

SIYASET
FELSEFESİ
SÖZLÜĞÜ

Fransız Kültür Bakanlığı'nın katkılarıyla yayımlanmıştır.
Ouvrage publié avec le concours du Ministère français chargé de la Culture-Centre National du Livre.

Dictionnaire de philosophie politique

© 1996 Presses Universitaires de France

İletişim Yayınları 962 • Sözlük Dizisi 4

ISBN-13: 978-975-05-0206-4 (Ciltli)

© 2003 İletişim Yayıncılık A. Ş.

1-2. BASKI 2003-2011, İstanbul

3. BASKI 2017, İstanbul

EDITÖR Mustafa Bayka

YAYIN DANIŞMANI Ahmet Insel

KAPAK Utku Lomlu

KAPAK FOTOĞRAFI "John Locke", Godfrey Kneller

UYGULAMA Hüsnü Abbas

DÜZELTİ Metin Pınar

BASKI Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064

Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11

Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 38 46

CILT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 11935

Mahmutbey Mahallesi, Deve Kaldırım Caddesi, Gelincik Sokak,

Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721

Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

Siyaset Felsefesi Sözlüğü

Dictionnaire de philosophie politique

YAYINA HAZIRLAYANLAR

Philippe Raynaud

ve

Stéphane Rials

ÇEVİRENLER

İsmail Yerguz - Necmettin Kâmil Sevil

Emel Ergun - Hüsnü Dilli



iletişim

Önsöz

Bu sözlüğün amacı yalnızca “siyasal düşünceler tarihçesi”nin başlıca verilerini sunmak değil, aynı zamanda da eğitimi okuyucular topluluğunun siyaset felsefesinin temel öğelerine yalnızca tarihsel olmakla kalmayıp, özellikle sorunsal olan bir yoldan ulaşılmasını kolaylaştırmaktır. Yayın yönetmenleri aynı zamanda hem siyaset felsefesinin doğası üstüne bir tezden, hem de bu tezin Fransız kültüründeki durumu üstüne bir saptamadan yola çıkmışlardır. Siyaset felsefesi, felsefenin basit bir bölümü değildir; çünkü sorunları ona, kendiliklerinden özümsemiş ve çelişkili argümanlar üreten insan topluluklarının yaşamı tarafından esinlenmiştir; genel felsefenin tarihçesiyle yalnızca kısmen kesişen kendine özgü bir tarihçesi olmasının nedeni de budur; söz konusu kesişmeye karşı, “siyasal düşünceler” tarihçesiyle birbirine karışmaz; yalnızca, tartışmanın bir arada yaşama ilkelerini “kurucu”, ama aynı zamanda da “jenealojik” ya da “eleştirel” olabilecek bir bakış açısından söz konusu ettiği zaman ortaya çıkar. Ne var ki, siyaset felsefesi günümüzde Fransa’da iyice canlı olsa da, incelenmesi hâlâ, fiilen bağlı olduğu bilim dallarının ve kurumların dağınlığından zarar görmektedir. Dolayısıyla da, bu sözlüğün amacı, bir yandan konusunun gerektirdiği bir kavrayışa dayanmakla birlikte, bir yandan da çağdaş hukukçuların, siyasetçilerin ya da toplum felsefesi uzmanlarının katkıları ile felsefe tarihçelerinin katkılarını birleştiren siyaset felsefesinin sorunlarının, açıkça anlaşılmasına katkıda bulunmaktır.

Bu tasarı, birkaç yöntem seçimi yapmayı gerektirmiştir. Bunlardan birincisi, Fransız halkının zaten elinin altında bulunan yapıtlar ya da yazarlar sözlüklerine -çoğu kusursuzdur- bir yenisini eklemekten kaçınmaktır: En büyük düşünörlere hak ettikleri yeri ayırmış olsak da, yazarların incelenmesinden çok, akımların, özellikle de sorunların ve kavramların incelenmesine ağırlık vermeyi yeğledik; okuyucu bu yapıtta, kuşkusuz Platon’la, Aristoteles’le, Machiavelli’yle ya da Rousseau’yla ilgili maddeler bulacak, ama aynı zamanda da “Epikürosçular”ın siyasetinin ya da “liberalizm”in ve “sosyalizm”in gelişmesini inceleyebilecek, dahası, “demokrasi” konusundaki, “doğal durum ve toplum sözleşmesi” konusundaki, “doğa ve tarih” arasındaki ilişkiler ile “savaş ve barış” arasındaki ilişkiler konusundaki düşüncesini enforme edebilecektir; bu seçim bize özellikle, çağdaş felsefe ile toplum bilimleri açısından gerekli göröndüğünden, çalışma arkadaşlarımızdan, bize başlıca yazarlarla ilgili monografiler hazırlamak yerine, günümüzün büyük tartışmalarını (“Komünote ve Komünotarizm”, “İletişim ve İntersübektivite”, “Eleştirel Uşçuluk”, vb.) ortaya koymalarını istedik. Yapmamız gereken ikinci seçim, siyaset felsefesini, alışımlı akademik sınırların ötesine açmak oldu: Avrupa dışı bazı geleneklerin (“Çin’de klasik siyaset felsefesi”, İslam siyaset felsefesi”) incelenmesi aracılarıyla coğrafi bir açılım; ama aynı zamanda da, hukuk, tarih, iktisat ya da toplumbilim (“Devletler hukuku”, “Partiler”, “İktisat bilimi”, “Toplumbilim”, “Yapısalcılık”) gibi başka bilim dallarına doğru bir açılım. Ayrıca, yapıtta yer alan okullar ya da tutumların çok büyük çeşitliliğinin -istegimiz dışı olan ve bazıları bu kitabın yayınlanmasını geciktirmiş olan birkaç ekşiğe karşın- de kanıtladığı gibi, kararlı biçimde çoğulcu olmasaydık, yaşayan siyaset felsefesinin zenginliğini yansıtmamız kuşkusuz olanaksızlaşirdi: dolayısıyla, bu Sözlük’te yer verilmiş maddeler, halkın bilgisini ya da kültürünü artırmayı hedef almakla birlikte, aynı zamanda da, yazarlarının özel bakış açılarını yansıtan birer denemedirler. Bu anlamda, bu kitap, bir ortak yapıttır.

Philippe Raynaud
Lille II Üniversitesi profesörlerinden

Stéphane Rials
Paris II Üniversitesi Profesörlerinden
Hukuk Felsefesi Merkezi yöneticisi

Teşekkür

Elyazmasının ilk okumasını yapan Mlle Éliette Abécassis'ye ve provaların son -ve değerli- okumasını gerçekleştiren Mme Anne-Marie Dauzat'ya teşekkür ederiz. Katkıları olmasa, bu kitabın olduğu şey olamayacağı M. Reynal Sorel'e şükranlarımızı belirtmek isteriz. Sözlüğün özellikle yeniden okumasını ona borçluyuz.

Madde Başlıkları

Adalet (Otfried HÖFFE)

Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Ahlak (Luc FERRY)

Çev. Emel Ergun

Ahlak Felsefesi (Monique CANTO-SPERBER)

Çev. İsmail Yerguz

Akl ⇨ **Us**

Amerikan Devrimi (Philippe RAYNAUD)

Çev. İsmail Yerguz

Ampirizm (Michel MALHERBE)

Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Anarşizm (Pierre BOURETZ)

Çev. İsmail Yerguz

Anayasa ve Anayasacılık (Olivier BEAUD)

Çev. İsmail Yerguz

Antik Kuşkuculuk (Voula Tsouna KIRAHAN)

Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Antik Stoacılık (Jacques BRUNSCHWIG)

Çev. İsmail Yerguz

Aquinolu Tommaso (Michel BASTIT)

Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Aristokrasi (Janine CHANTEUR)

Çev. Emel Ergun

Aristoteles (Pierre PELLEGRIN)

Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Augustinus (Jeannine GUILLET)

Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Aydınlanma (Simone GOYARD-FABRE)

Çev. Emel Ergun

Barış ⇨ **Savaş ve Barış**

Birey ve Bireycilik (Alain RENAUT)

Çev. İsmail Yerguz

Bodin, Jean (Simone GOYARD-FABRE)

Çev. İsmail Yerguz

Cemaat ve Cemaatçılık ⇨ **Komünote ve Komünotarizm**

Ceza Hukuku (Jean-Marie CARBASSE)

Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Cicero (Claude MOATTI)

Çev. Emel Ergun

Common Law (Franck LESSAY)

Çev. İsmail Yerguz

Comte, Auguste, 1798-1857 (Annie PETIT)

Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Cumhuriyet (Simone GOYARD-FABRE)

Çev. İsmail Yerguz

Çin (François JULLIEN)

Çev. İsmail Yerguz

Demokrasi (Jean-François KERVÉGAN)

Çev. İsmail Yerguz

Deneycilik ⇨ **Ampirizm**

Descartes, René (François AZOVI ve

Jean-Marie BEYSSADE)

Çev. İsmail Yerguz

Despotizm ⇨ **Tiranlık**

Devlet Çıkarı (Yves Charles ZARKA)

Çev. İsmail Yerguz

Devlet ve Sivil Toplum

(Catherine COLLIOT-THÉLÈNE)

Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Devletler Hukuku (Denis ALLAND)

Çev. İsmail Yerguz

Dil (Olivier CAYLA)

Çev. Emel Ergun

Din (Pierre COLIN)

Çev. İsmail Yergun

Dinsel-Siyasal Sorun (Jeannine QUILLET)

Çev. İsmail Yerguz

Direnme Hakkı (Jean-Fabien SPITZ)

Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Doğa (Michel MALHEBRE)

Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Doğa ve Tarih (Philippe RAYNAUD)

Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Doğal Durum ve Toplum Sözleşmesi

(Jean-Fabien SPITZ)

Çev. İsmail Yerguz

Doğal Hukuk ⇨ **Hukuk**

- Doğal Yasa** ⇨ **Hukuk**
- Egemenlik** (Olivier BEAUD)
Çev. İsmail Yerguz
- Eğitim** (Alexis PHILONENKO)
Çev. Emel Ergun
- Ekonomi Politik** ⇨ **Siyasi İktisat**
- Eleştirel Kuram**
(Christian BOUCHINDHOMME)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil
- Eleştirel Uşçuluk** (Alain BOYER)
Çev. Emel Ergun
- Epikuroőçuluk** (Jacques BRUNSCHWIG)
Çev. İsmail Yerguz
- Erdem** (Jean-Louis LABARRIÈRE)
Çev. İsmail Yerguz
- Eskiler ve Yeniler** (Philippe RAYNAUD)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil
- Estetik** (Luc FERRY)
Çev. İsmail Yerguz
- Eşitlik** (Philippe RAYNAUD)
Çev. İsmail Yerguz
- Etik** ⇨ **Ahlak**
- Fichte, Johann Gottlieb** (Alain RENAUT)
Çev. İsmail Yerguz
- Fransız Devrimi** (Philippe RAYNAUD)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil
- Grotius, Hugo, 1583-1645**
(Catherine LARRÈRE)
Çev. İsmail Yerguz
- Halk** (Jean-François KERVÉGAN)
Çev. İsmail Yerguz
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich**
(Bernard BOURGEOIS)
Çev. İsmail Yerguz
- Hikmet-i Hükümet** ⇨ **Devlet Çıkartı**
- Hiyerarői** ⇨ **Eşitlik**
- Hizipler** ⇨ **Partiler**
- Hobbes, Thomas** (Michel MALHERBE)
Çev. İsmail Yerguz
- Hoşgörü** (Élisabeth LABROUSSE)
Çev. İsmail Yerguz
- Hukuk** (Jean-Marc TRIGEAUD)
Çev. İsmail Yerguz
- Hukuk ve Siyaset** (Alexis PHILONENKO)
Çev. İsmail Yerguz
- Hukuki Pozitivizm** ⇨ **Tüzel Olguculuk**
- Hume, David** (Didier DELEULE)
Çev. İsmail Yerguz
- İhtiyaç** (Claude GAUTIER)
Çev. İsmail Yerguz
- İhtiyat** (Gil DELANNOI)
Çev. İsmail Yerguz
- İlerleme** (Alain PONS)
Çev. İsmail Yerguz
- İletişim ve İntersübjektivite**
(Jean-Michel BESNIER)
Çev. İsmail Yerguz
- İmparatorluk** (Marguerite BOULET-SAUTEL)
Çev. İsmail Yerguz
- İnsan Hakları** (Guy HAARSCHER)
Çev. İsmail Yerguz
- İrade** (Nicolas TENZER)
Çev. İsmail Yerguz
- İslam** (Rémi BRAGUE)
Çev. İsmail Yerguz
- İstenç** ⇨ **İrade**
- Kamuoyu** (Dominique REYNIÉ)
Çev. İsmail Yerguz
- Kant, Emmanuel** (Alexis PHILONENKO)
Çev. İsmail Yerguz
- Karşı-Aydınlanma** (Mark LILLA)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil
- Kartezyanizm** ⇨ **Descartes**
- Kilise** (Jean-Louis GAZZANIGA
ve Philippe SÉGUR)
Çev. İsmail Yerguz
- Komünote ve Komünotarizm**
(Philippe de LARA)
Çev. İsmail Yerguz
- Komünote ve Toplum** (Pasquale PASQUINO)
Çev. İsmail Yerguz
- Kölelik** (René SÈVE)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

