

HAYEKİN ADALET ANLAYIŞI

Yeşim VURAL ERDOĞAN

Hacettepe Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü

43363

Lisansüstü Eğitim, Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin

Kamu Yönetimi Anabilim Dalı için öngördüğü

YÜKSEK LİSANS TEZİ

olarak hazırlanmıştır.

Ankara

Şubat, 1995

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

İşbu çalışma, jürimiz tarafından Kamu Yönetimi Anabilim Dalında
YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Profesör Dr. Ali İhsan BAĞIŞ

Üye : Doçent Dr. İnan ÖZER

Üye : Doçent Dr. Atilâ YAYLA (Danışman)

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

..... / / 19.....

Profesör Dr. Hacı ARICI
Enstitü Müdürü

ÖZET

Bu çalışmanın amacı sosyal ve siyasal bir ideal olarak adalet kavramı çerçevesinde, çağımızın önde gelen liberal düşünürlerinden F.A. Hayek'in adalet teorisini incelemektir. Adalet kavramı sosyal ve siyasal teoride hukuk ve diğer sosyal kurumların niteliğine ve işleyişine ilişkin her anlatımın anahtar kavramı olmasına rağmen, onun ne anlama geldiği konusunda hiçbir zaman tam bir görüş birliği olmamıştır. Bu nedenle, adalet kavramının bir uyumsuzluk ve çatışma konusu olması kaçınılmazdır. Bu çalışma boyunca adalet benzeri sosyal ve siyasal idealleri ifade eden kavramlara kesin bir anlam vermenin zorluğunu ve toplum hakkındaki görüş ve tutumlarımızın adalet düğümünü nasıl etkilediğini gözden geçiriyoruz. Bu farklılıklar nedeniyledir ki, bir kişinin kendi adalet görüşünü desteklemek üzere ileri sürdüğü kanıtlar başka birisi için hiç de kanıt değerinde görülmebilmektedir.

Çalışmamızın birinci bölümünde önce adalet düşüncesinin tarihsel gelişimi gözden geçirilmekte ve sonra onun yarar, eşitlik ve haklar gibi diğer siyasal kavramlarla ilişkileri ele alınmaktadır. Adaletin genel olarak kavramlaştırılmasını takiben, bazı çağdaş siyaset felsefecilerinin adalet sorununa farklı yaklaşımları incelenmektedir. Burada temel ilğimiz iki adalet anlayışı (Usuli veya negatif adalet ile yeniden-dağıtımçı veya pozitif adalet) arasındaki ayrımdır.

Çalışmanın ana konusunu oluşturan ikinci bölüm tümüyle Hayek'in görüşlerine ayrılmıştır. Burada önce Hayek'in sosyal ve siyasal teorisinin genel bir görünümü sunulmakta, sonra Hayek'in İskoç Aydınlanmasının iki seçkin temsilcisinden aldığı felsefi miras gözden geçirilmektedir. Bunu izleyen alt bölümde Hayek'in "adil davranış kuralları" sistemi olarak adalet anlayışı ele alınmaktadır. Hayek'in bütün çabası, kendiliğinden doğan bir düzende sosyal adalet kavramının "anlamsızlığı"nı ve piyasa sürecinde söz konusu olan özgürlükleri tahrip ettiğini göstermeye yöneliktir. Nihayet bazı yazarların Hayek'in sosyal adalet eleştirisine karşı ileri sürdükleri argümanlar tezin son bölümünde ele alınmaktadır.

ABSTRACT

Although justice has been a key word in giving any account of the nature of law and functioning of social and political institutions in social and political theory, there has been so little agreement as to what the concept means. So, it must be expected that the concept of justice will be an object of dispute. In this context, we discussed the difficulties of giving a precise meaning to the concepts like justice and in what way our views of society, our emotions and personal attitudes will affect our sense of justice. Thus, it is apparent that the evidence taken by one party to justify his/her own theory will be dismissed by the other parties as not being evidence at all.

In the first chapter, historical development of the idea of justice and its relations with other political concepts such as utility, equality and rights studied. After considering the conceptualization of justice in general, we dealt with some contemporary political philosophers' different approaches to justice itself. Here, our main concern was the distinction between two conceptions of justice: procedural or negative and redistributive or positive.

The second chapter which is the basic subject-matter of the study is wholly assigned to the work of Hayek who is one of the most eminent and influential figures of our time. Firstly, I gave a general outlook of Hayek's social and political theory. Secondly, I glanced at Hayek's philosophical inheritance from Scottish Enlightenment. Thirdly, we examined Hayek's conception of justice as a system of "the rules of just conduct". Hayek's whole work is dedicated to prove the "meaningless" of the concept of social justice in a free market order. For Hayek any attempt to realize any pattern of distribution in the name of such justice will destroy the market process and individual freedoms. Finally we considered some writers' counter-arguments against Hayek in the last section.

İÇİNDEKİLER

Sayfa

GİRİŞ.....	1
------------	---

BİRİNCİ BÖLÜM

ADALET: KAVRAM VE SORUN.....	5
1. Adalet Kavramı	5
a) Etimolojik Bir Bakış.....	6
b) Farklı Adalet Anlayışları.....	7
2. Adalet Kavramına Tarihi Bir Bakış	10
3. Adalet En Üstün Değer Midir?.....	14
4. Adalet ve Fayda	16
5. Adalet ve Haklar	20
6. Adalet ve Eşitlik.....	28
7. Adaletin Kavramlaştırılması ve Çağdaş Eğilimler	34
a) Usulî Adalet.....	35
b) Yeniden-Dağıtım Adaleti	41
c) Rawls'un Adalet Teorisi.....	42
Dipnotlar	50

İKİNCİ BÖLÜM

HAYEK'İN ADALET ANLAYIŞI.....	51
1. Hayek'in Sosyal ve Siyasal Teorisinin Ana Çizgileri.....	51
a) Akıl ve Sosyal Teori.....	52
b) Evrim, Kendiliğindenlik ve Sosyal Gelişme	53
c) Hukuk Devleti (Kanun hakimiyeti)	54
d) Piyasa Ekonomisi	56
e) Sonuç	58

2. İskoç Aydınlanma Geleneğinin Mirası.....	60
a) David Hume	60
b) Adam Smith	63
3. Hayek'in Adalet Çözümlemesi	65
a) Genel Olarak	65
b) Adalet ve Adil Davranış Kuralları	68
4. Hayek'in Sosyal Adalet Eleştirisi	73
a) Sosyal Adalet Kavramı	73
b) Eleştirilerin Analizi	77
ba) Sosyal adalet kavramının anlamsızlığı	78
bb) Sosyal adalet düşüncesinin "dini" karakteri.....	80
bc) Sosyal adalet düşüncesinin ideolojik niteliği	81
bd) Sosyal adalet düşüncesinin tutarsızlığı.....	83
be) "Sosyal olarak adil" bir piyasanın imkansızlığı	84
bf) Sosyal adalet arayışının özgürlük için tehlikesi	85
bg) Sosyal adalet düşüncesinin "atavizmi"	89
bh) Sosyal adaletin epistemolojik imkansızlığı	92
5. Hayek Eleştirileri	95
a) "Sosyal Adalet" Gerçek Bir İdealin İfadesidir.....	96
b) Sosyal Adalet Dinsel Bir Hurafe Midir?	97
c) "Sosyal Adalet" İdeolojik Midir?	98
d) Sosyal Adalet Düşüncesinin Tutarsızlığı İddiası	99
e) "Sosyal Olarak Adil" Piyasanın İmkansızlığı İddiası	101
f) Sosyal Adaletin Özgürlüklerle Bağdaşmazlığı İddiası	103
Dipnotlar	105
SONUÇ	106
KAYNAKÇA	111

GİRİŞ

Adalet, siyasal teorinin ikibin yılı aşkın tarihi içinde hiç gündem dışı kalmamış olan evrensel bir konudur. Adalet tartışması siyaset teorisiyle yaşıttır. Platon'dan günümüze uzanan siyasal düşünce tarihini aynı zamanda adalet tartışmasının tarihi olarak da okuyabiliriz. Ayrıca, tarihte adalet sadece kavramsal veya teorik bir sorun olarak da kalmış değildir; siyaset uygulayıcıları da tarihin hemen hemen her döneminde topluluk hayatının barışçı bir biçimde kurulması ve/veya devam ettirilmesi gibi bir büyük sorunla uğraşmak zorunda kalmışlardır.

