

Robert Nozick'in Minimal Devlet ve Adalet Anlayışı

Cengiz Mesut TOSUN*

Robert Nozick'in 1974 yılında yayımlanan *Anarşi, Devlet ve Ütopya* adlı eseri kısa bir süre içerisinde Anglo-Amerikan siyaset felsefesinin en çok tartışılan yapıtlarından biri olarak karşımıza çıkar. Bu eser, kökleri Klasik Liberalizme uzanan ve günümüzde liberteryen ya da neo-liberal olarak tanımlanan düşünce akımının bir örneği niteliğindedir. Eser genelde devletin özeldede refah devletinin ciddi bir şekilde eleştirisi. *Anarşi, Devlet ve Ütopya* adlı esere baktığımızda Nozick'in üç temel savını görürüz: ilki, minimal (sınırlı) bir devletin meşruluğunun, devlete tamamen karşı olan anarşistlere karşı savunulabilirliğidir. İkincisi minimal devletten daha kapsamlı bir devletin meşru olmayacağı ve üçüncüsü de, bireylerin kendi ütopyalarını özgür bir şekilde en iyi yaşayabilecekleri yerin minimal devlet olduğudur.

Nozick'in siyaset felsefesinin odak noktasını "bireyin hakları" oluşturur. Haklar esaslı ve siyasi yapıların meşrulukları birey haklarının ihlal edilip edilmediğine bağlıdır. Nozick'in haklar kuramının hareket noktası John Locke'un "doğa durumu"dur. Buradan hareketle Nozick'e göre devlet, sahip olduğu zorlama vasıtalarını bazı insanların diğerlerine yardım etmesini sağlamak ya da onların kendi iyiliği veya

korunması için faaliyetlerini yasaklayarak kullanamaz. Devletin, güç kullanımı ve bölgesindeki herkesi koruma ilgili tekel olma özelliğini muhafaza etmek için bireysel hakları ihlal etmek zorunda olduğuna ve bu nedenle özel olarak ahlak dışı olduğuna dair anarşist sava karşı, herhangi birinin haklarını ihlal etmeyen bir süreçle anarşiden bir devletin çıkacağını ileri sürer. Bu devlet Nozick için, minimal devlettir. Şimdi ardışık evrelerden geçerek minimal devletin nasıl ortaya çıktığını göstermeye çalışalım.

Nozick'e göre, doğa durumunda bir birey haklarını koruyabilir, kendini savunabilir, kendine zarar verenlerden tazminat alabilir ya da onları cezalandırabilir. Ama her birey aynı koşullarda olmayabilir. Birey kendi haklarını savunmak ve kullanmak gücünden mahrum olabilir, haklarını ihlal eden kendisinden daha güçlü ise onu cezalandıramayabilir ya da zararını tazmin edemeyebilir.¹

Hakların korunması için haksızlığa uğrayan kişi akrabalarından, dostlarından yardım isteyecektir. Bu durumda, bireylerden oluşan gruplar ortak savunma birlikleri meydana getirebilirler. Herhangi bir üyeden talep geldiğinde de hakların korunması konusunda gelecekte talebe yanıt vereceklerdir. Yalnız bu basit koruma biriminin bu haliyle işleme

Cengiz Mesut Tosun

durumunda iki olumsuz yönüyle karşılaşırız: Birincisi, birimin her üyesinin koruyucu işlevi yerine getirmek için tetikte beklemek zorunda olması, ikincisi ise, herhangi bir koruyucu birim üyesinin "asılsız" korunma talebinde bulunma durumudur. Diğer yandan koruyucu birimin kendi üyeleri arasında hak ihlalleri olması halinde birliğin dağılması problemi ortaya çıkacaktır. Herkesin aynı anda yardıma gelmesinin uygunsuzluğu ise işbölümü ve takas yöntemi ile ortadan kaldırılacaktır. Koruyucu işlevleri yerine getirmek için ücretli bazı kişiler tutulur ve bazı kişiler koruma hizmetleri veren işlere soyunurlar. Daha kapsamlı ve detaylı koruma isteyenler için değişik tarifelerde ve farklı fiyatlarda koruma politikaları üretilir.² Bu birinci aşama "koruyucu birim"lerin oluşumudur.

Bundan sonraki süreçte, aynı coğrafi bölgede birkaç farklı koruyucu birim ya da şirket koruma hizmeti sunacaktır. Farklı birimlerin müşterileri arasında bir çatışma olması halinde üç olasılıkla karşılaşılır. Birinci durumda, iki birimin kuvvetlerinin çarpışması sonucu, kaybeden birimin müşterileri yeterince korunmadıkları için kazanan birime geçerler. İkinci durumda ise, farklı coğrafi bölgelerde koruma faaliyetlerini gerçekleştiren birimler etki alanlarındaki çarpışmaları kazanırlar. Bu esnada, koruma talep edenler ya kendilerine yakın olan birime taşınırlar ya da diğer koruyucu birimin korumasına girerler. Üçüncü olasılıkta, koruyucu birimler birbirleriyle sık sık ve düzenli olarak çarpışırlar fakat bu durumda, sürekli bir maliyet problemi ile karşılaşılır. Kendi hükümleri farklılık gösterdiği zaman üçüncü bir hakim in ya

da mahkemenin kararlarına başvurmak ve bunlara itaat etmek konusunda anlaşılır. Böylece yargı hakkı ve hukuksal çatışma konusunda bir temyiz mahkemeleri ve hemfikir olunmuş kurallar sistemi ortaya çıkar. Farklı birimler faaliyet gösterse de, hepsinin birer parçası olduğu tek bir federal adalet sistemi meydana gelir.³

Böylece her coğrafi bölgede "egemen koruyucu birim" ve bunların bağlı olduğu merkezi bir sistem ortaya çıkar. Nozick için bu oluşum koruyucu birimler ile minimal devlet arasında bir yerde bir ara pozisyonda duran ultra-minimal devlet'tir. Buraya kadar olan süreçte, egemen koruyucu birim bir minimal devlet değildir. Çünkü onun hakim olduğu coğrafi bölgede bulunan ve ondan koruma hizmeti satın almayanlara yani bağımsızlara kendi haklarını kendilerinin tatbik etmesine izin vermektedir. Ayrıca kapsamı alanındaki tüm bireylere değil, sadece koruma hizmeti satın alanlara bu hizmeti sunar. Nozick'e göre, bir güç tekeli oluşturmayarak bağımsızların kendi haklarını kendilerinin uygulamasına izin vermesi ve bölgesindeki tüm bireyleri (ödeme yapmayanları) koruması nedeniyle egemen koruyucu birim bir devlet değildir.

Nozick'e göre, klasik liberal teorinin tüm vatandaşlarının şiddete, hırsızlığa ve dolandırıcılığa karşı korunması ve sözleşmelerin tatbik edilmesi işlevleri ile sınırlı olan gece bekçisi devletin dağıtımçı bir görünümü vardır. Egemen koruyucu birim ve gece bekçisi devlet arasında bir yerde en azından sosyal bir düzenleme hayal edebiliriz. Gece bekçisi devlete çoğu zaman minimal devlet dendiğine göre, bu düzenlemeye de ultra minimal devlet denecektir.

* Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü Araştırma Görevlisi

(1) Nozick, Robert, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, çev: Alişan Oktay, İstanbul Bilgi Üni. Yay. Aralık

(2) a.g.e., syf. 42-43

(3) a.g.e., syf. 47.

Ultra minimal devlet acil kendini savunma dışında tüm güç kullanımı üzerinde bir tekel olma özelliğini muhafaza eder. Bu yüzden de özel misillemeyi ve tazminat alımını hariç tutar fakat yaptırım ve koruma hizmetlerini sadece bu hizmeti satın alanlara sunar. Bu tekelden bir korunma sözleşmesi almayan insanlar korunmazlar. Minimal yani gece bekçisi devlet, vergi gelirleriyle finanse edilen/dağıtımçı bir Freidmanvari bir makbuz planı ile birleşmiş bir ultra-minimal devlete denk düşer. Bu plana göre, bütün insanlara veya bazılarına parası vergi ile karşılanan ve sadece ultra-minimal devletten bir korunma poliçesi almak maksadıyla kullanılacak makbuzlar verilir.⁴

Ultra-minimal devlet minimal devlet öncesi aşamadır. Ultra-minimal devletin minimal devlete nasıl dönüştüğünü, onu minimal devlet haline getiren koruyucu hizmetlerin geliştirilmesi için "yeniden dağıtım" nasıl ortaya çıkardığını gösterilmesi gerekmektedir. Bu aynı zamanda minimal devletin ahlaki olarak meşru olduğu anlamına da gelecektir.

Bu kritik noktada, bireyci anarşist görüşe yer vermemiz gerekir: Devlet bir bölgedeki güç kullanımını tekeline aldığı ve bu tekelini ihlal edenleri cezalandırdığı zaman ve bazılarını diğerlerin korunması için para ödemeye zorlayarak herkes için koruma sağladığı için insanlara nasıl davranılacağı konusundaki sınırlamaları ihlal etmiş olur. Bu sebeple devlet tabiatı itibarıyla ahlaki değildir.

Minimal devletin ortaya çıkışının temelinde yeniden dağıtımın var olmasının gerekçesi Nozick tarafından şöyle açıklanır: Bu özel bir durumdur ve herkes için koruyucu hizmet sağlamadan

ultra-minimal devlet içinde tekel oluşturmasına izin verilemez. Ultra-minimal devleti işletenler ahlaki açıdan minimal devleti oluşturmak zorundadırlar.⁵

Nozick, minimal devletin ahlaki olarak meşru olduğunu göstermek için "yasaklama", "tazminat" ve "risk" kavramlarını kullanır. Anarşistler ya da Nozick'in kavramsal olarak bağımsızlar olarak nitelendirdiği grup ile koruma birimleri ya da ultra minimal devlet arasındaki ilişkiler nasıl olacaktır? Daha açık ifade etmek gerekirse, bir tarafta herhangi bir koruyucu birimden korunma talep etmeyen ve bu nedenle de bir ücret ödemeyen aynı zamanda kendi haklarını kendilerinin tatbik etmesine izin verilen bağımsızlar ile koruma birimlerine ücret ödeyerek korunma talep edenlerin birbirleriyle ilişkisi nasıl olacaktır? Bir bağımsız, koruyucu birimin bir üyesinin canına, malına kast ettiği ya da haklarını ihlal ettiği bir durumda koruyucu birim ne yapacaktır? Bir koruyucu birim, bu kişinin haklarını korumak için bir bağımsız cezalandırdığında, bağımsız kişinin kendini koruyucu birime karşı koruma hakkı ortaya çıkmayacak mıdır? Bu soruların sayısı giderek artacaktır. Nozick'in çeşitli örneklemeler, açıklamalar yapmasına rağmen ciddi bir temellendirme ve bu kavramlara dair bir açıklık ve netlik getiremediğini görülür.

Nozick riskli eylemlerin neler olduğunu olduğuna ilişkin tatmin edici bir açıklama yapmaz; fakat riskli kavramı üzerinden yasaklama ve tazminat ilkelerini işletir.

Eğer koruyucu birim, bağımsızların kendi haklarını korumak için kullandıkları yöntemi müşterilerine karşı uyguladıkları zaman yeterli, güvenilir ve adil

bulmazsa, böyle bir uygulamaya girmelerini yasaklayacaktır. Bu yasaklamanın gerekçesi, bağımsızların kendi başlarına getirdikleri yaptırımın müşterilerine tehlike riskleri empoze etmesidir. Getirilen yasaklama, bağımsızların, haklarını ihlal eden müşterilerine karşı bir cezalandırma tehdidinde bulunmalarını imkansız hale getirecektir. Bu aynı zamanda bağımsızların kendilerini koruma yeteneğini ortadan kaldırdığı gibi günlük yaşam faaliyetlerinde ciddi olarak dezavantajlı duruma düşmelerine neden olur. Bu yasaklamayı uygulayan ve menfaat elde kişiler, bu yasaklamadan dolayı aynı şekilde yine tazminat ödeme yoluna gidilecektir. Hiç şüphe yok ki, bağımsızlara tazminat ödemenin en düşük maliyetli yolu da egemen koruyucu birim müşterileriyle olan çatışmalarını kapsayacak bir koruyucu hizmetler sunmaktır. Ödenecek tazminatın ve dolayısıyla bağımsızlara sağlanan koruyucu hizmetlerin bedeli ise koruyucu birimin müşterilerinden finanse edecektir.⁶

Egemen koruyucu birim yasaklamalar getirerek ve bunun sonucunda da tazminat ödeyerek müşterileri için büyük bir tehlike olarak gördüğü bağımsızlara da koruma hizmeti sunacaktır.

Nozick'e göre, artık ultra-minimal devlet, minimal devlete dönüşmüştür. Bir bölgedeki egemen koruyucu birimin bir devlet haline gelebilmesi için iki temel şartı vardır: Bunlardan ilki bölgede bir güç tekelini olmak yani adil ve güvenilir olmayan yöntemler kullananlara genel olarak etkin bir yasaklama getirir. Bunu kontrol altında tutar. İkincisi ise, bölgedeki herkese koruma hizmeti sunmasıdır. Bu Nozick için minimal

devletin ortaya çıkışı anlamındadır. Egemen koruyucu birim minimal devlete dönüşmüştür.

