

dinsel ya da benzeri farklılıklar karşısında açmazdadır. Bu politik öznellikler ya insanlık ve insan hakları nosyonları üzerinde politik mutabakat sağlayacaklar ya da şüphe nesnesi olacak ve güç uygulamasına maruz kalacaklardır. Öte yandan bu politik öznellikler de bir açmaz içindedirler; bir yandan bütünsel bir toplum algısının sınırlarının silinip gitmesiyle birlikte kendilerini ulus devlete bağlayan hiçbir bağın kalmadığını görüp taleplerinde giderek radikalleşirler, öte yandan küresel güç karşısındaki güçsüzlüklerini her ölçekte sürekli dencyimlerler.

Taylor aynı makalesinde genel irade geleneğinde, komünist devletlerde görüldüğü gibi, bir grubun egemenliği ele geçirebileceğini ve farklılık problemini güç yoluyla çözeceğini belirtir. "hangi toplumsal hedeflerin seçileceği ya da hangi yapıların benimseneceği problemi, özgür topluma yönelik seferberlik ve mücadelenin gerekleri yoluyla çözümler... Eğer seferberlik dönemi sona erecek olsaydı bu tür toplumlar kargaşaya düşerlerdi -seferberlik döneminin ancak yönetici partinin cesetlerini çiğneyerek sona ermesinin nedeni işte budur-"(s. 116). Bu tespit bir gerçeği teslim etmekle birlikte eksiktir. Çünkü temel açmaz egemenliğin fiili düzeyde bir grubun eline geçmesinden çok özgülük eyleminin kodlanması aşamasında ortaya çıkar. Her tür kodlama haklılığını kendinden değil eylemden aldığı için, haklılığının sürekliliği eylemin sürekliliğini gerektirir. Bu durumda da o kodlama -örneğini sürekli dev-

rim şiarında gördüğümüz- bir seferberlik idolojisine dönüşür. Taylor tarihsel gerçeğin bir boyutuna -komünist devletin seferberlik idolojisine- değinmekte ancak bu tespitin liberalizmdeki karşılığını saptamaktansa Rousseau'cu komüniteler çözümsüzlüğünün eşliğinde durmayı tercih etmektedir. Oysa aynı mantık liberalizm için de geçerlidir. Küresel ölçekteki tekörnekleşme politik öznellik farklılıkları karşısında içine düştüğü açmazı küresel dünyaya katılımın koşulu olarak ileri sürdüğü insanlık ya da insan hakları mitini bir kod olarak ilan etmekle aşmaya çalışır. Ancak bu kod haklılığını kendinden değil sadece ihlal eyleminden aldığı içindir ki, haklılığın sürekliliği ihlal eyleminin sürekliliğine bağlıdır. Şüpheliler yasasının işlevi bu sürekliliği sağlamaktır. Dolayısıyla insan hakları miti, ancak sürekli bu hakları ihlal eden birinin ve sürekli onu 'insanlık adına' koruyan 'müdahil' bir gücün varlığını gerektiren bir seferberlik ideolojisine dönüşür. Böyle bir seferberlik ideolojisi müdahil gücün savaşlarının biricik meşruiyet kaynağıdır. Savaş ise egemenliği tanımlayan temel bir haktır. Dolayısıyla insan hakları gerçekte, güçlü devletlerin savaş çıkarma hakları olarak cisimleşmektedir. Üstelik savaş çıkarma hakkının sürekliliği, yeni küresel egemenliğin sürekliliği için de zorunludur. Dolayısıyla bir hukuka dönüşmesi gerekir. Batı demokrasisinin bir insan hakları hukukuna dönüşmesinin anlamı budur.

