

ADALET NEDİR? WHAT IS JUSTICE?

Hans KELSEN*

Çeviren: Ali Acar**

Nasıralı İsa, Roma valisi Pilatus'un huzuruna getirildiğinde ve (ona) kral olduğunu itiraf ettiğinde, şöyle dedi: "Ben, bunun için doğdum ve bu amaç için dünyaya geldim: adalete şahadet etmek için." Bunun üzerine Roma valisi Pilatus sordu: "Hakikat nedir?" Roma valisi bir cevap beklemiyordu ve İsa da bir cevap vermedi bu soruya, çünkü hakikate şahadet etmek, İsa'nın, Mesih Kral olarak kutsal görevinin özü değildi. O, adalete; Tanrı'nın Krallığı'nda gerçekleşecek olan adalete şahadet etmek için doğmuştu ve bu adalet için O, çarmıha gerildi. Bu nedenle, Roma valisi Pilaus'un "hakikat nedir?" sorusundan, İsa'nın kanından doğan, başka ve daha önemli bir soru- insanlığın ebedi sorusu- ortaya çıkar: Adalet nedir?

Başka hiçbir soru, bu kadar tutkulu bir şekilde tartışılmamış; başka hiçbir soru böylesine çok kan ve gözyaşı dökülmesine sebep olmamış ve başka hiçbir soru Eflatun'dan Kant'a en ünlü düşünürlerin yo-

* Hans Kelsen, "Was is Gerechtigkeit" Erste Kapitel von *Was ist Gerechtigkeit* (Verlag Reclam, 1953, Zweite Neuauflage). Çeviri, yayın hakkı sahibi olan Verlag Österreich GmbH'nin izni doğrultusunda yapılmıştır. (Translated with friendly authorization of the Publishing House Verlag Österreich GmbH and the Hans Kelsen-Institut in Vienna).

Çeviri için Hans Kelsen "What is Justice?" *What is Justice? Justice, Law, and Politics in the Mirror of Science Collected Essays* (University of California Press: Berkeley and Los Angeles) (1960), s. 1-24'den de yararlanılmıştır.

Not: Dipnot ve son notlar çeviride yer almamıştır.

** Çeviren Ali Acar, Araştırma Görevlisi, Çankaya Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi

ğün ilgisine konu olmamıştır. Ancak başka hiçbir soru bugün, diğer zamanlarda olmadığı kadar da cevapsız kalmamıştır. Öyle görünüyor ki bu soru, kaderine boyun eğmiş bilgeliğin uygulandığı ve insanın kesin bir yanıt bulamayacağı, fakat ancak onu geliştirebileceği sorulardan biridir.

I

Öncelikle adalet, karşılıklı insan ilişkilerini düzenleyen toplumsal düzenin mümkün, ama zorunlu olmayan bir niteliğidir. O, ancak tali olarak insanın bir erdemidir; çünkü insan, eğer davranışı adil olarak kabul edilen toplumsal bir düzenin normlarına uyuyorsa adildir. Peki, toplumsal bir düzenin adil olduğunu söylemek gerçekte ne anlama gelir? O şu demektir: bu (toplumsal) düzen, insan davranışlarını herkesi tatmin edecek şekilde düzenlemiştir. Yani herkes, o düzende mutluluğu bulabilir. Adalet arzusu, insanın mutluluk için duyduğu ebedi arzudur. O, insanın yalıtılmış bir şekilde, yani yalnız başına bulamayacağı, bu nedenle bir toplum içinde aradığı bir mutluluktur. Yani adalet, toplumsal mutluluktur. O, toplumsal düzen tarafından garanti edilmiş bir mutluluktur. Bu bağlamda, adaleti mutluluk olarak tanımlayan Eflatun, sadece adil insanın mutlu ve adil olmayanın da mutsuz olduğunu ileri sürer. (Ancak) adaletin mutluluk olduğu yönündeki ifade, elbette ki nihai cevap değildir; o, sadece soruyu değiştirmektedir. Çünkü şu halde sormamız gerekir: Mutluluk nedir?

Mutluluk kavramı dar ve ilk anlamında, yani bir kişinin ondan ne anladığı biçiminde tanımlandığı müddetçe, herkese mutluluk bahşeden adil bir düzen olamayacağı açıktır. Çünkü bu durumda, bir kişinin mutluluğunun bazen başkalarının mutluluğuyla doğrudan çatışması kaçınılmaz olacaktır. Örneğin aşk, bir kişinin mutluluğunun da mutsuzluluğunun da en önemli kaynaklarından biridir. İki erkeğin aynı kadına aşık olduğunu ve bunların her birinin, doğru ya da yanlış, o kadın eşi olmadan mutlu olamayacağına inandığını varsayalım. Ancak, hukuka göre ve belki kadının da duygularına göre kadın, o iki kişiden yalnız birisinin eşi olabilir. Böyle bir durumda erkeklerden birinin mutluluğu, kaçınılmaz olarak diğerinin mutsuzluğu olacaktır. Hiçbir toplumsal düzen, bilge Kral Süleyman'ın ünlü hükmü bile, bu sorunu tatmin edici bir şekilde, yani her ikisinin de mutluluğunu sağlayacak

şekilde çözemez. Hatırlanacağı gibi Kral Süleyman, iki kadının kendinin olduklarını iddia ettikleri bir çocuğu iki parçaya ayırmaya karar vermişti. Fakat böyle karar vermekle O, çocuğu, çocuğun ölmesini engellemek için talebinden vazgeçmesi gereken kadına vermeyi istiyordu; çünkü Kral Süleyman, talebinden vazgeçenin çocuğu gerçekten seven (ve dolayısıyla çocuğun gerçek annesi) olduğunu varsaymıştı. Eğer Süleyman'ın hükmü gerçekten adil idiyse, bu ancak bir koşulla öyle olmuştur; o da, çocuğu sadece bir kadının sevmiş olmasıdır. Eğer iki kadın da çocuğu seviyor olsaydı- ki ikisi de çocuğu almak istediğine göre bu çok olasıdır- ve ikisi de talebinden vazgeçmiş olsaydı, mesele karara bağlanamayacaktı. Ve eğer çocuk, her ikisi de talebinden vazgeçmesine rağmen kadınlardan birine verilecek olsaydı, hüküm kesinlikle adil olmayacaktı, çünkü bu durumda taraflardan biri mutsuz olacaktı. Mutluluğumuz sıklıkla, toplumsal düzenin gideremeyeceği ihtiyaçların tatminine bağlıdır.

Bir başka örnek olarak, orduya başkomutan atanmak için iki aday yarışıyor olsun. Göreve sadece biri atanabilecektir. Bu durumda, göreve en uygun olanı atamanın adil olacağı aşikârdır. Ancak, eğer ikisi de göreve eşit derecede uygunsuzsa bu durumda ne olacaktır? Böyle bir durumda, hiçbir (adil) çözüm mümkün olmayacaktır. (Ancak) bu adaylardan birinin, yakışıklı, uzun ve etkileyici bir kişiliğe sahip olması nedeniyle daha iyi olduğunun düşünüldüğünü ve buna karşılık diğerinin, mesleki bakımdan diğeriyse tam olarak eşit olmasına rağmen, ufak tefek, gösterişsiz ve silik olması nedeniyle göreve uygun olmadığı düşünülmesini varsayalım. Eğer bunlardan ilki göreve atanırsa, ikincisi kararın adil olduğunu hissetmeyecek ve soracaktır: "Neden ben de diğeri gibi uzun ve yakışıklı değilim, neden bana bahşedilen yaradılış daha az ilgi çekici?" Gerçekten de, eğer doğayı adalet açısından yargılayacak olursak kabul etmemiz gerekir ki doğa adil değildir. O, birini sağlıklı, diğerini hasta, birini akıllı diğerini aptal yaratmıştır. Hiçbir toplumsal düzen, doğanın adaletsizliğini bütünüyle telafi edemez.

Eğer adalet, mutluluk olarak ve de bireysel mutluluk olarak anlaşılırsa, adil bir toplumsal düzen mümkün değildir. Öte yandan, adil bir toplumsal düzen, 'o düzenin, bireysel mutluluğu değil de mümkün olan en fazla sayıda bireyin mutluluğunu sağlamaya çalışır' varsayımı üzerinden bile mümkün değildir. Bu meşhur adalet tanımı, ünlü

İngiliz filozof ve hukukçu Jeremy Bentham tarafından formüle edilmiştir. Ancak, eğer adaletle öznel bir değer kastediliyorsa ve sonuç olarak farklı bireyler, kendi mutluluklarının ne olduğuna ilişkin farklı düşüncelere sahipse, Bentham'ın tanımı yine de uygulanamaz. Bir toplumsal düzenin sağlayabileceği mutluluk, öznel-bireysel anlamda mutluluk olamaz; o, nesnel-kolektif anlamda bir mutluluk olmalıdır. Yani mutlulukla biz, toplumsal (siyasal) otorite, yani yasakoyucu tarafından tanınan; beslenme, giyinme, barınma vb. gibi tatmin edilmeye değer bazı ihtiyaçların giderilmesini anlamalıyız. Şüphesiz ki toplumsal olarak tanınan ihtiyaçların giderilmesi, mutluluk kavramının ima ettiği ilk anlamdan çok farklıdır. O düşünce, doğası gereği çok öznel bir niteliğe sahiptir. Adalet arzusu çok temeldir ve insan düşüncesinde çok derin kök salmıştır; çünkü o, insanın kendi öznel mutluluğu için yok edilemez arzusunun bir belirtisidir.