Nozick doğal bir durumdan, hiç kimsenin haklarını ihlal etmeden bir devletin yani minimal devletin ortaya çıkışını Adam Smith'in "görünmez el" kavramıyla açıklamaya çalışır. Fakat "görünmez el" yöntemini açıklamak yerine birçok örnekler verir. Bireylerin bilinçli olmadan gelişen bu sürecin her bir adımını bilinçli olarak mı geçtiğinin sorusunun cevabı yoktur. Nozick bir doğal durumdan yola çıkarak görünmez el açıklamasıyla yani bireylerin bir devleti oluşturma konusunda niyetleri olup olmadığını da dikkate almaksızın aşama aşama ve doğal durumda sahip oldukları hakları ihlal etmeden bir devletin nasıl ortaya çıktığını başardığını düşünmektedir. Nozick'in minimal devlet anlayışına Murry Rothbard eleştirel yaklaşmaktadır: Rothbard'a göre, Nozick'in görünmez el süreci tamamen geçersizdir. Süreç tamamen bilinçli ve görünür bir biçimde işletilmiştir. Risk ve tazminat ilkelerinin her ikisi de tamamen hatalıdır. Bu ilkeler sınırsız despotizme geçit verir. Diğer yandan egemen koruyucu birimin müşterilerine zarar vermeyen bağımsızların haklarını risk ve tazminat ilkelerini işleterek yasaklaması hiçbir haklı gerekçeye dayandırılmaz. Minimal devletin tazminatların bedelini karşılamak için vergi koymasının hiçbir gerekçesi yoktur. Minimal devlette herhangi bir demokratik süreç ve oy vermeyi meşru kılan bir yöntem yoktur. Nozick'in hedeflediği, anarşizmden minimal devletin ortaya çıkışı görünmez el kavramıyla olmakta idi fakat bu kavram

(6) a.g.e., syf. 155-156.

(7) Rothbard, Murray. "Robert Nozick and the Immaculate Conception of the State" Syf: 248. *Anarchy and the Law. The Political Economy of Choice*. Edited by, Edward P. Stringham. The Independent Institute 2006.

(4) a.g.e., syf. 60.

(5) a.g.e., syf. 90.

tekrar minimal devleti anarşizme götürecektir.⁷

Sonuç olarak denebilir ki, Nozick'in minimal devletine ilişkin birçok eleştiriye rağmen anarşizmi çürütmek ve devleti haklılaştırmak anlamında yüzyılın en önemli girişimi olarak tanımlanmasına rağmen minimal devletin her aşaması başarısız olarak görülür.

NOZICK'İN ADALET ANLAYIŞI (HAKEDİŞ OLARAK ADALET)

Nozick'in adalet anlayışı mülklere ilişkindir. Mülklerin nasıl elde edildiğine bakılacaktır. Adil bir dağılım "yetkilenme teorisi"ne ve buna bağlı üç ilke ile gerçekleşir. Bu üç ilke "hakediş" ilkeleridir. Birinci ilke, mülklerin ilk olarak edinimiyle ilgilidir. İlk edinim ilkeleri sahipsiz ve henüz kimsenin mülkiyetinde olmayan şeylerin nasıl sahiplenileceğini, sahiplenme sürecinin nasıl olacağı, bu süreç sonunda neye ne oranda sahip olunacağını ele alır.⁸ İkinci temel ilke, mülklerin bir kişiden diğer bir kişiye transferiyle ilgilidir. Transfer ilkesi, kişilerin hangi süreçlerle mülklerini başka bir kişiye transfer edeceklerini, bir kişinin başka birine ait mülkü nasıl elde edebileceği konularını ele alır. Bu iki ilke mülk adaletine ilişkin temel koşulları belirler. Nozick dünya tamamen adil olaydı bu iki ilkenin mülk adaletine ilişkin her konuyu kapsayacağını belirtir.⁹

Bu iki temel ilke ile yani, ilk edinim ilkesi ve transfer ilkesi adil olarak yapılmadıysa, bu ilkenin koşulları

sağlanmadığı müddetçe hiç kimse bir mülk üzerinde yetki sahibi olamaz.¹⁰

Nozick bu ilkeleri dünyanın tamamen adil olduğu varsayımına dayandırır. Fakat bunu düşünmek oldukça güçtür. Bu aşamada Nozick üçüncü bir ilkeyi devreye sokar. Bu ilke düzeltim ilkesidir. Bazıları hırsızlık, yağma, dolandırıcılık, gönüllü ve serbest mübadelenin engellenmesi ya da ilk edinimin adil olmaması gibi yollarla adaletin iki ilkesini ihlal eder. Geçmişteki adaletsizlik çeşitli yollardan mevcut mülkiyet sahipliğini biçimlendirmiş ise burada düzeltim ilkesinin devreye girmesi gerekir.¹¹ Fakat bu soruşturmanın geriye doğru işletilmesi zor hatta imkansızdır. Düzeltim ilkesinin geçmiş adaletsizlikleri nereye kadar izleyebileceği, adaletsizliklerin bilgisini nasıl elde edileceği ve sonuçta bunların düzeltilmesinde en uygun yolun ne olacağı içinden çıkılmaz bir problemdir.¹² Nozick bu konudaki çaresizliğini itiraf etmektedir.

Nozick kendi hakediş teorisi ile faydacı dağıtım teorileri içerdikleri ilkelerin özelliklerine göre ayrıma tabi tutar. Buna göre adalet ilkeleri tarihsel ilke ve nihai durum ilkeleri şeklinde iki kategoriye ayrılır. Nozick'in ilkelere ilişkin diğer bir kategori kalıplı ilke ve kalıplı olmayan ilkelerdir. Nozick kendi adalet teorisini tarihsel ve kalıplı olmayan bir mülkiyet teorisi olarak tanımlar.¹³ Faydacı ve dağıtım teorilerinin nihai durum teorileri olduğunu ve bu teorilerin neredeyse hepsinin kalıplı ilke içerdiğini belirtir. Nozick'in kuramı, adaletin "sonuç" değil, "tarih" sorunu olduğu anlayışına

dayalıdır. Liberal ve sosyalist teorilere, adaleti ihtiyacı giderilmesi, faydanın artırılması ya da yoksunların ödüllendirilmesi gibi "sonuç"lar ekseninde tamamladıkları için karşı çıkar. Adaleti değerlendirmede "tarih"ten başka bir ölçütün bulunmadığı tezinde direnir. Teorisini tarihsel bir adalet anlayışı olarak temele almasının nedeni budur.¹⁴ (Kymlicka 1990: 158)

Nozick'e göre; dağıtım adaletinin nihai durum ilkeleri tarihsel değildir. Mülklerin ve kişilerin tarihini dikkate almaz. Bu teorilerde, bir dağılımın adil olup olmadığı, son durumda kimin neye sahip olduğuna bakarak değerlendirilir. Kalıplı ilkelere dağıtım, "herhangi bir doğal boyuta, doğal boyutların ağırlıklı toplamına veya doğal boyutların sıralaması"na göre yapılır. Başvurulan doğal boyutlar ahlaki erdem, ihtiyaçlar, topluma olan yarar şeklinde farklı boyutlar olabilir. Yani ihtiyaca göre dağılım, erdeme göre dağılım gibi.¹⁵