Kant'ın "Ebedî Barış Üzerine" Adlı Yazısında İroni

Nebî Reyhani^(*)

"Ebedî Barış Üzerine" adlı yazısının hemen başında, daha doğrusu yazıya koyduğu bir önotta Kant bu yazının başlığının taşıdığı ikinci anlama dikkat çeker: Bu yazı adını bir Hollandalının hanıyla paylaşmaktadır ve Hollandalının tabelasına yazdığı "ebedî barış" tabeladaki resimden de anlaşılacağı üzere "ebedî istirahatgâh" anlamındaki mezarlıktır. Bu durumda hem Kant'ın bu yazısının, hem de sözkonusu hanın orijinal adı olan „Zum ewigen Frieden" muhtemelen hanın az ilerisindeki mezarlığı kasteder ve „Mezarlık Yolu Üzerinde" diye çevri-le-bilir. "Ebedî Barış" ifadesini ister Kant'ın kışkırtmasına uyup mezarlık olarak anla-yalım, ister insanların hayattheyken görmeyi düşledikleri bir durum olarak anlayalım, seçilen başlık bir hedefe yaklaşılmakta olduğunu haber verir ve bu nedenle de, yaygın kullanımın aksine, daha doğru olarak "Ebedî Barışa Doğru" şeklinde çevrilebilir.

Burada kendini çok açık biçimde gösteren, ama aslında yazının tamamına hakim olan ironiyi bir an için görmezden gelirse, Kant'ın bu yazıyla amaçladığı, hiç kuşkusuz, insanlara ebedî barışa giden yolda ayrıntılı bir kı-

lavuz vermektir. Ama bunu yaparken Kant neden, sivri bir dille, insanlığın ilerlediği yolun bir bu dünya barışına değil, yazının değişik yerlerinde ima ettiği gibi, olsa olsa, "insanlığın büyük kilise avlusu mezarlığın-daki"⁽¹⁾ bir öte dünya barışına götürdüğünü düşünmemizi ister? Bu durumda, Kant'ın bu yazıyla filozof olarak kendine yüklediği bir ödevi yerine getirdiğini, ama insanların burada gösterilen yolu takip edeceklerine de hiç inanmadığını düşünmek meşru olmuyor mu? Değilse, ki Kant bunun böyle olmadığını gerek bu yazısında, gerekse "Bu Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte Değil" Sözü Üzerine" adlı yazısında bizi ikna etmeye çalışır, bu durumda bu yazıdaki ironiyi nasıl yorumlamamız gerekir?

Kant'ın "Ebedî Barış"ını doğru anlamının büyük ölçüde buna, yani buradaki ironiyi doğru yorumlamaya dayandığını söyleyebiliriz. Çünkü belki de bunun doğru anlaşılmasını olmasından dolayı, politik bilimler literatürünün tartışmasız başyapıtlarından biri olan bu metne, yayımlanışını takip eden uzunca bir süre Kant'ın yapıtları içinde merkezi bir önem atfedilmemiş, daha çok, değişik vesilelerle kaleme alınmış

(*) Yrd. Doç. Dr., Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü

(1) Immanuel Kant, Werke in Zehn Bänden. Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1983, Bd. 9, S. 200.

ikincil yazılar grubuna sokulmuştur. Yazıya hakim olan ironi gözönüne alındığında bu durumun pek yadırganmaması gerekir. Kant'ın zamanının barış antlaşmaları formunda kaleme aldığı bu metnin ikinci baskısına eklediği "gizli hüküm" gözönüne alındığında ise, bu durumda şaşırılacak hiçbirşey kalmaz. Yayımlanmak üzere kaleme alınan bir yazıya "gizli hüküm" koymakla, sıkça ve severek alıntılanmış Jonathan Swift'ten de, her tarafı açık olan türbesinin kapısında kocaman bir kilit bulunan Nasrettin Hoca'dan da aşağı kalmayan bir mizah ustası olduğunu kanıtlayan Kant bununla yetinmez ve gerçek bir barış antlaşmasında herhengi bir gizli hükmün yer almasının objektif olarak savunulamayacağını bildiği halde, neden böyle bir hükme gereksinim duyduğunu sübjektif olarak temellendirmeye(!) girişir: Hükmün gizliliğinin nedeni bunun içeriği değil, bu hükmü dikte eden kişinin – yani Kant'ın – bunu yapan kişi olduğunu açıkça ilan etmeyi kendi onuruna yakıştıramamasındandır.⁽²⁾ Bu gizli hükme göre devletler filozofların söylediğine kulak asmalı, hatta – amaçlarını belli etmeden – onları konuşmaya teşvik etmelidirler. Filozofların diledikleri herşey üzerine konuşmaları, bu şekilde sağlayabileceği fayda dışında, filozoflar hiçbir konuda birlik sağlayamadıkları için, herhangi bir siyasi tehlike de taşımaz.⁽³⁾