Toplumda adaletin nasıl sağlanabileceği ve bunun gerçekleştirilebilir bir insani ideal olup olmadığı sorununun böylesine kaçınılmaz bir evrensel sorun olarak ortaya çıkması tesadüfî değildir. Bu konu, insan ve toplumun niteliğiyle doğrudan doğruya bağlantılıdır. Bu durumun çeşitli nedenlerinden sözedilebilir.

Herşeyden önce, toplum denen bir formasyon içinde insanlar ortak bazı amaç ve ihtiyaçlar temelinde biraraya gelirler ama bu ortak yaşama biçiminin varlığını sürdürebilmesinin ilk şartı, barışçı ve "uygar" bir nitelik göstermesidir. Şüphesiz böyle bir toplumsal varoluş biçimi bazı gerilimleri de içinde taşıyacaktır. Bunların en önemlileri; bir yandan birey ile toplum arasındaki, diğer yandan birey ve grupların kendi aralarındaki gerilimlerdir. İlkine sivil toplum-siyasal toplum gerilimi, ikincisine ise sivil toplum-içi gerilimler denilebilir. Uygur bir siyasal toplumda her iki tür gerilimin de uyumlu bir denge içinde tutulması gerekir. Bu dengenin temel aracı, şiddet kullanımını toplumsal ilişkilerden tümüyle dışlamaktır. Bu da herşeyden önce, bu tür ilişkileri, herkes için bağlayıcı olan ve kişilere geleceği öngörebilmek olanağı veren kurallara tabi kılmayı gerektirir.

İşte bu isgari şartları taşımayan siyasal toplumda adaletin varlığından söz edilemez. Ne var ki, bugün toplumda adaletten sözedildiğinde, çoğu zaman, adaletin bu asgari anlamı -barışçı ve uygar bir siyasal toplum hayatının devamının sağlanması- kastedilmemektedir. Özellikle yirminci yüzyılda adalet birey veya grupların topluma yönelttikleri, pozitif edimler gerektiren talepler anlamında kullanılmaktadır. Bu anlayışın tipik bir ifadesini "sosyal adalet" düşüncesinde bulmaktayız. Bu düşüncenin arkasında, doğal olarak, "yeni" bir sivil ve siyasal toplum tanımı yatmaktadır. Buna göre; toplum çeşitli birey ve grup etkinlik ve etkileşimlerinin sonucunda kendiliğinden ortaya çıkan soyut bir düzen olmayıp, ortak bir kapsayıcı amaca göre bilinçli olarak kurulmuş olan bir düzendir. Bir tür bilinçli kurgu olan bu "yapma" düzene, bu niteliği dolayısıyla, iyiliksever bir akıl tarafından istenilen "iyi" biçim verilebilir. İşte "sosyal adalet" bu "iyi" biçimin kendisi olarak algılanmaktadır.

1970'lerden itibaren, özellikle J. Rawls'un *A Theory of Justice* adlı çığır-açan kitabının 1971 yılında yayımlanmasından bu yana, siyaset teorisinde adalet sorunu yeniden -ama bu sefer "sosyal adalet" düşüncesi etrafında biçimlenerek- ön plana çıktı. Bu arada, genel olarak adalet ve sosyal adalet sorununu inceleyen kitaplar (Campbell 1988 ve Miller 1979 gibi) yazıldı. Fakat yazılanlar genellikle, bazı teorik ve pratik zorluklarına işaret etmekle beraber, sosyal adalet düşüncesini onaylar nitelikte ortaya çıktı.

Buna karşılık, adaleti "sosyal adalet"çilerden farklı olarak kavramlaştıran ve yaklaşık üç asırlık geçmişi bulunan başka bir düşünce geleneği de yine 1970'lerden itibaren kendini iyice hissettirmeye başladı. Başlıca klasik temsilcileri olan David Hume ve Adam Smith gibi filozofların biçimlendirdiği şekliyle evrimci, kuralcı ve eleştirel-akılcı olan bu adalet anlayışı doğrultusunda yeni çalışmalar yapıldı. Bu geleneğin hem genel olarak sosyal ve siyasal teori hem de özel olarak adalet teorisi bakımından

en büyük mirasçısı olan F.A. Hayek, özel olarak "sosyal adalet"iñ eleştirel bir açıdan ele alındığı bir kitap yazdı. Bu kitabın adı, düşünürün bu popüler ideal hakkındaki görüşünü de belirgin bir biçimde yansıtmaktadır: "The Mirage of Social Justice" (Sosyal Adalet Serabı).

"Hayek'in Adalet Anlayışı" adlı bu çalışma da esas itibarıyla filozofun sözkonusu eseri üstünde odaklaşmaktadır.

Çalışmamızın "Adalet: Kavram ve Sorun" başlıklı Birinci Bölümünde genel olarak adalet kavramı çözümlenmekte, bu kavramın benzer toplumsal ideallerle ilişkisi araştırılmakta ve adalet hakkındaki tartışma ana çizgileriyle özetlenmektedir.

Tezin ana konusunu oluşturan "Hayek'in Adalet Anlayışı" başlıklı İkinci Bölümde ise önce Hayek'in düşünce sisteminin genel bir görünümü sunulduktan sonra, bu teorinin devamı olduğu düşünce geleneğinin Hayek'e yansıyan izlerinin anlaşılmasını kolaylaştırmak üzere, David Hume ve Adam Smith'in adalet teorileri özetlenmektedir. Bunu, Hayek'in adalet çözümlemesinin incelendiği alt bölüm izlemektedir. Burada filozofun kendi adalet kavramlaştırması, "adil davranış kuralları" çerçevesinde gözden geçirilmektedir. Bir sonraki alt bölüm ise düşünürün sosyal adalet eleştirisine ayrılmıştır. Burada da önce Hayek'in sosyal adalete yönelttiği belli başlı eleştiriler yedi madde halinde gözden geçirildikten sonra, bu sefer Hayek'e yöneltilen eleştiriler aynı sıra içinde ele alınıp değerlendirilmiştir.

Bu bölümdeki tartışmanın ne Hayek'in argümanlarının ne de ona yöneltilen eleştirilerin tam ve eksiksiz bir açıklamasını sunduğu iddiasında değiliz. Esasen böyle iddialı bir incelemenin bir yüksek lisans tezinin kapsamı ve hazırlanma süresi içinde başarıyla gerçekleştirilebileceğini, Hayek'i biraz bilen hiç kimse iddia edemez. Bununla birlikte, bu çalışmanın yine de Hayek'in sosyal adaletle ilgili temel argümanını doğru yansıttığını

ve düşünüre yneltlen eleştirilerin de dayandıkları ana düşünceyi özenle saptamış olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Nihayet Sonuç bölümünde, çalışma boyunca ulaşılan genel perspektif, konuyla ilgili deneme niteliğindeki bir anlatım içinde yeniden biçimlendirilmiştir.



BİRİNCİ BÖLÜM

ADALET: KAVRAM VE SORUN

1. Adalet Kavramı

Siyaset teorisinde adalet kavramı ile ifade edilmek istenilenin ne olduğu konusunda tam bir anlaşma yoktur. Bunun temel nedeni, kavramın pek çok değeri ifade eder hale gelmiş olmasıdır. Adaletin tanımı konusunda böylesine çok ve farklı görüşün niçin var olduğu sorusu bizi kavramsal bir çözümleme yapmaya götürmektedir. Herşeyden önce şu söylenebilir; kavramlar zaman içinde değişerek farklı anlamlar kazanabilirler. Örneğin kadim Yunanlılar bugün anladığımız anlamda temel haklar kavramından yoksundular veya demokrasi onlar için bugün bizim anladığımızdan daha farklı bir anlama sahipti. O halde diyebiliriz ki, insanlar tarihin belli bir anında kendi toplumsal - siyasal pratiklerine uygun belli adalet anlayışları geliştirmişlerdir. Bunun arkasında ise tarihsel değişimle birlikte insanların toplum anlayışlarının da değişmiş olması yatkındır. Bu durumun, kavramların anlam ve kullanımında anlaşmazlıklara yolaçması doğaldır.

"Demokrasi", "özgürlük", "adalet" gibi siyaset teorisinin anahtar kavramlarının anlamları hakkında farklı gruplar arasında gerçekten de anlaşmazlık vardır. Her grup belli bir terime kendi özel anlamını atfetmekte ve bunun genel olarak kabul görmesini sağlamaya çalışmaktadır. Terimin anlamı üzerindeki bu farklılaşma genellikle temel siyasal farklılaşmalarla paralel gitmektedir. Örneğin Burke'cü muhafazakârlarla, sosyalistlerin "demokrasi"nin anlamı üzerinde tam olarak anlaşmaları beklenemez.

