktür, özgürlüğün gerçekleşmesidir ve özgürlüğün gerçek olması aklın mutlak ereğidir. Devlet, dünyanın üstünde dikili duran ve kendisini onun üstünde bilinçli olarak gerçekleştiren tindir.”⁴

Hegel burada devlet kavramını, kendisine sıkça atfedildiğinin tersine, Hobbesçu anlamda leviathan olarak ele almamaktadır; Hegel kavramı daha çok örneğin Cicero'nun *Devlet* diyalogunda kullandığı klasik anlamda, yani örgütlü yurttaşlar birliği veya toplumu anlamında kullanılmaktadır. Hegel'in bu belirlemesi ancak bu anlamda alınırsa bir anlam ifade edebilir. O, devlet kavramını bu bağlamda daha çok, kendisini dünyanın “üstünde bilinçli olarak gerçekleştiren tindir” belirlemesinde olduğu gibi, insanlık anlamında kullanır. Burada Hegel'in insanlığa “tin” olarak gönderme yapmasının nedeni, insanlığın kavramsal düşünme yetisine vurgu yapmak istemesindedir. Hegel burada insanlığa “tin” olarak gönderme yapar, çünkü o, insanlığı içinde bulunduğu yerde sürünür halinden kurtarıp yüceltmek ister ve insanlığı yüceltenin, kavramlarla, diğer bir deyişle akılla veya Hegelci anlamda mantıkla özgürce düşünebilme olduğundan hareket etmektedir.

O halde, Hegel, insanlığın varlığının ereğinin dünyada veya doğada, daha doğrusu doğa güçleri ve insanın toplumda beraber yaşamak zorunda oluşundan kaynaklanan toplumsal güçler karşısında kendi özgürlüğünü tesis edebildiği, yani kendi başına olmayı başarabildiği oranda kendi özgürlük uygarlığını gerçekleştirip ahlaklılığı da tesis edebilir. Spinoza'ya atfedilen ‘eğer bir şey kendi doğasının zorunluluğuyla var oluyorsa ve eyleyorsa, o, özgür olarak adlandırılmalıdır ve eğer onun var olması ve eylemesi, bir başkası tarafından belirleniyorsa, onun için zorlanmıştır demek gerekir’ belirlemeyi tam da bu anlamda almak gerekir. İnsan, kendisini dış veya doğa ve iç veya toplumsal güçlerin zorlamasından kurtarabildiği ve kendi iç his, duygu ve düşünce dünyasını tüm boyutlarıyla keşfedip düzenleyebildiği oranda, kendi doğasının zorunluluğuyla düşünüp eyleyebilir. Modern veya Aydınlanmacı felsefenin kendi içinde yaşadığı 3 yüz yıllık tartışma sonucu ulaştığı üst nokta bu Hegelci felsefi bakıştır.

Jean Jacques Rousseau ve Masumiyetin Kayboluşu

“İnsan özgür doğar, ama her yerde zincire vurulmuştur.” Rousseau'nun bu ünlü deyişi sayısız tartışmalara konu olmuştur. Konuya dair çok farklı yorumlar ve yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. *Toplum Sözleşmesi*'nin bu ilk cümlesi, onun tüm eserlerinin bağlamına yerleştirilirse, ondan görebildiğim kadarıyla en az üç farklı ve birbirini tamamlayan anlam çıkabilir. Bunlardan *ilki*, Rousseau'nun *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*'inde ve sonra çok daha geniş bir şekilde *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*'sında ele aldığı, insanların ilk durumlarında bulunmuş olabilecekleri haldir –ki Rousseau'nun bu bağlamda betimlediği özgürlük hali, ‘bağımsızlık’ anlamında özgürlük halidir. Burada ‘bağımsızlık anlamında özgürlük hali’ ile kastedilen, ilkel toplum durumudur. Bu, gereksinimlerini gidermek için henüz kimsenin kimseye

⁴ Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke in zwanzig Bänden, c. 7, s. 401, (§ 258, Ek).