Nozick göre, nihai ve kalıplı ilkelerin, bireysel eylemlere ve tercihlere sürekli müdahale etmeden yani bireysel özgürlükleri ihlal etmeden yeniden dağıtım adalet politikalarının gerçekleştirileceğidir.¹⁶ Dağıtım adaletinin nihai durum ve kalıplı ilkeleri toplumun yasal yapısına dahil edildiğinde bireylerin, eylemlerinin ve emeklerinin başkaları tarafından sahiplenilmesi kurumsallaştırılmış olur. Bu sistemler bireylerin tıpkı hayvan ya da nesne gibi diğerlerinin kısmi mülkü olmasına yol açar.¹⁷

Yeniden dağıtım uygulamaları, ister bireylerin gelirleri üzerine çeşitli yöntemlerle getirilen vergilendirme ile yapılınsa ister tüm gelir ve giderlerin

ortak bir sosyal kap veya havuz sistemi ile yapılınsa bireylerin eylemlerini düzenlemek ve kontrol etmek durumundadır. Bu durum Nozick'e göre, bireyleri kendi rızaları dışında diğerlerinin iyiliği ve refahı için çalışmaya, gelirlerini vermeye zorlamak Kantçı buyruğun ihlal edilmesi anlamına gelir. Dağıtım ilke ve uygulamalar diğerlerine insanlar üzerinde kısmi bir sahiplik "yetkisi" vererek diğerlerinin iyiliği için zorlayarak onları birer araç konumuna düşürürler. Nihai durum ve kalıplı ilke kişilerin ayrılığı ilkesini ihlal ederler.

Sonuç olarak, kalıplı nihai durum ilkelerinin üzerinde durduğu dağıtım adalet teorileri; bireylerin özgürlüklerini ihlal etmekte, haklarını çiğnemekte, kişileri diğerlerinin menfaati için feda edilebilir araçlar olarak ele almakta ve özerkliklerini ve kişisel tercihlerine saygı göstermemektedir. Tüm bu nedenlerden, Nozick'in "Ahlaki Yan Sınırlamalar" olarak kavramsallaştırdığı Kantçı ilke de ihlal edilmiş olur. Bu ilkeye göre bireyler araç değil aynı zamanda amaçlardır. Rızaları olmadan başka amaçların gerçekleştirilmesi için kurban edilemezler ya da kullanılmazlar. Bireyler dokunulmazdır. Bütün bu nedenlerden dolayı minimal bir devletten daha kapsamlı bir devlet ahlaken meşru değildir.¹⁸

Nozick'in minimal devletin bireylerin doğal haklarını ihlal etmeyen, ahlaken savunulabilir bir süreçle ortaya çıktığına ilişkin girift ve titiz argümanları pek çok anarşist ve liberteryeni ikna etmeye yetmemiştir. Bununla birlikte eleştirmenlerin neredeyse tümü eleştirilerini Nozick'in zekasına, entelektüel

(8) Nozick, syf. 204..

(9) a.g.e., syf. 205.

(10) Nozick, syf. 205.

(11) a.g.e., syf. 207.

(12) a.g.e., syf. 207.

(13) a.g.e., syf. 211.

(14) Kymlicka, Will. "Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş", Çev: Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üni.Yay. 2004/ İstanbul.

(15) Nozick, syf. 211.

(16) a.g.e., syf. 223.

(17) a.g.e., syf. 229.

Ben, Öteki, Yarar ve Adalet

Halil TURAN*

Ben ve öteki dediğimde iki ayrı varlığı ve birbirine denk olmasa bile, en azından algı, istek, düşünme ve yargı ilkeleri bakımından benzer iki ayrı zihni ya da bilinci anlıyorum. Sanırım bu herkes tarafından kabul edilebilecek bir savdır. Bunu kabul edenlerin söz konusu tercihlerinin arkasındaki gerekçeleri ve saikları anlamaya çalışırken mutlak bir bilmezlik duvarının ardına geçemeyeceğimi gördüğüm için, böyle bir savın yalnızca pratik geçerliliğini, yani onun olayları ve ülküleri betimlemekte ve biçimlendirmekteki, eyleme yönlendirmekteki uygunluğunu, işlevselliğini tartışabilirim. Bu da, bilgisi birbirinden çok farklı, hatta ölçüştürülemez, biri gerçek, diğeryse varsayılmış iki bakış açısını birbirleriyle koşut kılmakla yapılabilir. Başkaları dediklerimin kendime benzer, benimle türdeş, düşünen ve isteyen varlıklar olduğunu varsaymamın arkasındaki temellendirme nedir? Doğrusu, başkalarına yalnızca belli duyusal benzerliklerden yola çıkarak kendi duygulanımlarıma ve giderek düşüncelerime benzer duygulanım ve düşünceler atfederim. O halde, sözünü ettiğim iki farklı bakış açısından biri, tümüyle sanaldır; çünkü, kendimi dışarıda, hiç gidemeyeceğim bir yere varsayım olarak taşımakla, yani bir sanıya dayanılarak oluşturulmuştur. Başlıca tartışma konumuz adalet olduğu için, izleyeceğim yöntemi bir ölçüde

açıklığa kavuşturmak bakımından değineceğim bilgi kuramı sorununun çok daha ayrıntılı ve derin bir biçimde tartışılması gerektiğini belirtmem gerekiyor. Burada önemli olan başkasına ilişkin bilgi sorununun çetrefilliği karşısında gerilemeyerek belirsiz öteki tasarımlarına tutunmaya çalışmanın, etik ve siyaset tartışmalarını irdelenmemiş örtük varsayımlarla yürütmeye çalışmanın en azından güvensiz bir yol olduğunu gösterebilmektir.

Bütün etik ve siyaset kuramları, insana seslenebilmenin önkoşulu olarak ben ile ötekine, hatta, ben ile onun ülküsel tasarımı olan bir ötekine aynı değeri verirler. Bu oldukça doğaldır, çünkü bir bencillik ilkesine dayanmayı yeğleyen ahlak ve siyaset kuramcıları bile başkasını yüceltmeksizin benin değerini yitireceğini görürler. Doğrudan özgeci (diğerkâm) ilkeleri benimseyen kuramcıları, zaten benin değerini ötekinin iyiliğine bağladıkları, iyi eylemenin ve iyi niyetin hedefi olarak ötekini gösterdikleri için halka seslenmekte beni ya da bencilliği öne çıkaran kuramcılara göre daha başarılı olmuş gibi görünüyorlar.