Adaletin sağladığı mutluluğun toplumsal bir kategori olabilmesi için, mutluluk fikrinin anlamı esaslı olarak değiştirilmek zorundadır. Bireysel mutluluğun toplumsal olarak tanınan ihtiyaçların giderilmesi fikrine adaletin tanımı olarak dönüşmesi, özgürlük düşüncesinin toplumsal bir ilke olmak için geçirmesi gereken dönüşüme benzer. Ve bazen özgürlük düşüncesi, adalet fikriyle tanımlanır. Öyle ki bir toplumsal düzen, eğer bireysel özgürlüğü garanti ediyorsa adil olarak kabul edilir. Her türlü toplumsal otoriteden veya yönetimden bağımsız olmak anlamındaki gerçek özgürlük, hiçbir toplumsal örgütlenme türüyle bağdaşmaz olduğundan, özgürlük düşüncesi, yönetimin olmaması anlamına gelmemelidir. O, özel bir tür yönetim biçimini varsaymalıdır, yani, gerekirse azınlıkta kalan yönetilen bireylere rağmen/karşı, çoğunluk tarafından idare edilen yönetimi. Böylece anarşi özgürlüğü, demokrasideki kendi kaderini tayin etmeye fikrine dönüşür. Aynı şekilde ve aynı nedenle adalet fikri, bütün öznelerin bireysel mutluluklarını garanti etme ilkesinden, çoğunluk tarafından korunmaya değer görülen toplumsal olarak tanınmış bazı çıkarların korunduğu toplumsal bir düzene dönüşür.

Ancak hangi insan çıkarları giderilmeye değerdir ve onların tam bir sıralaması var mıdır? Bu, birbiriyle çatışan çıkarlar ortaya çıktığında zuhur eden sorudur ve olası çatışan çıkarlarla ilgili olarak toplumsal bir düzende adalet gereklidir. Çıkar çatışması olmayan yerde, adalete de gerek yoktur. Bir çıkar çatışması, bir çıkarın tatmininin bir başka çıkar

pahasına yapılması durumunda ortaya çıkar. Ya da eğer iki değer arasında bir çıkar çatışması varsa ve ikisini de aynı anda gerçekleştirme olasılığı yoksa; biri, sadece diğeri göz ardı edilerek gerçekleştirilecekse; birinin gerçekleştirilmesini diğerininkine tercih etmek gerekliyse, hangisinin önemli olduğuna karar verme ya da bir başka ifadeyle hangi değerün üstün olduğuna karar verme ve en nihayetinde en üstün değer hangisi olduğuna karar verme durumları aynı şeye, yani çıkar çatışması fikrine tekabül eder. Değer sorunu her şeyden önce değerler çatışması sorunudur ve bu sorun rasyonel kavrayışla çözülemez. Bu sorulara verilecek cevap, hissi etkenler tarafından belirlenen bir değer yargısıdır ve bu nedenle doğasında öznel ve ancak yargılayan taraf için geçerlidir, bu nedenle de görecelidir. Bazı örnekler bu ifadeyi açık kılacaktır.

II

Bazı etik görüşlere göre insan hayatı, her bir insanın hayatı, en yüksek değerdir. Bu etik görüşe göre, bir insanı, savaş halinde bile ve hatta ölüm cezası olarak, öldürmek mutlak olarak yasaktır. Bu, örneğin askerlik yapmayı reddeden vicdani retçilerin ve her durumda ilke olarak ölüm cezasını reddedenlerin görüşüdür. Ancak, bir başka etik görüşe göre ulusun çıkarı ve onuru en yüksek değerdir. Bu nedenle herkes, bu görüşe göre; savaş durumunda, eğer ulusun onuru ve çıkarı gerekli kılırsa ahlaki olarak kendi yaşamını feda etmeye ve başka insanları öldürmeye mecburdur ve insanlara suçlu olarak ölüm cezası uygulamak meşrudur. Bu iki çatışan değer yargısı arasında bilimsel ve akılcı bir şekilde karar vermek mümkün değildir. Bu çatışmaya karar veren, son tahlilde aklımız değil, isteğimiz, duygumuz, hissiyatımızdır.

Eğer bir insan, Nazi toplama kampında tutsak veya köle yapılmışsa ve eğer oradan kaçmak mümkün değilse, öyle bir durumda intihar etmenin meşru olup olmayacağı sorusu ortaya çıkar. Bu, Sokrates zehirli kâseyi içtiğinden beri sürekli olarak tartışılan bir konudur. Karar, daha 'yüksek değer ne?' sorusunun cevabına bağlıdır: yaşam ya da özgürlük. Eğer yaşam daha yüksek değerse, o halde intihar meşru değildir. Yok, eğer özgürlük daha yüksek değer ve özgür olmayan bir yaşam değersizse, intihar, ahlaken meşrudur. Mesele, yaşam ve özgür-

lük değerlerin sırası veya derecesi meselesidir. Bu soruya sadece öznel bir cevap mümkündür ve bu cevap ancak değer yargısında bulunan kişiyi bağlar. Herkes için geçerli, örneğin, ısı metali genleştirir ifadesi gibi nesnel bir ifade mümkün değildir.

Bir halkın ekonomik durumunun, planlı ekonomi denilen ekonomi tarafından esaslı bir şekilde iyileştirilebilmesinin mümkün olduğunu, herkese eşit düzeyde sosyal güvenliğin sağlandığını, fakat böyle bir (toplumsal) örgütlenmenin, ancak her bireyin özgürlüğünden vazgeçmesi halinde mümkün olduğunu varsayalım. Planlı ekonominin, serbest ekonomiye tercih edilir olup olmadığı sorusuna cevap, bizim özgürlük ve sosyal güvenlik değerleri arasında vereceğimiz karara bağlıdır. Aşağılık kompleksinden muzdarip biri, sosyal güvenliği tercih ederken, özgüveni yüksek bir insan, bireysel özgürlüğü tercih edebilir. Bu nedenle, bireysel değer mi yoksa sosyal güvenliğin mi daha yüksek değer olduğu sorusuna, yalnız öznel bir cevap mümkündür, yoksa demirin sudan ve suyun tahtadan daha ağır olduğu gibi nesnel bir değerlendirme mümkün değildir. Bu, deney tarafından gerçekliği test edilebilir olan bir değerlendirmedir, yoksa böyle bir test edilebilirliğe karşı duran bir değer yargısı değildir.

Bir doktor, dikkatli bir tetkikten sonra hastanın tedavi edilemez bir hastalığa yakalandığını ve belki de hastanın kısa bir süre içinde öleceğini teşhis ediyor olsun. Bu doktor hastaya gerçeği söylemeli midir veya o, hastaya tedavi edilebileceğini ve yakın bir tehlikenin olmadığına dair yalan söyleyebilir mi veya yalan söylemeli midir? Karar, gerçeği söyleme değeri ile korkudan uzak durma değeri arasındaki ilişkiye dair kabul ettiğimiz sıralamaya bağlıdır. Gerçeği söylemek, hastanın ölümden korkmasına sebep olmak; yalan söylemek ise onun bu korkudan uzak durması anlamına gelecektir. Eğer doğru ideali, korkudan uzak olma idealinden üstte yer alıyorsa, doktor hastaya doğruyu söylemek; eğer korkudan uzak durma ideali, doğru söyleme idealinin üstünde yer alıyorsa yalan söylemek zorundadır. Ancak, doğru söylemenin mi yoksa korkudan uzak olmanın mı daha yüksek değer olduğu sorusuna rasyonel bilimsel bir düşünce temelinde cevap vermek mümkün değildir.