muhtaç olmadığı, sadece doğanın kendiliğinden sunduklarıyla beslen insanların içinde bulunduğu durumdur. Bu özgürlük hali doğadandır, yani spontane veya kendiliğindedir. Dolayısıyla henüz insanın el ve akıl emeğiyle kendi nispi toplumsal, bireysel, entelektüel ve duygusal gereksinimlerine göre düzenlememiş olduğu bir özgürlük halidir. Rousseau'ya göre bu durumda insanlar henüz ortak bir türe ait olmanın ortak duygusunu aşan bir empati kurma yetisine de sahip değillerdir. Bu balımdan insanın kendisine dair bilgisi de son derece sınırlıdır. Zira insanın kendisine dair bilgisi, kendisini diğer insanların yerine koyma yetisi geliştikçe oluşur ve derinleşir. Rousseau'nun bu analizi, diğerinin hem ontolojik bakımdan hem de epistemolojik bakımdan ne kadar önemli kurucu bir işleve sahip olduğunu gösteriyor. İnsanın bu tek boyutluluğu onun ikiyüzlü olmasının da önünde engeldir. Ama aynı zamanda insanın ikiyüzlü olmasını gerektiren bir durum da yoktur. Bu durumda insanlar ne iseler odurlar. Başka birşey olmaları da zaten mümkün değildir.

İnsanların birbirlerine karşılıklı bağımlılığı ise, insanın kendi gereksinimlerini gidermek için doğanın kendiliğinden sunduğuyla yetinmeyip, gerekli nesnelere bizzat kendisi üretmeye ve yeniden üretmeye başlamasıyla yavaş yavaş oluşur. Bu aynı zamanda insanların empati kurmaları için gerekli olan organın ve yetinin oluşmasının da önkoşuludur. Bu nedenle bu ilk(el) bağımsızlık anlamında özgürlük halinden farklı olarak çağdaş özgürlük arayışı, herkesin herkes ile dolayimli olduğu modern durumda kimsenin kimseye bağımlı kılınmadığı, fakat herkesin herkes ile dolayimliliği üzerinden kendi bireysel güçleri aracılığıyla, yani tek başına ulaşabileceği özgürlükten en azından ilkesel olarak çok daha fazlasına sahip olabileceği özgürlük halinin hangi toplumsal ve ahlaksal durumda yaratılabileceği ile ilgilidir denebilir.

Rousseau'nun, modern toplumun insanı özgürleştirici tüm tarihsel kazanımlarına karşın, onu her bakımdan herkese bağımlı, dolayısıyla herkesi herkese köle kılan yapısal sorunlarını eleştirmek için ilk tarihsel durumu 'bağımsızlık' anlamında özgürlük durumu olarak betimlemesi, modern toplumun sınırlarını da aşan gelecekte daha gelişmiş bir özgürlüğün mümkün olduğunu göstermek anlamında bir betimleme olarak almak yerine, ilk duruma bir geri dönüş çağrısı olarak alındığı için, kendisine ağır eleştiriler de getiren büyük tartışmalara sebep oldu.

Rousseau, konuya farklı yazılarında ve mektuplarında açıklık getirmeye çalıştı. Bu konuda Voltair'e yazdığı kapsamlı yanıt dikkate değerdir. Aynı şekilde Rahip Raynal'a *Mercure de France* gazetesinin yazarına yanıt olarak yazdığı mektuba da bakılabilir. Burada ben sadece aynı bölümden bir cümleyi aktarmakla ve *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*'dan bir pasaja dikkat çekmekle yetiniyorum. Şöyle diyor Rousseau *Toplum Sözleşmesi*'nin ilgili bölümünde: "hakkın kökeni doğa değildir."⁵ Burada kullanılan 'hak' kavramı, özgürlük anlamına gelmektedir. Hobbes gibi Rousseau da insanın özgürlüğünün ancak onun kendi eseri olacağından ve bunun için tüm ilişkilerini aklının kılavuzluğunda düzenlemesi gerektiğinden hareket eder –ki bu ifadesini toplumsal sözleşmelerde bulur. Sözleşme kurumu, gönüllülük ilkesine işaret eder –ki 'özgür bireyler toplumu, ancak gönüllü olarak birarada yaşayan insanların ortak eseri olabilir, kendiliğinden doğanın değil' anlamına gelmektedir. *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*'dan aktaracağım pasaj Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nden aktardığım belirlemeyi desteklemektedir. Şöyle diyor Rousseau söz konusu eserine yazdığı önsözde: "insanın

⁵ Rousseau, J.-J., *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukukunu İlkeleri*, çev. İsmail Yerguz, Say Yayınları, İstanbul, 2008, s.57.