Metnin ikinci baskısında yer alan bu ekin ilk düşündüğü, Kant'ın, Yunanlı bir hükümdarın savaşı kendi aralarının

da bir düelloyla çözme önerisine, "masası olan hiç bir demirci kor halindeki demiri çıplak eliyle tutmaz" şeklinde yanıt veren Bulgar Prensi gibi⁽⁴⁾, başkalarının canı pahasına savaşılmaya doymayan hükümdarlardan ve onların yanında devleti temsil eden kesimden, özellikle de hukukçulardan ve teologlardan entellektüel bir intikam aldığı olmalı. Çünkü iki sayfa bile tutmayan bu kısacık ekte Kant'tan bu kesim de nasibini layıkıyla alır: Hakkın terazisini ve adaletin kılıcını sembol edinmiş olan hukukçular ellerindeki kılıcı terazi üzerindeki mütecaviz elleri def etmek için değil, eğer terazinin kefelerinden birinin inmeye hiç niyeti yoksa kılıcı üzerine koyarak inmesine yardımcı olmak için kullanırlar. Teologların payına düşen ise Kant'ın yine ironi ve alay yüklediği bir başka yazısında, "Fakülteler Çatışması"nda da yinelenen bir cümledir: Felsefenin teolojinin hizmetçisi olduğu söylenir. "Evet ama bundan pek anlaşıl-mıyor" der Kant, "acaba bu hizmetçi himmetli hanımının arkasından eteğinin ucunu mu taşıyor, yoksa önden meşaleyi mi?"⁽⁵⁾

Metin, bunu söylemek gerekir, büyük çoğunlukla gayet ciddi, kılı kırk-yaran, herşeyi saf aklın süzgecinden geçiren, Kant'a yaraşır kurulukta pasajlardan oluşuyor. Ama burada da Kant'ın bu işi bazen fazla abarttığı ve yasa türleri arasındaki en ince ayrıntıları bitmek tükenmek bilmeyen tasviriyile aslında hukukçularla aşık attığı olasılığını bir kenara bıraksak bile, metnin bu şekli-

(2) A.g.e. 227.

(3) A.g.e. 228.

(4) A.g.e. 209.

(5) A.g.e. 228.

le neden fazla ciddiye alınmadığını göstermek pek zor değil. Bunun için bu metni, örneğin "Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi" ile karşılaştırmak yeterlidir. Bu ikincisini Kant en temel yapıtlarından biri, "Pratik Aklın Eleştirisi" için bir ön hazırlık olarak tasarlamıştır. Ama bu teorik değil didaktik bir hazırlıktır. Teorik bir hazırlık değildir, çünkü bu ikinci eleştiri teorik olarak saf aklın eleştirisinden başka bir temel gerektirmez. Ama didaktik olarak gereklidir, çünkü 'ödev', 'ahlak yasası' gibi, eleştiride teorik olarak varsayılan kavramların, aslında insanların günlük hayatlarından aşına oldukları pratik gerçeklikler olduğu gösterilmeden pratik aklın eleştirisini anlamak mümkün değildir. Bu nedenle Kant saf aklın pratik kavramlarına önce popüler ahlak bilgeliklerinden başlayarak adım adım, hem herkesin anlayacağı, hem de herkesi ikna edecek biçimde yapar. Burada gösterdiği didaktik özenden "Ebedî Barış"ta eser olmadığını söylemek, sanırım hiç abartma olmaz. Oysa bu yazının konusu insanın ahlakiliği sorunundan daha az ciddiyet ve aciliyet taşımadığı gibi, içerdiği hükümler de saf akıldan türetilen buyruklar olduğundan, Kant'ın üç eleştiri ile kurduğu yapıyı tamamladığı bir niteliktedir. Çünkü Kant'ın ele aldığı şekliyle ebedî barış ideali sadece savaşın olmadığı bir durumu değil, ycel ölçekte kurulması mümkün olsa bile sürekliliğinin hiçbir güvencesi bulunmayan adaletin bütün insanlar ve bütün zamanlar için tesisinin başlıca koşulunu dile getirir. Bu ba-