Eflatun, adil bir insanın ve yalnız adil bir insanın -ki bu yasalara uyan insan demektir- mutlu olduğunu ve adil olmayan, yani yasaları ihlal eden bir insanın da mutlu olmadığını düşüncesini savunmuştur. Eflatun, “en adil yaşam en hoş yaşamdır” demekle birlikte, bazı durumlarda, adil insanın mutsuz ve adil olmayan insanın mutlu olabileceğini kabul eder. Ancak Eflatun, hukuk düzenine tabi olan bireylerin, ‘yalnız adil insanın mutlu olacağı’ ifadesine, ifade doğru olmasa bile inanmalarının mutlak olarak gerekli olduğunu; aksi halde hiç kimsenin hukuka uymayacağına ileri sürer. Netice itibarıyla Eflatun’a göre yönetimin, ‘adil insanın mutlu olduğu’ tezini yaymak için, bu tez yalan bile olsa, insanlar arasında propaganda yapmaya hakkı vardır. Eğer bu yalansa, o faydalı bir yalandır, çünkü hukuka uyulmasını sağlar, der Eflatun. İşinin ehli olan bir yasakoyucu, acaba insanları her durumda, isteyerek ve sınırlamaksızın adil davranmaya ikna etmede bundan daha faydalı ya da daha etkili bir yalan bulabilir miydi? Bir yasakoyucu olsaydım, şairleri ve bütün vatandaşları bu şekilde, yani ‘en adil yaşam en mutlu yaşamdır’ şeklinde konuşmaya zorlardım. Ondan sonra yönetim, faydalı bir yalanı kullanmada tam olarak meşrulaştırılmış olur(du). Eflatun adaleti (burada adalet, yönetimin adil olanın ne olduğuna dair düşündüğünü, yani yasal olanı, kasteder) hakikatin üstüne koymuştur; ancak hakikati yasallığın üstüne koymak ve -iyi bir amaca hizmet etse bile- yalan üstüne inşa edilen bir yönetim propagandasını ahlaksız olmak bakımından reddetmek için yeterli sebep vardır.

Özgürlük, eşitlik, güvenlik, hakikat, yasallık ve benzeri farklı değerlerin sıralamasına ilişkin soruya, örneğin, kurtuluşunu (öteki hayattaki ruhunun kaderini) dünya nimetlerinden daha çok önemseyen inançlı bir Hıristiyan veya öteki hayata inanmayan bir materyalist farklı şekilde cevaplandırılacaktır. Ve aynı şekilde bu cevap, kararın, bireysel özgürlüğün en yüksek iyi olduğunu düşünen bir liberal ile sosyal güvenliği ve bütün insanlara eşit muamelede bulunulmasını özgürlükten daha yüksekte sıralayan bir sosyalist tarafından verilmesine göre tamamen farklı olacaktır. Cevap her zaman öznel, bu nedenle sadece göreceli bir değer yargısı niteliğine sahiptir.

III

Değer yargılarının öznel olması ve çok farklı değer yargılarının mümkün olması, her insanın kendi değerler sistemine sahip olduğu anlamına gelmez. Aslında çok sayıda birey değer yargıları üzerinde mutabıktır. Pozitif bir değerler sistemi, münferit olarak bireylerin keyfi bir buluşu değil, fakat her zaman, bireylerin; aile, kabile, klan, kast, meslek grubu gibi bir grup içinde ve belli ekonomik ve siyasi koşullar altında birbiri üzerinde uyguladıkları karşılıklı etkilerin sonucudur. Her değer sistemi, özellikle bir ahlaki değerler sistemi ve onun merkezi değeri olan adalet, sosyal bir olgudur, yani toplumun bir ürünüdür ve bu nedenle o, içinde doğduğu toplumun niteliğine göre farklılık gösterir. Belli bir toplumda genel olarak kabul edilen bazı değerlerin olması, bu değer yargılarının öznel ve göreceli karakteri ile çelişmez. Birçok bireyin değer yargıları üzerinde uzlaşması, bu yargıların doğru, yani nesnel anlamda geçerli olduğunun kanıtı değildir; tıpkı birçok insanın güneşin dünyanın etrafında döndüğüne inanmasının veya inandığının, bu fikrin doğruluğunun kanıtı olmaması veya olmadığı gibi. Adalet ölçütü, tıpkı hakikat ölçütü gibi, değer yargıları veya gerçeklik hakkındaki değerlendirmelerin yapıldığı sıklığa bağlı değildir. Uygarlık tarihinde, oldukça genel kabul gören değer yargıları yerini sıklıkla, oldukça farklı ve daha az genel olmayan değer yargılarına bırakmıştır. Eski zamanlarda, kolektif sorumluluğa dayanan kan davası genel olarak adil bir kurum olarak kabul edilmiştir, fakat modern zamanlarda, bireysel sorumluluğun adil olduğu yönündeki fikir geçerlilik kazanmıştır. Yine de bazı alanlarda, örneğin uluslar arası ilişkilerde kolektif sorumluluğun yerleşmiş olması ve dini inançta kolektif sorumluluğu ifade eden ilk günah düşüncesinin hala hakim olması, birçok insanın adalet duygusuyla uyumsuz değildir. Ve eğer sosyalizm galip gelirse, gelecekte tekrar, bir tür kolektif sorumluluğun uygun olduğunun genel olarak düşünülmesi hiç de imkânsız değildir.

Birey mi ulus mu, maddi mi ruhsal mı, özgürlük mü güvenlik mi, doğru mu adalet mi en yüksek değeri temsil ediyor sorusuna rasyonel olarak cevap verilememesine rağmen, yine de bu sorunun gerçekte cevaplandırıldığı öznel, dolayısıyla görece değer yargısı, genellikle nesnel ve mutlak bir değer- genel olarak geçer bir norm- iddiasıyla sunulmaktadır. Bu, insanoğlunun davranışını meşrulaştırmaya dair duyduğu derin ihtiyaca ve onun bir bilinci olduğuna dair bir özelliğidir. Meşru-

laştırma veya rasyonelleştirme ihtiyacı belki de insanoğlu ve hayvanlar arasındaki farklılıklardan (önemli) biridir. İnsanın dışa yansıyan davranışı hayvanlarınkinden çok da farklı değildir. Hayvanlar aleminde de insanlar aleminde de, büyük balık küçük balığı yutar. Ancak, eğer güdüleriyle hareket eden bir insan, bu şekilde davranırsa, o, davranışını kendisi ve toplum nezdinde meşrulaştırmak, (yani) diğer insanlara yönelik davranışının haklı olduğu düşüncesiyle bilincini yatıştırmak ister.

Eğer insan az ya da çok rasyonel bir varlık ise, o, korku duygusu ve arzularıyla güdülenen davranışlarını rasyonel bir şekilde, yani aklının işleviyle meşrulaştırmaya çalışır. Ancak bu, belli bir ölçüde, yani korkuları ve arzuları bazı araçlarla elde edilecek amaçlara işaret ettiği ölçüde mümkündür. Çünkü aracın amaca yönelik ilişkisi, neden ve sonuç arasındaki bir ilişkidir ve bu, deneyim temelinde, yani akılcı ve bilimsel bir şekilde belirlenebilir. Şüphesiz ki, eğer belli bazı amaçları elde edecek araçlar, özellikle toplumsal önlemler olarak belirirse, az önceki değerlendirme bile sıklıkla mümkün değildir. Çünkü sosyal bilimlerin mevcut durumu odur ki, sosyal olgunun nedensel bağlarına ilişkin elverişli kavrayışımız yoktur ve bu nedenle, bazı toplumsal amaçların en iyi nasıl elde edileceğini belirlememizi sağlayacak yeterli deneyimimiz yoktur. Bu, örneğin bir yasakoyucunun, bazı suçları önlemek için ölüm cezası mı yoksa sadece hapis cezası mı koymasına gerektiğine karar vermek zorunda kaldığı durumdur. Bu soru, ölüm cezası mı yoksa hapis cezası mı adil cezadır şeklinde formüle edilebilir. Konu hakkında karar vermek için yasakoyucunun, bu farklı cezaların tehdidinin, önlenmesi amaçlanan suçu işlemeye meyletmemiş insanların kafasındaki etkisini bilmesi gerekir. Fakat maalesef, bu etkinin tam bir bilgisine sahip değiliz ve bu bilgiyi elde edebilecek bir pozisyonda da değiliz, zira bu, ancak deneyle mümkündür ve sosyal bilimlerde deney çok sınırlı ölçüde mümkündür. Bu nedenle adalet sorunu, varsayılan bir amaç için uygun aracın ne olduğu sorununa hasredilse bile, hiçbir zaman rasyonel olarak cevaplanamaz. Cevaplanırsa bile o cevap, davranışımızın, bilincin gerektirdiği, tam bir meşrulaştırılması olamaz. En uygun araçlarla en uygun olmayan amaçlar elde edilebilir. Atom bombasını düşünün. Amaç aracı meşrulaştırır doğrudur, ancak araç amacı meşrulaştırmaz ve sözünü ettiğimiz meşrulaştırma, daha başka bir amaç için araç olmayan, davranışımızın nihai meşrulaştırılması olan nihai amacın meşrulaştırılmasıdır.