bugünkü doğasında doğuştan olanla yapma olanı birbirinden ayırmak ve artık var olmayan, belki hiç var olmamış olan ama gene de şimdiki durumumuzu doğru yargılamak için hakkında doğru kavramlara sahip olmamız gerekli olan bir durumu tanımak hafif bir girişim değildir.”⁶ Bu pasajda konumuz bağlamında Rousseau’nun yaptığı “doğuştan olan” ve “yapma olan” ayrımı ve “artık var olmayan” belirlemesi son derece anlamlıdır. Zira eğer Rousseau ilk doğal duruma geri dönüş çağrısı yapmış olsaydı, bunun insanın binlerce yıldan beri kendi doğasında kendisinin yarattığının yıkımı anlamına geldiğini ve “artık var olmayan”ın anlamsız bir yeniden yaratma çabası içine girmek olduğunu pekâlâ biliyor olması gerekirdi. Fakat Rousseau’dan böyle anlamsız bir çaba içine girmek için çağrı yapmış olmasını beklemek de son derece anlamsızdır. Bunu bugün artık biliyoruz.

Rousseau’nun tümcesinin *ikinci* anlamı, birinci anlamıyla yakından ilişkilidir. Rousseau’nun “İnsan özgür doğar” demesi nedeniyle üzerinde daha çok yoğunlaşmış olan anlamıdır. Özgürlük, doğanın değil, bizzat insanın kendi eseri olduğu için, bu belirleme ağır eleştirilere konu oldu. Fakat Rousseau burada ‘insan doğuştan özgürdür’ derken, bununla ‘insanın özgürlüğü için birşey yapmasına gerek yoktur’ demek istememektedir. Elbette Rousseau adalet ve özgürlük gibi erdemlerin toplum içinde ve ancak insanın eseri olarak var olduğundan hareket etmektedir. Yukarıda Otfried Höffe’den hareketle işaret ettiğim gibi, insan en özgür bir toplumun içine bile doğsa, toplum onu özgür kılamaz, onun bu toplum içinde kendi bireysel özgürlüğünü yine kendisinin kazanması gerekecektir. Rousseau’nun ‘insan özgür doğar’ belirlemesini belki de en iyi bir şekilde Spinoza’ya dönülerek açıklanabilir. Spinoza, *İnsanın Anlama Yetisinin İyileştirilmesi Üzerine Deneme*’de insanı onun tüm yetilerinin toplamı olarak betimler ve insan tüm yetilerini geliştirebildiği oranda da mutlu olabilir. İnsan kendisini şimdiye kadar doğaüstü bir varlık olarak kavramış ve bu şekilde en yüce “erek” olarak kavradığı ideal insan doğasını ‘mükemmelleştirmek’ için gerekli araçları edinmeye çalışmıştır. Fakat bu, insanın hem doğaya hem de kendisine yabancılaşmasına götürmüştür. Oysa insanın doğaya ve kendisine dönmesi gerekir. Bu nedenle en yüce erek veya iyi, “tini tüm doğayla bağıntılı kılan birliğin bilgisinin edinilmesidir.”⁷ Böylece ahlak felsefesinin ve eğitim öğretisinin de yardımıyla “insanın anlama yetisi iyileştirilebilir” ve ‘insanın mümkün en yüce mükemmelliği hedeflenebilir.’⁸ Rousseau, ‘insan özgür doğar’ derken, bununla daha çok Spinoza’nın burada işaret ettiği, insanda doğuştan potansiyel olanı kastetmektedir. Bu nedenle Rousseau özgürlüğü daha çok, örneğin Hobbes ve Locke’da olduğu gibi eyleme gücü ve hareket serbestisi anlamında almaktadır. Henüz doğmuş insan tüm yetilerine potansiyel olarak sahiptir ve içine doğmuş olduğu toplum ve koşullar ona ne kadar çok hareket özgürlüğü tanırsa, yani teker teker herkesin iradesine temel oluşturan genel irade onu ne kadar çok desteklerse, o insan yetilerini o oranda geliştirebilir ve kendisini gerçekleştirebilir.

Fakat içinde yaşadığımız modern toplum, insanı özgürleştirici tüm tarihsel kazanımlarına karşın, geleneksel toplum ile kıyaslandığında modern toplum, insanı tüm zincirlerinden boşandırmış olsa da, onu her tarafta ‘yeni zincirlere’ vurmuştur ve negatif özgürlüğe mahkûm etmiştir. Diğer bir deyişle insanın özgürlüğü modern toplumda da, yasalar karşısında formel eşitlik

⁶ Rousseau, J.-J., *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, çev. Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul, 2010, s. 81.