Kavramların farklı anlamlar kazanmasının bir diğer nedeni kurumsal düzenleme ve politikaların haklılaştırılmasında kendilerinden yararlanılmasıdır (Miller 1979: 3-4). Örneğin siyasal bir programın adaleti

geliştirdiği veya sağladığı şeklindeki ifade, bu programı yapanların, kendilerinin ahlaki açıdan yüksek değerlerle ilgili oldukları iddiasını veya kendi kişisel tercihini ve ideal toplumunu başkalarına uygulamak için devletin cebir gücünü kullandığını maskeleye yaramaktadır (Flew 1993: 6).

a) Etimolojik Bir Bakış

Adalet kavramının etimolojik olarak incelenmesini, kavramın geçirdiği dönüşümü ve tarihsel sürecin kavrama ne gibi anlamlar yüklemiş olduğunu göstermesi bakımından önemli buluyoruz. Öte yandan, dilbilim yönteminin, her ne kadar kavramları, sadece günlük hayatta insanlar tarafından nasıl kullanıldığını gözleyerek açıklama yoluna gittiği ileri sürülmüş olsa da (Miller 1979: 3); bu yöntemin kavramsal analizde yine de yararlı olacağı söylenilebilir.

Demin sözünü ettiğimiz gibi, kelimeyi ortaya çıktığı toplum ve tarih içinde değerlendiriyoruz. Arapça "adl" sözcüğünden dilimize geçmiş olan adalet, diğer yabancı dillerdeki karşılıklarının belirttiği gibi, "hakka riayet, hak tanırılık, haklılık, hakka uygunluk, doğruluk" anlamlarına gelmekte ve dinsel bir çağrışım taşımaktadır. İngilizce'deki "justice" sözcüğü de "just" kökünden türemiştir. "Just" iyi-dengelenmiş, doğrusal anlamlarını taşımaktadır. Justice sözcüğü de modernlik-öncesi dönemde ilahi olarak temellendirilmekte ve "ilahi yasayı gözetmek" anlamına gelmektedir. Bu aynı zamanda insanların toplumsal konumlarına da uygun davranmalarını belirtirken, Platon'un adalet anlayışında gördüğümüz gibi, kişilerin kendi toplumsal konumlarında kalmalarının adaletin bir gereği olduğunu da ifade etmektedir. Bu bağlamda adalet kavramının özgürlük ve eşitlik gibi değerlerden uzak algılandığı görülüyor (Köker 1992: 100-101). İslam düşüncesinde de devletin başlıca amaçlarının özgürlük ve eşitlik olmayıp, adalet olduğu kabul edilmiştir. İslam Hukuku adaletin gerçekleşmesi ile ilgili genel ve soyut esaslar üzerinde durmak yerine, adaletin hükümdarın

uygulaması ve kararları ile gerçekleşeceğini benimsemiştir (Güriz 1994: 15). Bu durumda hükümdarın iradesi, ancak farz ve sünnetleri gözetmek, Allah'ın emirlerini yerine getirmek, din alimlerine hürmet etmek, din işlerini yürütmek şartlarıyla meşruluğa sahip sayılır.

Osmanlı Hukuk uygulaması bugün de atasözlerimizde varlığını sürdüren bir terimi adalet kavramına katmıştır: zulmün reddedilmesi. Osmanlı İmparatorluğunda devlet görevi yapanların hizmetlerinin karşılığını halktan almaları zulüm yapabilmelerinin bir nedeni olmuştur. Nitekim Ahmet Rıfat'ın **Ahlak Sözlüğü**'nde adalet kelimesi "zulmün zıddı ve her hakkı hak edene vermek istek ve iradesi" olarak açıklanmıştır (Güriz 1994: 16-17).

Adalet kelimesinin günümüzdeki kullanımlarında, onun bir zamanlar Yunanlılar için ifade ettiği anlamlardan biri kaybolmuştur. Bu kadim anlayışa göre adalet siyasal erdemle aynı şey idi (Miller 1979: 17).

Adil olmanın ilahi bir kaynaktan değil de, insanın sadece insan olmasından kaynaklandığı ve herhangi bir toplumsal gruba aidiyetten bağımsız bir nitelik taşıdığı fikri modern Batı dünyasına aittir (Köker 1992: 101). Bugün sözlüklerde "justice" kelimesi "gerçeğe, hakikate bağlılık", "adil ve tarafsız olma", "kanuna uygun yönetim" gibi anlamlarda kullanılmaktadır (Yayla 1993.a: 76 dn). Türkçe sözlüklerde adalet "herkesin yasalarla tanınmış hakkını vermek", "yasalarla verilen haklara ilişmemek", "hukuku uygulayan devlet örgütleri", "eşitlik" olarak tanımlanmaktadır.

b) Farklı Adalet Anlayışları

Adalet kavramının böylesine farklı kullanımlara sahip olması karşısında, bazı düşünürler aslında adalet fikrinin maddi bir içeriğe sahip olmadığı sonucuna varmışlardır. Pozitivist hukukun önde gelen isimlerinden Hans Kelsen adaleti bir ülkü, akıl-dışı bir kavram olarak tanımlar. Geliştirdiği Saf Hukuk Kuramında hukuku adalet, özgürlük,

eşitlik gibi değerlerden arındırmaya çalışmıştır. Hukukun saflığı diğer bilim kolları veya değerlerle bozulmamalıdır. Ona göre, hukuku etik veya politik düzenlerden birisini temel alarak tanımlamak bilimsel bir yöntem değildir. Subjektif bir değer yargısı olan adaletin belirlenmesinde duygusal etkenler de rol oynar, dolayısıyla en yüksek değer ne olduğu rasyonel olarak saptanamaz. Bu nedenle Hukuk adaletten soyutlanmalıdır (Çeçen 1993: 124-25).

Bu yorumu bir kenara bırakırsak, diğer düşünürlerin iki kategoriye ayrıldığını görürüz: tek bir adalet kavramı olduğuna inananlar ve herbiri farklı bir yol izleyen çeşitli adalet kavramlarının varlığına inananlar (Miller 1979: 24). Raphael ise adalet kavramının bir yandan bir bütün olarak toplumsal düzenle ilgilendiğini, diğer yandan genel toplumsal düzenin taleplerine karşı bireysel hakların bir ifadesi olduğunu söyler. Adalet hem geleceğe hem geçmişe bakan, muhafazakâr ve reformist, iki yüzlü bir kavramdır (Raphael 1990: 113). David Miller bazı ahlaki mülahazaların her iki alanda da aynı olmakla beraber adalet kriterinin her iki alanda aynı olmak zorunda olmamasından dolayı "sosyal adalet"i "hukuki adalet"ten ayırmanın çok önemli olduğunu söyleyerek "sosyal adalet"i öne çıkarırken (Miller 1979: 22); bir başka düşünür, Anthony Flew, "Sosyal Adalet, Adaletin Bir Türü Değildir" başlıklı bir makale yazmaktadır.

Bu ayrım ile Campbell'ın minimalist - maximalist adalet ayrımı arasında dikkate değer bir paralellik göze çarpmaktadır. Campbell minimal adalet kavramıyla, siyasal iktidarın onaylanmasının asgari gereklerini kastetmektedir. Buna göre, siyasal rejimlerin yönetme haklarının haklılığının temeli adaleti geliştirmeye çalışmalarıdır⁽¹⁾ Siyasal meşruluğun temeli anlamındaki bu adaletin uygun bir tanımını çağdaş siyasal düşünürlerden Minogue'da buluyoruz. Ona göre adalet, soygun ve baskı gibi önlenabilir kötülüklere yer vermeyen barışçı bir hukuk düzeninin egemen güç tarafından sürdürülmesidir (Minogue 1992: 7). Maximalist

anlamda adalet ise, toplum içinde insan ilişkilerinin alması gereken en iyi biçime ilişkin mükemmelliyetçi fikirleri ifade etmektedir (Campbell 1988: 2).

Yine bir ayrım negatif ve pozitif adalet kavramları arasında yapılmaktadır. Negatif adaletle, başkalarına yapılan haksızlıkların düzeltilmesi haricinde hiçbir şey yapılmaması talebi dile getirilmekteyken, pozitif adalet yanlış eylemleri düzeltmenin ötesine geçen adil insan ilişkileri düşüncesini içeren bir görüştür (Campbell 1988: 1).