Eğer bir şey, özellikle de bir insan davranışı örüntüsü, belli bir amaç için araç olarak meşrulaştırılıyorsa, kaçınılmaz bir soru olarak bu amacın meşrulaştırılabilir olup olmadığı ortaya çıkar. Bu düşünce dizisi en sonunda, genel olarak ahlakın ve özel olarak adaletin temel sorunu olan nihai bir amaç varsayımına varmalıdır. Eğer bazı insan davranışları, varsayılan bir amaç için uygun araç olarak meşrulaştırılıyorsa, bu davranışlar ancak koşullu olarak, yani varsayılan amacın meşrulaştırılabilir olması koşulu altında meşrulaştırılır. Böylesi koşulsal ve bu anlamda göreceli bir meşrulaştırma, tersi olasılığı dışlamaz. Çünkü eğer nihai amaç meşrulaştırılabilir değilse, bu amaca yönelik araç da meşrulaştırılamaz. Demokrasi, ancak bireysel özgürlüğün korunduğu bir yönetim modeli olduğu için adil bir yönetim modelidir. Yani demokrasi, bireysel özgürlüğün nihai bir amaç olarak varsayıldığı koşulu altında adil bir yönetimdir. Eğer, bireysel özgürlük yerine sosyal güvenlik nihai bir amaç olarak varsayılırsa ve eğer sosyal güvenliğin demokratik bir yönetim modeli altında sağlanamayacağı kanıtlanabilirse, o halde demokrasi değil fakat bir başka yönetim modeli adil olarak düşünülebilir, zira başka bir amaç başka bir aracı gerekli kılar. Bu nedenle demokrasi, mutlak olarak değil, sadece göreceli olarak adil bir yönetim modeli olarak meşrulaştırılabilir.

Bilincimiz böyle koşulsal, yani göreceli bir meşrulaştırma ile tatmin edilmeyebilir; o, koşulsuz, yani mutlak bir meşrulaştırmayı gerekli kılabilir. Yani bilincimiz sadece, davranışlarımız, yalnız meşruluğu şüpheli olan bir amaca yönelik uygun bir araç olarak değil de bir amaç, nihai bir amaç ya da aynı anlama gelen mutlak bir değer olarak meşrulaştırılırsa yatıştırılabilir. Ancak, böyle bir meşrulaştırma rasyonel bakımdan mümkün değildir, çünkü rasyonel bir meşrulaştırma, uygun bir araç olarak yapılan meşrulaştırmadır; nihai bir amacın kendisi ise, tanımı gereği başka bir amaca yönelik araç değildir. Eğer bilincimiz, davranışlarımızın mutlak meşrulaştırılmasını gerektiriyorsa ki bu mutlak değerlerin geçerli olduğu anlamına gelir, insan aklı bu koşulu yerine getiremez. Genel anlamda mutlak ve özel olarak mutlak değerler, insan aklının sınırları dışındadır. İnsan aklı için, insan davranışlarının meşrulaştırma problemi olarak adalet sorununun koşulsal, yani göreceli bir çözümü mümkündür.

Ancak mutlak bir meşrulaştırma ihtiyacı, her türlü rasyonel düşünceден daha kuvvetli görünmektedir. Bu nedenle, insanoğlu bu ihtiyacın tatminine, din ve metafizik yoluyla ulaşmaya çalışmaktadır. Bu da mutlak adaletin bu dünyadan öteki dünyaya havale edildiği anlamına gelir. Mutlak adalet, insanüstü varlığın, yani özellikleri ve işlevleri, tanımı gereği insanın idrakine açık olmayan Tanrı'nın zorunlu bir özelliği ve onun gerçekleştirilmesi de Tanrı'nın zorunlu bir işlevidir. İnsan, Tanrı'nın varlığına inanmak zorundadır ve bu da mutlak adaletin varlığına inanmak anlamına gelir; ancak insan bunu anlamaya muktedir değildir. Adalet sorunun bu metafiziksel çözümünü kabul etmeyenler ve yine de mutlak değerler düşüncesinde ısrar edip onları, rasyonel-bilimsel bir şekilde belirleyebileceğini umanlar, kendilerini bir yanılısamayla, yani insanın aklından mutlak değerlerin türetilabileceği bazı temel ilkeleri bulmanın olanaklı olduğu fikriyle, kandırmaktadırlar. Fakat gerçekte bu değerler, son tahlilde, buna inanan insanların aklının duygusal unsurlarıyla belirlenmektedir. Bu mutlak değerlerin belirlenmesi ve özelde bu şekilde elde edilen adalet idesi tanımı, her türlü toplumsal düzenin adil olarak meşrulaştırılabileceği boş reçetelerden başka bir şey değildir.

Bu nedenle, en eski zamanlardan günümüze kadar tanımlanagelen birçok adalet öğretisi, kolaylıkla iki temel türe indirgenebilir: metafiziksel-dinsel ve rasyonel, ya da daha tam ifadesiyle, rasyonelimsi adalet anlayışları.

IV

Metafiziksel türün en tipik temsilcisi Eflatun'dur. Onun bütün felsefesinin temel sorunu adalettir ve bu sorunun çözümü için o, meşhur *idealar* düşüncesini geliştirmiştir. İdealar, idealar dünyasında var olan aşkın varoluşlardır. Onlar, bu dünyada gerçekleştirilmesi gereken, ama hiçbir zaman tam olarak gerçekleştirilemeyecek olan, mutlak değerlerdir. Diğer bütün düşünceleri önceleyen ve diğer bütün düşüncelerin geçerliliğini aldığı temel idea, mutlak iyi ideasıdır. Eflatun'un felsefesinde bu ideanın oynadığı rol, Tanrı'nın herhangi bir dinin teolojisi için oynadığı rolün tamamen aynısıdır. Mutlak iyi ideası, Eflatun'un bütün diyaloglarının kavranmasını amaçladığı, adaleti ima eder. Ada-

letin ne olduğu sorusu, iyi'nin ne olduğu sorusuyla örtüşür. Eflatun, bu soruya rasyonel bir biçimde yaklaşmak için sayısız çaba sarf eder, fakat hiçbiri nihai sonuca götürmez. Bir tanıma ulaşılabilecek gibi olsa, Eflatun hemen, bunun kesin olmadığını, daha fazla araştırmanın gerekli olduğunu söyler. Eflatun sıklıkla, ona hâkim olanın ideaları kavramasını sağlayacak, daha doğrusu idealara yönelik bir fikir verecek belirli bir soyut düşünme -sözde diyalektik- yönteminden bahseder. Ancak kendisi, diyaloglarında bu yöntemi uygulamaz; en azından bize, bu diyalektik kavramanın sonuçlarını bildirmez. Üstelik mutlak iyi ideası konusunda, onun bütün rasyonel kavrayışın ötesinde olduğunu açıkça ifade eder. Felsefesinin içsel güdülerini sunduğu VII. Epistle'inde Eflatun, mutlak iyi görüşünün, yalnız belirli bir tasavvufi tecrübeyle mümkün olduğunu ve buna da sadece belirli sayıda (birkaç) kişinin kutsal lütufla ulaşabileceğini, ancak bu belirli sayıda kişinin tasavvufi görüşünün nesnesini, yani mutlak iyiyi, (insana ait) bir dilin sözcükleriyle betimlemenin mümkün olmadığını belirtir. Bu nedenle, adalet nedir sorusuna bir cevap (vermek) mümkün değildir. Çünkü adalet, Tanrı'nın (eğer gerçekten öyleyse), sadece birkaç seçilmiş kişiye vahyettiği ve o kişilerin diğerlerine aktaramadığı bir sırdır.