kımdan bunu bu adalet idealinin eşanlamı olarak görmek bile mümkündür. İnsanlığın kendisine koyduğu bu en yüksek ideal karşısında Kant'ın bu 'ciddiyetsiz' tavrını nasıl açıklayabiliriz?

Bu soruyu kendisi içinde ayrıştırmak ve önce şu soruya yanıt aramak daha anlamlı olabilir: İroni Kant'ın kendi söylediklerine inanmadığı anlamına mı geliyor? Bu soruya aradığımız yanıtı 20. yüzyılın bir filozofuyla, Karl Jaspers ile ilişkilendirmek konuya birkaç bakımdan açıklık getirecek: Jaspers'in "Perichontologie" adını verdiği öğretisinin Kant'tan ne denli etkilendiği, filozofu tanıyan herkesçe bilinen bir gerçektir. Ama Jaspers özellikle politik felsefesinde Kant'ı deyim yerindeyse adım adım takip etmiştir. Başka bir yerde ayrıntılı olarak göstermeye çalıştığım gibi⁽⁶⁾, Kant'ın tarihsel-politik felsefesinin üç temel yapıtı ile Jaspers'in üç yapıtı arasında edinilen konu, savunulan görüş ve amaçlanan hedef bakımından neredeyse tam bir örtüşme vardır: Kant'ın "Dünya Yurttaşlığı Açısından Genel Bir Tarih Üzerine Düşünceler" adlı eserine Jaspers'in "Tarihin Kökeni Ve Amacı", ilkinin "Ebedî Barış Üzerine" adlı eserine ikincisinin "Atom Bombası Ve İnsanın Geleceği", yine Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" yazısına Jaspers'in kısa yazısı "Felsefenin Bir Dünya Tarihi Var mıdır?" sayılan bakımlardan denk düşer.

Sorduğumuz soruya aradığımız yanıtla ilgili bizi Jaspers'de asıl ilgilendiren onun kitabın yazıldığı soğuk savaş yıllarında özellikle yoğun yaşanan atom

(6) *Die Kantischen Wurzeln von Jaspers' geschichtsphilosophisch-politischem Denken*, Ağustos 2003'te İstanbul'da düzenlenen Fifth International Jaspers-Conference kapsamında sunulmuş bildiri.

bombası tehlikesi karşısında sarıldığı ve yine Kant'a dayandığı "insana inanç" ilkesidir. Jaspers için bu durum karşısında "ümitsizliğe karşı tek alternatif, sadece, insana inançtır, onun olduğu şeye değil, insanlara değil, onun insan olarak olabileceği şeye inançtır".⁽⁷⁾ Bu görüşün Kant kökenli olduğunu Jaspers'in başka bir kitabında aynı bağlamda Kant'ın "Ebedî Barış"ındaki benzer bir formülasyonuna dayanmasından çıkarsayabiliriz: "Pratik adamı insanları tanıdığını sanır. Ama o insanı tanımıyor".⁽⁸⁾ Ne Jaspers ne de Jaspers'in yorumuyla Kant için insana inanç, bir şeyin olacağını, ya da başka bir şeyin olmayacağını garanti değildir. Ama belirsizlik, hatta düşük olasılık bu inancı terk etmek için bir neden olmaz. Tersine, bu, bir olanak olarak kaldığı sürece insanın yaşama gücüdür.