Nozick kendi - kendine - işleyen bir serbest piyasa modelinin toplumsal ilişkilerin her alanında adaleti sağlayacağını ileri sürerken "piyasa adaleti" ile "ekonomik adalet"i özdeşleştirmektedir. Öte yandan Macpherson üretim ve bölüşümün toplumsallığından hareketle, piyasa tarafından belirlenen üretim ve bölüşümün sonucunda ortaya çıkan ekonomik adaletin, piyasanın sonuçlarının siyasal topluma dayatılması olduğunu söylemektedir. Yazarın kendisi ise başka bir ayrımı yapmaktadır: piyasadaki mübadele ilişkileriyle belirlenen mübadele adaleti ve her hanenin daha iyi bir yaşam için gereksinim duyduğu ortalama gelire sahip olma hakkını ifade eden "bölüşümcü adalet" (dağıtıcı adalet)⁽²⁾.

Bir diğer ayrım belirli toplumsal / siyasal örgütlenme tarzlarının kendi adalet anlayışını ürettiği esası üzerinde yapılmaktadır. İlk klasik liberalizmin adalet teorisidir. Buna sadece adalet veya "piyasa adaleti" adı verilmektedir.

İkincisi yine liberal gelenekte yer alan ancak devlete her bireyin gereksinim duyduğu şeyleri karşılama yükümlülüğü veren, kısmi bir yeniden-dağıtım amaçlayan refah devletini savunan adalet teorileridir. Bunlar yeniden dağıtımcı adalet teorileri olarak adlandırılırlar. Üçüncüsü ise Marxist-Sosyalist adalet teorileridir (Yayla 1993a: 58-59).

Farklı adalet anlayışlarının çokluğu karşısında, somut bir durumda şu üç yöntemden birine başvurulmasının uygun olacağı düşünülebilir. İlk

olarak, belli bir adalet kavramına öncelik tanınarak, diğer görüşlere buna uygun olduğu ölçüde yer verilebilir veya tamamen dışlanabilirler. İkinci yöntem ise, genel-geçer bir tercih yapmaksızın, her bir durumun gereklerine uygun olan görüşe öncelik tanınabilir. Üçüncü bir yol, değişik adalet anlayışlarının bağdaştırıldığı yeni bir karma ilkenin formüle edilmesi olabilir⁽³⁾.

Bir görüşe göre, adaletin de dahil bulunduğu temel insani değerlerin uyumlu bir biçimde var olması, ancak özgürlük temeli üstünde mümkündür. Bu yaklaşım açısından adalet pozitif bir proje olmayıp, özgür ve eşit insanların toplumsal bağlamında kendiliğinden gerçekleşen bir değerdir. Başka bir anlatımla, adalet, "özgürce seçtikleri amaçları gerçekleştirmek ve etkinliklerde bulunmak olanağı engellenmeyen bireylerin, bu bakımdan hiçbir ayırım görmedikleri ve kendilerinin de başkalarını sırf bir araç olarak kullanmadıkları bir özgürlükçü toplumsal ortamın kendisidir" (Erdoğan 1994: 115, 128).

2. Adalet Kavramına Tarihi Bir Bakış

Eski Yunan düşüncesinde adalet fikrinin referansı daima toplumsal-siyasal düzen olmuştur. İster demokratik düzende ister aristokratik düzende olsun, her iki düzenin adalet anlayışı farklı olsa da, adaletin fonksiyonu toplumsal düzeni korumaktır. Tıpkı toplumda düzenin incelenmesi gibi, tabiat olayları gözlenerek, doğayı referans alarak kozmik düzen düşüncesine ulaşılmıştır (Raphael 1990: 116-17).

Plato *Cumhuriyet* adlı eserinde adaleti doğal düzende haksızlığa uğrayan ve haksızlık yapan kişilerin, bir daha haksızlığa uğramamak için aralarında anlaşmalarının bir sonucu olarak tanımlar (Çeçen 1993: 93). Burada adalet, bir adaletsizlik "durum"una dayanılarak açıklanmaya çalışılmıştır. Eğer adaletsizlik olmasaydı, insanlar adaletin ne olduğunu bilemeyeceklerdi (Güriz 1994: 5).

Plato adaletin gerçek niteliğinin ne olduğunun araştırılmasıyla ve bu arada kendi deyimiyle ideal, "en iyi" adil bir devletin kurulmasıyla ilgilenmiştir. Plato'nun adalet anlayışı da devlet anlayışı gibi totaliter ve kollektivisttir. Adalet "en iyi" devletin çıkarına uygun bir şeydir. En iyi devlet de durağan bir adalet anlayışını, katı bir toplumsal bölünmeyi öngörür. Adalet, böyle bir devletin yasalarının uygulanmasıdır.

"Herkes hakkını vermek" şeklindeki adalet ilkesi herkesin kendi toplumsal sınıfında payına düşeni belirler. Hak ve ödev arasında sıkı bir ilişki vardır. Herbiri yeteneklerine, yetiştirilme tarzlarına göre ayrı sınıflarda yer alan insanların kendine göre ödevleri vardır. Bazı insanlar yönetecek, bazıları da koruyucu, üretici ve tüccar olarak yönetime yardımcı olacaktır. Aynı sınıftan insanlar birbirlerinin işine karıştığında toplum düzeni pek sarsılmaz; ama üreticiler savaşçıların, savaşçılar üreticilerin işine karışırlarsa çıkacak kargaşa devleti yıkabilir. Dolayısıyla adalet, sosyal organizmanın değişik bölümlerinin ahenkli bir ilişki içinde olmasıdır (Çeçen 1993: 94-97).

Adaletin bölümlenmesi düşüncesi Aristo'ya kadar geri gitmektedir. Aristo *Nicomachean Ethics*'ine adalet kelimesinin iki anlamını ayırt ederek başlar. "Adil"ın bir anlamı yasal olan demektir. Aristo buna "evrensel adalet" demektir. Bu bağlamda "adil", gelenek veya kurala riayet eden kişi "anlamına gelmektedir. Aristo'nun özel ilgisi doğru ve eşit olan anlamına gelen "özel adalet"e yönelmektedir. Bu anlamda "adil olmayan insan" servet ve onur gibi nimetlerden kendi payına düşenden daha fazlasını alan insandır. Açgözlülük en büyük erdemsizliktir ve "adaletsizlik" adı özellikle bu erdemsizlik için tahsis edilmiştir. Özel adalet de iki alt bölüme ayrılır: Yurttaşlar arasında onur ve servetin dağıtılmasıyla ilgili "dağıtıcı adalet" ve insanlar arası ilişkilerle ilgili olarak "düzeltici adalet". Aristo "özel adalet" kapsamında, her ne kadar kendisini adaletin temel türlerinden biri olarak görmese de ve yine onda ahlaki bir erdem bulmamış

olsa da, sonradan bir üçüncü ayırım daha yapmıştır: "değiş-tokuş adaleti" veya ticari adalet. Fakat, Aristoya göre, bu "adalet" bir erdem olmayıp, mal mübadelesinde aşırı fiyatları önleyici bir ilkedir (Ross 1993: 253-59).

"Dağıtıcı adalet" ise, zenginlik, onur ve topluluğun diğer bölünebilir değerlerinin dağıtımında herkesin yeteneğine ve toplum içindeki durumuna göre kendine düşeni almasıdır (Güriz 1994: 5). Burada bir orantı söz konusudur. Herkese yeteneğine ve toplumsal konumuna göre eşit veya farklı pay verilecektir. Bu anlayışın dayandığı bazı genel önermeler vardır: "eşitlere eşit olarak, eşit olmayanlara ise farklı olarak muamele edilmelidir", "adalet orantı, adaletsizlik ise orantısızlıktır." gibi (Kelly 1992: 26).

Yani, dağıtım konusu olan şey iki kişi arasında bunların değerlerinin birbirine oranına uygun olarak dağıtılacaktır. Ancak değer farklı durumlarda farklı olmaktadır. Demokraside ölçüt özgürlüktür ve tüm insanlar eşit sayılırlar; oligarşide ölçüt varlıklı ve doğuştan soylu olmak; aristokraside ise erdemdir (Ross 1993: 255). Bu üç özellikten biri herhangi bir devletin temelini oluşturmaktadır ve dağıtım bu üç özelliğe göre belirlenmektedir.