Eflatun'un adalet felsefesinin, temel ilgisi adalet olan İsa'nın öğretisine ne kadar yakın olduğunu görmek ilginçtir. Tevrat'ın, adaletin intikam olduğu yönündeki ussal cevabını, yani göze göz dişe dil ilkesini reddettikten sonra İsa, yeni adalet öğretisi olarak sevgi ilkesini ilan eder. Kötülüğe kötülükle karşılık vermeyin, haksızlığa direnmeyin, diğerlerini yargılamayın, kötülük yapın, hatta düşmanlarınızı bile sevin. Bu adalet anlayışı, gerçekte kurulabilecek her türlü toplumsal düzenin uzağındadır, zira bu adalet anlayışının özü olan sevgi açıkça, sevgi olarak nitelendirdiğimiz insan içgüdüleri değildir. Bu durum, sadece düşmanını sevmenin insanın doğasına aykırı olmasından değil, fakat aynı zamanda İsa'nın, kadını ve erkeği, ana-babayı ve çocukları birleştiren insani sevgiyi kesin olarak reddetmesinden ötürü de böyledir. Cennet Krallığına girmek isteyen herkes, evinden, eşinden, kardeşlerinden, ailesinden ve çocuklarından vazgeçmelidir. İsa öyle bir noktaya kadar giderek demiştir ki: "Her kim ki annesinden, babasından, çocuklarından ve kardeşlerinden nefret etmeksizin bana gelirse, o benim müridim olamaz." İsa tarafından öğretilen sevgi insanı bir sevgi değildir. Onun öğrettiği sevgi, insanı, Cennetteki Tanrısı

kadar mükemmel yapması gereken sevgidir; o Tanrı ki güneşi, fark gözetmeksizin iyinin ve kötünün üzerine doğurur; yağmuru, dürüst ve günahkârın üstüne yağdırır. O, Tanrı'nın sevgisidir ve onun, Kıyamet Gününde günahkâr olanlara verilecek olan acımasız ve ebedi cezaya ve bu nedenle de en derin korku olan Tanrı korkusuna uygun olduğu sanılır. İsa, bu çelişkileri açıklamadı ve açıklayamazdı, çünkü bu çelişkiler sadece sınırlı insan aklı için birer çelişkiydi, yoksa insanın bilemeyeceği, mutlak olan Tanrı aklı için değil. Bu nedenle, Hıristiyanlığın ilk teologu Aziz Paul, bu dünyanın bilgeliğinin Tanrı için saçmalık olduğunu; mantıksal-akılsal olan kavrayışın, yani felsefenin, Tanrı'nın mistik bilgeliğinde saklı olan kutsal adalet için bir yol olmadığını; adaletin Tanrı'dan, sevgiyle hareket eden iman yoluyla geldiğini öğretmiştir. Aziz Paul, İsa'nın yeni adalet öğretisi olan Tanrı sevgisini devam ettirir. Fakat o, İsa'nın öğretisi olan sevginin, bizim kavrayışımızın ötesinde olduğunu da itiraf eder. O, imanın diğer bir sürü sırlarından biridir.

V

Adalet kavramını insan aklı yoluyla tanımlamaya çalışarak soruya cevap vermeye çalışan rasyonel tür, bütün milletlerin genel bilgeliğinde temsil edildiği gibi bazı ünlü felsefi sistemlerde de temsil edilir. Eski Yunan bilgilerinden birine atfedilen meşhur özdeyişe göre adalet, herkese hakkını vermektir. Bu tanım, birçok seçkin düşünür ve özellikle hukuk felsefecileri tarafından kabul edilmiştir. Ancak bu tanımın boş bir reçete olduğunu göstermek kolaydır, zira asıl belirleyici soru olan, herkesin hakkının ne olduğu, cevaplanmamış olarak durmaktadır. Bu nedenle bu tanım, sadece bu sorunun, örf-adet veya yasama tarafından oluşturulmuş hukuki veya ahlaki (yani pozitif hukuk ya da toplumsal ahlak) bir düzen tarafından çözüme kavuşturulmuş olması halinde uygulanabilir. Bu yüzden, söz konusu tanım, böyle herhangi- kapitalist veya komünist, demokratik veya otokratik- bir toplumsal düzeni meşrulaştırmak için kullanılabilir. Bu durumda ise, söz konusu toplumsal düzen, belki kabul görmesini açıklayacaktır, ancak o, pozitif hukuk ya da genel ahlak tarafından garanti edilen göreceli değerlerden farklı olan 'mutlak bir değer olarak adalet'in tanımı bakımından, yararsız bir açıklama olacaktır.

Aynı şey, adaletin özü olarak sunulan temel ilke olan 'aynı olanlara aynı', yani, iyilik için iyilik, kötülük için kötülük (karşılıklılık ilkesi) bakımından da geçerlidir. Bu ilke, iyi ve kötü olan nedir sorularının cevabının belli olduğu varsayılmadığı sürece anlamsızdır. Ancak, bu sorunun cevabı öyle hiç de açık değildir, zira iyilik ve kötülük ideası, farklı insanlar için ve farklı zamanlarda birbirinden farklıdır. Karşılıklılık ilkesi sadece pozitif hukukun, suç kötülüğüne karşı yaptırım kötülüğüyle cevap veren belirli bir tekniğini ifade eder. Bunun için, herhangi bir pozitif hukuk düzeni, bu ilkeye uygun düşer. Ancak adalet sorunu, suç kötülüğüne yaptırım kötülüğü bağlayan bir pozitif hukuk düzeninin adil olup olmadığı; yasakoyucunun, topluma karşı kötülük olarak düşündüğü bir davranışa, toplumun gerçekten adil karşılık verip vermediği ve toplumun, o kötü davranışa karşılık olarak gösterdiği yaptırımın uygun olup olmadığı meselesidir. Tam da hukukun adaleti olan bu soruna, karşılıklılık ilkesi hiçbir şekilde cevap olamaz.

'Aynı olanlara aynı' anlamına geldiği müddetçe karşılıklılık, adaletin özü olarak da sunulan eşitlik ilkesinin bir sürü değişkeninden biridir. Bu adalet fikri, insanların, doğası gereği eşit oldukları varsayımından kaynaklanır ve her insana eşit şekilde davranılması gerektiği önermesiyle sonuçlanır. Ancak varsayımın kendisi açıkça yanlış olduğu için, yani insanlar gerçekte birbirinden farklı oldukları için, bir başka ifadeyle iki insan gerçekten birbiriyle eşit olmadığından bu önermenin tek olası anlamı, bir toplumsal düzenin, insanlara haklar bahşederken ya da görevler yüklerken sadece bazı farklılıkları, hepsini değil, göz ardı etmesi gerektiği olabilir. Buna göre, çocuklara yetişkinler gibi muamele etmek, akıl hastası insanlara akıl sağlığı yerinde olanlarla aynı muamelede bulunmak abes olacaktır. Ancak, göz önünde bulundurulması ya da bulundurulmaması gereken farklılıklar nelerdir? Bu temel belirleyici sorudur ve eşitlik ilkesi bu soruya bir cevap olamaz. Bu sorunu çözüme kavuştururken, var olan hukuki düzenler birbirinden esaslı bir biçimde ayrılmaktadır. Doğru, hepsi bazı farklılıkların göz ardı edilmesi gerektiğinde mutabıktır. Ancak göz ardı etmedikleri farklılıklar bakımından, yani haklar bahşetmede ve görevler yüklemekte dikkate alınan farklılıklar bakımından, birbiriyle bütünüyle örtüşen iki hukuk sistemi bulmak zordur. Örneğin, bir hukuki düzene göre sadece erkekler siyasi haklara sahipken, kadınlar bundan yoksundur.

Diğerine göre her ikisi de bu haklara sahiptir, ancak sadece erkekler askerlik hizmetiyle yükümlüdür. Bir üçüncü hukuk düzenine göre ise, cinsiyet farklılığının bu konuda (askerlik hizmeti) herhangi bir hukuki etkisi yoktur. Peki, bu hukuk düzenlerinden hangisi adildir? Eğer bir kimse dine kayıtsız ise, o durumda dini farklılığın alakasız olduğunu düşünmeye meyilli olacaktır. Ancak eğer biri derin ve kökten dini inançlara sahipse, o durumda kendi inancını paylaşanlarla- ki bu ona göre tek doğru inançtır- başka bir dine inansın ya da inanmasın, bütün diğerleri arasındaki farklılığı diğer bütün farklılıklardan daha önemli olarak değerlendirecektir. Böyle biri eşitlik ilkesini, sadece eşit olanlara eşit davranılması gerektiği biçiminde yorumlayacaktır. Ve aslında eşitlik ilkesinin anlamı da budur. O zaman, asıl soru, 'eşit olan nedir?' olacaktır ve bu soru, eşitlik ilkesi tarafından cevaplanamaz. Bunun için, bir pozitif hukuk düzeni, pratik sonuçları olması bakımından boş olan eşitlik ilkesiyle çelişmeksizin, herhangi bir farklılığı, insanlar arasındaki farklı muamelenin dayanağı yapabilir.

Hukuk yaratan otoriteye yönelen bir varsayım olarak eşitlik ilkesi, yani hukuktaki eşitlik, somut olaylara hukuk kurallarını uygulayan organlara yöneltilen hukuk önündeki eşitlik ilkesiyle karıştırılmamalıdır. Buna göre, hukuk uygulayıcısı organlar (mahkemeler), bir davayı karara bağlarken, hukukta hesaba katılmamış olan bir farklılık yaratamazlar. Yani, mahkemeler, kendi anlamına uygun olarak uygulanması gereken hukuku uygulamalıdır. Bu, her hukuk düzeninde içsel olarak var olan, yasaya uygunluk veya yasallık ilkesidir. Bu, bazen hukuka göre adalet olarak da anılmaktadır. Fakat aslında, bunun adaletle hiçbir ilgisi yoktur.

