
ADALET ve EŞİTLİK



*Mustafa ERDOĞAN**

ÖZET

Bu denemenin amacı eşitliğin adalet içindeki yerini gözden geçirmektir. Denemede, David Schmidtz'in çoğulcu yaklaşımından da esinlenilerek, adalet kavramı çoğulcu bir bakışla ele alınmakta ve eşitlik bu çoğulcu bağlamda adaletin gereklerinden biri olarak kavramlaştırılmaktadır. Adaletin bir gereği olarak eşitliğin, esas olarak, kamu otoritesinin kişiler arasında keyfi ayrım yapmasını yasakladığına dikkat çekilmektedir. Bu arada, eşitliğin adaletin bir gereği olarak görülmesinin eşitlikçilik doktrinini onaylamayı gerektirmediği de açıklanmaktadır. Deneme özgür ve açık bir toplumun adaletin ön şartı olduğunu vurgulayarak sona ermektedir.

Anahtar kelimeler: Eşit Muamele, Fırsat Eşitliği, Eşit Paylar, Özgürlük, Açık Toplum.

A. GİRİŞ

Başta gelen toplumsal-siyasal ideallerden biri olan adalet insanların neyi hak ettikleriyle ilgili bir kavramdır. Bu nedenle adalet geleceğe değil geçmişe dönüktür; insanların çeşit çeşit ve farklı hak edişlerini koruyabilmeleriyle ilgilidir. Bu hak edişler bizim yaptıklarımızın ve yapmaktan kaçındıkları-

* Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi İİBF, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

mızın sonucu olarak kazandığımız şeylerdir.¹ Başka bir anlatımla, adaletin konusu bizim gelecekte ne olacağımız veya neyi hak edeceğimiz olmayıp, bugün sahip olduklarımızı geçmişte yapıp ettiklerimizle hak edip etmediğimizdir.

Çoğu kimse adaletin tek bir ilkeye bağlı yalın bir değer olduğunu sanır, ama aslında o çoğulcu bir kavramdır. Adaleti tüketici bir biçimde, hatta tutarlı olarak incelemenin zorluğu da esas olarak buradan kaynaklanmaktadır. Nitekim, çoğulcu adalet teorisyenleri adaletin birbirine indirgenmesi mümkün olmayan çeşitli unsurlardan oluştuğunu kabul ederler.²

Çoğulcu adalet teorilerinin yeni bir örneğini David Schmidtz'in "*Adaletin Unsurları*" başlıklı son kitabında buluyoruz. Schmidtz'in adalet teorisi, her biri adaletin farklı alanlarında geçerli olması öngörülen ve birbirine indirgenmesi mümkün olmayan dört farklı ilkedен meydana gelmektedir: Hak ediş (desert), karşılıklılık (reciprocity), eşitlik ve ihtiyaç. Bu teoride, adaletin her bir unsuru veya ilkesi sınırlı ve farklı alanlarda geçerli olmakla beraber, bunlar zaman zaman birbiriyle çatışırlar. Böyle bir durumda çatışmayı çözmek için adaletin dışında ve onun gibi kendi başına önemli olan başka mülâhazalara başvurmak zorunlu olabilir.³

Yıllar önce yine adaletle ilgili bir denememde şöyle yazmıştım: "Eğer özgürlük ve eşitliğin uyumlu birlikteliği sağlanabilirse, bunun doğal sonucu adalettir. Başka bir anlatımla, adalet pozitif bir proje olmayıp, özgür ve eşit insanların toplumsal bağlamında kendiliğinden gerçekleşen bir değerdir."⁴ Şu cümle ise aynı yazının sonunda yer alıyor: "Adalet, özgürce seçtikleri amaçları gerçekleştirmek ve (bu yönde) etkinliklerde bulunmak olanağı engellenmeyen bireylerin, bu bakımdan hiçbir ayırım görmedikleri ve kendilerinin de başkalarını sırf bir araç olarak kullanmadıkları bir özgür toplumsal ortamın kendisidir."⁵ Bugün hâlâ adalet hakkında aynı temel görüşü koruyorum.

Aynı çoğulcu anlayışı yansıtan bu tanımlarda adaletin iki temel ilkesinin ortak olduğu görülmektedir: Özgürlük ve eşitlik. Bu bağlamda adaletin özgürlük ve eşitliğin bir şekilde sentezlenmesinden oluştuğu söylenebilir. Ayrıca, ikinci alıntıda eşitliğin esas olarak "ayrıma uğratılmama" anlamında kullanıldığı da dikkati çekmektedir. Nihayet, yine ikinci tanımda, ilkine ek

¹ Flew 1986: 31.

² Schmidtz 2006: 81.

³ Schmidtz 2006: 13-14, 17-18.

⁴ Erdoğan 1994: 115.

⁵ Erdoğan 1994: 130.

olarak, başkalarını sırf bir araç olarak kullanmama şeklindeki Kantçı fikre de adaletin bir unsuru olarak yer verilmiştir.