Düzeltilici veya denkleştirici adalet ise hukuki adalet veya mahkemelerin adaleti olarak anlaşılabilir. Bir yanlış düzeltmek, bozulmuş bir dengeyi yeniden kurmak demektir (Kelly 1992: 27). Bu da iki alt bölüme ayrılmaktadır; satma ve borç verme gibi iradi işlemlerle ilgili olan ve hırsızlık, saldırı gibi sahtekârlık ve cebir içeren irade-dışı işlemlerle ilgili olan. Her iki durumda da haksızlığın bir bireye yapıldığı düşünülür ve zararın tazmini istenir. Aristo'nun "irade-dışı" işlemlerinin çoğu suçtur ve ceza davasına konu olmaktadır. Düzeltilici adalette iki kişinin değerinin birbirine oranının tespiti ve ona göre işlem söz konusu değildir. Daha açık bir ifadeyle hukuki ilişkide taraf olanlar eşit muamele göreceklidir. Yasa

iyi bir insan, kötü bir insanı dolandırdığında onları eşit görür. Uygulamada kişisel ve subjektif unsurlar gözönüne alınmaz. Sadece eylemin iradi veya irade-dışı olup olmadığını inceler. Zarar verenin verdiği zararı ödemesi, haksız alınanların geri verilmesi, suç işleyenlerin cezalarını çekmeleri adaletin gereğidir (Güriz 1994: 5-6).

Aristo'nun adalet kavramları, Plato'dan farklı olarak, somut, toplumsal realite içindeki insan ilişkilerinden doğmaktır. Yani spekülatif olmayıp somut bir gerçekliği yaşatmaktadır.

Eski Yunan düşüncesinde "adalet nedir?" sorusunun cevabı konusunda, bugüne oranla, daha az bir belirsizlik vardır. Tanımlamalarındaki en önemli unsur, "herkesin hakkını vermek" olmuştur. Bu daha sonraları Latinceye "suum cuique tribuere" olarak geçmiştir. Romalı hukukçu Ulpian kendi tanımını yaparken buna iki cümle eklemiştir: "Honeste vivere, neminem laedere, suum cuique tribuere". Şerefli yaşa, kimseye zarar verme ve herkese kendisinin olanı ver. Ulpian, adaleti, herkese payına düşeni vermek konusunda sürekli olarak ve sonsuz şekilde çaba harcanması olarak tanımlamıştır. M.S. 533 yılında İstanbul'da imparator Justinianus tarafından "Institutes" adı ile çıkarılan hukuk kuralları derlemesinin ilk paragrafında "Adil insanın işareti herkese kendi hakkını vermek (suum jus) hususundaki daimi ve değişmez bir iradedir" denilmektedir (Flew 1993: 2).

Plato'nun **Cumhuriyet**'inden beri tartışılan "herkese hakkını vermek" antik prensibi, bir kişinin hakkının ne olduğu sorusunu açık bırakmaktadır. Birbirinden çok farklı hakedişler (deserts and entitlements) kişinin hakkı olarak düşünülebilmektedir. "Herkese hakkını vermek" ifadesi, adalet söylemine hem hukuki meşruluk kazandırmıştır, hem de söylemin vurgusunu güçlendirmiştir. Yine bu formül sayesinde aslında çoğu sosyal düzenlemenin; bir toplumun veya grubun üyelerinin karşılıklı yükümlülüklerini göstermek ve bu yükümlülüklerle uyulmamasının

sonucunda ortaya çıkan adaletsizlikleri düzeltecek çareleri belirlemek suretiyle, insanların hakettiklerini elde etmelerini sağlamaya yönelik oldukları düşünülebilir.

"Herkes hakkını vermek" üzerinde bugün de ciddi tartışmalar yapılmaktadır. Görünüşte, adalet kavramı üzerinde çok fazla anlaşmazlık olmamasına rağmen, insanların ahlaki ve yasal hakedişlerinin neler olduğu ve bunların uygun şekilde nasıl belirleneceği konusunda farklı anlayışlar / telâkkiler (conceptions) vardır (Flew 1993: 2).

3. Adalet En Üstün Değer Midir?

Adalet söyleminin değişik alanlarda nasıl ortaya çıktığını ve bu kavramın nasıl farklı anlamlar taşıdığını gördük. Adalet kavramının kendisi diğer insani değerlerden - eşitlik, özgürlük, mutluluk, kendini geliştirme isteği, erdem, vs. gibi - ayırt edilebilen bir özelliği kendisinde taşıyor mu veya bir başka ifadeyle diğer insani değerlerle çatıştığında çatışmayı adalet lehine çözümleyebilir miyiz? İsaah Berlin böyle bir durumda ya ahlaki bir çoğulculuğu benimsememiz ya da bir değerler hiyerarşisini benimseyerek, değerlerin yerlerini üstün değere göre tayin etmemiz gerektiğini söylüyor (Berlin 1990).

Adaleti üstün bir değer olarak kabul edip onu hiyerarşinin tepesine yerleştirmek ve diğer tüm insanî toplumsal değerleri onun semsiyesinin altında toplamak mümkün müdür? İşte burada Rawls'un öncülü devreye giriyor. "Nasıl ki doğruluk fikir sistemlerinin birinci erdemiye, adalet de toplumsal kurumların birincil erdemidir" (Rawls 1971: 3). Yani diğer ahlaki değerler ne olursa olsun toplumda ilk önce adaleti gerçekleştirmenin yolları aranmalı, toplum adaletle uygun olarak düzenlenmelidir.

Öte yandan, adaletin toplumsal kurumların birinci erdemi olduğu anlayışına yönelik itirazlar ileri sürenler bunun adalet ile ilgili mülâhazalarımıza bir açıklık getirmekten ziyade, ideolojik bir üstünlük

sağlamak suretiyle kavramı çarpıttığını söylemektedirler. Eğer adalet en üstün siyasal değer olarak tanımlanırsa, siyasal olarak "kabul-edilen" birşey otomatik olarak adalet başlığı altında yüceltilecektir (Campbell 1988: 7). Yine adaleti toplumdaki en üstün değer olarak aldığımızda, toplumdaki bütün işleyişleri, örneğin siyasal iktidar dağılımını, adalet kavramı ile açıklamaya çalışacağız. Oysa toplumda iktidarın nasıl paylaşıldığını başka kavramlarla - demokrasi, otorite vs. gibi - açıklarız (Miller 1979: 22). Ancak adalet toplumsal doğruluğun genel bir standardı olarak tanımlanırsa, o zaman diğer bütün değerler onun şemsiyesi altında toplandığı için, mantıklı olarak diğer hiçbir değere adalet karşısında öncelik tanınmayacaktır. Fakat eğer adalet toplumsal değerlerin doğru bir dengesinden ibaret ise, o zaman dağıtım ile ilgili konularda bile onun üstünlüğü düşünülemez (Slote 1989: 73).

Adalet ve diğer toplumsal erdemler arasındaki öncelik ilişkisi konusunda Michael Slote "tek-tarafli-bağımlılık" olarak adlandırdığı bir ilişkiyi ortaya koyuyor. Ona göre, başka toplumsal erdemlerin adaletle dayandığı düşüncesi onların kendi başlarına değersiz oldukları veya adaletle karşılaştırıldıklarında değerlerinin az olduğu anlamına gelmez. Önemi, ancak belli başka erdemlerin de var olması halinde anlaşılabilen erdemlerin varlığı düşünülebilir (Slote 1989: 73). Bu bağlamda iyi veya ideal topluma ilişkin geleneksel anlayışlarda tasarlanan iki toplumsal erdem [nezaket (civility) ve komünite duygusu (katılma)] tek tarafli olarak başka bir toplumsal erdeme, adalet erdemine bağlıdır. Bu erdemler arasındaki tek tarafli ilişki, birinin var olmadığı durum düşünülerek açıklanmaktadır. Komünite duygusunun yer almadığı veya kişisel etkileşimin zarif (nazık) biçimlerinin söz konusu olmadığı adil bir toplumda, şüphe yok ki, önemli ve değerli bir şeyin eksikliği hissedilecektir. Ama bu eksiklik, bu toplumun temel adaletinin toplumsal önem ve değerini ortadan kaldırmazdı. Buna

karşılık, yüksek düzeyde bir nezaketin karakterize ettiği, adaletsiz bir sosyal düzen için aynı durum söz konusu değildir (Slote 1989: 68).