- Kötülük** (Denis ROSENFELD)
Çev. İsmail Yerguz
- Liberalizm** (Philippe RAYNAUD)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil
- Locke, John** (Philippe RAYNAUD)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil
- Machiavelli, Niccolo** (Pierre MANENT)
Çev. İsmail Yerguz
- Marsilio, Padovaî** (Jeannine QUILLET)
Çev. İsmail Yerguz
- Marx, Karl** (Dominique COLAS)
Çev. İsmail Yerguz
- Materyalizm** ⇨ **Özdekçilik**
- Mit** ⇨ **Söylence**
- Modern Kuşukculuk** (Catherine LARRÈRE)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil
- Modern Stoacılık** (Jean-Louis THIREAU)
Çev. İsmail Yerguz
- Modern Yahudilik** (Dominique BOUREL)
Çev. İsmail Yerguz
- Monarşi** (Philippe RAYNAUD)
Çev. İsmail Yerguz
- Montesquieu** (Catherine LARRÈRE)
Çev. İsmail Yerguz
- Muhafazakârlık** ⇨ **Tutuculuk**
- Mutlakiyetçilik** (Henri MOREL)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil
- Mülkiyet** (Marie-France RENOUX-ZAGAMÉ)
Çev. İsmail Yerguz
- Nietzsche, Friedrich** (Philippe RAYNAUD)
Çev. Hüsni Dilli
- Olağanüstü Hal** (Jean-François KERVÉGAN)
Çev. İsmail Yerguz
- Otorite** (Philippe PORTIER)
Çev. İsmail Yerguz
- Özdekçilik** (André COMTE-SPONVILLE)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil
- Özgürlük** (Alain RENAUT)
Çev. İsmail Yerguz
- Özellik** ⇨ **Sübjektivite**
- Partiler** (Pierre ROSANVALLON)
Çev. İsmail Yerguz
- Paulus, Aziz** (Jeannine QUILLET)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil
- Platon** (Monique CANTO-SPERBER)
Çev. İsmail Yerguz
- Protestan Reformu** (Alain JENNY)
Çev. İsmail Yerguz
- Psikanaliz** (Cornelius CASTORIADIS)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil
- Pufendorf, Samuel de** (Catherine LARRÈRE)
Çev. İsmail Yerguz
- Rasyonalizasyon** (Philippe RAYNAUD)
Çev. İsmail Yerguz
- Rejimler** (Catherine LARRÈRE)
Çev. İsmail Yerguz
- Roma Antikitesi** (Jean-François LECOQ)
Çev. İsmail Yerguz
- Rousseau, Jean-Jacques** (Catherine LARRÈRE)
Çev. Emel Ergun
- Savaş ve Barış** (Pierre HASSNER)
Çev. İsmail Yerguz
- Seçkin** (Giovanni BUSINO)
Çev. Emel Ergun
- Sempati** (Pierre MACHEREY)
Çev. İsmail Yerguz
- Site** (François HARTOG)
Çev. İsmail Yerguz
- Siyasal Adcılık (Nominalizm)**
(Jeannine QUILLET)
Çev. İsmail Yerguz
- Siyasal Fenomenoloji (Görüngübilim)**
(Robert LEGROS)
Çev. İsmail Yerguz
- Siyasal Romantizm** (Jean-Yves GUIOMAR)
Çev. İsmail Yerguz
- Siyasal Sistem** (Jean-Louis VULLIERME)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil
- Siyaset Felsefesi** (Philippe RAYNAUD)
Çev. İsmail Yerguz
- Siyasi İktisat** (Gilbert FACCARELLO)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

- Skolastik (İkinci)**
(Marie-France RENOUX-ZAGAMÉ)
Çev. İsmail Yerguz
- Sofistler** (Barbara CASSIN)
Çev. İsmail Yerguz
- Sosyalizm** (Jean-Paul THOMAS)
Çev. İsmail Yerguz
- Sosyoloji ⇔ Toplumbilim**
- Söylence** (Jean-Michel BESNIER)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil
- Spinoza, Boruch** (Christian LAZZERI)
Çev. İsmail Yerguz
- Stoacılık ⇔ Antik Stoacılık**
- Sübjektivite (Öznellik)**
(Jean-Marc FERRY)
Çev. İsmail Yerguz
- Şiddet** (Sergio COTTA)
Çev. İsmail Yerguz
- Tarihsel Hukuk Okulu** (Alfred DUFOUR)
Çev. İsmail Yerguz
- Teknik** (Dominique BOURG)
Çev. İsmail Yerguz
- Temsil** (Lucien JAUME)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil
- Teodise** (Philippe RAYNAUD)
Çev. İsmail Yerguz
- Tiranlık ve Despotluk**
(Jean-Louis LABARRIÈRE)
Çev. İsmail Yerguz
- Tocqueville, Alexis de** (Philippe RAYNAUD)
Çev. İsmail Yerguz
- Tolerans ⇔ Hoşgörü**
- Topluluk ve Toplulukçuluk ⇔ Komünote ve Komünotarizm**
- Toplumbilim** (Giovanni BUSINO)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil
- Toplum Tercih** (Philippe MONGIN)
Çev. İsmail Yerguz
- Toplum Sözleşmesi ⇔ Doğal Durum ve Toplum Sözleşmesi**
- Totalitarizm** (André ENEGRÉN)
Çev. Hüsnü Dilli
- Tutkular ve Çıkarlar**
(Harvey C. MANSFIELD JR)
Çev. İsmail Yerguz
- Tutuculuk** (Philippe BÉNÉTON)
Çev. Emel Ergun
- Tüzel Olguculuk** (Michel TROPER)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil
- Ulus** (Lukas K. SOSOE)
Çev. Emel Ergun
- Uluslararası Hukuk ⇔ Devletler Hukuku**
- Us** (Alain RENAUT)
Çev. Emel Ergun
- Uygar Olma ve Uygarlık** (Alain PONS)
Çev. İsmail Yerguz
- Ütopya** (Alberto TENENTI)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil
- Wolff Christian** (Marcel THOMANN)
Çev. İsmail Yerguz
- Yahudilik** (Rémi BRAGUE)
Çev. İsmail Yerguz
- Yapısalcılık** (Vincent DESCOMBES)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil
- Yararcılık** (René SÈVE)
Çev. İsmail Yerguz
- Yargıç** (Philippe RAYNAUD)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil
- Yasa** (Simone GOYARD-FABRE)
Çev. İsmail Yerguz
- Yasaların Derlenmesi** (Jean CARBONNIER)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil
- Yurttaşlık** (Lucien JAUME)
Çev. İsmail Yerguz
- Yurttaşlık Hümanizması** (Jean-Fabien SPITZ)
Çev. İsmail Yerguz

Madde Yazarları

Denis ALLAND

Paris II Üniversitesi'nde (Panthéon-Assas)
profesör (**Devletler Hukuku**)

François AZOUVI

CNRS'de araştırmalar yöneticisi ve EHESS'te
eğitim yöneticisi (**Descartes**, Jean-Marie
BEYSSADE ile birlikte)

Michel BASTIT

Bourgogne Üniversitesi'nde profesör
(**Aquinolu Tommaso**)

Olivier BEAUD

Lille II Üniversitesi'nde profesör, Fransa
Enstitüsü üyesi (**Anayasa ve Anayasacılık**,
Egemenlik)

Philippe BÉNÉTON

Rennes I Üniversitesi'nde profesör (**Tutuculuk**)

Jean-Michel BESNIER

Compiègne Teknoloji Üniversitesi'nde
konferans yöneticisi
(**İletişim ve İntersübjektivite**)

Jean-Marie BEYSSADE

Paris IV Üniversitesi'nde profesör
(**Descartes**, François AZOUVI'yle birlikte)

Christian BOUCHINDHOMME

Felsefe profesörü (**Eleştirel Kuram**)

Jacqueline BOULET-SAUTEL

Paris II Üniversitesi'nde (Panthéon Assas)
émérite profesör (**İmparatorluk**)

Dominique BOUREL

CNRS'de araştırmalar yöneticisi ve Kudüs
Fransız Araştırma Merkezi sorumlusu
(**Modern Yahudilik**)

Pierre BOURETZ

Paris I Üniversitesi'nde konferans yöneticisi
(**Anarşizm**)

Dominique BOURG

Felsefe doktoru (**Teknik**)

Bernard BOURGEOIS

Paris I Üniversitesi'nde profesör (**Hegel**)

Alain BOYER

Caen Üniversitesi'nde profesör ve CREA üyesi
(**Eleştirel Uşçuluk**)

Rémi BRAGUE

Paris I Üniversitesi'nde felsefe profesörü
(**İslam, Yahudilik**)

Jacques BRUNSCHWIG

Paris I Üniversitesi'nde émérite profesör
(**Epikürosçuluk, Antik Stoacılık**)

Giovanni BUSINO

Lozan Üniversitesi'nde profesör
(**Seçkin, Toplumbilim**)

Monique CANTO-SPERBER

CNRS'de Araştırmalar yöneticisi
(**Ahlak Felsefesi, Platon**)

Jean-Marie CARBASSE

Paris II Üniversitesi'nde profesör
(**Ceza Hukuku**)

Jean CARBONNIER

Paris II Üniversitesi'nde onur profesörü
(**Yasaların Derlenmesi**)

Cornélius CASTORIADIS

Yazar ve psikanaliz uzmanı, Toplum Bilimleri
Yüksekokulu'nda eğitim yöneticisi (**Psikanaliz**)

Barbara CASSIN

CNRS'de araştırmalar yöneticisi (**Sofistler**)

Olivier, CAYLA

Toplum Bilimleri Yüksekokulu'nda eğitim
yöneticisi (**Dil**)

Janine CHANTEUR

Paris IV Üniversitesi'nde émérite profesör
(**Aristokrasi**)

Dominique COLAS

Paris Siyasal İncelemeler Enstitüsü'nde
profesör (**Marx**)

Catherine COLLIOT-THÉLÈNE
Fontenay-Saint-Cloud Yüksek Öğretmen
Okulu'nda konferans yönetisi
(Devlet ve Sivil Toplum)

Pierre COLIN
Paris Katolik Enstitüsü'nde onursal felsefe
duayeni (Din)

Sergio COTTA
Roma Üniversitesi Hukuk Felsefesi Enstitüsü
yöneticisi (Şiddet)

André COMTE-SPONVILLE
Paris I Üniversitesi'nde konferans yöneticisi
(Özdekçilik)

Didier DELLEULE
Paris X Üniversitesi'nde profesör (Hume)