Bencillik için de özgecilik için de ötekinin benle birlikte tanımlanması zorunludur, oysa ötekinin gerçek bir ben olması her iki durumda da zorunlu değildir. Doğrusu ötekinin gerçekliği ifadesi bile kendi başına ciddi bir sorun

Halil Turan

çeriyor. Başkasının duygulanım ve düşüncelerinin doğrudan deneyimi ebedi bir olanaksızlık olduğuna göre, zaten gerçeklik boş bir nitelime olmaz mıydı? Fakat, yine de hem gerçek hem de ülküsel ötekenden söz etmek olanaklıdır. Gerçek, yani olgusal öteki, herhangi bir zaman ya da durumda karşımda duran, beni olumlu ya da olumsuz biçimde etkileyen kişidir. Onun isteme ve eyleme bakımından benden ayrı olduğu düşüncesi, duygulanımlarımı, düşüncelerimi, eylemimi etkilediğine, onlara yön verdiğine göre apaçık görünür: O, nasıl uygulandığını, nasıl düşündüğünü, nasıl eyleyeceğini kestirmeye, uzlaşmaya, birlikte eylemeye, dostluk kurmaya, bunlar olanaksızsa direnmeye, zarar görmekten kaçınmaya, zararsız kılmaya çalıştığım başkasıdır; olgusaldır, çünkü bir görüngü olarak deneyimimde ortaya çıkmakta, oluşmakta, değişmekte, dönüşmektedir. Birisini anladığımı sandığımda onun bir tasarımı oluşturmuş olmalıyım; başka türlü anladığımı düşünemezdim, çünkü bunun dışında, ötekinin, ben olmayanın düşüncelerini düşünmekten başka bir anlama olanağı yoktur. Karşımdaki doğallıkla yine benim tasarımımdır, fakat benim bir tasarımı da olsa, tümel bir tasarım, genel bir insan tasarımı değildir. Karşımdaki, olgusal öteki yalnızca tikel bir örnektir, genel insan tasarımlarının belli özelliklerini taşıyor olabilir, üstelik bu özellikleriyle başka tikel ya da genel tasarımların oluşturulması için deneysel olanak sağlıyor olabilir, fakat çeşitli özelliklerden oluşmuş bir bütün olarak karşımda duran bu kişi, ülküsel değil, olgusal bir varlıktır.

Hangi etik ya da siyaset kuramı bu olgusal insanı, bu karşıdakini mutlak değerlerin, yükümlülüklerin ve hakların taşıyıcısı olarak ele alabilir? Karşıdaki olgusal insanın nasıl bir çevrenin, hangi

koşulların ürünü olduğu herhalde pek önemsiz sayılamayacaktır. Elbette değerleri inceleyenler olgusal örnekleri göz ardı edemezlerdi; dolayısıyla, bu örneklerle bakmak ve onlardan genel bir insan kavramını veya eskilerin dediği gibi, ideasını oluşturmak zorundaydılar. Soyutlamalarla elde edilecek bu insan kavramı, herkeste ortak olduğu varsayılan belli temel güdülerin itkiyle ve belli temel uslamama biçimlerinin yol göstermesiyle eyleyeceği düşünülen bir örnek, bir modeldir. Öte yandan, bu genel örneğin özelliklerinin pek çok insana, hatta bir bakıma neredeyse tüm insanlara uygulanabileceği savı aslında kurama bağımlıdır, çünkü insanın hangi özelliklerini ne kadar ağırlıkta öne çıkarılacağı kuramın işidir. Kuram inceleme nesnesini tanımlar, onu betimler. Olgusal insanın kuramın betimlediği örnek insanla elbette benzerlikleri olmalıdır, yoksa kuram en temel işlevini yitirir, olguyu doyurucu bir biçimde açıklayamazdı. Fakat, kuramın rastlantıyla karşımda bulunan insanı açıklayacak olması, çevrenin, eğitiminin, koşulların biçimlendirdiği bu tikel insanı ya da böylesi üyelerden oluşmuş tikel bir öbeği, örnek ya da model olarak belirlemesini gerektirmez.

Doğrusu, bilim kuramlarıyla etik ya da siyaset kuramları arasında ne kadar koşutluk kurulabileceği tartışmalıdır. Bunun en önemli nedeni, insanın değerine ya da değerlerine ilişkin bir tartışmanın bilimin sınırlarının dışında kalmasıdır. Her etik ya da siyaset kuramı ya da değere yönelik genel bir yaklaşım, deneyle sınınamayacak belli metafizik, ontolojik ilkelere dayanır. Fakat, belki de bunun aynısını, örneğin psikoloji ya da sosyoloji, hatta doğa bilimleri için de söyleyebiliriz. Ereksellik gibi bir kavram, doğa bilimlerinden önemli ölçüde ayıklamıştır, fakat (Almanca'da)

* Doç.Dr. ODTÜ Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

tin bilimleri olarak adlandırılan alanlarda, insan ya da toplum bilimlerinde teleolojinin pek çok kalıntısını, hatta ta kendisini bulabiliriz. Örneğin, kişinin kendisine yararlı görüneni iyi sayacağı, hatta başkalarının, giderek genel olarak insanın iyilerini ve davranış biçimini de kendinden yola çıkarak belirleyeceği savı deneysel araştırmanın başlangıcında, geri planında açık ya da örtük olarak karşılaşılabilecek bir varsayımdır. Değeri belirleme ve değer yükleme dışında etik ve siyaset kuramlarıyla tin bilimleri arasında önemli bir yakınlık olduğu kabul edilir. Bunun temel nedeni de, sanırım, gerek bilimin gerekse insanı inceleyen ve onu biçimlendirmeye yönelen felsefenin yöneldikleri nesnenin aynı şey olmasıdır: Felsefe ve insan bilimleri eylemi, bireysel ve toplumsal eyleme biçimlerini kavramaya çalışırlar. Fakat, aralarında çok önemli bir fark vardır: Bilim biçimlendirmeye yönelmediği iddiasındadır, felsefeninse böyle bir iddiada bulunma zorunluluğu yoktur. Yani felsefe pekâlâ normatif olabilir, hatta kimilerine göre olmalıdır; felsefe en azından çözümleme ve betimleme girişimlerinin kendilerinin dahi normatif olabileceği ya da normatif öğeler içerebileceği gibi bir savı tartışmaya açık tutmak zorundadır. Eğer betimleme aynı zamanda norm belirleme anlamına geliyorsa,¹ yalnızca betimlemeyle ilgilendiklerini iddia eden bilimlerin de değerden ve değerlendirmeden bağımsız olmadıkları ortaya çıkacaktır. Fakat bu konu şimdiki tartışmamızın bir ölçüde dışında kalıyor.

Benin ve ötekinin değerlerin belirlenmesinde görece ağırlıkları nasıldır?

Varlığını ancak eylemedeki uygunluk ve birlikle ya da uyumsuzluk ve karşıtlıkla fark edeceğim başkasıyla iletişimimi, ilişkiyi hangi yarar ve adalet ilkelerine bağlamalıyım? Bu, hemen herkesin kendisine sorduğu bir soru olmalı. Tüm etik ve siyaset kuramları ve öğretiler benzer bir soruyu irdelemek zorundadırlar. Özellikle etik kuramları anlaşılabilir olmak adına ben ve öteki arasında sağlam bağintılar kurmalı, iyiyi, kötüyü suçu, cezayı ve ödülü beni ve ben olmayana birlikte gözeterek belirlemelidir. Bir eylemin kendisi ve başkası için yararını görünür kılamayan bir söylem ne iyi bir çözümleme yapabilir, ne de yönetebilir, yönlendirebilir. Felsefe (ve insan bilimi), öyleyse, bir "kendî"nin "öteki" tasarımıyla yola çıkarak herkese seslenmek zorundadır. Çünkü ötekinin deneyimi yalnızca kendindeki bir tasarımın deneyimidir. Bütün ahlak kuramlarının çoğunlukla örtük, fakat kimi zaman da açık olarak böyle bir yöntem varsayımı içerdiğini düşünüyorum. Yoksa dizgenin uygulanmasında, yani uygulanabilir kılınmasında sorunlar çıkacaktır; dizge olgular karşısında çelişik, yetersiz kalacak, inandırıcılığı yitirecektir. Hem felsefe, hem de felsefeye yakın bilimler benin ve ötekilerin, yani benin karşılaşılabileceği öngörülebilir herkesin birbirlerine ve kendine göre ağırlıklarını inandırıcı bir biçimde tanımlamalıdır. Bu değerlendirmenin nasıl bir sonuç verebileceğiyle ilgilenmiyorum. Şu kesinlikle yadsınmayacaktır: Ne benin, ne de ötekinin ağırlığı mutlak olarak yok edilebilecek, matematiksel bir eğritilemeyle konuşacak olursak, görece değerlendirilmenin