⁷ Spinoza, B. d., *Abhandlung Über die Verbesserung des Verstandes*, Meiner Verlag, Hamburg, 1993, s. 7.

⁸ Spinoza, a.g.e., s. 8.

koşulları oluşmuş olmasına karşın sadece negatif olarak belirlenmiştir. İşte, *Toplum Sözleşmesi* buna karşı önerilmektedir ve onun içeriğinin gerçekleştirilmesinden, insan için son derece kapsamlı bir pozitif özgürlük ve hareket alanının yaratılacağı umulmaktadır.

Bu, bizi Rousseau'nun belirlemesinin *üçüncü* anlamına götürmektedir. Bu anlam ifadesini Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'ni kaleme almasına vesile oluşturan nedenlerde bulmaktadır. İlk(el) veya doğal özgürlük, yani herkesin herkesten bağımsız olabildiği anlamdaki ilk(el) özgürlük hali ilerleme sonucu çökmüştür. Rousseau'nun sadece insanda olduğunu ve onun gereksiniminden kaynaklandığını düşündüğü 'yetkinleşme yetisi' aracılığıyla insan kendi koşullarını sürekli değiştirmiş, geliştirmiş ve iyileştirmiştir. Toplumsallık ancak bunun sonucu kurulabilmiştir. Fakat bununla birlikte masumiyet de yok olmuştur, olduğu şekliyle ve kadarıyla ilk(el) ahlak da yok olmuştur. Rousseau, bir taraftan bu iyileşmenin, diğer taraftan ilerleme sonucu insanın kendisine yabancılaşmasının, yani hiç kimsenin hiç kimsede kendisini görememe durumunun kaynağını oluşturan mülkiyet ilişkilerinin oluşmasında ve giderek özel mülkiyet kurumunun ortaya çıkmasında görür. İlk(el) toplumda insanlar, henüz fantezi yetileri gelişmemiş olmasından dolayı birbirleriyle empati kuramazlar veya empati yetileri bazı içgüdüsel beklentileri anlamaktan öteye geçmez. Toplumların ilerlemesi, insanın fantezi gücünün artmasına ve insanların ilkesel olarak birbirlerini daha iyi anlama olanağına kavuşmasını beraberinde getirmiştir. Fakat mülkiyetin ve giderek özel mülkiyetin oluşmasıyla insanlar arasında yabancılaşmadan kaynaklanan empati kurma yetisi kaybolmuştur. Zira özel mülkiyetçi bakış, insanın ilgi, kaygı ve bakışını daraltan bir etki yaratmaktadır. Toplumda oluşan efendi-köle ilişkilerinin ve güçlü olanın hak iddiasının kaynağı da mülkiyetin dağılımından kaynaklanan toplumsal eşitsizlik ilişkileridir.

Rousseau, *Toplum Sözleşmesi* çerçevesinde 'herkesin iradesinin' birbiriyle ve herkesin iradesinin 'genelin iradesiyle' uyumlu hale getirilebilmesi için önermiş olduğu özgürlük durumunu, eserin hemen başında betimlemiş olduğu 'en güçlünün hakkı' ve 'köleliğe' karşı önerir. Rousseau'ya göre güçlülük, hak ve dolayısıyla 'ahlak' kurumlarının tesis edilmesine kaynaklık edemez. Rousseau "güç hak yaratmaz"⁹ diyor *Toplum Sözleşmesi*'nin birinci kitabının üçüncü bölümünün sonunda. Köleliği konu alan dördüncü bölümün hemen girişinde ise "[m]adem hiçbir insanın başka bir insan üstünde doğal bir otoritesi yoktur ve madem güç hak yaratmaz, öyleyse insanlar arasındaki her tür meşru otoritenin temeli sadece anlaşmalardır"¹⁰ diye devam ediyor. O halde, güçlünün ne bir hakkı olabilir, ne de onun kurabileceği bir ahlaklık. İnsanın özgürlüğü ancak güçlünün hakkına karşı tüm efendi-köle ilişkilerinin özgürlük ve eşitlik ilkesinden hareketle ortadan kaldırılmasıyla tesis edilebilir. Bu, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde örneğin efendi-köle diyalektiği bağlamında veya *Hukuk Felsefesi*'nde gösterdiği gibi aynı zamanda ahlaklılığın kuruluşunun da önkoşuludur.