Gil DELANNOI
Siyasal Bilimler Ulusal Vakfı'nda Araştırma
görevlisi (İhtiyat)

Vincent DESCOMBES
Toplum Bilimleri Yüksekokulu'nda eğitim
yöneticisi (Yapısalcılık)

Alfred DUFOUR
Cenevre Üniversitesi'nde profesör
(Tarihsel Hukuk Okulu)

André ENEGREN
Sevr Merkezi'nde konuk profesör
(Totalitarizm)

Gilbert FACCARELLO
Paris II Üniversitesi'nde profesör
(Siyasi İktisat)

Luc FERRY
Caen Üniversitesi'nde profesör
(Estetik, Ahlak)

Jean-Marc FERRY
Brüksel Libre Üniversitesi'nde profesör
(Sübjektivite)

Claude GAUTIER
Picardie Jules Verne Üniversitesi'nde konferans
yöneticisi (İhtiyaç)

Jean-Louis GAZZANIGA
Toulouse I Üniversitesi'nde profesör
(Kilise, Philippe SEGUR ile birlikte)

Simone GOYARD-FABRE
Caen Üniversitesi'nde émérite profesör
(Aydınlanma, Bodin, Cumhuriyet, Yasa)

Jean-Yves GUIOMAR
Edebiyat doktoru (Siyasal Romantizm)

Guy HAARSCHER
Brüksel Libre Üniversitesi'nde profesör
(İnsan Hakları)

François HARTOG
Toplum Bilimleri Yüksekokulu'nda eğitim
yöneticisi (Site)

Pierre HASSNER
Siyasal Bilimler Ulusal Vakfı'nda araştırmalar
yöneticisi (Savaş ve Barış)

Offried HÖFFE
Fribourg Üniversitesi'nde (İsviçre) profesör
(Adalet, çeviren Jean-Christophe Merle)

Lucien JAUME
CNRS'de araştırmalar yöneticisi
(Yurttaşlık, Temsil)

Alain JENNY
Littoral Üniversitesi'nde konferans yöneticisi
(Reform)

François JULLIEN
Paris VII-Denis Diderot Üniversitesi'nde
profesör (Çin)

Jean-François KERVÉGAN
Cergy-Pontoise Üniversitesi'nde felsefe
profesörü (Demokrasi, Halk, Olağanüstü Hal)

Jean-Louis LABARRIÈRE
CNRS'de araştırma görevlisi
(Erdem, Tiranlık ve Despotluk)

Élisabeth LABROUSSE
CNRS'de araştırmalar yöneticisi
(Hoşgörü)

Philippe de LARA
Ulusal Ponts et Chaussées Okulu'nda
araştırmacı, Lille Siyaset İncelemeleri
Enstitüsü'nde öğretim görevlisi
(Komünote ve Komünotarizm)

Catherine LARRÈRE
Bordeaux III Üniversitesi'nde profesör
(Grotius, Modern Kuşkuculuk, Montesquieu,
Pufendorf, Rejimler, Rousseau)

Christian LAZZERI
Franche-Comté Üniversitesi'nde ve Paris IEP'te
konferans yöneticisi (Spinoza)

Jean-François LECOQ
Amiens Üniversitesi Formation des Maîtres
Enstitüsü'nde profesör (Roma Antikitesi)

Robert LEGROS
Caen Üniversitesi'nde profesör (Olgubilim)

Frank LESSAY
Yeni Sorbonne-Paris III Üniversitesi'nde
profesör (Common Law)

Mark LILLA
Yardımcı profesör, New York Üniversitesi
(Karşı-Aydınlanma)

Pierre-MACHEREY
Lille III Üniversitesi'nde profesör (Sempati)

Michel MALHEBRE
Nantes Üniversitesi'nde profesör
(Ampirizm, Doğa, Hobbes)

Voula Tsouna MAC KIRAHAN
Felsefe profesörü
(Antik Kuşkuculuk)

Pierre MANENT
Toplum Bilimleri Yüksekokulu'nda eğitim
yöneticisi (Machiavelli)

Harvey MANSFIELD
Harvard Üniversitesi'nde profesör
(Tutkular ve Çıkarlar, çeviren Denis Baranger)

Claude MOATI
Paris I Üniversitesi'nde konferans yöneticisi
(Cicero)

Henri MOREL
Aix-Marseille III Üniversitesi eski
profesörlerinden (Mutlakiyetçilik)

Philippe MONGIN
CNRS'de araştırmalar yöneticisi
(Toplumsal Tercih)

Pasquale PASQUINO
CNRS'de araştırma görevlisi
(Komünote ve Toplum)

Pierre PELLEGRIN
CNRS'de araştırmalar yöneticisi (Aristoteles)

Annie PETIT
Montpellier III Üniversitesi'nde profesör
(Comte)

Alexis PHILONENKO
Rouen Üniversitesi'nde profesör
(Eğitim, Hukuk ve Siyaset, Kant)

Alain PONS
Paris X Üniversitesi'nde konferans yöneticisi
(İlerleme, Uygar Olma ve Uygarlık)

Philippe PORTIER
Rennes I Üniversitesi'nde siyaset bilim
profesörü (Otorite)

Jeannine QUILLET
Paris XII Üniversitesi'nde profesör
(Siyasal Adcılık, Augustinus, Marsilio
Padovalı, Paulus, Dinsel ve Siyasal Sorun)

Philippe RAYNAUD
Lille II Üniversitesi'nde profesör
(Rasyonalizasyon, Amerikan Devrimi, Doğa
ve Tarih, Eskiler ve Yeniler, Eşitlik, Fransız
Devrimi, Liberalizm, Locke, Nietzsche,
Monarşi, Siyaset Felsefesi, Teodise,
Tocqueville, Yargıç)

Alain RENAUT
Paris IV Üniversitesi'nde profesör
(Birey ve Bireycilik, Fichte, Özgürlük, Us)

Marie-France RENOUX-ZAGAME
Rouen Üniversitesi'nde profesör
(Mülkiyet, Skolastik İkinci)

Dominique REYNIÉ
Siyasal Bilimler Ulusal Vakfı'nda araştırma
görevlisi (**Kamuoyu**)

Pierre ROSANVALLON
Toplum Bilimler Yüksekokulu'nda eğitim
yöneticisi (**Partiler**)

Denis ROSENFELD
Brezilya Rio Grande do Sul Federal
Üniversitesi'nde profesör (**Kötülük**)

Philippe SÉGUR
(**Kilise, Jean-Louis GAZZANIGA**'yla birlikte)

René SÈVE
CNRS'de araştırmalar yöneticisi
(**Kölelik, Yararcılık**)

Lukas SOSOE
Montréal Üniversitesi'nde profesör (**Ulus**)

Jean-Fabien SPITZ
Paris X Üniversitesi'nde konferans yöneticisi
(**Direnme Hakkı, Doğal Durum ve Toplum
Sözleşmesi, Yurttaş Hümanizması**)

Alberto TENENTI
Toplum Bilimleri Yüksekokulu'nda eğitim
yöneticisi (**Ütopya**)

Nicolas TENZER
Le Banquet dergisi yöneticisi (**İrade**)

Jean-Louis THIREAU
Paris I Üniversitesi'nde (Panthéon-Sorbonne)
profesör (**Modern Stoacılık**)

Marcel THOMANN
Strasbourg III Üniversitesi'nde profesör (**Wolff**)

Jean-Paul THOMAS
Paris Üniversitesi formation des maîtres
Enstitüsü'nde profesör (**Sosyalizm**)

Jean-Marie TRIGEAUD
Bordeaux IV Montesquieu Üniversitesi'nde
hukuk felsefesi profesörü (**Hukuk**)

Michel TROPER
Paris X-Nanterre Üniversitesi'nde profesör,
Fransa Enstitüsü üyesi (**Tüzel Olguculuk**)

Jean-Louis VULLIERME
Siyasal bilimler doktoru
(**Siyasal Sistem**)

Yves Charles ZARKA
CNRS'de araştırmalar yöneticisi
(**Devlet Çıkarı**)

a

ADALET

Aykırlık aklın almayacağı boyutlardadır. Başlangıcından bu yana insanlığı yönlendiren amaçlardan birisi de adaletin egemen olduğu bir dünyadır. Bununla birlikte, adaletin yalnızca gerçekleşmesi değil, tartışmalara konu olan adaleti istediklerinde insanların gerçekten neyi amaçladıklarını öğrenme sorunudur. Tartışmalar, özel durumları ve bunların temelinde yatan kuralları konu almaktadır, ama gerçek başlangıç, ilkeler üzerinde bir görüş birliği de bulunmamaktadır.

İlkelerin tartışmalı olması genelde felsefenin de kavgaya karışmasına yol açar. İlk kez Yunanistan'ın site Devletlerinde -bugün için olmasa da onların çağı için "olağanüstü" bir şeydir bu- adalet, yöntemli bir düşüncenin konusunu oluşturmuştur. Bizim çağımızda kuşkusuz başka bir biçim altında skandal yinelenir. Tüm kapsayıcılık savını güden adalet üzerine en eski inceleme olan *Cumhuriyet* [Devlet] (ya da *Doğru Üzerine*) yerinde olarak bu tartışma durumundan yola çıkar. Birinci kitap, o zamanlar yurttaşlar ve aydınlar, Sofistler arasında geçerli olan rakip düşünceleri ele alır. Ama Platon'un kendi yapıcı tasarısı da yüzyıllar boyunca kendisini izleyecek olan tasarılarla aynı yazgıyı paylaşır: Adalet ilkelerine ilişkin felsefi bir tasarıda bile bir uzlaşma varılmaz.

Bu nedenle yadsıma kendini duyumsatır. Adalet düşüncesi, en azından bilimde bırakılır. Kuramcı ve kamu hukuku profesörü Hans Kelsen gibi ödünsüz hukuk pozitivistleri de bu sonuca varmışlardır. Ama adaletin gerekliliği daha temel görünür. Temelinde, bilimsel bir kararın öyle kolayca silemeyeceği bir beklentiyle karşılaşılır: Dünyada kaba gücün, katıksız keyfiye-

tin ya da yalın yararcılığın egemen olamayacağı beklentisi. Ümitle birlikte bu ümide daha kesin bir felsefi profil kazandırmak ve var olma hakkının yanında ya da ona karşı olan kanıtlar üzerinde düşünmek çabası da sürer.

İlk olarak tartışmalara yüklenen abartılı dikkatten kendimizi çekip alalım. Adalet, yönlendirici bir amaç olma savını, ancak son derece belirsiz de olsa tartışmasız öğelerin var olması durumunda sürdürebilir.

Antropoloji ve etik

Tartışma götürmeyen şey, ilk önce adalet söylemine bir anlam kazandıran ve bizim adaletin uygulanma koşulları olarak adlandırdığımız önvarsayımlardır. Adalet kavramının kendisiyle aynı zamanda ortaya atılan bu önvarsayımları bir anlambilimsel çözümlemeyle ortaya koyabiliriz ve bu çözümleme ancak yalın betimsel anlambilimi aşması durumunda geçerlik kazanır.

Adalet, çıkarları, gereklilikleri ve rekabete dayalı yükümlülükleri bakımından insanlar arasındaki ilişkileri kapsar. Uygulama alanı, kişisel ilişkileri, iş ilişkileri ve kurumlarla toplumsal dizgeleri, özellikle de hukuk ve Devlet içinde kendini gösteren her türlü sürtüşmeyi kapsar. Ayrıca adalet, Devletlerin kendi aralarındaki ilişkilere ve *last but not least* canlılarla gelecek kuşaklar (söz gelimi, çevrenin korunması) arasındaki ilişkilere de ilgilendir.