Kendisi başlıbaşına bir değer olan özgürlüğün bir adalet ilkesi olarak gösterilmesi liberal teoride alışılmadık bir durum değildir. Özgürlük şüphesiz ki adaletten ayrı olarak, kendi başına bir değerdir. Ama o aynı zamanda âdil bir toplumun da zorunlu bir özelliğidir; âdil toplum, her şeyden önce, özgür ve açık bir toplumdur. Nitekim, Rawls'un adalet teorisinin esasları arasında "eşit özgürlük" ilkesi de yer almaktadır. Rawls bunu adaletin birinci ilkesi olarak şu şekilde formüle etmişti: "Herkesin, başkalarının aynı özgürlüğüyle bağdaşacak şekilde, en kapsamlı temel özgürlüğe sahip olma-ya eşit hakkı vardır." Rawls ayrıca bu eşit özgürlük ilkesine "farklılık" ilkesine göre mutlak üstünlük veya öncelik de vermiştir. "Özgürlüğün önceliği"nin anlamı, özgürlüğün baska bir şey –mesela eşitlik- için değil, fakat sadece "bizatihi özgürlük uğruna kısıtlanabileceği"dir.⁶ Özgürlükçü ilke Hayek'in adalet teorisinin de başlıca esasını oluşturmaktadır; onun adalet anlayışı açık ve özgür bir toplumu öngörür.⁷

Adaletin özgürlükle ilişkisi, onun karşıtlarından olan "zulüm" kelimesinin anlamlarından hareketle de kurulabilir. Zulmün bir anlamı insanların baskı altına alınması, yani özgürlüklerinin tahribidir. Öyleyse adalet en azından baskı altında olmamayı, baskıdan kurtulmayı, yani özgürlüğü gerektirir. Bu nokta, adaleti aynı zamanda haklarla da ilişkilendirmektedir: Bir adalet ilkesi olarak özgürlük herkesin haklarına –öncelikle de "temel haklar"ına- riayet edilmesini gerektirir. Esasen, adaletin insanların neyi hak ettikleriyle ilgili olan temel anlamı⁸ da kişilerin haklarına riayet edilmesini adaletin bir gereği haline getirir. Çünkü, haklar kişilerin neyi hak ettiklerini gösteren tipik -ama asgarî- formülasyonlardır. Zulmün olmaması –ve böylece adalet yol açılması- için, en azından ve mutlak bir zorunluluk olarak kişilerin haklarına riayet edilmesi gerekir.

Nihayet, kişilerin sırf bir araç olarak kullanılmasını reddeden Kantçı emperatifin de gereği, kişilere kendi bağımsız kişilikleri olan özerk varlıklar olarak muamele edilmesi ve bu çerçevede onların haklarına riayet edilmesidir. Esasen, kişilerin özerk varlıklar olarak görülmesi liberal adalet teorile-

⁶ Rawls 1971. Rawls'un ikinci adalet ilkesi ise şöyledir: "Sosyal ve iktisadi eşitsizlikler, bunlar (a) en az avantajlı olanları en çok yararlandıracak ve (b) mevki ve makamların adil fırsat eşitliği altında herkese açık olmasını sağlayacak şekilde ayarlanmalıdır."

⁷ Bu konuda bkz. Hayek:1978.

⁸ Schmidtz 2006: 8.

rinde ortak olan bir özelliktir. Bu noktaya, Rawls ve Nozick'in teorileriyle ilgili olarak Schmidtz de dikkat çekmiştir.⁹

Buraya kadarki açıklamaları toparlamak gerekirse, çoğulcu bir adalet telâkkisini içiçe geçmiş halkalar şeklinde tasavvur edebiliriz. Buna göre, adaletin en genel ve dış halkasını özgürlükçü ilke oluşturur. O zaman adaletin genel ve asgari çerçevesini Hayek'in "genel iyi" tanımından hareketle şu şekilde çizebiliriz: "Özgür bir toplumda genel iyi, çok sayıda bilinmeyen farklı amaçların izlenmesini kolaylaştırmaktan ibarettir."¹⁰ Bunu izleyen halkada zulüm yasağı ve kişilerin haklarına riayet yer alır. Üçüncü halka eşitlik veya ayrımcılık yasağıdır. Hak ediş dördüncü, ihtiyaç ise beşinci halkayı oluşturur.

Bu şemada en dış halka adaletin en zayıf anlamını, en iç halka ise onun en güçlü anlamını işaret eder. En zayıf anlamdan en güçlü anlama doğru gidildikçe de kapsam da daralır. Belirtmek gerekir ki, bu şema en temelde açık bir toplumun varlığını öngörür. Yani, adalet topluma giriş-çıkışın ve toplum içinde yer değiştirmenin serbest olmasını gerektirir. Kapalı toplumun adaleti sınırlı olduğu gibi, o genel olarak "insanlık durumu"nın gerekleriyle de bağdaşmaz.

Bu denemenin geri kalan kısmında adaletin eşitlik ilkesi üstünde durulacaktır.

B. EŞİTLİK VE ADALET

Hemen hemen bütün adalet teorileri eşitliğe şu veya bu şekilde yer vermişlerdir. Gerçekten de eşitlik, belli bir anlamda, adaletin bir gereği veya ilkesidir. Bundan dolayı, David Schmidtz'in işaret ettiği gibi, eşitlikçi olmayanların bile adalet için eşitliğin bazı türlerini kabul etmeleri gerekir.¹¹ Eşitliğin bütün anlamları değil, fakat sadece belli bir anlamı adaletin gereklerinden biridir. Başka bir anlatımla, adalet "eşitlikçilik" (egalitarianism) doktrinine bağlanmayı gerektirmez. Aynı şekilde, Antony Flew de adaletin bir tür eşitliği gerektirdiğini belirtmektedir.¹² Öte yandan, Isaiah Berlin eşitlik ve hakkaniyet (fairness) kavramlarının yakından ilişkili olduklarını; hakkaniyetin, kendisi uğruna eşitlik arzusunun bir biçimi olduğunu ileri sürmüştür.¹³

⁹ Schmidtz 2006: 205. Nozick'in teorisinin bu özelliği hakkında ayrıca bkz. Uslu 2007: 147.