Descartes ve Hobbes veya Adalet Kuramında Büyük Yarılma

Modern felsefe özgürlük kuramı çerçevesinde insanın tüm temel ilişkilerine dair çözümlerden hareketle insanın kuruluşuna dair temel antropolojik belirlemelerde bulunmaktadır. Yukarıda

⁹ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 61.

¹⁰ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 61.

kısaca gösterdiğim gibi modern özgürlük kuramı çerçevesinde, insanın kendi kendisini gerçekleştirebilmesi, özgürce kendi yaşam projesini geliştirip, geliştirdiği bu yaşam projesini hayata geçirebilmeyi özgürlük olarak tanımlanıyor. Modern adalet kuramı çerçevesinde, bu şekilde tanımlanan insan ve özgürlük kavramının gerçekleşme koşulları araştırılmaktadır. Bu bağlamda neredeyse tüm modern filozofların çıkış noktası, modern toplumun adil olmadığı belirlenmesidir. Onlar için büyük sorun, dünyanın adaletsizliğinin nasıl kavramlaştırılacağı, hangi kıstaslara dayanarak eleştirileceği ve perspektifsel olarak daha çok şekli bir adalet kurumu olan modern adaletin yerine konacak yeninin ne olabileceğidir.

Modern felsefenin kökeninde olan iki büyük isim, Descartes ve Hobbes aynı zamanda modern adalet kuramının da kurucularıdır. Bilebildiğim kadarıyla neredeyse tüm modern filozoflar bir taraftan adalet kuramını dünyevi olarak temellendirmeye çalışırken diğer taraftan onu toplumsal bir varlık olarak gerekçelendirmeye çalışırlar.¹¹ Burada bu konuda hemen her filozof uzun uzun aktarılabilir. Ben burada kendisini açıkça adalet biliminin kurucusu olarak tanımlayan Hobbes'u aktarmak istiyorum. Şöyle diyor Hobbes *Leviathan*'da bir yerde adaletin toplumsal bir kurum olduğunu göstermek için:

“Adalet ve adaletsizlik ne bedeninin ne de zihninin yetileridir. Böyle olsaydı, dünyada yapayalnız olan bir insanda da, aynı şekilde duygularında da olması gerekirdi. Bunlar, tek başına değil, toplum içinde yaşayan insanlara ait niteliklerdir.”¹²

O halde, toplumsal bir kurum olarak adalet ve her insanda sosyalleşme sürecinde gelişen adalet duygusu ne ilahidir ne de doğuştan gelir. Bu görünüşler tamamıyla dünyevi ve salt toplumsal kurumlardır. Bu nedenle David Hume adaleti doğal değil, yapay bir erdem olarak tanımlar, yani insanın yapıp kurduğu bir erdemdir adalet. Şöyle diyor Hume:

“...insanlığın koşullarından ve gereksinimlerinden ortaya çıkan bazı yapay veya icat olmasıyla haz ve onay üreten erdemler vardır. *Adaletin* bu türden [bir erdem -DG] olduğunu iddia ediyorum...”¹³

Aynı şekilde Kant da felsefi bir disiplin olarak ahlakın, insan ilişkilerinden kaynaklanan karşılıklı ödev ve sorumluluğun araştırılmasının ötesine geçemeyeceğini bildiriyor. Zira Kant'a göre etik'in karşılıklı insan ödevlerinin sınırlarının ötesine geçmesi mümkün değildir.¹⁴ Öyleyse, etik veya ahlak felsefesi çerçevesinde ele alınan adalet kuramı saf toplumsal bir kurumdur, doğal veya ilahi değil.

Modern adalet kuramı çerçevesinde adaletin nasıl kavramlaştırılacağı ve var olan adalet kurumlarının nasıl eleştirilebileceği konusunda iki farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır. Burada söz konusu olan, modern adalet kurumunun akıl dışı veya irrasyonel olup olmadığı tartışması değildir. Neredeyse tüm modern filozoflar modernliği tarihsel olarak gelenekçi toplumlara karşı savunmuş

¹¹ Bakınız Göçmen, D., *Modern Felsefe – Tarihsel Anlamı, Güncel Mirası: Adam Smith, Hegel ve Marx*, Vivo Yayınevi, İstanbul, 2015, s. 107-141 (ayrıca bkz.: <https://dogangocmen.files.wordpress.com/2014/06/aydc4b1nlanma-ve-adalet1.pdf>).