Kişinin kendine yönelik adaleti de düşünebilir. İnsanoğlu gereksinimi ve rakip çıkarları olmaksızın ve yaşamının farklı evrelerinde kimi gerilimlerle ister istemez karşılaştığından, adaletin temel görevi sürtüşme içindeki çıkarlara bir denge bulmaktır. İnsanoğlunun tartışmasız türdeş ve tam olarak "kendi içinde toplumsal" olmayan bir karşılaştırma birimi olduğu

varsayıldığına göre, onun durumunda sakımlılıktan söz edilmesi yeğlenir. Adaletin uygulanmasında üç koşul ayırt edilir: 1) toplumsal ilişkilerde gerekliliğin olmaması, bir başka deyişle şeylerin, gerçekte oldukları gibi ama değişik olarak da, farklı biçimde düzenlenebileceği olgusu; 2) gerçek örgütlenimleri bakımından insanların ortak sorumlulukları; bu ortak sorumluluk olmaksızın, adalet haklarını yitirir (bu nedenle hayvanlar arasında adaletten söz edilemez; bu, bizlerin hayvanlarla ilişkilerimizde adaletin etkin olması durumuna karşın böyledir); 3) son olarak, var olan örgütlenim insanların ilgisiz kaldığı bir sorun olmamak durumundadır: İnsanlar, şu ya da bu örgütlenimin ötekine yeğlenebilir olup olmadığına karar vermek durumundadır.

Kavramsal bir çözümleme, yalın olasılık koşullarını dile aktarır. Yalnızca antropolojik koşullar -aynı zamanda insanların zekası üzerine bilgiler ve insanoğlunun “öteki bütün hayvanlardan daha belirsiz olduğu” (Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* [“Ahlakın Soykütüğü Üzerine”], 3. diss., aforizma 13) olgusu söz konusudur. Bu gözlemler, bu koşulların insanlık durumunun bir parçası olduğunu gösterirler; böylelikle de adaletin antropolojik temeli bir yasalık kazanır.

Üçüncü koşul, daha açık bir anlatımla “en iyi / en kötü” yargısı, antropolojinin ötesinde yeni bir boyuta: Ahlak boyutuna götürür. Yöntembilimsel bakımdan, adalet düşüncesi antropolojiyle ahlaki birleştirir. Bu düşünce, ahlak yanı bakımından hem “doğalcı mantığa aykırılıktan” ve antropolojik yanı bakımından da benzerinden: “buyurucu mantığa aykırılıktan” (Höffe, 1981, Bölüm 1) kaçır. Felsefecilerin, bu son yanı bir kenara atma eğilimi vardır.

Bu “en iyi / en kötü” yargı nitelendirmeleri karmaşıktır ve bu nedenle de farklı buyuruculuk düzeylerine gönderme yaparlar. Toplumsal ilişkiler “en iyi / en kötü” ya da olumlu bir anlatım kalıbı almak gerekirse, etkinlikleri açısından “iyi / kötü”dür. Ama, etkinlikten ancak kimi amaçları varsayarak söz edebiliriz. İlk kuralcılık düzeyi olan teknik, araçsal ya da işlevsel -“bir işe yarayan”- kuralcılık bu şeyin ya da amacın kim için iyi olduğu sorusunun yanıtını havada bırakır. Bu soruya yanıt vererek, ikinci düzleme ulaşılır. Kılğısal kuralcılık -“birisinin işine ya-

ramak”- birbirlerinden köklü bir biçimde farklı iki anlam taşır. *Özelin kılğısallığı* -“herkes için değil de kimisi ya da kimileri için iyi olan”- kurallar bakımından yetersizdir. Bu durumda adalet düşüncesi ilk olarak kılğısallıkla karşıtlaşır ve herkesin çıkarlarının göz önüne alınmasını gerekli kılar. Eğer bu direktme göz önünde bulundurulursa, *toplumun kılğısallığının* -“herkes için iyi”- zorunluluk derecesi ile karşı karşıya kalırız. Herkesin iyiliği (toplumun iyiliği anlamında) böyle adlandırılır ve adli ve siyasi ahlak geleneği içinde, bu belli bir gerçeğe olmaksızın adalet düşüncesinin bir yorumu gibi görülür; ama kuşkusuz bu yalnızca bir ilk yorumdur. Ortak iyilik, bir dış ve iç güvenliğe bağlı, ekonomik bakımdan mutluluk anlamına gelebilecek amaç gibi görülebilir.

Bir soru boşlukta kalmıştır: Herkesin iyiliği düşüncesi, ortak mı yoksa her bireye bölüştürülmüş iyilik olarak mı anlaşılmalıdır? Felsefi yarırcılık, kişisel pragmatizmininkiler kadar uç noktalarda yer alan ayrıcalıkları ve ayrımları artık kabul etmez. Ortak çıkara katkıda bulunurlarsa, ayrıcalıklar ve ayrımlar her şeye karşın kabul edilmiş olur. Toplum üyeleri, cemaatler ve bireyler ancak bütünü oluşturan yapı taşları gibi görüldüklerinden, adalet düşüncesi ikinci kez karşıtlık eylemi oluşturur. İlgili taraflardan her birinin, yalnızca topluluğun ögesi olarak değil, olduğu gibi tartışma konusu edilmesini gerekli kılar ve üçüncü bir kuralcılık düzeyi oluşturur. Başkalarının iyiliği için artık birilerinin kurban edilmemesi ancak bu düzeyde gerçekleşir; yalnızca burada, “her bireyin çıkarına” tanımında adaletin yönlendirici düşüncesi, bir başka deyişle şiddet ve keyfiyetin bir kanıt olarak alınmaması tam anlamıyla gerçekleştirilir. Yalnızca bu düzey, kavramın dar ve kesin anlamında “törel” olarak nitelendirilir.

Böylelikle bir ara sonuca ulaşılır: Adalet, toplumsal sorunlar karşısında ahlaki bakış açısı, başka yükümlülükler adına etkisiz olarak ilan edilemeyecek bir yükümlülüktür. Her zaman toplumsal kılğıya bağlanan bu adalet, bir yüce adalet, koşulsuz bir yükümlülük düşüncesini varsayar. Adalet içinde, koşulsuz toplumsal kategorik buyrum, kuralcı-ahlakçı tanımı içinde olmasa bile en azından koşulsuz buyrumun üst-ahlaksal tanımı içinde varlığını sürdürür.

Yalnızca toplumsal kılğıya bağlanan ahlak,

her şeye karşın adalet değildir. Koşulsuz toplumsal buyrum, yeniden parçasal iki düzey kapsar. İnsanların karşılıklı olarak birbirlerine borçlu oldukları şey, bir borç olmayan değerli bir ekten ayrılır. Adalet düşüncesi içinde, toplumsal ahlağın yalnızca en az dayatmacı olan parçası söz konusudur; bu parça, borçlu kalınan parçadır ve yakınlarla duyulan sevgi ya da kardeşliğin bulunduğundan daha dayatmacı yardım değildir.

Kişisel adalet ve siyasal adalet

Uygulamada, adalete ilişkin iki kavramdan söz edilebilir; daha doğrusu adalet düşüncesinde iki uygulama alanı vardır. Kurumsal (“nesnel”) ve özellikle siyasal işlemde, adalet, Hegel’de “ahlaki yaşam” adı verilen bir ahlak türü; bir başka deyişle bu yaşam, kurumların ve eşler ve aile gibi toplumsal düzenlerin, ekonomik dünya ve eğitimin, özellikle tüzel ahlakın ve buna uyan toplumun ahlak anlayışıdır. Adalet, her şeyden önce hukuğun yönlendirici ve anlambilimsel ilkesidir. Kökeninde, hukuk ve adalet “neredeyse” çakışır. Bugün adalet olarak tanımlanan şey içinde, eskiden dillerimizde genel çıkar olan şeyin tımlarını buluruz. Yunanca *dikaion* için olduğu denli Latince *iustum* sözcüğünde ve Roman türevlerinde, İngilizce *right* ile Almanca *Recht* sözcüklerinde aynı şey söz konusudur: Bu sözcükler, (neredeyse) birim anlamını olumlu içerikle kuralcı içerik arasında bir bölünme olmaksızın taşırlar. Yazılı hukuğun hızlandırıldığı izlenimi uyandırdığı dolaysız bir ayrımlaşma sırasında ve kodlanmış bir hukukta daha da büyük oranda karşılıklı bir gerilimi daha önceden içinde barındırdığı söylenen şey varoluş ve yükümlülük, gerçek değer ve kuralcı geçerlilik, tam olarak hukuk ve adalet kazandırmak üzere birbirlerinden ayrılır.

Kişisel (“özel”) bakımdan adalet, Kantçı ahlak anlayışı içinde sınıflandırılır. Yakınlarımız için, iyilikten cömertlikten, dostluktan ve acımadan ya da aşktan farklı olarak ne kişisel eğilime bağlı olan ne de yakınlarımıza yönelik yükümlülüklerimizi aşan şeyin bedelidir. Adil (“dürüst”) insan, kurumsal adaletin zorunlu kıldığı şeyi doyurur ve bunu da yalnızca rastlantısal ve ceza korkusuyla değil, kendiliğinden, gönüllü olarak, kesin bir biçimde (“alışıldığı üzere”) yapar. Bu bakımdan Aristoteles’ten ve *Digeste*’den (I, 1, tit., leg. 10) esinlenen Aquil-

nolu Tomasso’da (*Summa theologica*, II-II, q. 58, mad. 1), aşağıda yer alan ve o zamanlardan beri de kurala dönüşmüş olan şu tanımı okuruz: “Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuens.” Kurumların ve yapıların değil de bireylerin bir iyeliği olarak, adalet bir kişilik özelliği, temel erimi bakımından çevresinde kalan her şeyin bir zıvana (*cardo*) çevresinde döner gibi döndüğü erdemlerin, daha açık bir söyleyişle temel erdemlerin bir parçası olan ahlaki bir erdemdir. Hegel’in ünlü teoremine göre (*Grundlinien der Philosophie des Rechts* [“Hukuk Felsefesinin İlkeleri”], s. 141 ve dvm. ve başka yapıtlar) ahlak anlayışı yalnızca ahlak yaşamından önce gelen bir düzey oluşturur. Ama her iki durumda da aynı adalet varlığını korur, toplumsal kılığın farklı yanlarına uygulanabilir. Hegel’in teoreminin söz konusu ettiği şey, bireysel kılığıyla toplumsal kılığı arasında bir hiyerarşinden çok, bütüncü ilişkisinin bulunduğu durumdur.

Kendini, başkaları karşısında avantajlı duruma getirmek istemeyen kişi, daha büyük olan gücü ve zekasına karşın ve adalet düşüncesine bağlı kalarak -yürürlükteki hukuğun gerekleri karşısında aşılmış olmasına ya da bunları benimsetmeyecek denli güçsüz olduğunda bile- kişisel adaleti uygular. Bu adalet: ekonomik, toplumsal ve siyasal ilişkilere, adaletin büyümesi yönünde katkıda bulunur. Üstelik, bir topluluğun açıkça adaletten yoksun bir Devlete kaymasına engel olur. Son olarak, adalet ahlakının, özellikle de yargıçların meslek ahlakının gerekli bir öğretisini oluşturur.

Olumsuz, olumlu ve doğal adaletler

Eğer adalet düşüncesinin gücünü yaşanmış dünya içinde ararsak, deneyimimiz bize her şeyden önce alabildiğine etkili olan bir adaletsizliğin işleyişini gösterir. Bütün devirler ve kültürler için geçerli olan bu gözlem, son derece önem taşır. Adaletin özüne bağlıdır. Bir yandan, biçim bakımından karşılıklı olarak birbirimize yükümlülüklerimizin çiğnenmesine karşılık verilen yanıt basit bir saygı isteği değildir. Adaletsizliğe güçlü bir ses yanıt verir: İtiraz. Öte yandan, içeriğe gelince, adalet *via negationis** daha iyi dile getirilebilir. Adalet duygusu adaletsizlik-

(*) “Olumsuzlama yoluyla” - ç.n.

lere karşı duyulan duygu içinde en güvenli biçimde ortaya çıkar.