Bu konuyu daha somutlaştırabilmek için "ebedî barış" düşüncesini gerçi arzu edilir bulan, ama gerçekleştirilmesi imkansız bir ide olarak gören bir pesimist düşünelim. Ne var ki bu tavır, söz konusu imkansızlık kanıtlanmadığı sürece tutarsızdır. Çünkü bütün insanlık üzerine yargıda bulunabileceği bir noktada durduğunu sanan bu pesimistin kendisi de nihayet bir insan, insanlığın bir üyesidir. İnsandan ne olacağı bir bakıma da ona bağlıdır. Bu durumda o bu ideyi gerçekten arzu edilir buluyorsa, o zaman bunun mümkün olduğuna da inanmalıdır. Eğer mümkün olduğuna inanmıyorsa bunun nedeni ancak onu

gerçekten istememesi olabilir. Çünkü burada inanç ve isteme bir ve aynı şey olmaktadır.

Jaspers'in konuyla ilgili yorumuna hak verecek olursak yukarıda sorduğumuz soruyu, Kant'ın ebedî barışa inanıp inanmadığı sorusunu deşillememiz mümkün olmaz. Ama yazıdaki ironiyi nasıl yorumlamamız gerektiği sorunu hala karşımızda durmaktadır ve Jaspers'in doğrudan bu soruna getirdiği yorum pek tatmin edici değildir: "Kant için en yüksek derecede ciddiyete sahip konularda ironik ifadeler, onda hiçbir zaman saf spekülative düşüncelerde, ya da saf bilimsel araştırmada kendini göstermez, bunlar sadece düşüncelerin insanların realitesi ve tarihle temasında ortaya çıkar".⁽⁹⁾ Bu yorumu paylaşabilmenin koşulu, ancak, "Ebedî Barış Üzerine" adlı eseri "saf spekülative düşünce" ya da "saf bilimsel araştırmalar" a giren metin grubundan çıkarmaktır. Bu da bizi, az önce yanıtını verdiğimiz soruyu tekrar sormaya götürür: bu yazıdaki görüşler ciddi değil mi, inanarak söylenmiş mi? Metni ciddi ya da ironik pasajlara ayırmak, öyle bir elekten geçirmek ise sözkonusu değil, çünkü ironi, Jaspers'in de teslim ettiği gibi bu yazının tamamına sinmiş.⁽¹⁰⁾

Nasıl ki Kant'ın incelediğimiz yazısının bütününe ironi sinmiş ise Jaspers'in tüm felsefesine de ödünsüz bir ciddiyet sinmiştir diyebiliriz. Ciddiyet ve oyun sürekli peygamber ciddiyetine sahip olan ona göre asla bağdaşmaya-

cak iki tavidir. Eğer bir düşünce onu ortaya koyan için varoluşsal bir ciddiyet taşıyorsa sadece bir oyundan ibaretir. Salt oyun olan bir düşünce ise Jaspers için hiçtir, hiç bir felsefi değeri olamaz. Burada ciddiyetin oyunla gerçekten hiç bağdaşmaz mı olduğunu, yoksa ironide bir ciddiyet payı, ciddiyette de bir ironik yön bulunmasının neden mümkün olamayacağını sorabiliriz. Eğer ciddiyetin ironiyle bağdaşabileceğini düşünürsek bu türden ciddiyetin salt ciddiyetten farkının ne olacağını sorabiliriz.

Kant'ın burada incelediğimiz yazısında iki türlü ironi ayırd etmek mümkün: ilki tam anlamıyla kiniktir. Devlet adamlarıyla ve devleti temsil eden hukukçularla, teologlarla onların kendilerini filozoftan üstün sanmalarının nasıl zavallı temellere dayandığını göstererek eğlenir, zayıflıklarını yüzüne vurur. Ama metne asıl hakim olan ironi kinik olarak nitelenemeyecek türdendir. Bunun nedeni bu ironinin sadece devletin adamlarına değil, aynı zamanda filozoflara (bu arada Kant'ın kendisine) ve diğer uçtan salt insan olmaları bakımından herkese dokunmasıdır. Kant bunu daha metnin ilk cümlesinde, sözü geçen Hollandalı hancının bu başlığı seçmekle ne düşünmüş olabileceğini yorumlamasında belli eder. Çünkü bu başlıktaki istihza hem tüm insanları, hem özel olarak savaşa doymaz hükümdarları, hem de ebedî barış rüyasına dalmış olan filozofları kastediyor olabilir.⁽¹¹⁾ Bu durumda Kant'ın bu başlığa yüklemiş olduğu anlamlardan birinin, yazıyı çok geç bir yaşta ve artık "Herşeyin Sonu" gibi ölü-

mü bekleyen, ölümü düşündüren yazılar kaleme aldığı bir dönemde yazdığı düşünülürse, "Mezarıma Giderken" olduğu bile düşünülebilir: Mezara doğru, giderayak yazılmış bir nasihatname.