¹⁰ Hayek 1995: 21.

¹¹ Schmidtz 2006: 108, 118-119.

¹² Flew 1986: 34.

¹³ Berlin 1978: 97.

Kısaca, adaletin bir gereği olarak eşitlik dağıtımına ilgili olmaktan çok muamele eşitliğiyle ilgilidir ve siyasi otoritenin kişiler arasında keyfî ayırım yapmasını yasaklar.

1. Eşit Muamele ve Ayrımcılık Yasağı

Eşitlikle ilgili en temel fikir, bütün insanların ahlakî değerleri bakımından eşit olduklarıdır. Adalet de madem ki insanların neyi hak ettikleriyle ilgilidir, öyleyse, önce insanlara sırf insan oldukları için eşit muamele edilmesi adaletin vazgeçilmez bir şartıdır. İnsanların eşit olmaları, her şeyden önce, herkesin tek bir kişi sayılmasını ve hiç kimsenin birden fazla sayılmamasını gerektirir. Aksine hareket etmek için haklı bir neden olmadıkça, insanlar adaletin gereği olarak eşit muameleyi hak ederler. Isaiah Berlin bunun eşitlik doktrininin özü olduğunu, eşitlik idealinin asgarî muhtevasını oluşturduğunu belirtmiştir.¹⁴ Bu eşitliğin birinci ve en genel anlamıdır.

İnsanlara eşit davranılması gereği ile herkesin haklarını tanıyıp onlara saygı göstermek arasında yakın bir ilişki vardır. Nitekim, Isaiah Berlin bu anlamda eşitliği “eşit haklar” doktriniyle de ilişkilendirmiştir. “Eğer ben toplumun kaderinin belirlenmesinde bir söz hakkına sahipsem, toplumun diğer bütün üyelerinin de aynı söz hakkına sahip olmaması hakkaniyete uymaz, gayr-i âdil olur. Eğer ben mal-mülke sahipsem ve onu kendi çocuklarıma bırakmama izin veriliyorsa, başkalarının da aynı fırsata sahip olmaması hakkaniyetsiz olur. Eğer benim serbestce okuyup yazmama ve görüşümü ifade etmeme izin veriliyorsa, başkalarının da aynısını yapmasına izin verilmemesi yanlış, haksız veya adaletsiz olur.”¹⁵

Bu anlamda eşit muamele tarafsızlık olarak da adlandırılabilir. Tarafsızlık insanlar arasında keyfî ayırım yapılmasını reddeder. “Eğer farklı insanlar için esasta aynı olan nedenlerden hareketle insanlara belli bir tarzda davranılırsa ve onlar arasında ayırım yapmak için iyi nedenler yoksa, o zaman onlara eşit olarak muamele etme ödevi vardır; çünkü bu, uygulanan nedenlerin buyurduğu şeydir. Bu demek değildir ki, mevcut olmadığı yerde eşitliği yaratmak veya hatta nedenlerin aksini buyurduğu durumda var olan bir eşitliği korumak gibi olumlu bir ödev söz konusudur.”¹⁶

Ancak, insanların her biri gerçek hayatta aynı anda birçok farklı konuma (vatandaş, kişi, memur, kadın/erkek, anne/baba vb. olarak) sahip olduklarından, onlara “insanlar olarak” eşit davranmak ilk bakışta sanıldığı kadar

¹⁴ Berlin 1978: 81.

¹⁵ Berlin 1978: 81, 83.

¹⁶ O'Brian 2007.

kolay değildir. Çünkü, bu değişken konumlar onlara hem ayırım yapılmamasının hareket noktasıdır, hem de belki kendilerine farklı muamele yapılmasını gerektiren özel durumlardır. Ve insanların hayatlarının farklı yönlerini birbirinden ayırmak da öyle kolay değildir. Bu da ayırımın hangi noktada ‘keyfî’ olmaya başladığını ayırt etmeyi zorlaştırır.

Ayrıca, farklı muamelenin kişinin mağduriyetine yol açmak yerine ona ek yarar sağlaması durumlarının varlığı, onun haklı olup olmadığı meselesini daha da zorlaştırmaktadır. Belirtmek gerekir ki, kişiye avantaj sağlayan bir farklı muamele sırf bundan dolayı haklı veya meşru olmaz. Dolayısıyla, bazı kişileri özel olarak avantajlı kılan durumları da haklı gösterecek ilâve nedenlere ihtiyaç vardır.

İnsanlar arasında “keyfî” ayırım yapmama gereğinin başka bir yönü de, eşit muameleden hangi nedenle ayrılmanın “haklı” sayılacağıyla ilgilidir. Bir kere, nedensiz yere farklı muamelenin keyfî olacağı açıktır. Farklı davranmanın bir nedene dayandığı yerde ise bu nedenin “haklı” veya “meşru” olması gerekir. Haklı nedenler arasında ilk akla gelenler uluslararası insan hakları belgelerinde ve anayasalarda sayılan bildik nedenlerdir.