Kuşkusuz, en bilinen kalıp tümce, dilbilgisel bakımdan olumlu: *suum cuiquedir*.^{*} Ama herkese kendisinin olanı kimin vereceğine değinilmemektedir. Dolayısıyla, bu tümce boş olması bir yana kavramsal bir tartışmaya çanak tutar. Adaleti üstlenenin istediği tek şey, tam olarak ona ait olan, kendisinin olan şeydir. Gerçekten de bunun içeriği sorunu açık kalmaktadır. Ama, veremeyeceği ve vermek istemediği şeyi bu tümce içinde aramamak gerekir. İçeriği düzleminde bir ayar yerine, biçimsel bir tanım sunar. Yalnızca eşitlik ilkesi, içerik için bir ölçüt sağlar, ama burada da tözsel bir ayar değil, oranısal, sözcüğün düz anlamında “benzer” bir ayar söz konusudur: Eşit olanı, eşitliği oranında eşit biçimde ele almak gerekir.

Bir şeyin birisine ait olup olmadığını, ya da yasal olanın nerede yattığını öğrenme konusunda ortaya çıkan sürtüşmelerde, adalet hiç kimseyi gözetmeyen bir yargıya varılmasını gerekli kılar. Bu amaçla, “doğal adalet”in bir parçası olarak gözlemlenebilecek iki asgari koşulun yerine getirilmesi gereği açık bir biçimde kendini gösterir: Yöntemlerin adil olması için hiç kimse- nin hem yargıcı hem de taraf durumunda olmaması gerekir (*nemo est iudex in casa sua*) ve her zaman karşı tarafların dinlenmesi zorunluluğu vardır (*audiatur et altera pars*). Olumsuz bir ayar ögesi olan bu iki koşul, çekirdeğini oluşturan keyfiyetin yasaklanmasıyla birlikte tarafsızlığın temel ilkesini oluştururlar.

Güzel sanatlar, tarafsızlığı gözlerin şeritle kapatılmasıyla simgeler. Adaletin kimi gösterimlerinde bu simgenin yokluğu, onun ek çabasını, bir uzlaşmazlık içinde, özü, yerinde ve açık-görüşlülükle kavramaya dayanan olumsal çabayı vurgular.

Her türlü uzlaşmanın yadsınmasıyla, adalet bilinçli olarak fanatizm damgasını yer. Düz anlamda yorumlandığında, *fiat iustitia, pereat mundus* atasözü, adaletin hizmetinde bütün dünyanın yıkıma sürüklenebileceği anlamını taşır; gerçekte, toplumsal kategorik buyruk *ad absurdum* götürür. Ama bu tümce başka bir anlama gelir: *mundus* bir “geçici güç” ayırtısıyla

“kibir” anlamına gelir (Papa VI. Hadrianus’un eğittiği İmparator I. Ferdinand, bu özdeyişi döviz olarak seçecektir). Gerçekten de bu özdeyiş adalet fanatizmini değil, tartışmasız bir tarafsızlığı gösterir.

Yer değiştirilebilir adalet örneği

Eğer adaletin görevini yerine getirmek ve yalın güçle, katıksız keyfilikle karşıtlaşmak gereği doğarsa, buraya değin tasarlanan tözsel saptamalar yetersiz kalır. Ama daha kesin olmaya çalışılırsa, giriş bölümünde anımsatılan ateşli kavga patlak verir: Söz gelimi ekonomik liberalizm, “ürettiği şeye göre herkese” seslenir. Hukuk devletiyse “herkese hakları uyarınca” seslenir (hangi haklar uyarınca olduğu sorunu havada bırakarak); sosyalizm “herkesten gereksinimleri doğrultusunda” direktmede bulunur ve demokrasiye hâlâ bir yer veren birçok aristokrasi “herkese hak ettiği şeyler uyarınca” seslenir -ve “herkese atalarının (ya da dostlar ve akrabalar) hak ettiği şeyler” ilkesini fiilen uygulaması da pek seyrek değildir.

Buna daha yakından bakıldığında, yine de bu tartışmaların özellikle bir alanı, dağılımcı adalet alanını ilgilendirdiği görülür. Ne yer değiştirebilir adalet ilkesi üzerinde ne de daha önce de değinilen yönetsel tüze alanında ciddi bir kavga ya tanık olunur. İyeliklerin ya da karşılıklı hizmet yükümlülüklerinin hangi değeri olduğunu bilmek için sorulan betimsel soruyu yanıtlamak genellikle güçtür. Buna karşılık buyurucu ilkenin tartışma kaldırmadığı söylenebilir. Güzel sanatların teraziyle simgelediği ilke uyarınca, iddia edilen ve alınan şey arasındaki eşdeğerlik ilkesi uyarınca gerçekleştirilen bir takas adildir.

Adalet üzerine birçok canlı tartışma dağılımcı adalete ilişkindir. İlkeleri tartışılır olduğundan onu, kamıtalama stratejileri gerekçeleriyle bile olsa yer değiştirilebilir adalete yeğleriz. Özdeksel bir kanıt da bu seçim adına işler: Dağıtılacak bir şeye sahip olmadan önce, onu “üretmek” gerekir, bu gerekçeyle ortaya çıkan ya da ona bağlanan adalet sorunlarının yer değiştirilebilir bir niteliği vardır; yetkeler, yükümlülükler ve ürünler takas edilir.

Antik Çağ’a karşı yeni çağ

Günümüze değin, Platon ve Aristoteles, siyaset felsefesi içinde büyük bir paradigmatik önem

(*) Roma hukukunda yer alan “Herkesin malı kendine” anlamındaki ilke - ç.n.

taşımişlardır. Son derece çözümsel ve kurgusal, aynı zamanda deneyim bakımından olağanüstü zengin olan düşünceleri kuram ve deneyimin eşsiz, ele alınan sorunların şaşırtıcı zenginliğiyle perçinlenmiş bir birleşimini sunar. Bununla birlikte bir konu burada tartışılmaz (ve bu durum Aristoteles'te, Platon'da olduğundan çok daha kesindir). Bu şaşırtıcı eksiklik ve bunu giderme çabası, Yeniler'in felsefi-siyasal tasarısının belirleyici bir adımını oluşturur. Bu eksiklik toplumun adaleti içinde, siyasi adalet için de yer alır.

Yeni öncesi felsefe, özellikle iki değişkeyi sorular. Kişisel değişke -yalınlaştırmak gerekirse, Platon'un *Cumhuriyet*'inin değişkesi- bir hükümdarın adil olmak için yerine getirmesi gereken koşullar üstünde yoğunlaşır, bir egemen sınıfın gerçekleştirdiği kurumsal değişke -yalınlaştırmak gerekirse, Platon'un *Nomoi*'si ("Yasalar") ve Aristoteles'in *Politika*'sı ("Devlet")- doğrudur. Bu sorunu tek başına ele almak, adalet üzerine bir varsayım çalışmasıdır. Bir egemenliğin kurumsal olarak örgütlenmesi ya da kişisel olarak uygulanmasında adalet düzeyi ne olursa olsun, bu örgütlenme kamu yetkilerinden oluşur, dolayısıyla kısıtlayıcı bir niteliğe bürünür. Burada, insanlar arasında bir egemenliğin ya da bir hükümdarın bulunmasının en azından adaletsiz olmadığı varsayımı öne atılır.

Bu varsayımdan yola çıkılarak, Yeniler yeni bir soruyu gündeme getirirler: Kısıtlama yetkisiyle donanmış -ve hiçbir toplumun yadsımadığı- kamu erkleri neden yasaldır? Bu yeni soru içinde, adalet düşüncesi değişmeden kalır, ama yeni bir rol oynar. Her ne denli Antik Çağ ve Ortaçağ, kurallarını hukuka ve Devlete veren bir düşünceyi tartışır da, Yeniçağ yasal olana ilgi duyar -bu yeni bakış açısı ilkinin yerini almaz. Sistematik bakış açısından, öncelik açık bir biçimde bu ikinci role bağlanır; öyle ki yeni dönem adalet üzerinde tartışmayı genişletmekle yetinmez, onu derinleştirir. Hukuka ve Devlete yasal geçerlik kazandıran adalet, kurallarını hukuka ve Devlete veren bir düşünce gibi anlaşılan adaletten önce gelir.

Yasallaştırma sorununu kuşkusuz Antik Çağ tanımamıştır, ama Platon ve Aristoteles'ten gelen yanıt paradigması açık bir biçimde yenidir. Buyuruculuk bakımından, yer değiştirebilir adaletin bir ölçütünden yola çıkar ve karşılık-

lı bir avantajı içerir ve antropolojiyle kurumsal kuramı içinde yeni düşüncelerle betimsel bölümünü geliştirir. Ayrıca, Antik Çağ'dan gelen ve Aristoteles aracılığıyla Batı antropolojisinin temel bir sözcüğü, bir başka deyişle *physci politikon zoon* olan düşünce geçerliğini korur. Bütün ve çok sayıda içsel ayrımlaşmalar içeren bir kurum olarak Devlet, yurttaşlara yaşamak ve hoş ve güvenli bir yaşam sürmek olanağı vermekle kalmaz, kişinin kendini geliştirebilmesinde yüksek düzeyde serbestlik sağlar. Yine de, bu bakış açısının, toplumun olumlu yanını ele almakla yetindiğini ve madalyonun öteki yüzünü, daha açık bir deyişle kısıtlama yetkilerini gözardı ettiği ileri sürülebilir.

Hukuğun ve Devletin takas kuramı yoluyla temellendirilmesi

Takas kavramlarının yasallaştırılmasındaki kusurları gidermek için üç soruna çözüm bulmak gerekir: 1) takas işlemine bir kimlik kazandırmak; 2) bu işleme katılmanın "daha usçul" olduğunu göstermek; 3) takas sırasında alınan şeyle verilen şey arasında bir eşdeğerliğin, dolayısıyla adaletin gerçekleştiğini göstermek.

Çoğu kez takas olumlu bir işlemi: Mal alıp vermeyi, hizmet yükümlülüklerini, parayı akla getirir. Ama, aynı zamanda olumsuz bir takas da vardır; hukuk ve Devlet için temel bir öge oluşturan yadsıma takası. İnsan hakları, en azından özgürlük hakları bu biçimde doğarlar. Biyolojik bakımdan, her insan şiddetin olası kurbanı olabileceği denli gerçekleştircisi de olabilir. Gerçekten de, eğer delinemez bir zırhı yoksa, "araçların aracı" (Aristoteles) olan el -ve yalnızca o da değil- ötekine karşı şiddet uygulamaya izin verir.

Oysa, ilk olarak, zor ve şiddet yollarının karşılıklı olarak geri çevrilmesi bir takas niteliği taşır; bu bakımdan uygulanma alanı çok geniştir. Beden ve yaşamın, ama aynı zamanda iyelik, bir dinin uygulanması, vd. şiddet yollarının tehdidi altındadır. İkinci olarak, bu yadsıma herkes için yadsımayı yadsımdan daha kazançlıdır. Bunu daha yakından incelersek, herkes ne kurban ne de suçlu olmak ister, tersi yeğlenmez. Hobbes'un ve yüzyılımız hobbescularının insanların temel amacının yaşamlarını sürdürmek olduğunu savunan düşüncesi ("ölü olmak çok, kızıl") kuşkusuz yanlıştır. Eski zamanların ve bu-

günün din savaşları bunun en iyi kanıtıdır: Çok sayıda insan, başka amaçların daha önemli olduğunu düşünmektedir. Ancak, bu amaçlar bütün insanlar için aynı değildir. Kimileri dinsel, siyasal idealleri başkaları onuru yeğler, başkalarıda -unutmayalım ki- yaşamdan nefret duyar.

Tanımmı böyle yöntemli biçimde değiştiresek bile, yaşam yine de başat amaç olarak değil de eylem gücünün koşulu olarak, üst bir mantıksal düzeyin özgün yanı olarak (görece bakımdan) aşkın bir özgün yan olarak gereklidir. Yaşam için gerekli olan şey, başka şeyler için de geçerlidir. İnsanlığı yalnızca canlı varlık değil de, dilsel, toplumsal, vd. varlık olduğundan, aşkın çıkarlardan oluşan alacalı bir demet söz konusudur.