Bu yorumu bir an için kabul etsek, acaba metnin her türlü ciddiyetten yoksun olduğunu mu düşünmemiz gerekir? Değilse, arta kalan ciddiyet nasıl bir ciddiyettir? Buradaki türden ironik bir ciddiyete verilebilecek çarpıcı bir örnek Ömer Naci Soykan ile yayımlanmış yazışmasında Ahmet İnam'ın verdiği bir yanıtta görünür: "Sevgili Naci, Bana kızmanı anlıyorum. Felsefeyi sulandırdığımı söylüyorsun. Onu da. Maskara mıyım ben? İbiş miyim? Hayır! İbmemişim".⁽¹²⁾ İnam'ın Türkçemize yeni bir kavram kazandırdığı bu yanıtında evetlerken deşilmediği, deşillerken evetlediği ironi, bana kalırsa ironik ciddiyettir. Bu tavır, insanın yaptığı işe belli bir mesafeyle bakabilmesini sağlayan bir tavidir. Bu tavır özellikle felsefeyle uğraşta insanın ayaklarının yere sağlam basmasının garantisi gibi görünüyor. İnsan kendisiyle herşey arasında mesafe koyabilen bir varlıktır ve bu mesafeyi koruyabildiği sürece kendisi dışındaki şeylere gerçekten hakimdir.

Kant'ın burada kurmaya çalıştığı mesafe şu olabilir: metin bir yasa metni formunda karşımıza çıktığı halde politik bir program değildir, yani günlük politikayla doğrudan işi yoktur. Kant metinde "ciddi" yazılarında olduğu gibi saf aklı değil, söylediği herşey yine saf aklın belirlenimlerinden çıkarsa da filozof olarak kendini ön plana çıkarır.

(7) Karl Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, München 1982, 496.

(8) Karl Jaspers, *Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*, Hrsg. v. Hans Saner, München 1968, 213.

(9) A.g.e., 230.

(10) A.g.e. 229.

(11) Kant, *Werke*, Bd. 9, S. 195.

(12) Ömer Naci Soykan, *Türkiye'den Felsefe Manzaraları 1*, İstanbul 2003, s. 197.

Çünkü onun istediği politik angajman değil, insanlara hakikati, bu durumda ebedî barış için alınması gereken yolu göstermektir. Ama Kant'ın ödevi bu yolu göstermekle biter. Ne hedefe varılacağına bir garantisini verir, ne de bir bu dünya cenneti vaadeder.

Kant'ta karşımıza çıkan bu ironi aslında onda çok eleştirilen rigorositenin tam tersidir. O insanlardan tüm yaşamlarını böyle yüksek bir ideal için adalarını istemez, ne de kendi yaşamını bunun için adar. Önemli olan insanların her durumda ahlaki ödevin gerekliliğini yerine getirmesidir, yoksa hayatlarının ne kadar kısmını bu işe adadıkları değil. Kant aslında insanların ödevin gerekliliklerini yerine getirmek dışında hayatlarıyla ne yapacakları konusunda insanları olabildiğince özgür bırakır. Politik sistemler içinde en kötü olanı Kant'a göre bu nedenle, insanlara neyle, nasıl

mutlu olacaklarının dayatıldığı despotizmdir.⁽¹³⁾ Oysa insanın neyle mutlu olacağı tamamen kendi tercihidir.