Ne varki, adaletin toplumsal erdemler içindeki yeri ve önceliği konusunda Slote'un görüşü Rawls'un görüşünden oldukça farklıdır. Nitekim, Rawls'un adaletin toplumsal kurumların birinci erdemi olduğunu söylerken aklında tuttuğu şey, burada açıklanan tek-tarafli-bağımlılık ilişkilerinden oldukça farklıdır. Onun görüşünce, temel toplumsal kurumların planlanması ve düzenlenmesinde adalet mülahazaları önceliğe sahiptir; etkinlik veya toplam sosyal refah mülahazalarıyla, adalet bir yana bırakılamaz. Bu şekilde anlaşıldığında adaletin önceliği tezi yaygın olarak bilinen ve kabul edilen şu metaetik tezin bir parçasıdır: yanlış yapmaktan kaçınmak, bir bireyin eylemlerinin meşrulaştırılmasında bütün diğer güdülere veya nedenlere göre önceliğe sahiptir⁽⁴⁾.

Adalet ve diğer toplumsal değerler arasındaki ilişkiyi bir dengeye oturtarak açıklamak isteyen bir görüş de adaleti, belli ilkelere uyulması halinde kendiliğinden ortaya çıkan bir değer olarak kabul etmektedir. Buna göre, adalet toplumun veya bireylerin üstünde / dışında bir değer ya da üretilmiş (product) bir şey değildir. Yazarın kendi ifadesini takiple; eğer temel insani değerlerin uyumlu bir biçimde var olması mümkünse, bu ancak özgürlük temeli üstünde mümkündür ve eğer özgürlük ve eşitliğin uyumlu birlikteliği sağlanabilirse, bunun doğal sonucu adalettir (Erdoğan 1994: 115).

4. Adalet ve Fayda

Basit formülasyonuyla faydacılık, ahlaki olarak doğru bulunan eylem ve politikaların, toplumun tüm üyeleri için en fazla miktarda mutluluk üreten politikalar olduğu iddiasıdır. İnsan mutluluğunu azamileştirmekten daha fazla ahlaki ne olabilir ki demek suretiyle onun diğer değerler üzerindeki üstünlüğü vurgulanmaktadır (Kymlicka 1991: 9).

Faydacılar bütün adalet ilkelerinin ahlaki güçlerinin genel faydaya hizmet eden birer araç olmalarından kaynaklandığını söylemektedirler. Bu nedenle fayda ve adalet fikirleri birbiriyle yakından bağlantılı olmalıdır (Raphael 1990: 139).

Adaleti fayda ile ilişkilendiren düşünürlerden biri olan Hume bu ilişkiyi şu şekilde açıklamaktadır. Adaletin topluma yararlı olduğunu ve dolayısıyla onun değerinin kısmen bu mülahazadan kaynaklanması gerektiğini kanıtlamaya bile gerek yoktur. Kamu faydası adaletin yegane kaynağıdır ve bu erdemın faydalı sonuçları hakkındaki düşünceler onun değerinin yegâne temelini oluşturmaktadır (Miller 1979: 39).

Faydacılığın sistematik teorisini ilk geliştiren Bentham'dır ve adaletin bireylerin bir özelliği yerine toplumsal refah olarak görülmesi onunla başlamıştır. Bentham'ın ilk amacı, insan eyleminin gözlenebilir bir özelliğine dayanan bir "etik bilimi" kurmaktır; bu bilim, faaliyet ve politikanın değerlendirilmesini soyut, metafizik ilkelere dayandırmayacaktı. Buna göre; bir eylem bir doğal hukuk kuralına uygun olduğu için değil, sadece mutluluk ürettiği için doğru idi. Ona göre, yegane iyi haz veya mutluluk olduğu için, eylemler ve politikalar ancak sonuçları ile - ürettikleri mutlulukla - değerlendirilebilirdi (Barry 1989a: 135-39).

Bentham'ın öğrencisi J. Stuart Mill siyasal ve ahlaki bir değer olarak istek - tatmini kriterinden etkilenmiş olmakla beraber; faydaya katkısından bağımsız olarak, eylem özgürlüğünün kendi başına bir değer olduğunu öne sürmüştür. Mill adalet ve fayda arasındaki çatışmayı çözememiştir. Doğru bir fayda anlayışının adalet ve dağıtım mülahazalarını içereceğini söylemesine rağmen, gerekte böyle bir anlayış fazla geniş ve içtenlikten yoksun olup, hangi politikanın işlenmesi gerektiği problemi için yol gösterebilmekten uzaktır (Barry 1989a: 124).

Faydacı düşünürlerin adalet ve fayda arasında yakın bir ilişki tesis etmek istemelerine karşın, adalet kavramı faydacılar için diğer ahlaki ve politik kavramlardan daha fazla problem yaratmaktadır ve faydacılığa yöneltile en güçlü itirazlar adalet fikrinden doğmaktadır. Örneğin sosyal adaletçi bir yazar dağıtıcı ve toplamcı (aggregative) ilkeler arasındaki ayrıma işaret ederek, faydacılığın esas itibarıyla toplamcı bir teori olduğunu ileri sürmektedir. Bizden eldeki seçenekler arasında herkes için en fazla miktarda mutluluğu sağlayacak olanın seçimini ister. Adalet ise dağıtıcı bir fikri içerir. Adaletin kriterlerine göre -hakediş, hak, ihtiyaç - herkesin bir iyiden alacağı pay, sahip olduğu bazı niteliklerle orantılı olmalıdır. Bu nedenle faydacılık en fazla mutluluk ilkesi ile ters düşen adalet ilkelerini uyumlaştırmada başarılı değildir (Miller 1979: 31-32). Yine dağıtıcı adalet formülasyonunu benimseyenler mutluluğun nasıl dağıtılacağı ile değil, dış kaynakların nasıl dağıtılacağı ile ilgilidirler. Faydacı ise kaynak dağıtımının ürettiği mutluluk açısından haklaştırılması ile ilgilidir ve eğer dağıtımı gerçekleştiren kurallar toplam mutluluğu arttırıyorlarsa adildirler.

Yine bir başka yazar, eşitsiz, ayrımcı muameleye yol açan faydacı görüşün en iyi liyakata göre dağıtımda kendini gösterdiğini; ödülü hak eden veya liyakata dayanan eylem ve yönelimlerin topluma yararlı olduğunu ileri sürmüştür. Yazara göre; ihtiyaç kriteri açısından da ayrımcı dağıtım sakat veya hasta insanlara gelecekte kazanma şansını verip onların genel refaha katkıda bulunmalarını sağlayarak, yine faydacı sonuçlar doğuracaktır demektedir (Raphael 1990: 139-40). Yazar adalet ve faydanın ayrıldığı noktayı ise şöyle ifade etmektedir: Adalet, diğer ahlaki erdemlerden farklı olarak belli bir asgari düzeyin üzerinde ihtiyacın karşılanması için toplumu sorumlu tutmaz. İnsanlar toplumun gelecekteki yararı için birer araç değildirler (Raphael 1990: 142).

Raphael ayrıca adalet ve fayda kavramlarının birbiriyle önemli bir çatışma veya farklılaşma noktasının, adaletin toplumsal düzeni koruduğu

kadar birey haklarını da koruması olduğuna dikkat çekmiştir. Bu bağlamda toplumun çıkarı, bireylerin çıkarından oluşur, o halde adalet ve fayda aynı tür sonuçlarla ilgilidir, denilebilir. Ancak pratikte toplumun çıkarından bahsetmek çoğunluğun çıkarından bahsetmektir; oysa azınlık veya birey çıkarlarından da söz etmeliyiz ve faydacılıktan kaynaklanan bir eğilimle genel çıkarın değerini, bireylerin çıkarlarından aldığını unutmaktayız. İşte adalet kavramı bize tüm toplumsal değerlerin -istek, ihtiyaç, amaç, başarı vs.- nihai olarak bireylerin değerlendirmesine bağlı olduğunu hatırlatmaya yardımcı olur demektedir (Raphael 1990: 145).

Bazı çağdaş faydacılar görüşlerine yönelik itirazları karşılayabilmek için, "eylem faydacılığı"na karşılık "kural faydacılığı"nı geliştirmişlerdir. Kymlicka bunlara sırasıyla "dolaysız faydacılık" ve "dolaylı faydacılık" demektedir (Kymlicka 1991: 20). Eylem faydacılığına göre, ahlakilik, bireyin her olayda toplam insan mutluluğunu azamileştirecek şekilde eylemde bulunmasını gerektirir. Bu, adalet veya sözünde durma gibi kuralların duruma-bağlı olduğu ve bunlara sıkı bir bağlanma toplam insan mutluluğunun azaltılmasına neden olarsa ihlal edilebilecekleri anlamına gelir.