Eğer emek ve ürün arasındaki ilişkiye uygulanırsa eşitlik ilkesi, şu kurala varılır: "Eşit miktarda emek için, eşit miktarda ürün." Karl Marx'a göre bu, kapitalist toplumsal düzenin temelinde yer alan adalet fikridir; bu ekonomik sistemin sözde eşit kuralıdır. Gerçekte ise, eşitliğin ihlali ve bu nedenle adil olmayan bir kuraldır. Çünkü aslında eşit olmayan insanlara, eşit davranılmaktadır. Eğer güçlü biriyle zayıf biri aynı miktarda emeğe karşılık aynı miktarda ürün alıyorsa, eşit miktarda ürün, gerçekte eşit olmayan miktarda emeğe karşılık veriliyor demektir. Gerçek eşitlik, dolayısıyla görünürde değil gerçek adalet, sadece, "herkese kapasitesine ve herkese ihtiyacına göre" ilkesinin hakim olduğu komünist bir ekonomik sistemde sağlanabilir. Eğer bu

ilke, üretim sisteminin merkezi bir otorite tarafından düzenlendiğini varsayan planlı bir ekonomik sistemde uygulanacak olursa; herkesin kapasitesi nedir, bir kimse ne tür bir iş için uygundur, ondan ne kadar miktar emek beklenebilir gibi sorular ortaya çıkar. Bu soruların, her bir bireyin kendi öznel değerlendirmesiyle cevaplanamayacağı, fakat toplumsal otorite tarafından benimsenen genel kurallara uygun olarak toplumun yetkili organları tarafından kararlaştırılması gerektiği akla yatkındır. O halde de şu soru belirir: "Giderilmesi gereken ihtiyaçlar nelerdir?" Açıktır ki merkezi bir güç tarafından planlanan ve yönlendirilen üretim sistemi, sadece ihtiyaçları giderilecek olanlar için çalışmaktadır. Marx'ın da onayladığı gibi, geleceğin komünist toplumunda üretim güçleri büyümelidir ve toplumsal refahın bütün kaynakları tam kapasite çalışmalıdır, giderilecek ihtiyaçların seçimi ve onların giderilme oranı, bütünüyle her bir bireyin öznel isteklerine bırakılamaz. Bu mesele de, toplumsal otorite tarafından genel normlara göre karara bağlanmalıdır. Bu nedenle komünist adalet ilkesi, 'herkese hak ettiğini ver' formülü gibi, uygulanması için zorunlu olan sorulara, kurulu bir toplumsal düzen tarafından verilecek olan cevapları varsaymaktadır. İlgili sorulara nasıl cevap vereceğini hiç kimsenin öngöremeyeceği bir düzen tarafından, yoksa ne tür olursa olsun herhangi bir düzen tarafından değil, cevap verileceği doğrudur. Dikkate alınan bu olgu doğrultusunda, komünist adalet ilkesi, eğer gerçekten böyle bir ilke olmak iddiasındaysa, şu kurala tekabül eder: "Herkese komünist düzen tarafından belirlenen kapasitesine göre ve herkese, aynı şekilde, o düzen tarafından belirlenen ihtiyaçlarına göre." Bu toplumsal düzenin her bir bireyin kapasitesini, kendi öznel değerlendirmesiyle uyumlu olarak tanıyacağı ve kendi öznel isteklerine göre bütün ihtiyaçlarını gidermeyi garanti edeceği ve böylelikle kolektif ve bireysel çıkarların tam bir uyumunun ve böylelikle, bu düzen tarafından oluşturulan toplum içinde sınırlanmamış bireysel özgürlüğün sağlanacağı ütopyik bir yanılsamadır. Bu, Marx'ın da kehanette bulunduğu gibi, tipik bir Altın Çağ ütopyasıdır; sadece dar ufuklu burjuva hukukunun değil, fakat aynı zamanda, çıkar çatışması olmayacağı için çok daha geniş bir adalet ufkunun bütünüyle üstesinden gelineceği bir cennettir.

Eşitlik ve karşılıklılık ilkelerinden çok da farklı olmayan bir kural, 'başkalarına, kendine davranılmasını istediğin gibi davran ya da

başkalarına kendine davranılmasını istemediğin şekilde davranma' olan altın kuraldır. Herkesin, başkalarının kendisine yapmasını istediği şey, haz ve yapmasını istemediği şey de acı vermesidir. Bu nedenle altın kural şu norma eşittir: "Başkalarına haz ver, acı verme." Ancak, başkasına acı vermenin, birinin zevki olduğu sıklıkla vuku bulmaktadır. Eğer bu altın kuralın ihlali ise, o halde şu soru ortaya çıkmaktadır: "Böyle bir ihlali mümkün olduğu ölçüde önlemek için, ihlal edene ne yapılmalıdır?" Bu, adalete ilişkin bir sorudur. Eğer, hiç kimse başkasına acı vermeyecek olsaydı, adalet diye bir sorun da olmazdı. Eğer ihlal durumlarına uygulanacak olursa, altın kuralın abes bir sonuca götürmesi gerektiği açıktır: çünkü hiç kimse, bir suç bile işlese, cezalandırılmak istemez. Bundan ötürü altın kurala göre, hiç kimse suç işlememelidir. Bir kimse, diğerleri kendine yalan söylediğinde hiç de umursamayabilir, zira o, doğru ya da yanlış kendini doğruyu bulacak ve yine kendini yalancıdan koruyacak kadar akıllı sanmaktadır. O zaman, altın kurala göre bu kimse yalan söyleyebilecektir. Lafzıyla ele alındığında altın kural, ahlakın ve hukukun ortadan kaldırılmasıyla sonuçlanır. Ancak onun amacının, toplumsal düzenin ortadan kaldırılması değil, tersine sürdürülmesi olduğu açıktır. Eğer amacına uygun olarak yorumlanırsa altın kural, bu kuralın sözcüklerinin iddia ettiği gibi, doğru davranışın (insanların doğru davranışı, diğerlerinden beklediği davranış) sadece öznel ölçüt belirlememelidir; böyle bir ölçüt, herhangi bir toplumsal düzenle bağdaşmaz. Altın kural nesnel bir kıstas göstermelidir. Onun doğru anlamı: "Diğerlerine, diğerlerinin sana davranması gerektiği gibi davran." Ancak onlar nasıl davranmalı? Bu, adalete ilişkin bir sorudur. Bu soruya cevap altın kural tarafından verilmeyebilir, fakat varsayılır; cevap, adil veya gayri adil, kurulu bir toplumsal düzen tarafından verilir.

VI

Altın kuralın sözcüklerinde ima edilen doğru davranışın öznel ölçütü yerine, nesnel ölçüt getirilirse, yani eğer altın kuralın anlamı, her bir birey, diğerlerine, diğerlerinin kendine davranması gerektiği gibi davranmalı, olursa, o halde bu kural şu ilkeye eşittir: "Toplumsal düzenin genel normlarına uygun davran." Bu şekilde yorumlanan altın kuralın, Alman filozof Immanuel Kant'ın ahlak felsefesinin zorun-

lu sonucu ve adalet sorununa onun çözümü olan kategorik emperatif formülasyonunun esin kaynağı olduğu açıktır. Bu şu şekilde belirtilebilir: “Sadece, aynı zamanda evrensel olmasını istediğin kanun doğrultusunda davran.” Bunun anlamı; birinin davranışlarının sadece, o kişinin herkesi bağlamasını istemesi gereken ilkelerle belirlenmesi gerektiğidir. Ancak, herkesi bağlamasını istememiz gereken bu ilkeler nelerdir? Bu soruya kategorik emperatifin, tıpkı model aldığı altın kuralın olduğu gibi, bir cevabı yoktur.

Kant’ın, kategorik emperatifin uygulanmasını göstermeye çalıştığı somut örnekler, geleneksel ahlakın veya kendi döneminin pozitif hukukunun kaideleridir. O örnekler, kategorik emperatif düşüncenin iddia ettiği gibi bu ilkedan çıkarılmazlar, çünkü hiçbir şey bu boş formülasyondan çıkarılamaz. Onlar sadece, kategorik emperatifle uyumlu olduğunu kanıtlar ve kurulu bir toplumsal düzenin herhangi bir kaidesi, bireylerin genel normlara uygun olarak davranması gerektiğini söylemek dışında başka bir şey söylemeyen bu ilkeyle uyumludur. Bunun için, kategorik emperatif, tıpkı, “herkese hak ettiğini ver” kuralı ya da altın kural gibi, herhangi bir toplumsal düzenin meşrulaştırılmasının aracı olarak hizmet edebilir. Bu olasılık, bu formülasyonların bahsedilen boş niteliklerine rağmen, ya da daha iyisi onlar sayesinde, neden hala ve belki de her zaman, adalet sorununa tatmin edici birer cevap olarak kabul edileceklerini açıklamaktadır.