Ne var ki, bu gibi sayma yöntemi dışında, haklı veya meşru nedenlerin neler olduğunu gösterecek genel-geçer bir formül yoktur. Mamafih, bu konuda bize yardımcı olabilecek iki ölçüt düşünülebilir. Birincisi, farklı muamelenin istisna olarak anlaşılmaya elverişli bir neden olması gerekir. Başka bir anlatımla, insanlara farklı muamele etmek istisnâ bir durum olması gerektiği için, istisnânın haklılığını ikna edici biçimde gösterecek zorlayıcı veya güçlü nedenleri olması gerekir. Başka bir ölçüt de şu olabilir: Kişinin konumu veya içinde bulunduğu özel şartlar bakımından, farklı muamelenin –başkalarının zararına olmayacak veya onlara haksız yere ek külfet getirmeyecek şekilde- onun lehine olması gerekir.

Bu konuda Aristoteles’ten bu yana başvurulmuş şöyle bir formül de vardır: “Eşitlere eşit, eşit olmayanlara farklı muamele edilmelidir.” Bu, benzer durumlara benzer muamele edilmesi gerektiği ilkesinden kaynaklanmaktadır. Buna göre, bir insan grubunun söz konusu olduğu durumda, bu grubun bütün üyelerine –yani insanlara- her bakımdan tek ve aynı şekilde muamele edilmesi gerekir, meğer ki böyle yapmamak için yeterli bir neden olsun.¹⁷ Bundan hareketle diyebiliriz ki, farklı muamelenin meşru bir nedeni kişiler arasındaki farklılıklardır.

¹⁷ Berlin 1978: 82.

Ancak, ilk bakışta ne kadar makul görünürse görünsün, hangi tür farklılıkların eşitlikten ayrılmayı gerektirdiğini söylemediği için bu formül problemi çözmemektedir. Bu bize sadece, insanlar arasındaki farklılıkların (benzemezliklerin) bazılarının farklı muameleye dayanak oluşturabileceğini söyler. Bunların hangileri olduğunu yine yukarıda işaret ettiğimiz ölçütlere göre belirlemek durumundayız.

Belirtmek gerekir ki, adaletin gerektirdiği ayrımcılık yasağı kişilerarası (yatay) ilişkilerden ziyade, kamu otoriteleriyle kişiler arasındaki dikey ilişkilerde geçerli bir ilkedir. Daha açık bir anlatımla, adaletin devletin kişilere eşit davranmasını gerektirdiği açık olmakla beraber; kişilerin birbirlerine karşı ayırım yapmamalarını gerektiren başka nedenler olabilirse de, bu adaletin bir şartı değildir. Başkalarına kasıtlı olarak zarar vermediği sürece kişiler istedikleri kişilerle ilişki kurmakta, arkadaş olmakta ve birlikte iş yapmakta –yani, bazı kişileri başkalarına tercih etmekte-serbesttirler. Tersinden ifade etmek gerekirse, hiç kimse istemediği kişilerle şu veya bu şekilde birlikte hareket etmeye zorlanamaz. “Ayrımcılığa uğratılmama” diye genel bir hakkın var olmadığı tezini savunan Jan Narveson’ın da işaret ettiği gibi,¹⁸ özel kişiler olarak hiç de adaletsizlik yapmadan bir kimseyi başka birine tercih edebilir, bir kişiye başka birinden daha iyi davranabiliriz.

Adaletin eşitlikle başka bir ilişkisi kuralların yapısında ve uygulanmasında kendisini gösterir. Hukuk teorisinde bu ikisini birlikte ifade etmek üzere “hukuk önünde eşitlik” terimi kullanılır. Bütün kurallar, tanımı gereği, bir ölçüde eşitliği gerektirirler. Adalet, kuralların genel olmasını, yani kapsamına giren kişiler arasında ayırım yapmamasını gerektirir. Anglo-Sakson geleneğinde önce Dicey sonra da Hayek bunu vurgulamak üzere, kuralların belli kişi veya kişilere atıf yapmaması gerektiğini belirtmişlerdir.¹⁹ Belli kişilere belli durumlarda belli şekillerde hareket etmeyi veya bundan kaçınmayı buyuran genel buyruklar oldukları ölçüde, kurallar aynı olan durumlarda tekbiçimli/yeknesak davranışı emrederler. Böylece, bir kuralı uygulamak muamele eşitliğini desteklemektir.²⁰

Öte yandan kuraloların sadece genel olması değil, eşit olarak uygulanması da adaletin bir gereğidir. Antony Flew bunu şöyle açıklamaktadır²¹: Adaletin kuralları, başka türden kurallar gibi, uygulanabilir oldukları herkese aynı şekilde –ve dolayısıyla eşit olarak- uygulanmalıdır. Fakat bu,

¹⁸ Narveson 2002.

¹⁹ Bkz, Hayek 1973.

²⁰ Berlin 1978: 84-85.

²¹ Flew 1986: 34.

adil olmak için herkese istisnasız her bakımdan aynı davranmak zorunda olduğumuzu söylemekle aynı şey değildir.

Herkes için geçerli olan kuraldan ayrılmak hakkaniyete aykırı olur. Eşitlikle hakkaniyet arasında yakın bir ilişki olduğunu belirten Berlin'e göre²², bir kişi ancak başkaları ona uyduğu sürece elde edebileceği bir yararı bir kuralı ihlâl etmenin bir sonucu olarak elde ederse, bunun sonucu hakkaniyet ilkesine bir saldırıdır. Kişinin kuralı ihlâl etmesi hakkaniyete aykırıdır, çünkü onun bundan sağladığı yarar başkalarının kurala uymaya devam etmesine bağlıdır. Benim avantajım, doğrudan doğruya, başkalarının benim kadar onlara da uygulanan kurala uymaya devam etmesine bağlı olduğu sürece, kendi lehime yaptığım istisnayla sadece benim yarar sağlamam, yani kuralın bu şekilde benim yararına olarak gevşetilmesi hakkaniyetsiz olurdu.