Aşkın niteliği nedeniyle herkes, yadsımayı yadsımak yerine şiddeti yadsımayı yeğler ve herkes bunu her türlü bilinçli seçimden bağımsız olarak yapar. Bu da eyleme geçme yetisinin koşulunu oluşturur. Buna denk düşen aşkın takas, sonuçta ikinci koşulu yerine getirir; herkes için yeğlenebilir, dolayısıyla daha iyi seçeneğinden daha akılcıdır. Ve madem ki herkesin verdiği şey, özünde herkesin aldığıyla aynı olduğuna göre bu takas üçüncü koşulda dile getirilen özellik üzerinde hak iddia edebilir; bu, adildir. Şiddete başvurmanın bu evrensel yadsınmasında, herkes temel hakları ve buna denk düşen insan haklarını benimser: Beden ve yaşama ilişkin haklar, iyelik, din özgürlüğü ve düşünce özgürlüğüne ilişkin haklar.

Temel haklara uzanan bu takas herkes için yeğlenebilir ve dolayısıyla adil olduğuna göre -yer değiştirilebilir adalette, kişisel çıkar adaletle örtüştüğünden- kısıtlamanın kamuca serbest bırakılması yasalara aykırı düşebilir; çünkü kendisiyle birlikte özgürlüğe ek kısıtlamalar getirebilir. Sonuçta, her türlü egemenliğin ortadan kaldırılması istenen bir şey gibi görünebilir ve toplum düzleminde, yalnızca egemenlik içermeyen birlikte yaşam (“an-arşizm”) adil görünmektedir. Bu durumda yasa koyucu insan haklarını daha kesin bir biçimde tanımlamak zorunda kalır. Bu arada, daha kesin tanımlarla bile tartışma olasılığı varlığını sürdürür. Tüzecinin gündelik ekmeği buna ilişkin anlaşmazlıkları gidermektir ve bir kamu erki söz konusu olduğuna göre bir tüzel düzen kurmaktır. Son olarak karışık bir durumda söz edilebilir: Bedelini ödemedi karşılıklıktan, daha açık bir deyişle

bu karmaşıklığa kişinin kendi katkısından söz edilebilir. Özellikle burada üstünlükler ayrımsal bir yükümlülüğe dönüşür, dolayısıyla burada bugünden üstünlükler toplanır ama bunların bedeli ancak aşkın takas içinde yasadışı bir yolcu gibi davranılabildiği günün ertesinde ödenabilir. Bu durumla, evrensel bir üstünlülüğün asalak bir biçimde sömürülmesiyle başedebilmek için, üçüncü bir kez bir kamu erkinin, dolayısıyla bir benimsettirme erkinin, “adaletin kılıcının” müdahalesi gerekir.

Adaletsizliği cezalandırarak buyruklarını dayatan her güç adil biçimde davranmış olur (*dengeleyici* ya da *ödünleyici* adalet). Ceza tüzeti, yer değiştirebilir adaletin ek bir görevidir. Cezanın artması rastgele olmamalı, ne de suçluyu toplumun bir aracına dönüştürme pahasına yalnızca caydırıcı ölçütlere göre gerçekleştirilmemelidir. Adil bir ceza, öncelikle hukuğun çiğnenmesindeki şiddete ve eylemlerdeki sorumluluk derecesine bağlıdır. Caydırıcı, cezalandırıcı ve topluma yeniden kazandırıcı yanlar, ancak ek bir biçimde yasallık taşır.

Adalet kuramı bakımından kamu yetkelerinin belirlenmesi, yeniden bir takas niteliğine bürünür, bir kez daha olumsuz nitelik taşır. Takas edilen şey, hakların kişisel biçimde dayatılmasının yadsınmasıdır. Herkes aynı şeyi yadsıdığına, bu ikinci takas da adil gibi görünebilir, ama sistematik açıdan ilk olan takasa oranla yalnızca ikincil bir biçimde ve yardımcı olarak. Yeniçağın Antik Çağ sorununa verdiği yanıt şudur: Bir toplum, insan haklarının gerçekleşmesine katkıda bulunduğu ölçüde adildir: Kamu erkine yasallık kazandıran takasa herkes aynı katkıda bulunur, dolayısıyla takasın sonucuyla ilgili olarak, özellikle kamu erkleri karşısında herkes aynı haklara sahiptir. Buna ilişkin ve ikinci temel hukuk öbeğini oluşturan katılım konusundaki demokratik haklar yer değiştirilebilir tüze araçlarıyla da yasallaştırılabilirler.

Üçüncü bir temel haklar ve insan hakları, toplumsal ve kültürel haklar öbeğinin yasallaştırılması işlevsel biçimde gerçekleşir. Özgürlük ve demokrasi hakları söz konusu olduğunda, ilk iki temel hakları ve insan hakları öbeğini ciddiye alan bir toplum, aynı zamanda, genel bir geçerlik taşıyan görgül koşullarla da ilgilenmek zorundadır; bu koşullar olmaksızın ya bu haklar hiçbir biçimde gerçekleştirilemez, ya

da bunların son derece önemsiz bir bölümü gerçekleştirilebilir.

Siyasal adaletin stratejileri

İnsan hakları gibi adalet ilkeleri somut olgu ve devinimleri ancak kısmen düzenler. Birçok durumda, ancak, hukuğun ve Devletin kesin bir siyasal düzen tanımlamaksızın uymak durumunda olduğu genel ölçütler söz konusudur. Adalet ilkeleri, yargılamaya yetkisi için buyruk niteliği taşır, yoksa, söz gelimi bir indirgemenin öncülleri olamazlar. Bunlar, kurallar ya da yapıların doğrudan çıkarılabileceği ne ideal planlar ne de somut ütopyalardır. Somut olarak, yaşam koşulları ve ilgili yasalar göz önünde bulundurulmalıdır. İnsan hakları gibi adalet ilkeleri de siyasetin, toplumun ve ekonomiyle somut durumların işlevsel gerekliliklerinden ılımlaştırılmak zorundadır. Buradan iki tür tartışma doğabilir. Buyrumsal adalet düşüncesi üzerinde görüş birliği içinde olunduğunda bile fiili sorunlarda olduğu gibi işlevsel gerekliliklerde de farklı bir düşünce ortaya çıkabilir.

Üstelik, her somut durum içinde ortaya çıkan etmenler, ülke ve döneme göre değişim gösterdiğinden siyasal adalet, dünyanın dört köşesindeki hukuki-siyasal ilişkilerde özdeş bir örgütlenim gerektirmez. Adalet ilkelerinin evrenselliği, tüzel ilişkilerde tekbiçimlilik anlamına gelmez. Farklı uygarlıklara ve dönemlere farklı olma hakkını, ancak adalet arayan tanır.

● PLATON, *La République* ve *Le Politique*, *Œuvres complètes*'de çeviri ve notlar L. Robin & M.-J. Moreau, Paris, Gallimard, 2. cilt, 1977-1981; *Les Lois*, *Œuvres complètes*'de, Paris, Les Belles Lettres, cilt 11 ve 12, 1951-1965. - ARISTOTELES, *La Politique*, çeviri J. Tricot, Paris, Vrin, 1982. - AQUINOLU TOMMASO, *Somme théologique* ("Summa Theologica"), çeviri, A.-M. Roguet, eşgüdücü A. Raulin, Paris, La Cerf, 4 cilt, 1984-1986, q. 94, a. 4-6 ve q. 95. - HOBBS T., *Léviathan: traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la République ecclésiastique et civile*, çeviri ve notlar F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971 (Bölüm 13-18). - ROUSSEAU J.-J., *Discours sur les sciences et les arts* (1750), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755) ve *Le Contrat social ou Principes du droit politique* (1762), *Œuvres complètes*'de, yayıncı B. Gagnebin & M. Raymond, Paris, 3 cilt, 1964. - KANT E., *Sur le lieu commun: il se peut que ce soit juste en théorie mais, en pratique, cela ne vaut point*, çeviri J. Rivelaygue, *Œuvres philosophiques*'de, yayın yönetme-

ni F. Alquié ve diğerleri, Paris, Gallimard 3 cilt, 1980-1986, III. cilt; *La Métaphysique des mœurs*, I. Bölüm: *La Doctrine du droit*, çeviri V. Delbos & F. Alquié, a.g.y., III. cit; *Projet de paix perpétuelle*, gözden geçirilmiş çeviri H. Wismann, a.g.y., III. cilt. - FICHTE J. G., *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, çeviri, A. Renaut, Paris, PUF, 1984. - HEGEL G. W. F., *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel, de sa place dans la philosophie pratique et son rapport aux sciences positives du droit*, çeviri ve notlar B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1972; *Principes de la philosophie du droit*, çeviri R. Derathé & J.-P. Frick, Paris, Vrin, 1982. - MILL J. S., *De la liberté*, çeviri ve yorum G. Boss, Zürich, Grand Midi, 1987.

► BARRET-KRIEDEL B., *Les Droits de l'homme et le droit naturel*, Paris, PUF, 1989. - BÜHLER P. ve diğerleri, *Justice en dialogue*, Cenevre, 1982. - DWORKIN R., *Prendre les droits au sérieux*, Fr. çev. M.-J. Rossignol & F. Limare, Paris, PUF, 1995. - FERRY L., *Philosophie politique*, Paris, PUF 3 cilt (son cilt A. Renaut'un işbirliğiyle), 1986, 1987, 1992. - GOYARD-FABRE S., *Essai d'une critique phénoménologique du droit*, Paris, Klincksieck, 1972. - HART H. L. A., *Le Concept de droit*, Fr. çev. M. Van de Kerchove, Brüksel, Saint-Louis Üniv. Yay., 1976. - HAYEK F. A., *VON Law, Legislation and Liberty*, Şikago / Londra, 1976 (2. cilt, *The Mirage of Social Justice*, Fr. çev. *Droit, législation et liberté*, cilt 2: *Le Mirage de la justice sociale*, Paris, PUF, 1986). - HÖFFE O., *Ethik und Politik*, Frankfurt / Main, 1984; *La justice politique. Fondement d'une philosophie critique du droit et de l'État*, Fr. çev., Paris, PUF, 1991; *Kategorische Rechtsprinzipien. Kontrapunkt der Moderne* (1990), Fr. çev., J.-C. Merle, *Principes du droit*, Paris, Le Seuil, 1992; *Vernunft und Recht*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1996. - KELSEN H., *Was ist Gerechtigkeit?*, Viyana, 1953; *Théorie pure du droit* (2. basım, 1960), Fr. çev., Paris, Dalloz, 1962. - LERNER M. J. & ROSS M., *The Quest for Justice. Myth, Reality, Ideal*, Toronto, 1974. - LUCAS J. R., *On Justice*, Oxford, 1980. - LUHMANN N., *Ausdifferenzierung des Rechts*, Frankfurt/Main, 1981. - MILLER D., *Social Justice*, Oxford, 1976. - MOORE B., *Injustice. The Social Basis of Obedience and Revolt*. *White Plains*, New York, 1978. - NOZICK R., *Anarchie. Etat et utopie*, Fr. çev. E. d'Auzac de Lamartine, Paris, PUF, 1988. - PERELMAN C., "De la justice", *Justice et Raison*, Brüksel, 1963. - PIEPER J., *Über die Gerechtigkeit*, Münih, 1953. - RADBRUCH G., "Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht", *Rechtphilosophie*, yayıncı E. Wolf & H.-P. Schneider, Stuttgart, 1973. - RAWLS J., *Théorie de la justice*, Fr. çev. C. Audard, Paris, Le Seuil, 1987; *Le Libéralisme politique*, Fr. çev., C. Audard, Paris, PUF, 1995. - RENAULT A. & SOSOE L., *Philosophie du droit*, Paris, PUF, 1991. - ROSS A.,

On Law and Justice, Londra, 1958. - STRAUSS L., *Droit naturel et histoire*, Fr. çev. M. Nathan & E. Dampierre, Paris, Plon, 1954. - VILLEY M., *La Formation de la pensée juridique moderne*, Paris, Monchrestien, 1975.