¹² Hobbes, T., *Leviathan*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 96.

¹³ Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, 1978, s. 477.

¹⁴ Kant, I., *Die Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe, c. 8, Frankfurt/M., Suhrkamp Verlag, 1977, s. 632.

olsa da, ortaya çıkmaya başlayan modern toplumsal yapının tam olarak akla dayalı bir sistem olmadığı konusunda anlaşılır. Modernler için sorun, bir taraftan var olanın nasıl akıllılaştırılabileceği ve diğer taraftan var olan eleştirilecekse, hangi kıstaslara göre ve nasıl eleştirileceğidir. İşaret ettiğim gibi, bu konuda iki farklı duruş ortaya çıkmıştır. Bunlardan *ilki* Descartes'ın tanımladığı duruşudur; *ikincisi* Hobbes'un geliştirdiği görüştür.

Descartes'a göre, "Aklını her zaman gücü yettiği ölçüde iyi kullanabilen ve tüm işlerinde en iyi olduğuna inandığı şeyi yapmak için sağlam ve kalıcı iradeye sahip olan bir kimse, doğasının elverdiği oranda, gerçekten bilgedir; ve yalnızca bundan dolayı adalet, yüreklilik ve ölçülülük erdemlerine ve diğer tüm erdemlere sahiptir..."¹⁵ Görüldüğü gibi Descartes burada erdemliliğin ve adil olmanın ne olduğuna dair akla dayalı normatif bir kıstas öneriyor. Akıl ve kalıcı irade bilgeliğin önkoşulu olarak tanımlanıyor ki, bu aynı zamanda erdemliliğin ve dolayısıyla adil olabilmenin de önkoşuludur.

Hobbes, Descartes'ın bu normatif yaklaşımından farklı olarak adaletin kurumsal çerçevesini tanımlar ve bundan hareketle insanların birbirleriyle olan ilişkilerinde adil yargılamayı ve davranmayı engelleyen, insanları birbirine yabancılaştıran ilişkilerin kaynağını belirlemeye çalışır. Ne diyor Hobbes? Adalet sorunu neden, nasıl ve hangi bağlamda oluşmaktadır? Hobbes'a göre adalet herkese kendisinin olanın verilmesidir. Bu nedenle herkese kendisinin olanın, diğer bir deyişle mülkiyetin olmadığı yerde adaletsizlik de olamaz. Öyleyse adalet sorunu mülkiyetin oluşmasıyla, yani insanın emeğiyle doğayı toplumsallaştırmaya veya diğer bir deyişle kendisinin yapmaya başlamasıyla başlıyor; ve bu bağlamda adaletsizlik elbette mülkiyetin eşit bölüşülmemesi ve adil paylaşılmamasıyla oluşur. Hobbes, yukarıda aktardığım pasajda çizdiği çerçeveyi genişleterek şöyle devam ediyor adaletin kökenine ilişkin açıklamasında:

"Bu nedenle, adil ve adil-olmayan kavramlarından söz edilebilmesi için, ahit sahiplerinin uymamakla elde etmeyi bekleediklerinden daha büyük bir cezanın korkusuyla, insanları ahitlerini ifa etmeye eşit olarak zorlayacak ve terk ettikleri evrensel hakkı telafi etmek üzere karşılıklı sözleşmeyle edindikleri mülkiyeti koruyacak bir zorlayıcı güç gereklidir; ve devletin kurulmasından önce böyle bir güç yoktur."¹⁶

Hobbes'tan aktarılan "devlet" olarak çevirilen kavram "common-wealth"tir. Bu kavram Latinlerin *res publica* veya *civitas* ve Eskiçağ Yunanların *politeia* kavramlarına denk gelir. Hobbes bu kavramı İngilizceye bazen *state* olarak çevirse de, onu genellikle *common-wealth* kavramıyla karşılar. Kavramı genel olarak 'ortak varlık' olarak çevirmek mümkün olsa da, yukarıda kullanıldığı bağlamda Türkçeye 'toplumsal düzen' olarak aktarmak daha doğru olur. Mülkiyet ilişkileri düzenlenmekle toplumsal düzen de kurulmuş olacaktır. Yasalar çerçevesinde tanınan ve sözleşmelerle teyit edilen 'benim', 'senin' ve 'onun' olanın verilmemesiyle veya zorla elinden alınmasıyla adaletsizlik yapılmış olunur. Görüldüğü gibi Hobbes burada adaleti mülkiyet haklarının korunması anlamında almaktadır ve bu haklar yasalar çerçevesinde korunmaktadır. Dolayısıyla yasalara uymak, adil olmak ve davranmak anlamına gelmektedir.