Mamafih, kuralların genel olmasının eşitlikle ilgili olmadığı da ileri sürülmüştür. Bu yaklaşıma göre²³ bir ilkenin veya kuralın herkese uygulanması eşitlikle ilgili olmayıp, sadece onun ilke olarak genellik veya evrenselliğini gösterir. Çünkü eşitlik karşılaştırmalı bir kavramdır; oysa burada bir kimseye nasıl muamele edilmesi gerektiği başkalarına nasıl muamele edildiğine bağlı tutulmamıştır. "Herkes" öznesiyle başlayan kurallardaki genellik, başkalarına nasıl davranılması gerektiğinden farklı olarak, insanlara nasıl (belli bir şekilde) davranmamız gerektiğini söyler.

2. Eşit Paylar veya Dağıtımda Eşitlik

Adaletle ilgili önemli bir mesele, onun diğer anlamlarının –özellikle de eşitlikçi dağıtımın- konuyla ne ölçüde ilgili olduğudur. Bir adalet ilkesi olarak eşitliğin muamele eşitliğinden ibaret olmadığı ve toplumda değerlerin eşitlikçi olarak dağıtılmasının da adaletin bir gereği olduğu düşüncesi bir hayli yaygındır. Bunlardan farklı olarak David Schmidtz eşitliğin, insanlara eşit olarak muamele edilmesi yanında, "dağıtılacak bir şey olması durumunda onların eşit paylara sahip olmaları" gereğini de ifade ettiğini belirtmektedir. Onun için, "(e)şitlikçiliği eleştirenler bile, âdil bir toplumda bazı iyileri eşit paylara bölmeye bir yer olduğunda mutabık olabilirler."²⁴

Bu fikir temelde doğrudur; şu anlamda ki, eşit paylaşırma toplumdaki her "iyi" için değil fakat sadece "bazı" iyiler için söz konusudur. Ne var ki, hangi "iyiler"in eşit paylaşırılması gerektiği bu anlatımda açık değildir. Çünkü, "dağıtılacak" şeylerin olması durumunda eşit paylaşırmanın ada-

²² Berlin 1987: 97.

²³ O'Brian 2007.

²⁴ Schmidtz 2006: 13, 110.

letin gereği olduğunu söylemek bu konuda sadece bir başlangıçtır. Asıl mesele, “dağıtılacak şeyler”in neler olduklarında veya daha pratik olarak nele-
rin dağıtılması gerektiğindedir.

Eşit payların ancak “dağıtılacak” şeylerin varlığı durumunda söz konusu olacağına ilişkin Schmidt’ın düşüncesinin Aristoteles’ten mülhem olduğu söylenebilir. Nitekim, Aristoteles dağıtıcı adaletin, zenginlik, şeref ve toplumun diğer bölünebilir değerlerinin paylaşılmasında herkesin (yeteneğine ve toplum içindeki konumuna göre) kendine düşeni (eşit veya farklı payı) alması anlamına geldiğini yazmıştı.²⁵ Ne var ki, bu yargıda da hiç değilse “toplumun diğer bölünebilir” değerleri yoruma açık olmakla beraber, bölünebilir olduğu peşinen kabul edilen mesela “zenginlik”in neden öyle olduğu belli değildir. Burada zenginliğin “topluma atfedilmesi” belki bir ipucu olabilir. O zaman şöyle dememiz gerekecektir: Ancak “topluma ait olan” zenginliğin (ve aynı konumdaki benzerlerinin) toplumun üyeleri arasında eşit paylaşılması adaletin gereğidir.

Bunu esas alırsak, bundan günümüz toplumları için ulaşacağımız sonuç toplumu nasıl tasavvur ettiğimize bağlı olarak değişecektir. Toplumun bütün üyelerini yararlandıran bir işbirliği girişimi olduğu açık olmakla beraber; uygar toplum şüphesiz her şeyin beraber üretilip beraber tüketildiği bir aile veya kabile değildir. Toplum keza ne bir şirket veya işletme ne de organik bir bütündür. Onun için medenî bir toplumda “topluma ait” olan şeyler genellikle paylaştırılabilir değil fakat ortak olarak yararlanılabilir (düzen ve güvenlik gibi) şeylerdir. Kabileci zihniyetin etkisi altında olanlardan farklı olarak, medenî toplumlarda bunun dışında ortak olarak üretilen, paylaştırılabilir pek az “iyi” (mal ve hizmet) vardır. Geri kalan değerler bir bütün olarak toplumun değil fakat onun üyelerinin (tek başlarına veya başka üyelerle birlikte) ürettikleri değerlerdir. Dolayısıyla bunların paylaşmaya veya dağıtımına tabi olması düşünülemez.

Eşit muamele herkesin her bakımdan eşit paylara sahip olmasını gerektirmez. Anthony Flew “eşit gözetme” (equal consideration) ilkesinin sadece eşit söz hakkını ifade ettiğini, bunun herkesin her şeyden eşit paya hakkı olduğu anlamına gelmediğini belirtmektedir.²⁶ Başka bir açıdan şöyle de diyebiliriz: Adalet zenginliğin genel olarak dağıtılmasını –ve eşit dağıtılmasını– gerektirmez; çünkü, hemen hemen hiö bir zenginlik orada öyle hazır duran sahipsiz bir varlık değildir, her bir zenginliğin veya sahipliğin bir

²⁵ Aristoteles 1893: 63.