VII

Adaleti, akla dayalı olarak bilimsel ya da yarı-bilimsel bir şekilde tanımlamaya dair nafile çabaların bir diğer tipik örneği Aristo’nun etiğidir. Bu etik, adaletin en üst ve mükemmel erdem olduğu bir erdemler sistemini hedefler. Aristo bizi, ahlaki olarak ‘iyi’ anlamına gelen ‘erdem’i tanımlayan, matematiksel-geometrik, yani bilimsel bir metot bulduğuna inandırır. Bu bağlamda Aristo ifade etmektedir ki, tıpkı bir geometricinin bir çizginin iki ucuna eşit uzaklıktaki noktayı bulabileceği gibi, ahlak uzmanı da aradığı erdemi bulabilir. Bu nedenle erdem, biri eksiklik/yoksunluk diğeri de aşırılık olan ‘kötü’lerin (kötülüklerin) iki uç noktası arasındaki orta durumdur/noktadır. Buna göre örneğin cesaret erdemi, korkaklıkla korkusuzluk arasındaki orta noktadır. Bu, Aristo’nun meşhur ölçülülük/orantılılık

öğretisidir. Bir geometrici bir çizgiyi, ancak uçtaki iki noktası verilmişse eşit olarak ikiye bölebilir ve eğer bu iki nokta verilmişse, çizginin orta noktası, bu iki uç nokta tarafından önceden belirlenmiştir. Bu sebeple Aristo, bu geometrik yöntemiyle aradığı erdemi sadece iki kötü(lük)/ahlaksızlık verilmişse bulabilir. Ancak, eğer kötü(lük)lerin ne olduğunu biliyorsak, erdemlerin de ne olduğunu zaten biliriz, çünkü bir erdem, bir 'kötü'nün karşıtıdır. Eğer sahtekârlık bir kötü(lük)/ahlaksızlık ise, doğruluk/dürüstlük bir erdemdir. Ve gerçekten de Aristo, 'kötü'nün varlığını sorgulamadan kabul etmektedir. O, kendi döneminin geleneksel ahlak anlayışının 'kötü (lük) olarak damgaladığı şeyleri, kötü(lük) olarak aşikâr kabul etmektedir. Bu da, ölçülülük etiğinin, bir 'kötü'nün veya ahlaksızlığın ve sonuç olarak 'iyi'nin veya 'erdem'in ne olduğunu tespit etmek olan kendi sorununu sadece çözer gibi yapması anlamına gelmektedir. Zira iyi veya erdem, kötü(lük) veya ahlaksızlık tarafından içerilmektedir. Bu öğretisi, sorunun çözümünü başka bir otoriteye, bir toplumsal düzen tarafından kurulan genel ahlaka veya pozitif hukuka bırakmaktadır. Ölçülülük/orantılılık ilkesinde kurulu toplumsal düzeni varsaymakla Aristo'nun etiği, genel ahlakı ve pozitif hukuku meşrulaştırmaktadır. Bu yüzden aslında, 'çok fazla' ya da 'çok az' olanı; kötü ya da yanlışın uç noktalarını ve böylelikle 'iyi' ya da 'doğru' olan orta noktayı Aristo'nun felsefesi değil, bu genel ahlak ve pozitif hukuk belirlemektedir. Verili bir toplumsal düzeni bu şekilde meşrulaştırmanın altında, boş tolojinin gerçek ve son derece muhafazakâr olan işlevi yatmaktadır ki bunu, orta nokta formülüne yöneltilen eleştirel analiz ortaya çıkarır.

Adalet meselesine uygulanmasında, orta nokta formülünün tolojik karakteri daha açık bir şekilde görülür. Aristo, adil davranışın, adaletsizlik yapmakla adaletsizlikten ıstırap çekme arasında bir orta nokta olduğunu söyler, çünkü (ona göre) ilki çok fazlaya sahip olmak anlamına gelirken, ikincisi çok aza sahip olmak demektir. Bu noktada, erdemini iki kötü arasındaki orta nokta olduğu yönündeki formülasyon, sadece bir söylem şekli olarak bile faydasızdır, zira yapılan adaletsizlikle ıstırap duyulan adaletsizlik, iki farklı 'kötü'lük değildir; onlar tek bir kötülüktür ve adalet açıkça onların tam tersidir. Belirleyici soru olan adaletsizlik nedir, bu formülasyon tarafından cevaplandırılmamaktadır. Onun yerine, cevap konusunda varsayımda bulunulmakta ve Aristo, kendi zamanında var olan ahlak ve hukuk düzenine

göre adaletsiz olanı adaletsiz saymaktadır. Ölçülülük öğretisinin gerçek işlevi, iddia edildiğinin tersine adalet kavramını belirlemek değil, fakat kurulu toplumsal düzenin geçerliliğini onaylamaktır ve bu son derece önemli politik başarı bu öğretiyi, onun bilimsel olarak faydasız olduğunu kanıtlayan eleştirel bir analize karşı korumuştur.

VIII

Metafiziksel ve aynı zamanda rasyonel tarzdaki hukuk felsefesi, onyedinci ve onsekizinci yüzyılda hâkim olan, ondokuzuncu yüzyılda bastırılmış olmasına rağmen günümüzde tekrar önem kazanan bir düşünce okulu tarafından temsil edilmektedir. Bu, doğal hukuk öğretisidir. Bu öğreti, insan ilişkilerinin, genel anlamda doğadan veya akılla donatılmış olan insan doğasından kaynaklanan mükemmel bir şekilde adil düzenlemesinin mümkün olduğunu ileri sürer. Burada doğa, yasakoyucu olarak anlaşılır. Doğanın analiz edilmesinden biz, adil insan davranışlarını emreden ve her yerde mevcut olan normlara ulaşırız. Eğer doğanın Tanrı tarafından yaratıldığı düşünülürse, doğada her yerde mevcut olan normlar, yani doğal kanunlar da, Tanrı'nın iradesinin ifadesidir. O halde doğal hukuk öğretisi, metafiziksel bir karaktere sahiptir. Ancak eğer doğal hukuk, akılla donatılmış olan insan doğasından çıkarılacak olursa ve eğer insan aklında içsel olarak var olan adalet ilkesinin, insan aklının analiz edilmesiyle keşfedilebilir olduğu düşünülürse, o durumda, doğal hukuk öğretisinin rasyonel bir nitelik taşıdığını iddia edilebilir. Bilim perspektifinden ne biri ne de diğeri savunulabilir.

Nedensellik ilkesine göre biri diğerine bağlı olan bir olgular sistemi olarak doğa, bir iradeye sahip değildir. Bu nedenle (doğa) belirli insan davranışı emreder. Olgulardan, yani gerçekten var olan ya da yapılanlardan, olması ya da yapılması gerekene dair hiçbir çıkarımda bulunulamaz. Doğal hukuk öğretisi, doğadan insan davranışlarına ilişkin normlar çıkarmaya çalıştığı sürece, mantıksal bir yanlışa dayanacaktır.

Aynı sonuç insan aklına ilişkin olarak da geçerlidir. Davranış emreden normlar ancak insan iradesinden kaynaklanabilir, insan aklından değil. Bu nedenle, insanın belli bir yönde davranması gerektiği-

ne dair ifadeye ancak, insan iradesiyle o davranışı emreden bir norm belirlenmiştir koşulu altında insan aklıyla ulaşılabilir. İnsan aklı, bu davranışı anlayabilir ve tanımlayabilir, ancak onu emredemez. İnsan aklında, insan davranışlarına dair normları bulmak, o davranışları doğadan çıkarsamakla aynı yanılzamaya tekabül eder.

Bu sebeple, doğal hukuk öğretisi takipçilerinden bazılarının, doğadan adaletin bir sürü çelişkili ilkesini çıkarsaması veya bunları insan aklında bulmaları hiç de şaşırtıcı değildir. Bu öğretinin önde gelen temsilcilerinden biri olan Robert Filmer'e göre, mutlak monarşi otokrasisi tek doğal, yani adil yönetim biçimidir. Bir diğer önemli filozof John Locke ise, aynı yöntemle mutlak monarşinin aslında bir yönetim biçimi bile olmadığını ve sadece demokrasinin o şekilde düşünülebileceğini, çünkü sadece demokrasinin doğanın amacını karşıladığını kanıtlamıştır. Bu okula mensup birçok yazar, kapitalist sistemin temeli olan özel mülkiyetin doğal ve kutsal bir hak olduğunu iddia etmişlerdir, zira buna göre özel mülkiyet doğrudan doğa veya akıl tarafından insana bahşedilmiştir ve bunu takiben de komünizmin doğaya ve aklı karşı bir suç olduğu ileri sürülmüştür. Ancak, özel mülkiyetin kaldırılması ve tek adil örgütlenme olarak komünist bir toplumsal düzenin kurulması yönündeki propaganda da onsekizinci yüzyılda ve ondokuzuncu yüzyılın başında aynı doğal hukuk öğretisine dayanmıştır.