Eylem faydacılığında, bireyler mevcut kuralların kendileri açısından yarar sağlamayan sonuçlar doğuracağını tahmin ederek alternatif başka kuralları aramakta ve mevcut kuralları ihlal edebilmektedir. İşte bu noktada güçlü bir itiraz ortaya çıkar. Toplumda dağınık halde bulunan bilginin çok küçük bir kısmına ve sınırlı bir akla sahip bireyler eylemlerin bütün sonuçlarını önceden göremezler. İşte bu bilgisizlik nedeniyle ki insanlar kendi davranışlarına rehberlik edecek kuralları geliştirmişlerdir (Barry 1989a: 125).

Kural faydacılığı ise belli eylemlerin sonuçlarını değil kuralları izlemenin sonuçlarını değerlendirir. Sözünde durma, doğruyu söyleme ve adalet kuralları gibi genel kurallar faydacı temellerde haklılaştırılır.

Mutluluk miktarında bir artış sağlayabilen bir kuralın ihlaline izin verilmez, çünkü insan refahına katkıda bulunan şey, bizzatıhi kuralları izlemektir; kuralları izlemenin sağladığı sonuçlardır. Bu tarz faydacılığın önde gelen ismi Hume'dur ve Hume'nun modelinde kurallar pek öyle bilinçli plan veya tasarımın eseri olmayıp, hemen hemen kendiliğinden gelişirler ve insanların bu kuralları benimseyip muhafaza etmeleri onların faydasının bir kanıtıdır. Bu nedenle kurallar hemen ortaya çıkacak olan sonuçlardan bağımsız bir geçerliliğe sahip olup, ancak uzun vadede refah ve fayda ile bağlantılıdır (Barry 1989a: 125-26).

5. Adalet ve Haklar

Adaleti haklara dayanarak açıklama gayreti klasik dönemden günümüze kadar devam eden bir sürecin ürünüdür. Kuçuradi'nin ifadesiyle her birine gerekeni, borçlu olunanı (due) vermek formülü (Kuçuradi 1994: 28) farklı adalet anlayışlarınca, fakat kendi tarzlarına uygun olarak, her birine hakkı olanı vermek şeklinde yorumlanmaktadır. Birinin hakkının ihlal edilmesi zihinlerde hemen adaletsizliğin standart bir örneğini çağrıştırmaktadır ve hakkın gözetilmesi veya ihlallere karşı koruma ve telafi mekanizmasının işletilmesi adaletin gereği olarak algılanmaktadır.

Haklar ve adalet arasında ilişki kurarken, hakları ahlaki bakımdan değerli buluyoruz. Bunu da şöyle ifade ediyoruz: Bireylerin hakkı olduğunu söylemek hak sahibini yüceltmektir ve bireyin özerkliğini tanımak, bireyleri, tercih yapabilen ve diğerleri ile sözleşme ilişkilerine girebilen rasyonel ahlaki özneler olarak görmektir. İşte insana adil muamele edilmesinin özünde yatan neden budur. Kişinin hakkının tanınmasını veya bir başka ifadeyle kişinin hakkı olanın verileceğini bilmesini de ahlaki açıdan değerli buluyoruz. Çünkü bu, kişilere güvenli ve özgür bir ortamda eylemde bulunma olanağı vermektedir. Hak sahibi gelecekte belli bir zarar veya müdahaleden korunacağını bilmektedir ve belli nimetleri elde etme beklentisine girebilmektedir (Miller 1979: 71). Elbette hak sahibi olması onun

tüm beklentilerinin gerçekleşeceği anlamına gelmeyeceği gibi, sahip olmak istediği her nimeti de hak sahibi olmakla açıklayamaz.

Hak sahibi insanın adaletle ilgili talepleri iki türlü bir yönelişi kapsamaktadır. Kişi düzeyinde adalet talebi kişilerin haklarının doğrudan doğruya veya dolaylı olarak çiğnenmesine yol açan muamelenin ortadan kaldırılması ve hakların tanınması şeklinde geliyor. Devlet düzeyinde bakıldığında, yurttaşlarının haklarının başka yurttaşlar tarafından çiğnenmesine engel olma veya bizzat kendisinin hak ihlalcisi olarak ortaya çıkmasını engelleme ve hakların korunması talebi söz konusu olmaktadır (Kuçuradi 1994: 30). İşte bu noktada, Dworkin'in de ifade ettiği gibi, adaleti kişi hakları olarak görmek, kişinin kendi çıkarını gözetmesi ve dışarıdan gelecek herhangi bir iradeye karşı haklarını "koz" olarak ileri sürmesi söz konusudur (Campbell 1988: 36).

Adalet ve hak ilişkisi temellendirilirken, hak sahibi bireyin sırf insan olmasından kaynaklanan eşit insan değerine sahip olması gerçeği bizi eşitlik mülâhazalarına götürmektedir. Bu açıdan kişilerin hakkı olması ve her birine hakkının verilmesi onu insan değeri bakımından eşit görmektir ve herbir bireyin eşit değere sahip olması, onun bazı bireysel çıkarlarının "genel iyi" mülâhazalarının üstünde yer almasını gerektirir. Norman Barry'nin ifade ettiği gibi; bazı sosyal ve siyasal teorisyenler insanların haklara toplumsal pratiklerin üyeleri veya ahlaki veya hukuki ilişkilerde taraf olmalarından ziyade insan olmalarından dolayı sahip olduklarını ileri sürerken, aslında insanların asgari olarak eşit oldukları ahlaki iddiasını ifade etmektedirler. Herbir kişinin eşit özgürlük, müdahale edilmeme, kendi eylemini seçme, diğerleri ile mübadele etme ve "komünite" veya "toplum"un yararı için araç olarak kullanılmama hakkından sözettiğimizde, bir kişinin kişisel veya ahlaki kapasitesi bakımından diğerleri ile eşit olduğunu ima ederiz (Barry 1989a: 233).

Adil olanı kişinin hakkı olanı vermek şeklinde tanımladıktan sonra, "Kişinin hakkı nedir?" sorusuna dönebiliriz. Bu konuda pek çok hak türü ayrımı yapılmışsa da, hak kavramını inceleyen her çalışma "ahlaki" ve "hukuki" hak arasındaki basit bir ayrım ile başlamaktadır. Hukuki haklar, hukuk sistemine dayanılarak açıklanmaktadır. Kişinin hakkı pozitif hukuk sistemi içindeki statüsünden kaynaklanmaktadır. Bir pozitivist, gerçek hakkın mahkeme tarafından teyid edilen şey olduğunu, diğer hak tanımlarının subjektif ve metafizik olduğunu söyler. Ahlaki hak ise, bunun tersine, yürürlükteki hukuki sisteme dayanılarak açıklanamaz (Ancak yine de bazı ahlaki haklar hukukun özel koruması altına alınmıştır). Ahlaki hakların geçerlilikleri toplumsal ve ahlaki pratiklere bağlıdır. Örneğin bir hak karşılıklı anlaşma ve söz vermeden doğabilir. Bu durumda hak sahibinin karşı taraftan bunu talep etme hakkı vardır ve karşı taraf ödev ilişkisi ile bağlı olduğundan özgürlüğü sınırlanmaktadır. Söz konusu bu hakkın hak olarak tanınması için hukuki bir statüye ihtiyacı yoktur. Yine benzer şekilde ebeveynlerin çocukları üzerinde haklarının olması da ahlaki haklar kapsamına girmektedir. Ahlaki hakkın haklaştırılması ise şu şekilde yapılmaktadır. Söz verme durumunda karşılıklı bir hak-ödev ilişkisi yaratılmaktadır. Sözünde durmamak kişiyi hakkından mahrum etmektir ve hukuki sistem bu hakkı tanısin veya tanımasın onun özerk bir ahlaki özne olarak statüsüne zarar vermektir. Bu açıdan insan hakları ve doğal haklar ahlaki haklardır, geçerlilikleri hukuk sisteminin yaptırım gücüne bağlı değildir (Barry 1989a: 227).