²⁶ Flew 1986: 34.

tarihi vardır. Schmidt'ın belirttiği gibi²⁷, eşitlik ilkeleri adalet teorisinde önemli bir yere sahip olmakla beraber, ilksahipliğin kurallarına da yer bırakmak zorundadırlar. İlksahipliğin kuralları toplumsal bir dünyada yönümüzü bulmamıza yardım eden işaret direkleridir. “Bizim dünyamızda hayata, bir biçimde pazarlık masasına gelmiş bir torba elmayı bölerek başlamayız. Hayata, bazı insanların üretilmesine katkıda bulunduğu bazıların ise bulunmadığı, zaten sahipli olan ve başkaları sahneye ulaştığında bazı insanlar tarafından kullanılmakta olan mallarla (iyilerle) başlarız. Sözleşmecî düşünce deneyimleri herkesi masaya aynı anda geliyormuş gibi tasavvur etmektedirler; oysa ahlakî bakımdan temel önemi olan şudur ki, dünya buna benzemiyor.”

Peki, dağıtım tabi mallar veya iyiler bakımından adalet nasıl bir paylaşılma yapılmasını gerektirirdi? Eşitlik herkese mi yoksa eşit olanlara mı eşit muamele gerektirir. Veya eşitlik, eşit olmayanlara farklı muamele gerektirir mi? Yine Aristoteles'e başvurursak, evet, eşitlere eşit, eşit olmayanlara farklı muamele edilmelidir. “Kişiler ve şeyler arasında aynı ‘eşitlik’ (yani, aynı oran) olmalıdır: (...) eğer kişiler eşit değilseler, onların payları da eşit olmayacaktır. (...) Adalet bir tür orantıdadır.”²⁸ Öyleyse, herkese farklılığı nisbetinde farklı (eşit olmayan) pay verilecektir. Demek ki, Aristoteles objektif (herkese eşit miktar) değil sübjektif (hak edişe göre) bir eşitlikten yanadır. Bunun pratik anlamı, Aristotelesçi adaletin, “yetenek” ve “toplumsal konum” farklılıklarını esas alan bir “eşit olmayan paylar” adaletiyle sonuçlanmasıdır.

Karl Marx ise, ortak üretime herkesin kendi yeteneği ölçüsünde katkı yapmış olması kaydıyla, her bir kişiye “ihtiyaç”ına göre pay verilmesini adaletin gereği sayıyordu. Buna benzer şekilde, Gregory Vlastos da ihtiyaca göre dağıtımın eşitlik ilkesinin gereği ve en mükemmel biçimi olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, kaynak dağılımından eşitsiz pay alan kişinin hakkının diğerleriyle eşitlenebilmesi için, kendisine ihtiyacına göre sağlanacak olan hizmetin olağandan fazla olması gerekir. Bu ona ayrıcalıklı muamele yapılması değil, aksine onun hakkının başkalarınıninkiyile eşitlenmesi demektir.²⁹

Ne var ki, “ihtiyaca göre dağıtım” çoğu insana sezgisel olarak doğru görünmesine rağmen, her bir kişinin “ihtiyacı”nın ne olduğunu objektif olarak belirlemeye yarayacak bilimsel bir yöntem bulunmadığından, böyle bir dağı-

²⁷ Schmidt 2006: 157, 112.

²⁸ Aristoteles 1893: 62.

²⁹ Vlastos 1992: 49-51.

tım pek muhtemeldir ki adaletten çok keyfiliğe hizmet edecektir. Kaldı ki, modern toplumun, bu gibi ilkelerin somut durumlara titiz bir şekilde uygulanabileceği basitliğin çok ötesinde olan girift bir yapısı vardır. Bu toplumlarda teorik olarak paylaştırılabilme potansiyeline sahip olan şeyleri fiilen böyle bir işleme tabi olacak şekilde belirleyip somutlaştırmak imkânsız denecek kadar zordur. Dağıtılacak değerlerin miktar olarak tespit edilip bunlardan ayırmsız bütün yurttaşların paylarını belirlemeyi gerektiren böyle bir işlem ancak bütün bir toplumun tek bir işletmeymiş gibi hiyerarşik olarak organize edildiği bir yerde gerçekleştirilebilir. O zaman da bu, adaletin en temel anlamlarının kaybı pahasına –eğer gerçekleşecekse gerçekleşecek demektir. Kaldı ki, özgür ve demokratik bir toplumda belli bir dağıtım ilkesinin adil olduğu konusunda uzlaşmaya varmak neredeyse imkânsız olduğu gibi; böyle olmayan toplumlarda da dağıtım ilkesi veya ilkeleri tamamen otoriteryen bir biçimde –dolayısıyla, keyfi olarak- belirlenmeye mahkûmdur.

Onun için, “dağıtım”la ilgili olarak sahici adalet, merkezden dağıtılacak mal ve hizmetlerin bulunmadığı ve ortaklaşa yararlanılan “iyi”lerin de mümkün olduğunca sınırlı olduğu, buna karşılık bu kamusal iyilerden yararlanmada ayrımcılığa hiç yer bırakmayan bir toplumsal-siyasal yapıdadır.