(1) Bu iddia için, betimleme ve norm (düzgü) koyma arasındaki ilişkileri ayrıntılı olarak ele aldığım, "Ahlak Felsefesinde Tutumlar Üzerine" (Vehbi Hacıkadıroğlu Armağanı: Felsefe Tartışmaları, yay. Haz. D. Özlem, H. Ökçesiz, Ş. Argın, s. 402-415, Everest Yayınları, İstanbul, 2002) ve "Does the Is-Ought Issue Lead to a Transcendental Realm?" (The Proceedings of the Twenty-first World Congress of Philosophy, yay. haz. Harun Tepe, Stephen Voss, Ankara, TFK, 2007, s. 7-12) başlıklı makalelerime bakılabilir.

oransal niceliği sifıra ya da sonsuza yaklaşamayacaktır. Doğrusu tüm inandırıcı dizgelerde dengenin bozulmasına özen gösterildiğini görürüz: En saf bencil ilkelere dayanan bir ahlak dizgesi bile, ötekini benin mutluluğuna araç olarak tanımlayacak olsa da, bu amacın ötekinin mutsuzluğuyla gerçekleşmeyeceğini kabul eder.² Öte yandan, en özgeci ahlak dizgesi de, ötekilerin mutluluğuna ödev yoluyla araç kılınan nesnel bir ben'i tüm insanlığı, hatta aklı temsil edecek bir varlık sayarak yüceltir.³

Biraz önce yarar ve adalet kavramlarını yan yana kullandım. Aslında öncelikle bu ikisinin birbirinden ne kadar ayrılabilirliğini ya da birbirlerini tanımlamak için kullanılıp kullanılmayacağını araştırmak gerekiyor. Gerçek anlamda yararlı olan şeyin adalete uygun olduğu, adaletli olanın da gerçek anlamda yararlı olduğunu herkes kabul edecektir. Yarar kavramını, tüm kısa vadeli ve başkalarının göz ardı edildiği, yalnızca görünüşteki, yalnızca bencil yararlardan artarak nicel bir ölçüm birimi sayar, mutluluğun ancak yarar beklentisiyle kavranabilecek ve istenebilecek bir hedef ve buna bağlı olarak ölçü olacağını söyleyenler, yararı ilgili herkesin, benin ve yanındaki ya da karşısındakilerin ortaklaşa ve büyük çoğunlukla uzlaşabilecekleri bir tasarımın içerdiği haz beklentileri olarak tanımlarlar. Böylece yararı eyleme yönelik kurallarımızın, tasarılarımızın teme-

line koyarlar. Oysa yararın bu uzun vadeli tasarımı, duygulandırıcı, genel olarak özverili eyleme için önemli bir saik olsa da, özellikle gündelik, kısa vadeli tasarımları da anlaşılır kılmalı ve böylece gündelik işlerimizde de yönlendirici olabilmelidir. Yoksa, ne zaman ulaşılabileceği, hatta ulaşmak için koşulların uygun olup olmadığı bile belli olmayan uzak bir gelecekteki mutluluk için 'yarar', duygulandırıcı bir sözcük olsa da, belirsiz kalır. Eğer yararlılar ya da yarar ilkesine büsbütün sırt çevirmeyenler seslendiklerine gündelik işlerinde kullanabilecekleri, eylemleri için uygun bir davranış kılavuzu vermek istiyorlarsa, yani onlara inandırıcı bir ülkü tasarımı sunarak normlar oluşturmak, yaşamlarının herhangi bir anında, eylemeye ilişkin herhangi bir seçimlerinde yön göstermek istiyorlarsa, kişinin kısa vadeli yararlarıyla başkalarınıninkiler arasında hep sağlam bir denge, daha doğrusu yarar ve zarar düşüncesinin yönetebileceği, çarklarını çevirebileceği bir mekanizma, bir düşünsel adalet mekanizması yaratmak zorundadırlar.

Gündelik yaşamı yönetemeyen ahlak, ahlak sayılmaz. Fakat gündelik toplumsal yaşam, sıradan alışverişleriyle, olağanüstü koşullar dışında yeterince düzenli yapıyla zaten belli kurallara bağlanmış ve sürmektedir; böyle bir yaşamı yönettiği varsayılan ahlak da zaten hiç sorgulanmayan ilkelere dayanır: Her türlü alışverişte,

(2) Örneğin Epikuros hazrı en yüksek değer olarak yüceltir, acıyı kötüye eşdeğer sayarken, kaba bir görüşle kişinin kendini merkeze alır görünmektedir. Çünkü, hazrın deneyimi doğrudan doğruya kendinde, kendi bedeninde ortaya çıkar. Oysa Epikuros, hazrın türleri arasında bir ayırım yapar, dostluğu hazrın en değerlisi sayar. Dostluğu arayarak bencilikten kurtulan kişi, aslında en büyük hazza erişir; bunu öngörerek başkalarıyla dostluk ilişkisi kurmak, doğrusu bencil bir yaklaşım olsa gerek. Fakat söz konusu dostluk, görünürde, çıkar uğruna bir davranış değil, neredeyse mutlak bir özgecildir. Hazrılıkla bencilik arasında kurulabilecek bu şaşırı bağıntı, kanımca Epikurosçuluğun önemini hiç yitirmemiş olmasının en başta gelen nedeni sayılmalıdır.