¹⁵ Descartes, R., *Die Prinzipien der Philosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2005, s. 5.

¹⁶ Hobbes, *Leviathan*, s. 106.

Burada neyin adil ve erdemli olduğu konusunda Descartes'ın seçtiği çıkış noktası ile Hobbes'un temel aldığı duruş karşılaştırıldığında şu fark hemen göze batmaktadır: Descartes'a göre yasa koyucu akıldır. Burada yargılayan akıldır. Öyleyse burada adalet konusunda geçerli olan aklın koyduğu kıstastır. Descartes'ın bu normatif çıkış noktasına karşın Hobbes, özel mülkiyeti ve buna uygun olarak yapılan sözleşmenin içeriğini çıkış noktası olarak almaktadır. Konan yasaların ve yapılan sözleşmelerin amacı, özel mülkiyeti, yani herkesin kendisinin olanı korumaktır. Öyleyse burada söz konusu olan adalet kıstası, özel mülkiyetin dağılımına göre şekillenen pozitif hukuk adaletidir. Fakat burada önemli bir hususa daha dikkat çekmek gerekmektedir. Hobbes, adil olanın ne olduğunu belirlerken, Descartes'ın akla dayanan normatif çıkış noktasına karşın empirik çıkış noktası olarak mülkiyeti, yasaları ve yapılan sözleşmeleri çıkış noktası olarak alsa da, aklın ve vicdanın hukukunu ve adaletini perspektifsel olarak tesis etmeyi, yani Descartes'ın normatif çıkış noktası olarak seçtiğini tarihsel olarak gerçekleştirilmeyi amaçlar.

David Hume ve Adam Smith:

Özel Mülkiyete ve Formel Hukuka Dayalı Adaletten Vicdana Dayalı Doğal Hukuka

Sorunun teorik olarak çözülmesi bakımından David Hume ve Adam Smith devreye girer. Hume ve Smith her ne kadar empirik gelenek içinde görülse de, aslında ikisi de örneğin Kant gibi Rasyonalizm ile Empirizm arasındaki büyük yarılmayı bir sentez çerçevesinde aşmayı amaçlamaktadırlar. Bu kendisini özgürlük ve adalet kuramı çerçevesinde nasıl gösterir? Hume'un rasyonalistlerin insanın doğası gereği bencil olmadığına dair yaklaşımına verdiği yanıt bu bağlamda çok ilginçtir. Smith'in bu bağlamda Hume'a verdiği yanıt çok daha ilginçtir. Önce Hume'a bakalım. Şöyle bir gözlemlerde bulunuyor Hume:

“Doğanın insan soyuna bütün *dış* rahatlıktan *bolca* verdiğini, olaylarda gevensizliğin, tarafımızdan koruma ve çalışma zorunluluğunun olmadığını, kabul edelim. Bu durumda her bireyin gidermek istediği doymak bilmez gereksinimleri veya lüks tasavvurunun arzu ettiği ya da istediği her şey karşılanacaktır.”¹⁷

Hume burada Hobbes'un herkesin herkese karşı savaş yürütmesine neden olan kıtlık durumuna işaret etmektedir. Eğer doğa insanlara gereksinimlerini gidermek için gerekli olan nesnelere bolca sunmuş olsaydı, kıtlık olmayacaktı ve dolayısıyla kimse kimseye karşı rekabet içinde olmayacak, kimse kimseye karşı savaş yürütmek durumunda kalmayacaktı. Zira: “Bu mutlu durumda her türlü sosyal erdem serpilip saçılır ve on kat büyür; ama dikkatli kiskanç adalet erdemi bir defa bile hayal edilmezdi.”¹⁸ Çünkü bolluğun olduğu yerde özel mülkiyet olmazdı, senin-benim ayrımı bir anlam ifade etmezdi: “Bu durumda adalet, tamamıyla yararsız olacağı için, gereksiz bir tören olurdu ve muhtemelen erdemler katalogunda yeri olmazdı.”¹⁹ Hume'a göre insanlığın içinde bulunduğu kıtlık koşullarında bile bol olan şey ortak mal olarak bırakılmaktadır. Eğer bolluk ve dolayısıyla her şey ortak olsaydı, “herkes (...) birbirinin ikinci kendisi olurdu, kiskançlık, ayırım, bölme olmadan bütün çıkarlarını herkesin takdirine bırakırdı. Ve bütün insan

¹⁷ Hume, D., *Enquiries*, Oxford University Press, Oxford, 1989, s.183.