3. Fırsat Eşitliği

İnsanlar şüphesiz hayata eşit şartlarda başlamazlar. Öğrenime, çalışma ve iş edinmeye vb. başlangıç aşamasında herkes eşit imkânlarla veya kolaylıklara sahip değildir. İşte “fırsat eşitliği” talebi bu farklılıkları ortadan kaldırmayı ve insanları hayatın çeşitli aşamalarında eşit şansa sahip kılmayı amaçlar.

Bu talebin sezgisel gücü ve dolayısıyla çekiciliği açıktır; ama hür bir toplumda bunun tamamen gerçekleştirilebilir bir ideal olmadığı da şüphe götürmez. İnsanların başlangıç şartlarının farklı farklı olması, eğer toplumu merkezî bir otorite tarafından düzenlenen bir örgüt olarak görmüyorsak, toplum halinde yaşamının bir ölçüde zorunlu bir sonucudur. Bu demektir ki, fırsat eşitsizliğini büsbütün ortadan kaldıramayız, ama azaltabiliriz. Bunun da başlıca yolu, kamusal hizmetler ve kolaylıklara insanların erişme-bilmelerini keyfi olarak engellemek ve kişiler arasında bunlara erişme bakımından ayırım yapmamaktır. David Schmidtz’in anlatımıyla³⁰; yaşa-nacak iyi bir yer olması için, bir toplumun, insanların keyfi tarafgirlik veya dışlamayla karşılaşmayacakları bir yer olması gerekir. Bu anlayışa dayanan liberal toplumda kadınlar, erkekler, siyahlar, beyazlar ve her dinden insanların özgür ve sorumlu bireyler olarak iyi yaşamak için gerçek bir şans-ları vardır.

³⁰ Schmidtz 2006: 117.

Bu temel fikir daha önce Hayek tarafından şu şekilde ifade edilmişti:³¹ “Fırsat eşitliği talebi, devlet kararlarından (bir kamu makamına atanma gibi) zorunlu olarak etkilenen kolaylık ve fırsatlara atıfta bulunduğu ölçüde klasik liberalizmin temel fikirlerinden biridir. Devletin, henüz tam olarak sorumlu vatandaşlar olmayan küçüklerin okutulmasının araçlarını eşit temelde sağlaması lehinde de çok şey yazılmıştır. Ama bütün bunlar yine de aynı kabiliyetlere sahip olan kişiler için bile gerçek fırsat eşitliği yaratmaktan çok uzaktır. Bu amacı gerçekleştirmek için devletin herkesin bütün fizikî ve beşerî çevresini kontrol etmesi ve her biri için en azından eşit şanslar sağlamak için çaba göstermesi gerekirdi. Devlet bu çabada daha başarılı oldukça da, hâlâ geride kalan engellerin aynı prensibe istinaden giderilmesi –veya hatta hâlâ nispeten iyi durumda olanlara ilave külfet yüklemek suretiyle telafi edilmesi- gerektiği talebi daha güçlü ve meşru hâle gelecektir. Bu, devlet her bir kişinin iyiliğini etkileyebilecek her durumu kontrol edinceye kadar devam edecektir. İlk bakışta cazip gelen fırsat eşitliği düşüncesi bir kere devletin başka nedenlerle sağlaması gereken kolaylıkların ötesine geçerse, o büsbütün aldatıcı bir ideal haline gelir ve onu gerçekleştirmeye yönelik her teşebbüs de bir kâbus üretebilir.”

Fırsat eşitliğini sağlama konusunda akla gelebilecek başka bir yöntem kişilerin şanslarını eşitleyecek şekilde onları pozitif olarak desteklemek olabilir. Bununla beraber; yine özgür toplumlarda insanların hayatta karşılabilecekleri bütün “başlangıç”lar için değil, olsa olsa kamu hizmetlerinden yararlanmada bu yöntem söz konusu olabilir. Ne var ki, bu yolla da fırsat eşitsizlikleri ortadan kaldırılamaz, olsa olsa insanların daha fazla fırsatlardan şu veya bu ölçüde yararlanmaları sağlanabilir.

Onun için, belki de bu meseledeki düşünüş tarzımızı değiştirmeli ve Schmidtz’in işaret ettiği şu fikre dönmeliyiz: İnsanların eşit zemine veya statüye değil, fakat iyi bir zemine ihtiyaçları vardır.³² O zaman şöyle diyebiliriz: Âdil bir toplumda fırsatların eşitlenmesinden daha önemli olan, fırsatların herkes için artırılmasıdır. Bu yolla elbette kişilerin fırsatları eşitlenmez, ama genel olarak iyileşir; yani herkesin daha iyi şanslara sahip olması sağlanır. Kısaca, asıl önemli olan insanların eşit fırsatlara değil fakat daha fazla ve daha iyi imkân ve kolaylıklara sahip olmalarıdır. Şu halde, herkesin iyiliği için ve dolayısıyla adalet için, fırsatları genel olarak artıran bir toplumsal-siyasal sisteme ihtiyacımız var.

³¹ Hayek 1978: 84-85.

³² Schmidtz 2006: 117.