Otfried HÖFFE

Almanca'dan çeviren Jean-Christophe Merle;
Türkçe'ye çeviren Necmettin Kâmil Sevil

⇒ *Ahlak Felsefesi; Aristoteles; Aquinolu Tommaso; Devlet ve Sivil Toplum; Eşitlik; Hegel; Hukuk; İnsan Hakları; Kant; Platon; Yararcılık.*

AHLAK

Kant ve Rousseau'nun mirasçıları olan biz Modernler (Yeniler) için ahlaksallık düşüncesi kimi aşkın normları gerçekleştirmek ya da bunlarla denk olmak için harcanan bireysel çaba düşüncesine bağlıdır. "Meritokratik" terimiyle adlandırabileceğimiz bir mantığa göre, eylemlerimiz ancak böyle bir çabayla orantılı olarak erdemsel bir boyut kazanacaktır. Felsefe bilimi çerçevesinde özel bir yeri olan ahlak, görev, gereklilik, iyi niyet, umursamazlık, bencil eğilimlere direnç gibi kavramlar üzerine kurulu bir düşünce gibi görünür. Kaldı ki, temelde, böyle bir "ahlaksal dünya görüşü", bugün hâlâ, Avrupa'daki hukuk sistemlerinin çoğunluğuna, özellikle ceza hukukuna yol göstermektedir. Bu nedenle, şimdi temel ilkelerini incelemekle başlamak, ardından erdemin diğer betimlemeleriyle karşılaştırma yaparak sınırlarını belirlemek koşuluyla, uygun görünmektedir.

Modernlerin meritokratik ahlak anlayışı

Bu ahlak anlayışının kökenindeki meritokratik ilkeyi Kant'ın *Critique de la raison pratique* (Fr. çev.) başlıklı yapıtında açıkladığı biçimde kavrayabilmek için, Aydınlanma çağında oluşan bir antropolojinin ortaya çıkış biçimi üzerinde durmak gerekir; çünkü bu antropoloji olmaksızın sözünü ettiğimiz ahlakın pek bir anlamı olmazdı. Bu alanda kesin sonuca götüren düşünceye Rousseau'da rastlarız. *Eşitsizliğin Kökeni*'nde insanlığı birkaç yüzyıl boyunca etkileyecek düşüncüyü birkaç satırla özetlediği çarpıcı bölümlerin birinde Rousseau, insanın ayrıncı niteliğinin tanımını yapar. Bu tanım olmasaydı felse-

fe evrenimizin bugün ulaştığı yerde olmayacağını söylemek hiç de abartılı bir düşünce değildir. Rousseau'nun, çok geleneksel bir yaklaşımla, insanın insansallığı sorusunu hayvansallığın karşıtı olarak şu anlatımla dile getirdiğini anımsatmayı gerekli görüyoruz:

"Her hayvanı doğanın kendi kendini yaşatabilmesi ve kendisine zarar verecek ya da kendisini rahatsız edecek her şeyden sakınması için duyular verdiği, ustaca üretilmiş makinadan başka bir şey olarak değerlendirmiyorum. Aynı şeyleri insan denilen makinede de görüyorum; aradaki ayırım, hayvan söz konusu olduğunda tüm işlemleri tek başına doğa yapıyor; oysa insan özgür eyleyen olarak kendi işlerini kendisi yapıyor. Birincisi seçer ya da içgüdüsel olarak reddeder; diğeri bunları özgür bir edim olarak gerçekleştirir; bu da hayvanın kendi yararına bile olsa, kendisine buyurulan kuraldan kaçınmamasına, insanın da zararına bile olsa, çoğunlukla bu kurala boyun eğmemesine yol açar. İşte bu nedenle, güvercin en lezzetli etlerle dolu bir kabın önünde, kedi de meyva ya da yem yığınının önünde aklıktan ölebilir. Oysa ikisi de denemeyi düşünebilseler beğenmedikleri bu yiyeceklerle çok iyi beslenebilirler. Yozlaşmış insanlar da, kendilerini ateş ya da ölüme sürükleyecek aşırılıklara teslim olurlar çünkü zihin duyuları bozar ve doğa sustuğunda bile istek varlığını sürdürür."

Metin pek çok katman içermekte. Yüzeyde, doğa ve özgürlük karşıtlığını görüyoruz. Her şeyden önce bu, hayvanın "içgüdü" adı verilen bir kodla programlandığı anlamına gelir. İster tanecil, ister etobur olsun, hayvan, eylemlerini yöneten doğa kuralından kurtulamaz. Hayvanın belirlemeciliği o denli güçlüdür ki, kendi normu karşısında en küçük bir özgürlüğün bile kolaylıkla yaşamasına olanak tanıyabileceğine karşın, ölümüne yol açabilir. İnsanın durumu bunun tam tersidir. İnsan belirlenmezliğin doruk noktasındadır: doğanın yol göstericiliği o denli zayıftır ki, insan yaşamını yitirecek oranda ondan uzaklaşabilir. Örneğin, içmekten ölecek kadar "özgürdür" ve özgürlüğü, Eskilerin düşündüğünün tersine, kötülüğe de yer verebilir. *Optima video, deteriora sequor*: doğaya karşı olan varlığın formülü budur işte. Burada, insanın insanlığı tanımının olmaması, doğasının da, doğasının olmadığını, ancak onu tutsak edeceğimiz

her tür koddan kurtulabilme yeteneğine sahip olması olgusundan kaynaklanmaktadır.

Kuşkusuz bu bakış açısı “idealist” olarak değerlendirilebilir ve buna karşı çıkılabilir. Bireyin toplumsal ya da biyolojik bir bütüne aidiyetiyle belirleneceğini olumlayan koyutu onaylayan biyoloji ve sosyoloji öğretilerine önem verilmemesi de bu bakış açısının eleştirilmesine neden olabilir. Aslında konu o denli iyi biliniyor ki, üzerinde durmaya gerek bile yok. Rousseau’nun açmış olduğu görüneye uyan yanıt, her ne olursa olsun, *durum* ile *belirleme* aynı kavrama yerleştirilemez; bir bedenimizin olduğu, toplumsal bir ortamda, bir ulusun bireyi olarak bir kültür ve bir dil aracılığıyla iletişim kurarak yaşadığımız herkesçe bilinmektedir. Bir kaplan kadar yükseğe sıçrayamadığımız doğrudur, bunu yadsıyamayız. Ancak bu durumda kaplan kadar özgür olmadığımız söylenebilir mi? Özgürlük olumlaması katı gerekliliğin varlığını yadsımak demek değildir. Ancak bu, insanın kendisini nesneye dönüştürmekle tehdit eden şeylerden kurtulabileceğini, şeyleşmeden sakınabileceğini gerektirir. İnsanın yalnız duruma ilişkin olguların belirlemeye dönüşmesinin (kuşkusuz buna her zaman olanak vardır) önüne geçebileceğini ileri sürmek gerekir. Dahası, her bireyin kısmen şeyleştiğini, sosyoloji ve psikanalizin bu “yabancılaşma” olgularını açıklayabileceklerini belirtebiliriz. Kaldı ki, böyle bir çalışma anılan bilimlerin işidir. Daha kötüsü; şeyleşmenin yaşamımızın son ufku olduğundan korkmamız için çok nedenimiz var; bu da özgürlük kahramanlığına gerçek bir kült oluşturan demokratik bir evrende yaşlanmanın niteliği ile ilgili korkulan sorunun sorulmasına yol açmakta. Ancak, kimsenin koşulunun üstüne çıkamayacağını ileri sürmek, neden ırkçılıktan ya da cinsiyetçilikten daha iyi olduğu anlaşılmayan bir tür “sınıflandırmacı”lığa saplanmaktır. Kuşkusuz aşkınlığın varlığı kanıtlanamaz. Ancak bunu yadsımak da, insanın toplumsal ya da biyolojik yaşamın doğal boyutuyla (bilinçsiz) bağlarını koparan bir evren oluşturma yetisini göz ardı etmek olacaktır. Rousseau, meritokratik ahlakın yolunu açan metninde en azından felsefecileri bunlara ilişkin düşünce üretmeye çağırılmaktadır.

İnsanın ayrıncı özelliği sorusu - birey öznenin tanımı - aslında, insanın amaçları ve eylemlerini gerçekleştireceği sınırlar sorusundan ayrıla-

maz gibi görünmekte. Bu koşullarda, Eskilerin, örneğin Aristoteles’in mantığının insanın doğal ereği üstüne bir düşünceden yola çıktığı yerde, Modernlerinki bir “iyi niyet”, özgür ve özerk istenç kuramından başlamakta. Böyle bir kalkış noktası ahlaka ilişkin düşünceye iki soru getirmekte. Kant’ın *Fondements de la métaphysique des moeurs* (Fr. çev.) başlıklı yapıtında bu sorular son derece yetkin bir düzeyde izlekselleştirilmiştir: *öznel bir bakış açısıyla*, zihnin hangi konumlarının erdemli niteliğine yaraşır olduğunu belirlemek söz konusudur. Bu tarafta, çıkar peşinde olmayan eylem sorunsalıyla, bir başka deyişle, ilkesini yukarıda belirttiğimiz Rousseau’cu antropolojiye göre insanın duyuşal doğasına ters eylem sorunuyla karşılaşılıyor; *nesnel bir bakış açısıyla*, özgür istencin gerçekleştirilmek istediği tüm amaçları içinde hangilerinin tam anlamıyla “ahlaklı” olduğunu saptamak gerekiyor; burada da karşımıza çıkan, “genel çıkar”ın yeni biçimi olarak evrensellik sorunudur.

Kant’ın ahlak üstüne düşüncesinin en önemli noktasını oluşturan bu iki yönü kısaca ele alalım. Öznel olarak, - her ne olursa olsun bir etkinliğe yön verecek amaçlar karşısında - “iyi niyet”, “çıkarsız istenç” biçiminde tanımlanmaktadır. Kant’ın *Fondements de la métaphysique des moeurs* başlıklı yapıtında yöntemli bir biçimde çözümlediği nedenler gereği, Modernler sadece çıkar peşinde koşmayan eylemi ahlaklı olarak değerlendirme konusunda uzlaşmaya varmışlardır. İşte bu Kant’ın “yasallıkla” “ahlaklılık” arasında yaptığı ünlü ayrımı dile getirmekte. Her zaman çıkarım gereği bir yasaya uygun davranabilirim (*Fondements*; hırsızlık yasağı örneği): bu çıkar, burada yakalanma ve tutuklanma korkusudur. Ancak kuşkusuz, çıkarım “olumlu” olabileceği başka örnekler verilebilir, belki de bunlarda çıkar ceza korkusu yerine ödül umudu olabilir. Burada bizi ilgilendiren bakış açısı doğrultusunda, iki neden de eşdeğerdir, çünkü ikisi de çıkara dayalıdır. Bu koşullarda eylemim kuşkusuz yasaldir (*Gesetz*: “yasaya uygun”), ancak herkes kabul edecektir ki, bunun erdemli denilecek bir özelliği yoktur. Erdem düşüncesini, düşünmeksizin çaba düşüncesine bağlıyoruz. Liyakat ise, bizim için, herhangi bir biçimde istencin kişisel çıkarlarla, bencilikle mücadelesi anlamına geliyor. Demek ki, ahlaklı eylem, nedenleri bakımından, salt yasa saygıy-