(3) Sanırım Immanuel Kant'ın ahlak felsefesi bu tutumun en açık örneğidir. Kant'ın en yüksek ahlak ülküsüne yönelen yasayla tüm insanları (ötekileri ve kendini) birer 'amac' olarak göstermesi, aslında bu ahlak yasasını kavrayacak, ona uygun davranış ilkelerini oluşturacak, tikel durumlara uygulayacak bir özne tasarlanması demektir. Bu tutum, her şeyden önce böyle bir öznenin, benin yüceltilmesidir.

iletişimde kurallar bellidir ve mümkün olduğunca düzenlenmiş bir biçimde sürdürülmektedir. Bu kurallara uygun ve yeterince doyum sağlayan bir yaşamda yarara ve adalete ilişkin tartışma ancak boş vakit işidir denebilir. O halde, ahlakın temelleri ancak acı verici bir uyumsuzluk durumunda irdelenecektir. Buna göre, ahlakın gündelik yaşamı yönettiğinden pek de söz edilemeyecek, yalnızca gündelik yaşamın kurallarının ardında belli bir ahlak anlayışının yattığı, bu anlayışa uygun yaşamınsa özellikle bir ahlak sorunu değil de, en çok bir sağgörü (basiret) sorunu olabileceği, ahlaka yönelik bir söylemin gündelik yaşamı iyiye doğru yönlendirebileceğine ancak hayalperestlerin inanacağı iddia edilebilecektir. Fakat alışveriş, işbirliği, işbölümü, iletişim gibi gündelik kamusal işlerin oluşturduğu toplumsal yaşamın dışında, onu kapsasa da, farklı, özel bir alanı bulunan, ilkelerin yönettiği bir yaşam alanı olsa gerek. Yine, bu özel yaşamı biçimlendiren ilkelerin, kamusal alanda anlam bulan, gündelik olsun olmasın 'yararları' ya da 'zararları', adaleti ya da adaletsizliği tartmakta, yermekte ya da onaylamakta temel ölçütleri oluşturduklarını da düşünmeliyiz. Kısacası, siyasal alandaki dönüşümler bu alanın sınır çizgisinin ötesinde gibi görünen fakat etkisi er ya da geç temel ilkelere dönüşen, belki de ancak keskin gözlerin, hassas kulakların fark edebileceği (örtük ya da açık) bir etiğe bağlı değil midir?

Etik mutluluk, doyum, haz gibi gereksinimlerle ilgiliyse, ister bir çözümleme ve eleştiri etkinliği, ister normatif talepleri belirleyen ortak bir beklenti olarak, sanıldığından çok daha etkili bir siyasal dönüşüm aracı gibi görünüyor. Çünkü bu gereksinimler yaşamın temel gereksinimleridir. Hem çözümleme ve eleştiri, hem de norm

belirleme işi her şeyden önce mutluluğun mevcut kamusal düzendeki uygulamalarla elde edilip edilemeyeceği, bunun için olanaklı ya da olanaksız olduğunu gösteren inandırıcı bir uslamlamaya dayanmalıdır. Yine, söz konusu uslamlanmanın açık ve ayrıntılı bir dizgeye, bir söyleme aktarılmış olması da gerekli değildir. Yaygın bir değişim talebinin ardında, belli bir düzenin işe yaradığını, 'mutluluk' dağıtmadığını saptayan kolektif bir bilinç de olabilir, bir kişinin elinden çıkmış gibi görünen bir çözümleme ve onun dayandığı normlar dizgesi de. Her iki durumda da, değişime yol açacak bir gizilgücün oluşması yalnızca mutluluk, doyum gibi beklentilerin için karşılanamadığının, nasıl karşılanabileceğinin açıkça görünür kılınmasına bağlı gibi görünüyor.

Yararlı olan genel olarak mutluluk verecek şey, zararlı olansa bunun tersi olarak tanımlanabilir. Kısa ve uzun vadeli mutluluk beklentilerine bağlı olarak yararlı ve zararlı olanın tasarımları çoğu zaman farklı olacaktır. Yakın ve uzun vadeli beklentiler çoğu kez çelişik görünürler. Yarar ilkesine dayanacak ya da en azından onu tümünden göz ardı etmeyecek bir felsefe bu farklılığı gidermek, bir bakıma gelecekle şimdiyi bir araya getirmek zorundadır. Yukarıda sözünü ettiğim işlevselliğin sağlanabilmesi, kendisinin gündelik yararlarıyla ötekilerinkiler arasında memnun edici, iş ve değer üreten bir iletişim, alışveriş ve hukuk düzeninin oluşturulması için yararın kısa ve uzun vadeli görüntülerinin ya da tasarımlarının birbirine aykırı düşmemesi gerekir. Hemen elde edilebilecek kadar yakında görünen, göz alıcılığıyla canlı bir haz tasarımını besleyen, beklentileri körükleyen bir nesne yine hazza ve yarara ilişkin, fakat bu kez uzun vadeli bir yarar ve mutluluk değerlendirmesine dayanan gerekçelerle,

genel normlarla ya da yasalarla yasaklanır, o nesnenin, o hazın elde edilmesi belli koşullara bağlanır, hatta tümüyle olanaksız kılınır. Böylece, uzun vadeli yararın olabildi-ğince somut bir tasarımıyla kısa vadeli zarar gözden uzaklaştırılır, uzun vadeli yarar uğruna verilen bir ödün olur, böylece zarar değil yarar olarak betimlenir, öyle benimsetilmeye ve benimsenmeye çalışılır. Ahlaki ya da siyasal bir toplulukta herkes kısa vadeli yarar ve zarar muhasebesini uzun vadeli beklentilere göre yapmak zorundadır; optik yanılgıları düzeltmeye benzeyen bu hesaba yapamayacak olanlar yalnızca günlük yararlarla, üstelik kaçınılmaz olarak karşılaşacakları kısıtlamalarla gitgide azalan yararlarla yetinmek zorunda kalacaklardır. Suçlu, genellikle bu düzeni kavrayamayan, uygun uzun vadeli değerlendirmeleri yapamayan kişidir.

Öyleyse, gerçek yararın, yani ötekilerin göz ardı edilmediği, hatta başkasının algı, düşünce ve isteme bakımından bütün değerlendirmeleri için zorunlu bakış açısı olan benle, kendiyile özdeş sayıldığı, yeterince uzun vadeli yarar beklentisiyle günlük yarar beklentilerinin çatışmadığı bir düzeni oluşturacak, normları, yasaları meşru kılacak bir etik kendiliğinden mi oluşur? Benin bakış açısından başkasının görelî değerleri farklı olduğuna, en yakındakinden en uzaktakine kadar ötekinin bendeki etkileri birbirinden farklı olduğuna göre, hangilerinin değerleri, hangilerinin yargıları daha önemlidir? Yakındaki ötekinin değerlerinin ve yargılarının kendi üzerindeki etkisi uzakdaki ötekinden daha fazla olacağına göre, kişi hangi ahlak ilkelerinin, hangi etiğin yön gösterici olduğuna, kamusal yaşam alanını düzenleyici bir güce sahip olduğuna nasıl karar verebilir? Dahası,

bir başkasının değerlerini, değer yargılarını onaylasam bile, onları nasıl bütünüyle kendi değerlerim ve yargılarım sayabilirim? Etiğin kendiliğinden oluşması başkalarına tabi olmak demektir. Oysa ben, düşünür ve eyleyken etkin bir varlık olduğumu varsaymaktadır; bu varsayım özerklik kaygısı ve güdüsü göz önüne alındığında, doğrudan değere ilişkin yargılarda iyice belirginleşir.