C. SONUÇ

Adalet konusunda yazarların çoğu –özellikle de eşitlikçiler- topluma ilişkin yanlış bir varsayımdan hareket etmişlerdir. Bu, toplumların, bütün ilişki ve işlemlerin münhasıran kendi içinde döndüğü, dış dünyadan soyutlanmış kapalı sistemler oldukları varsayımdır. Adalet konusunda son yarım asrın en iddialı eserini kaleme almış olan John Rawls bile kendi adalet teorisini kapalı bir toplum varsayımına dayandırmıştır. Oysa, Schmidtz’in de dikkat çektiği gibi, kapalı toplum varsayımı gerçek dünyaya ilişkin yanlış bir bilgidir. Gerçek dünyada hiçbir toplum sadece doğumla girilip sadece ölümle çıkılan kapalı bir sistem değildir. Gerçekte insanlar mütemadiyen toplumlara girerler, çıkarlar.³³

Eşitlikçi adalet taraftarlarının yanıldıkları başka bir nokta da, onların dinamik değil fakat durağan bir toplum tasavvuruna sahip olmalarıdır. Bu onları, insanların sahip olduklarının bir tarihi olduğu gerçeğini görmezlikten gelmeye ve toplum içinde üretilmiş olan neredeyse her şeyi dağıtmak üzere masada hazır bekleyen verili değerler olarak görmeye yöneltmektedir. Üretilmiş değerlerin birer sahibi ve sahipliklerinin de birer geçmişi olduğunu kabul edenler arasında ise makul ve hakkaniyete uygun bir “düzeltme” yöntemi üzerinde düşünme eğilimine pek rastlanmamaktadır.

Dağıtıcı adalet yanlıları, genel refah bakımından, açık toplumlarla kapalı toplumlar arasında bir ayrım yapmamakta da hatalıdır. Oysa, yine Schmidtz’in hatırlattığı gibi, insanların daha iyi fırsatlar arayışı içinde serbestçe yer değiştirebildikleri açık toplumlarda en az avantajlı olanlar da her zaman daha iyi durumda olmuşlardır. “Eğer en az avantajlılar için ne tür bir toplumun en iyi olduğunu teorileştireceksek, o zaman seyahat özgürlüğünden daha temel olan hiç bir özgürlük yoktur.”³⁴ Bu da, özgür ve açık toplumun aynı zamanda “fırsatlar toplumu” da olduğu anlamına gelir. Öyleyse, son olarak şöyle diyebiliriz: Adaletin asgarî şartı özgür ve açık bir toplumdur.

³³ Schmidtz 2006: 221. Rawls’un kapalı toplum gibi yanlış bir varsayımdan hareket etmesi, şüphesiz onun adalet teorisinin büsbütün değersiz olduğu anlamına gelmiyor. Nitekim, yine Schmidtz’in kendisi, özgür bir toplumun sıfır-toplamlı bir oyun olmayıp, karşılıklı yarara dayanan bir işbirliği girişimi olduğuna ilişkin fikrini Rawls’un en temel ve inkârı kabil olmayan bir katkısı saymaktadır: 2006: 196.

³⁴ Schmidtz 2006: 222. Schmidtz bundan hareketle, Rawls’a nazîre yaparcasına, adaletin ilk ilkesi neden şu olmasın demektedir (aynı yerde): “Herkesin, başka bir yerin daha iyi olması halinde bulunduğu yerde kalmak için hiç bir yükümlülüğünün olmadığı azamî derecede açık bir toplumda yaşamaya hakkı vardır.” Schmidtz’in buradaki açık toplum görüşü Chandran Kukathas’ın *The Liberal Archipelago*’sunda (Oxford University Press: 2003) ifadesini bulan vizyonu andırmaktadır.

KAYNAKLAR

- Aristoteles (1893), *The Nichomachean Ethics*, trans. F.H. Peters, M.A. 5th edition (London: Kegan Paul, Trench, Truebner & Co., 1893.
(<http://oll.libertyfunda.org/Home3/Ebook.php?recordID=0328>).
- Isaiah Berlin (1978), "Equality", *Concepts and Categories: Philosophical Essays* (London: The Hogarth Press) içinde, ss. 81-102.
- Mustafa Erdoğan (1994), "Özgürlük, Adalet, Refah", A. Güriz (ed.), *Adalet Kavramı* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayını) içinde, ss. 115-130.
- Antony Flew (1986), "Enforced Equality or Justice?", *Journal of Libertarian Studies*, V. VIII, No. 1 (Winter), ss. 31-41.
- Friedrich A. Hayek (1973), *Rules and Order* (Chicago: University of Chicago Press).
- Friedrich A. Hayek (1978), *The Mirage of Social Justice* (Chicago: University of Chicago Press).
- Friedrich A. Hayek (1995), *Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük 2: Sosyal Adalet Serabı*, Çev. M. Erdoğan (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayını).
- Jan Narveson (2002), "Have We a Right to Nondiscrimination?", *Respecting Persons in Theory and Practice: Essays on Moral and Political Philosophy* (Rowman & Littlefield) içinde, ss. 203-24.
- William E. O'Brian (2007), "Equality in Law and Philosophy"
http://works.bepress.com/william_obrian/1.
- John Rawls (1971), *A Theory of Justice* (Oxford University Press).
- David Schmidtz (2006), *Elements of Justice* (New York: Cambridge University Press).
- Cennet Uslu (2007), "Robert Nozick: Anarko-Kapitalizme Karşı Minarkizm", *Liberal Düşünce*, No. 47-48 (Yaz-Güz), ss. 143-169.
- Gregory Vlastos (1992), "Justice and Equality", J. Waldron (ed.), *Theories of Rights* (Oxford: Oxford University Press) içinde, ss. 41-76.