Kant'tan farklı olarak, belli bir "ideal" çevresinde oluşan her gruplaşma insandan yaşamının tümünü talep eder, bu 'adlanmış' yaşam da mutluluğun ta kendisi olarak sunulur. Buna karşı Kant'ın öğrettiği, yaşamın bütününe hiç bir şey için talep edilemeyeceği, insana neyle mutlu olması gerektiğinin söylenemeyeceğidir. Bu bakımdan Kant'ın öğretisi, ahlaksal ödevle ilgili sınırlandırma gözden kaçmamak şartıyla, Max Stirner'in aşağıdaki sözleriyle dahi uyumluluk gösterir: "Tanrısal olan Tanrının işi, insansal olan 'insanın'. Benim işim ne tanrısal olandır, ne de insansal olan, ne de doğru, iyi, hakkaniyetli vs., benim işim benim olandır ve bu bir evrensel değil, biriciktir, tıpkı benim biricik olduğum gibi".⁽¹⁴⁾

Etik Hukuk İlişkisinde Adalet ve Özgürlük

Güçlü Ateşoğlu^(*)

Adalet kavramı, tanımlanması oldukça zor olan bir kavram olarak hukuk felsefesinin ve etiğin konuları arasındadır. İlkçağdan bu yana filozoflar kavramı değişik şekillerde tanımlamaya çalışsalar da, onun kuşatılmaz yapısı, sorunu metafizik bir sorun olarak devamlı gündeme getirmektedir. Olan hukuk ile olması gereken hukuk arasındaki süregelen mücadele ve gerilim, somut adaletin soyut gerekçelendirilme talebini, soyut adalet idealinin ise belirli bir somutlukta ete kemiğe büründürülmesi isteğini saklı tutmaktadır.

Ancak ve sadece özgür insanlar ya da özgür vatandaşlar hukukun ve hakkın öznesidir. Bu anlamda hukukun amacı olan adalet ile özgürlük arasındaki ilişki sorunu ortaya çıkar. Ben bu yazımda, hukukun amacı olan adaletin ortaya çıkabilmesi için, hukukun öznesi olan özgür vatandaş kavramına bizi götüren 'özgürlük' düşüncesine yer vereceğim. Temellendirmemi Hegel'in Fenomenolojisi bağlamında yapacağım için de bu özgür vatandaş ile neyin anlatılmak istendiği bu yazının temel belirleyicisi olacaktır.

Adaleti, "herkese hakkını vermek" şeklinde tanımlamak, adaleti 'eşitlik'

kavramı ile birlikte ele almak olacaktır ve Aristoteles'in 'dağıtıcı adalet' dediği ile anlatılmak istenen budur. Fakat kolayca anlaşılacağı üzere, bu tanımlamanın bize yeterli açıklayıcı içeriği veremeyeceği bellidir. Çünkü sınıfsal ilişkilerin bu denli karmaşıklaştığı bir dünyada, hakkın kime ve neye göre verileceği bu tanımlamadan çıkartılamayacak kadar açık bir olgudur.

Adaleti, erdemle olan ilişkisinde incelediğimizde; Aristoteles, Nikomakhos'a Etik adlı kitabının V. bölümünde, adaletin en yüksek erdem olduğunu söyler. Çünkü bu erdem çeşidi, kişinin sadece kendisiyle olan ilişkisinde değil, başkalarıyla olan ilişkisinde ortaya çıkan ve de daha sonra işleyeceğimiz 'karşılıklı' gerektiren bir erdemdir.⁽¹⁾ Bu anlamıyla adalet, Aristoteles'e göre, törel bir toplumun temellerini aydınlatmada kullanılan, zaten başka türlü de anlaşılabilen bir neliğe arzetmektedir. Fakat yine de, küçük bir toplumun belirlenmiş ve sınırı çizilmiş davranış kalıplarına işaret eden erdem görüngüleri için adaleti en yüksek erdem olarak belirlemek kolaydır. Polisin toplumsal ilişkilerinin karmaşıklaşmamış yapısında, insan kendini 'özgür birey' olarak

(13) Kant, Werke, Bd. 9, S. 159.

(14) Max Stirner, Das Einzige und sein Eigentum, 5.

(*) Arş. Gör., Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü, gatesoglu@yahoo.com.

(1) Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, (çev.) Saffet Babür, Ayraç Yay., Ankara, 1997.