la gerçekleşecektir. Bu durumda, salt iyi niyetin tam anlamıyla ahlaklı olarak adlandırılacağı anlaşılıyor: doğal yetenek biçimindeki eğilimlerin kendileri içinde hiçbir ahlaksal değerleri yoktur. Akıl, güç, güzellik, dahası yüreklilik bencil çıkarlarımızın gerçekleşmesi için araç olmakla kalmaz, suçun bile oluşumuna destek verir. Erdemin doğal yeteneklerimizde, insanın özel doğasına uygun bir işlevin gerçekleşmesinde yer alması şöyle dursun; içimizdeki doğallığa karşı bir savaşım, özel doğamızın eğilimlerine direnebilmek yetisi olarak ortaya çıkıyor o. Kant ahlakının olağanüstü onur kavramından tümüyle uzaklaşmamızın olanaksızlığından kaynaklanıyor. Kuşkusuz, Spinoza'dan Nietzsche'ye birçok öğretici bu konuda kendini sınamıştır. Ancak, liyakat kavramı felsefe kapısından kovulsa bile, günlük yaşamın ve önemsiz değer yargılarının penceresinden girer. İstese de istemesek de liyakat kavramı ancak modern bir bakış açısıyla anlam kazanabilir. Yeterince düşünüldüğünde, liyakatın her zaman, içimizdeki doğaya direnme gücü olarak, başka bir anlatımla, çıkar düşünmeksizin davranabilme yetisi olarak özgürlük düşüncesini gerektirdiği anlaşılacaktır. Aynı nedenlerle, büyük, güçlü, güzel ya da bedensel ve düşünsel etkinliklerde becerikli olmayı erdem olarak değerlendirmeye olanak yoktur. Bu meziyetlerin çekiciliği ne denli büyük olursa olsun, uyandırdıkları hayranlık ne denli güçlü olursa olsun erdemden söz etmeye olanak yoktur. Çünkü çekicilik biz Modernler için ahlak düzleminde değil, güzeldüyü düzleminde yer alır. Öznel bir bakış açısıyla, liyakat ahlakı bir görev ahlakıdır. Eskilerde olduğu gibi doğasına uygun olarak davranmak söz konusu olmadığına göre, tersine, çoğunlukla doğaya karşı savaşım söz konusu olduğuna göre, kurallar neredeyse her zaman buyruk biçiminde ortaya çıkar. Ahlaksal gereklilik bir "mecbursun!" ya da bir "yapman gerekli!" biçimini alır.

Ayrıca, bu dünyada ereklerimizin kesin içeriklerinin *nesnel olarak* neler olduğunu belirlemek gerekir. Kant ahlakının ikinci yönü de işte budur. Çünkü söz konusu olan sadece çıkar gözetmemek ya da kendi özel doğasından kopmak değildir: Bu kendinden ayrılışın da hangi yönde gerçekleşeceğini belirtmek gerekir. Erdemli davranış öznel olarak çıkar gözetmiyor-sa amacı nedir?

Herkesin bildiği gibi terimin çift anlamı var. Bu anlam kökeni kantçılığa dayanan çağdaş "nesnel us" kavramından yararlanmaya çalışır. Amaç erkter, ancak aynı zamanda öznel olmayandır, benim için değeri olmayanın başkaları için de yoktur. Demek ki, ortak yarar çift yönlü bir erktir. Kant'ın buyruklar doktrininde de bunlar üç düzeyde açıklanır: beceriklilik, sakınım ve ahlaklılık. Bir dereceden diğerine geçerken, hem amaçlar eşiginde, hem de nesnellik eşiginde yükselir. Gerçekten de, becerikli-lik buyrukları ancak araçlara yansır. Bunlar salt teknik ya da araca yöneliktirler ve "X amacının gerçekleşmesini istiyorsan Y yap" derler ve bu amacın peşinde koşmak gerekli mi ya da çıkarlarımızın evrenini aşılıyor mu türünden soruları göz önünde bulundurmaz bu tür buyruklar. Kant'a göre beceriklilik Epikuros'un ahlakının ya da dar anlamıyla bencil bir hazcılığın (yararcılığın gerçekten de evrenselcilik olduğu anlaşılacak) karşılığıdır: becerikliliğin ulaşmayı olanaklı kıldığı erekler, doğruyu söylemek gerekirse, henüz tam anlamıyla öznel ve özel niteliklidir. Sakınım - Aristoteles'in *phronesis*'ini dile getirir - nesnellikte bir derece daha yükseliriz: sakınımın peşinde koştuğu hedefler insanlığın ortak hedefidir, beceriklilikte söz konusu olduğu gibi herhangi bir bireye ait özel hedefler yoktur. Bunun en temel örneği, herkesin ancak dileyebileceği sağlıktır, hiç değilse bedeninin bakıma gereksinimi olan hayvan olarak insanın dileğidir bu. Görüldüğü gibi sakınım bizi, genel alana, güzel bir biçimde dile getirildiği gibi "mantığın" alanına yükseltir. Yine de, ahlak-sallığın ereklerinin belirgin özelliği olan evrensellige ulaştırmaz. Bunun kanıtı, ahlak gerektirirse "sakınımsız" olmayı da bilmek zorunda olduğumuzdur. Özgürce özveride bulunuluyorsa, bu özveri modern ahlaktan dışlanamaz.

Görüldüğü gibi, gerçek nesnellik alanına ahlaksal amaçlarla giriyoruz. Burada, eylemlerimizin amacı kesinlikle herkes için geçerli olan evrensel bir yasa niteliğinde kendini kabul ettirir. Ancak, bu yasa akıl yasası olarak bizim yaşamız olduğu için *özterlik* söz konusudur (dinsel bir ahlak anlayışında böyle olamazdı). Aşkınlığın burada içkinliğin içinde kurulu olduğunu söyleyebiliriz: kişisel çıkarımızı gözardı etmemizin nedenlerini (aslında tek neden söz konusu) kendi içimizde aramalıyız. Onur bencil arzula-

rın özelliği ile erdemın utkusunu kutsadığı ya-
sanın i gerilimine bağlıdır.

Modern ahlakın iki noktası - çıkar gözetme-
yen niyet ve seçilen ereğin evrenselliği - yetkin-
leşme ya da hiçlik olarak insan tanımında uzla-
şır. Sonuncu kaynaklarını da bu felsefi antropo-
lojide bulurlar: zgrlk her Şeyden önce “do-
đal”, bir başka deyişle özel çıkarların belirledik-
lerinin dıŐında eyleme geçme yetisi anlamına
gelir. Özel karşısında mesafeli durarak, evren-
sele, ya da öbür insanın göz önünde bulundu-
rulmasına doğru yükseliriz. Meritokratik ahlak-
kın esin kaynağı demokrasidir: onurun dođuŐ-
tan yeteneklerden farklı bir yerde konumlanma-
sı nedeniyle, hiç kimse ondan *nsel olarak* yok-
sun değildir. “Sadece” iyi niyet gerektirir.

Antropolojik birlikleri çerçevesinde Kant ahlakının iki temel ilkesini (“iyi niyet” ve evren-
sellik) böylece sunduktan sonra ahlakın öbür
 betimlemesinden neden ayrı görüldüğü daha
iyi anlaŐılır. Gerçekten de görev ahlakı zorunlu
ve açık biçimde Eskilerin aristokratik ahlakıyla
(zellikle Aristoteles’in ki), yararcılıkla, Spino-
zacılıkla karŐılaŐır.

Antik ahlaklardan kopuŐ

Rousseau ile birlikte ortaya çıkan yeni insan an-
layıŐının ahlak sorusunun verilerini köklü bir
deđiŐikliđe uğrattığı apaçık ortada: insan olan
“yetkinleşebilme” ve doğal ya da tarihsel her tür
belirlemeden kopabilme becerisi biçiminde al-
đılanan özgürlükle tanımlandığı andan itibaren,
Eskilerin “iŐlevselciliđi” sona ermiŐtir. İnsan
z nedeniyle kendine özgü iŐlevden yoksun
olan tek yaratıksa, doğal bir teleoloji düşüncesi
de anlamını yitirir. İnsan bir “hiç” ise, herhangi
bir görevin zlebileceği hiçbir “doğası” yok-
sa, erdemli etkinlik ereklilik düzleminde dŐ-
nlemez. Bu durumda erdemlilik dođuŐtan doğal
yetenekler düŐüncesiyle de bađdaŐmaz. K-
kente her insan bir hiç olduğu için, tüm öbür
insanlara eŐittir.

Genel olarak, Yunanların ahlak görüŐüne,
tersine, büyük oranda Aristoteles’in üstün aris-
tokratlık kavramının egemen olduğunu söyle-
yebiliriz. ze gitmek için, bu kavramı yetkin-
lik, bir başka deyişle, her yaratık için doğasını
oluŐturup böylelikle de iŐlevini belirten olguların
gerçekleşimi biçimini tanımlanacaktır. IŐ-
te, burada Aristoteles’in aristokratik erdem an-

layıŐının rnekesi olarak görülen *thique  Ni-
comaque* (Fr. ev.) başlıklı yapıtının zorunlu
olarak erek üstüne bir düŐünceyle baŐlamasının
nedeni budur. Bu erek öbür varlıklar arasında
yer alan insanın ereğidir:

“Aslında, flüt alđıcısının, yontucunun, ya da
herhangi bir sanatçının durumunda olduğu gi-
bi, genel olarak belirli bir iŐi ya da etkinliği olan
herkes için geçerli olan, yaygın düşünceye göre,
‘baŐarılan’ Şey iŐlevden kaynaklanır. İnsan için
de aynı durum söz konusudur. İnsana özgü be-
lirli bir işlevin var olduğu doğruysa, aslında bu
hiç kuŐku götürmeyen gerçekliktir, bir ayakka-
bıcının ya da doğramacının iŐlev ve etkinlikleri
olduğunu, ama buna karşın, insanın hiçbir
iŐlevi olmadığını, doğanın onu yapılacak her
iÇin dıŐında bıraktığını düşünmek çok anlamsız
olur” (1197 b 25).

IŐte burada doğa insanın amacını saptar ve
ahlaka götüren yönü gösterir. Bu, bireyin ken-
di iŐini yaparken güçlüklerle karŐılaŐmadıđı, ay-
rımlama yetilerini ve istencini işe koŐmaya ge-
reksinin duymadığı anlamına gelmez: ancak,
tüm öbür etkinliklerde olduğu gibi ahlakta da
aynı Şey söz konusudur, örneğin; bir müzik ale-
tini almayı öğrenmek. En iyi, en üstün olabil-
mek için uygulama yapmak, çalıŐmak gerekir,
ama her Şeyden önce de *yetenek* gerekir: istencin
belirli oranda kullanımını dıŐlamasa da, sadece
doğal bir yatkınlık izlenecek yolu belirleyebilir
ve güçlüklerin aŐılmasını sağlayabilir (Aristote-
les’in “düŐünüp konuŐma” üstüne yazdığı me-
tinleri bu görüngeden okumak gerekir, bunlar
Çağdaş “elindelik” kuramının ilk biçimi ola-
rak değerlendirmek yanlıştır). IŐte bu nedenle
de erdem, “doğru ölçüm” üstünlükle örtüŐür.
Doğal ynelimimizi yetkinlikle gerçekleştirmek
gerekliyorsa, bu ynelimimizin ancak ortalama
bir konumda yer alabileceği kesindir: yüreklilik
gevŐeklikten ve gzpeklikten uzak durur, öyle
ki, doğru ölçünün burada “zdeki” bir konum-
la ilđisi yoktur. Varlıkbilimsel bir bakıŐacıysa,
(Aristoteles’e göre tz düzeninde) kuşkusuz l-
 doğrudur. Doğasını ya da özünü yetkin bi-
imde gerçekleştiren varlık tanımlarına uygun
olabilmek için rklğe yaklaŐan uçlardan eşit
uzaklıktadır. Ancak yine de, “stnlk ve yet-
kinlik düzeninde erdem bir tepedir” (1107 a 5).

“Erdemli” bir at ya da gözden söz etmeye ola-
nak tanıyan üstünlük ahlakının modern anla-