IX

Eğer düşünce tarihi bir şey ispatlamışsa, bu da rasyonel bir düşünceyle insan davranışının mutlak doğru standardını- ki bu insan davranışı standardı, tek adil standart ve karşıt standardın da adil olabileceğini dışlayan bir standart olarak anlaşılır- kurmaya yönelik çabaların boşuna olduğudur. Eğer geçmişin entelektüel deneyiminden öğrenebileceğimiz bir şey varsa, o da sadece göreceli değerlerin insan aklınca ulaşılabilir olduğudur, yani bir şeyin adil olduğuna yönelik değerlendirme, karşıt değerlendirmenin mümkün olduğunu dışlama iddiasıyla yapılamaz. Mutlak adalet, irrasyonel bir idealdir ya da -aynı anlama gelen, bir yanılzamadır; insanlığın ebedi yanılzaması. Rasyonel kavrayış perspektifinden insanların sadece çıkarları ve bu nedenle çıkar çatışmaları vardır. Bu çatışmaların çözümü ya bir çıkarı diğeri pahasına tatmin etmekle ya da çatışan çıkarlar arasında bir uzlaşmayla

sağlanır. Sadece biri ya da diğzerinin adil çözüm olduğunu kanıtlamak mümkün değildir. Bazı koşullar altında biri, diğzer koşullar altında öteki adil olabilir. Eğer toplumsal barışın nihai amaç olduğu düşünülürse ve sadece o zaman, uzlaşmaya dayalı çözüm adil olabilir, fakat barışın adaleti, sadece görece, yani mutlak olmayan bir adalettir.

X

O halde, bu göreceli adalet felsefesinin etiği nedir? O gerçekten bir ahlak içerir mi? Görecelilik, ahlakdışı, dahası bazen iddia edildiği gibi ahlaksızlık değil mi? Görecelilik, ahlaki sorumlulukla uyumsuz değil mi? Tam tersi! Ahlaki ilkelerin yalnız görece değerler oluşturduğu düşüncesi, onların hiçbir şekilde değer oluşturmadığı anlamına gelmez. Bu, sadece tek bir ahlaki sistemin olmadığı, fakat birbirinden farklı sistemlerin olduğu anlamına gelir ve sonuç olarak, onlar arasında bir tercihte bulunulması gerekir. Bu nedenle görecelilik, bireylere, kendisi için doğru ve yanlış olanın ne olduğuna karar vermek için zor bir görev yükler. Elbette bu, insanın tahayyül edebileceği çok ağır bir sorumluluğu ve hatta en ağır ahlaki sorumluluğu ifade eder. Eğer insanlar bu sorumluluğu taşımak için çok zayıfsa, onlar bu sorumluluğu taşıma görevini kendi üstlerinde bir otoriteye -bir yönetime ve son keredede Tanrı'ya- yüklerler. İşte o durumda artık seçimleri yoktur. Ahlaki olarak kendinin efendisi olmaktansa üstün bir gücün verdiği emre itaat etmek daha kolaydır. Kişisel sorumluluk korkusu, göreceliliğe karşı gösterilen tutkulu direncin en güçlü itkilerinden biridir. Görecelilik, ahlaki olarak daha azı gerektirmesinden dolayı değil, fakat aslında daha fazlayı gerektirmesinden dolayı reddedilir ve daha da kötüsü, yanlış yorumlanır.

Göreceli adalet felsefesiyle ilgili olan belirli ahlak ilkesi, hoşgörü ilkesidir ve bu ilke, diğzerlerinin siyasi fikirlerine ve dini inançlarına karşı, onları kabul etmeksizin, fakat onların özgür olarak ifade edilmesini engellemeyerek, anlayışlı olmayı ifade eder. Göreceli bir adalet felsefesiyle mutlak hoşgörünün övülemeyeceği; sadece barışı garanti eden ve düzene tabi olanlar arasında güç kullanılmasını engelleyen ve yasaklayan, ancak fikirlerin barışçıl bir şekilde ifade edilmesini engellemeyen ve yasaklamayan bir kurulu hukuk düzeni içindeki hoşgörünün benimsenmesi akla yatkındır. Hoşgörü, düşünce özgürlüğüdür.

En yüksek ahlaki idealler, onlar için savaşanlara gösterilecek hoşgörü-süzlükle riske atılmıştır. İspanya Engizisyonu'nun, Hıristiyanlığı savunmak için atışe verdiği direklerin üzerinde sadece kâfirlerin bedenleri yakılmadı, fakat aynı zamanda İsa'nın en yüce kaidelerinden biri de feda edildi. "Başkalarını yargılamayın ki siz de yargılanmayın." Onyedinci yüzyılın dini çatışmaları boyunca, eziyet edilen kilise/cemaat, eziyet eden kilise/cemaatle sadece, bir diğer kilise/cemaati yok etme isteğiyle anlaşınca, insan aklının en büyük özgürleştiricilerinden biri olan Pierre Bayle, kurulu bir dini ya da siyasal düzeni savunmanın en iyi yolunun muhalifleri bastırmak olduğunu düşünenlere yönelik olarak şöyle söylemişti: "Hoşgörü değil, fakat hoşgürsüzlüktür düzenin bozulmasına neden olan." Eğer demokrasi adil bir yönetim biçimiye o, özgürlük demek olduğu için ve özgürlük de hoşgörü demek olduğu için öyledir. Eğer demokrasi hoşgürülü olmayı bırakırsa, demokrasi olmaktan da çıkar. Ancak demokrasi, antidemokratik yönelimlere karşı mücadelesinde hoşgürülü olabilir mi? Antidemokratik fikirliilerin barışçıl ifadelerini baskı altına almadığı sürece olabilir. Demokrasi kendini otokrasiden tam da bu hoşgörü sayesinde ayırır. Otokrasiyi reddetmeye ve demokratik yönetim modelimizle gurur duymaya hakkımız vardır, ta ki bu ayrımı devam ettirdiğimiz sürece. Demokrasi, kendisi olmaktan vazgeçerek kendini savunamaz. Ancak, bir yönetimi devirmeye kalkışma girişimini güç kullanarak önlemek ve bastırmak, her yönetimin hakkıdır ve bunun genel olarak demokrasi ilkesiyle ve özelde de hoşgörüyle herhangi bir ilgisi yoktur. Bazen düşüncelerin sadece ifadesiyle, güç kullanma hazırlıkları arasında açık bir sınır çizmek zor olabilir, fakat böyle bir sınırı bulmak olasılığı, demokrasinin devam ettirilmesi olasılığına bağlıdır. Böyle bir sınır, bazı riskler gerektirebilir, fakat böyle risklerden geçmek, demokrasinin özü ve onurudur ve eğer demokrasi böyle risklere dayanamazsa, savunulmaya da değmeyecektir.

Demokrasi doğası gereği özgürlük ve özgürlük de hoşgörü demek olduğu için, bilimce savunulabilir başka hiçbir yönetim modeli yoktur. Çünkü bilim, ancak eğer özgürse gelişebilir ve bilim, sadece dışsal bir özgürlük, yani siyasi etkilerden bağımsız olma hali değil de, aynı zamanda bilim içinde de özgürlük varsa, yani argümanların ve karşı argümanların esneklik payı varsa, özgür olabilir. Hiçbir öğreti bilim adına baskılanamaz, zira bilimin ruhu hoşgürüdür.

Bu makaleye adalet nedir sorusuyla başladım ve şimdi makalenin sonunda farkındayım ki onu cevaplamadım. Tek mazeretim, bu konuda en iyi noktada olmam. Okuru, birçok tanınmış düşünürün başarısız olduğu noktada başarılı olduğuma inandırmaya çalışmak küstahlığın da ötesinde bir durum olurdu. Gerçekten de insanlığın özlemini çektiği mutlak adaletin ne olduğunu bilmiyorum ve onun ne olduğunu söyleyemem. Göreceli adaleti kabul etmem gerekiyor ve ben sadece bana göre adaletin ne olduğunu söyleyebilirim. Bilim adamlığı benim mesleğim olduğu ve bu nedenle benim hayatımdaki en önemli şey olduğu için, bana göre adalet, koruması altında 'hakikat' arayışının gelişebileceği bir toplumsal düzendir. O halde benim adalet anlayışım, özgürlük adaleti, barış adaleti, demokrasi adaleti ve hoşgörü adaletidir.