¹⁸ Hume, *a.g.e.*, s. 183/184.

¹⁹ Hume, *a.g.e.*, s. 184.

soyu tam bir aile olurdu... her bireyin bütün gereksinimi dikkate alınırdı.”²⁰ Fakat Hume’a göre doğa ve insanın doğasından kaynaklanan bazı ilkeler böyle bir durumun oluşmasının önünde engeldir. Madem insan doğadan emeğiyle edindiği her şeyi mülkiyetine dönüştürüyor; o halde, adalet, yani seninkiyle benimki arasındaki ayrım, yani özel mülkiyet mutlaktır. Bu durumda özel mülkiyete dayalı adalet, kamu düzeni için mutlak olarak gereklidir: “kamu yararı adaletin yegâne kökenidir...”²¹ Bu bakımdan özel mülkiyet adaletin kökenidir. Şimdi Adam Smith’e dönebiliriz.

Adam Smith, bu tartışmaya önce bir tarihsellik kazandırarak müdahale eder. Smith’e göre ticaret toplumu, yani kapitalizm için sivil hukuk muhakkak gereklidir. Formal hukuk olmaz ise ticaret toplumu kan gölüne döner. Fakat pozitif hukukun adaleti soyuttur. Buna karşın akla ve vicdana dayalı doğal hukuk kendisini her tikel somut durumu eleştirel olarak kapsayacak şekilde uyarlayabilmektedir. Bu nedenle her somut durumu kendi tikelliğinde kavrayabildiği için, vicdana dayalı pozitif hukuk adaletine göre çok daha adildir. Hume’un betimlemiş olduğu bolluk durumunu doğadan beklemek doğru değildir. Zira doğada her şey gerçekten boldur. Kıtlık, doğada bolca var olanın insanın gereksinimine göre işlenmemiş olmasından kaynaklanmaktadır; ve aslında insan, emeği ile arzulanan bolluk durumunu yavaş yavaş bizzat kendisi yaratmaktadır. Bunu kendiliğinden doğadan beklemek doğru değildir. Bu durumda eğer bolluk ve ortak mülkiyet vicdan hukukun tesisinin önkoşulu ise, bunu yaratmak için modern toplumlar tüm güçlerini seferber etmelidir. Bu, insanın kendisini gerçekleştirme anlamında özgülüğün toplumsal olarak kurulmasının da ön koşuludur.

²⁰ Hume, *a.g.e.*, s.185.

²¹ Hume, *a.g.e.*, s.181.

Kaynakça

1. Descartes, R., *Die Prinzipien der Philosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2005
2. Göçmen, D., *Modern Felsefe – Tarihsel Anlamı, Güncel Miras: Adam Smith, Hegel ve Marx*, Vivo Yayınevi, İstanbul, 2015, s. 107-141 (ayrıca bkz.: <https://dogangocmen.files.wordpress.com/2014/06/aydc4b1nlanma-ve-adalet1.pdf>)
3. Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke in zwanzig Bänden, c. 7, Frankfurt/M, Suhrkamp Verlag, 1970
4. Hobbes, T., *Leviathan*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005
5. Höffe, O., *Kritik der Freiheit – Das Grundproblem der Moderne (Özgürlüğün Eleştirisi - Modernliğin Temel Problemi)*, C.H. Beck, Münih, 2015
6. Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, Oxford, 1978
7. Hume, D., *Enquiries*, Oxford University Press, Oxford, 1989
8. Kant, I., *Die Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe, c. 8, Frankfurt/M., Suhrkamp Verlag, 1977
9. Rousseau, J.-J., *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri*, çev. İsmail Yerguz, Say Yayınları, İstanbul, 2008
10. Rousseau, J.-J., *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, çev. Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul, 2010
11. Spinoza, B. d., *Abhandlung Über die Verbesserung des menschlichen Verstandes*, Meiner Verlag, Hamburg, 1993