Etkin bir varlık olarak yararı ve zararı, hem kendim için hem de en yakındakinden en uzaktakine kadar tüm olgusal başkaları için belirlerken, bu belirlemenin gündelik düzenin iyileştirilmesinden ötekiler için insanı yaratmaya kadar tüm tasarımlarını ve hedeflerini usa uygun talepler olarak nasıl ortaya koymalıyım? Bu soruyu soran kişi, değerlerini belirleyen, başta en yakındakiler olmak üzere karşılaşılabildiği ya da tasarlayabildiği tüm ötekilerin aracılığıyla, yani öğrenerek ve belki kendisine özgü çeşitlemelerle oluşturduğu ya da edindiği bir etikten yola çıkarak siyasal alana girmektedir. Değer verme adına her özerklik talebi etik, bu değer başkalarının benimsenmesi, onaylanması talebiyse siyasaldır. Karşımdaki olgusal ötekinin değerlerini benimsemeksizin kabul eder gözükmek, ona boyun eğmek, özerklikten vazgeçmektir.

Yarar üzerine yargılarını kendi deneyiminden edindiği gerekçelerle talep olarak öne süren öteki, bu yargıların açık ve ikna edici olabilmesi için benim bu taleplere ilişkin görüşümü önemsemediğinde meşruiyet sınırlarını ihlal eder. Bir başkasının düşünce ve uygulamalarının bilgisine yalnızca kendim aracılığıyla, kendiminkilerle benzerlik kurabileceğim dışsal görüşlerden başlayarak, benzetme yoluyla ulaşabileceğimi düşündüğümde, iyi, yani etkin bir siyasal talebin ne olduğunu da

anlayabilirim: İyiyeye yönelik her talep başkasının iyiliğini kendisinininkine kadar gözetmek zorundadır; başkasına ilişkin tasarımı, zihnimdeki öteki ben, ne denli gerçek bir tasarımı, yargılarımla kendimi gözettiğim gibi, bir bakıma kendimi gözettiğim için ötekini gözetiyorsam, taleplerim de o denli sağlam ve ikna edici olur. Karşımdakinden de aynı duyarlılığı beklemem kadar doğal bir şey olamazdı.

O halde, yakın ve uzak olgusal ötekilerle ortak yaşamıma ilişkin düzenlemelerde uygun, yani büyük çoğunluğun yararlı olduğunu kabul edeceği, en azından zararlı olmadığına aşağı yukarı ulaşacağı taleplerim adalete uygun taleplerdir. Bu formülün sınırlarını da belirlemek gerekiyor. Öteki karşına kendi gibilerin etkisi altında, özerk olmayan bir varlık görüngüsü olarak çıkıyorsa, ister yakınımda ister uzağımda

olsun, böyle birinin norm ve yasa taleplerini uygun, yararlı, adil bulamam. En başta ötekinin özerkliğini tanımayan, onu araç olarak kullanmaya, kendi yargılarına karşı yönetmeye, kısaca özgürlüğünü ya da kendisini yok etmeye yönelik talepler adaletsizdirler. Onlara boyun eğmekse kısa vadeli yarar için özerklikten vazgeçmek, adaletsizliği çağırarak, aslında kendisi olmaktan vazgeçmek demektir. Oysa, yukarıda açıklamayı denediğim gibi, adalet sezgisi benden başlayarak ötekileri benle özdeş, özerklik hakları bakımından denk saymayı zorunlu kılıyor. Buradan, özerk olmayan ötekinin taleplerinin haklı, adalete uygun talepler olmadığı sonucuna varıyorum. Başkasının özerk, etkin, adaletli olup olmadığını ancak kendimden başlayarak anlayabileceğim de temel varsayımımdı.

Castoriadis'de "Varlık ya da Kaos"

Müslüm TURAN^(*)

Castoriadis'e göre, Yunanlıların temel fikirlerinden biri, kaos tasarımı ve onunla bağıntı temelinde gerçekliğini bulan düzen (burada kosmos'la özdeşleştirilmiştir) sorunudur. Yunancada boşluk, hiçlik anlamına gelen kaos Hesiodos'a göre, evrenin başlangıcını ifade eder; dünya tüm anlamıyla kaostan doğmuştur: Başlangıçta tamamen düzensizlik vardı, sonra düzen, *cosmos* yaratıldı. Ama evrenin kökenlerinde, bildik manzaranın ötesinde kaos hâlâ egemen bir biçimde hüküm sürmektedir. Ve dünyanın düzeninin insan için anlamı yoktur: Bir yandan oluş ve doğumun, öte yandan da çürüme ve felaketin -biçimlerin ölümünün- körü körüne gerekliliğini dayatır.¹ Görüldüğü gibi, hem kosmos anlamında Varlığın hem de insan açısından Varlık'ın kaos'la özdeşleştirilmesi söz konusudur. Kosmos anlamında Varlık açısından bu özdeşleşme, Varlık'ın kaos'la bir tutulması, Varlık'ın bir bütünselliğinin olmadığı, tümüyle düzenli olmayan bir kaos olduğu Castoriadis'in sözcükleri ile Uçurum'dan, Dipsiz Kuyu'dan ibaret olması anlamına gelir.² Peki, ama Dipsiz Kuyu, Uçurum nedir?

Castoriadis'in Varlık'ı kaos'la özdeşleştirir ve fakat burada kalmaz. Castoriadis Varlık'ı kaos'la özdeşleştirdikten

sonra -ki bu ona göre Yunan düşüncesinin temel fikirlerinden biridir-bu özdeşliğin içerimini açıklamak istemiştir. Zira Varlık'ın tek başına düzensiz ya da düzenli olduğu önermesi bir anlam içermez. Tek başına düzen ya da tek başına düzensizlikten yola çıkarak ne düzeni ne de düzensizliği kavrayabiliriz, bu bize hiçbir sentetik bilgi sunmaz. Aslında Varlık'ın tümüyle düzensiz ya da tümüyle düzenli olması olanaklı bir şey gibi söz etmek çelişiktir. Var olan şeyler arasında herhangi bir durum, bir tür düzen anlamına gelir.³ İşte bu noktada Castoriadis'in alıntılıdığı Anaksimendros'un Varlık'a ilişkin olarak konutlandırdığı "anlamdan yoksun düzen"inin, anlamlandırılması gündeme gelecek, Varlık zamansallaşacaktır; insanın ve toplumun alanındayızdır artık: Tarih, anlamın içinde ve sayesinde ortaya çıkan şeydir; şeylere, edimlere, vb. anlamın yüklendiği yerdir. Kendisi "anlama sahip" olamaz ya da 'anlamdan yoksun' olamaz.⁴

Varlık'ı ya da kaos'u kavramsallaştırmak için Castoriadis, Hesiodos ve Yunan tragedyasından alıntılar yapar. Bu alıntılarda Varlık'ın bir yandan kaos'la özdeşleştirilirken bir yandan da kaos'la özdeşleştirilmiş Varlık'ın düzeninin in-

(*) Prof. Dr. Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Öğretim Üyesi

(1) Castoriadis, s. 279.

(2) A.g.e. s. 276.

(3) Randall ve Buchler, s. 133.

(4) Castoriadis, s. 277.