Ancak zamanla hak kavramının kapsamının aşırı ölçüde genişletilmesiyle birlikte, haklar artık yalnızca devlete karşı savunma amacıyla ileri sürülmenin ötesinde, insan ihtiyaçlarını tatmin etmesi için devlete yönelik meşru talepler olarak da yorumlanmaktadır. Bu ayrımı tesis eden, hakların, geleneksel Locke'çu haklar ile sosyal ve ekonomik haklar olarak iki kategori altında toplanmasıdır. Bu ayrıma dayanılarak haklara-

dayalı adalet ve sosyal adalet ayrımı yapılmaktadır. İlk kategorideki haklar bir şey yapmaya izin verilmesidir ve hak karşısındaki karışmama ödevi yükler. İkinci kategorideki haklar şeyleri alma hakkıdır ve diğer insanlara bunları sağlama ödevi yükler. Bu farklılığın bir sonucu olarak geleneksel doğal haklar daha fazla özgürlük ideali ile ilgiliyken, sosyal ve ekonomik haklar sosyal adaletle ilgilenmektedir (Miller 1979: 79).

Bu ayrımla ilgili olarak belirtilmesi gereken bir diğer önemli husus da, ilk kategori hakların bireysel eylemi veya bireyin bir özelliğini adalet kavramı çerçevesinde izah etmeye çalışırken, ikinci tür hakların bir eylemler durumunun adalet açısından izahını yapmaya çalışmasıdır. Örneğin sosyal adaletçi bir yazar bunu şöyle ifade etmektedir. İfade özgürlüğünün kısıtlanması, özgürlüğün kesinlikle ihlalidir ama genelde sosyal adaletsizlik olarak düşünülmez. Bu nedenle sosyal adalet açısından önemli olan insan hakları sosyal ve ekonomik taleplerdir (Miller 1979: 79). Yine başka bir yerde de şöyle demektedir: Sosyal adaletin alanına girmeyen bazı kişisel haklar vardır. Bazı hak ihlalleri adaletsizlik olmakla beraber, sosyal adaletsizlik değildir: sözünde durmamak gibi (Miller 1979: 77).

Adaleti toplumun düzenlenmesiyle ilgili bir değer olarak yorumlayanlar, ahlaki haklar içinde anılan doğal hakların efsanevi bir varlık olduğunu ve eğer toplumsal kuralların otoritesinden bağımsız toplum-öncesi ve hukuk-öncesi doğal haklar var ise o halde bu haklar bize neyin adil neyin gayri-adil olduğunu söyleyebilmeliydiler, demektedirler. Oysa haklılaştırılamayan ekonomik eşitsizlikler, eğitimde fırsat eşitliği olmayışı, işe almada ayrımcılık, bunların hepsi sosyal adaletsizliklerdir ve toplum öncesi varolduğu düşünülen doğal haklarla açıklanmaları mümkün değildir. Bu görüşte olan yazarlara göre hakları bireylere atfetmek ve bireysel özgürlük üstündeki vurgu, eşitlikçi ve refah-yönelimli toplumların gerçekleşmesini engellemektedir. Pek çok hak, bireylere, adalet katkısında bulundukları için haklılaştırılan önemli toplumsal hedefleri engellemek

hususunda makul-olmayan bir güç vermektedir. Bireysel tercih ve özgürlük üstündeki vurgusuyla, haklara-dayalı adalet teorisinin özgürlüğü eşitliğe tercih eden, ideolojik bakımdan tarafsız bir teori haline geldiği ileri sürülmektedir (Campbell 1988: 38).

Benzer bir şekilde, insan hakları temel haklar yani özel anayasa korumasına sahip haklar olarak tanımlanırsa, o zaman insan haklarının hukuki uygulamayı gerektirdiği görülmektedir. Bunun da ancak insan kararının ortaya koyduğu kurallarla eşleştirilen pozitivist insan hakları analizi ile elde edilebileceği ileri sürülmektedir. Bu görüş açısından, insan hakları konusunda hüküm verenlerin hukuk öncesi ve önceden varolan insan hakları nosyonlarını kullandıklarının gösterilmesi gerekir (Campbell 1988: 43). Burada da kanımızca belirtilmesi gereken husus, doğal hakların hukuk veya siyasi sistem tarafından tanınarak geçerlilik kazanmadıklarıdır. Yaşama hakkı, özgürlük, mülkiyet ifade özgürlüğü, seyahat özgürlüğü veya adil yargılanma konusundaki geleneksel görüşler insana atfedilen ahlaki değerden ötürü haktır. Hüküm verme durumunda olanlar zaten bir geleneğe dayanmaktadırlar. O nedenle bir hakkın hukuk koruması altında olması hukuk kurallarının keyfi takdir yetkisine dayanarak üretildikleri anlamına gelmez.

Ahlaki haklar olarak adalet tezinin ortaya çıkardığı zorluklar karşısında, daha sınırlı bir anlayışa yönelmek ve hakların özellikle şekli adalet analizi ile ilgili olduğunu iddia etmek yaygın bir tutumdur. Şekli adalet ise, insanların toplum tarafından tanınan mevcut pozitif haklarına uygun olarak muamele etmek şeklinde tanımlanabilir. Bu durumda maddi adalet ile ilgili sorunların haklara başvurmadan başka yollarla ele alınması gerekecektir. Oysa şekli adalet anlayışı, hakları tanıyan kuralların içeriği ile ilgili maddi sorunları bir yana bıraktığı için, haklarla adalet arasındaki iddia edilen bağlantıyı azaltır. Şekli adalet, kuralların mümkün içeriğine herhangi bir gerçek sınırlama getirmez ve onun bu şekilde

içerikten soyutlanması nedeniyle ahlaki değeri şüphelidir (Campbell 1988: 38-39).

Hakların çıkar - teorisine göre; hak kurallarla korunan çıkarlardan biridir. Gewirth pozitif (sosyal ve ekonomik) hakları da doğal haklarla aynı düzeyde görmekle birlikte; hakların "çıkar" (interest) teorisine göre, ilgili bireylerin çıkarlarının gözetilerek eşitlikçi bir ortamın yaratılmasına şu şekilde karşı çıkmaktadır. Kişi rasyonel olarak kendi çabası ile elde edemeyecek durumda olmadıkça diğerlerinden yaşamı için gerekli temel şeyleri elde etmesi için yardım etmelerini isteyemez (Barry 1989a: 246).

Haklarla ilgili karmaşık ifadelerin klasik hukuki analizi, Wesley Hohfeld'in Fundamental Legal Conceptions (1919) adlı kitabında yer almaktadır. Hohfeld dört hak türü ayırt etmektedir: **özgürlükler, talepler, muafiyetler ve güçler** (Barry 1989a: 228-29; Erdoğan 1993c: 24). Bir özgürlük hakkı hiç kimseye özel bir ödev yüklemeyen haktır. Hak-sahibi de belirli bir biçimde davranma yükümlülüğü altında değildir. Talep hakkının varlığı, başka birinin ödevinin varlığına bağlıdır. Hak-sahibi, muhatabından ödevini yerine getirmesini isteyebilir. Muafiyet, kişilere tanınan yasadaki bağışıklık durumudur, diplomatik muafiyet gibi. Güç (yetki), siyasal kurumların, diğerlerinin haklarını belirleyebilme yetkisidir.

Konumuz bakımından talep haklarının durumu özellikle önemlidir. Çünkü, bazı yazarlar bunları birer sosyal ve ekonomik hak olarak düşünüp sosyal adaletle ilişkilendirmektedir. Nitekim, Miller maddi mallara, refaha veya eğitime ilişkin olan sosyal adaletle ilgili hakların, başkalarına mukabil ödevler yükleyen talep-hakkı niteliğinde olduklarına işaret etmektedir (Miller 1979: 60).

Aşırı bir liberal (veya libertyen), bireylerin hukuki sistem tarafından tanınması veya tanınmaması siyasal otoritelerin tecavüz edemeyeceği ve devlet için bir sınır teşkil eden doğal haklara sahip olduğuna inanır (Barry 1989a:

224). R. Nozick bu gruba girmektedir. Onun siyaset teorisinde, özgürlük ve haklar temel hareket noktasını oluşturduğu için, dağıtıcı adalet anlayışına -bunun bireysel hakları tehdit ettiği gerekçesiyle- yer yoktur. Esasen Nozick'e göre adalet, dağıtım ile ilgili olmayıp aksine bireylerin yaptığı özgür tercihlerin sonucudur. Nitekim Nozick'in teorisi şu önermeyle başlar. "Bireylerin hakları vardır; ve hiçbir kişi veya grubun bireylere (onların haklarını ihlal etmeksizin) yapamayacağı şeyler vardır" (Nozick 1974: ix). Başka bireyler veya "toplum"un bu haklara saygı göstermesi zorunludur; aksi halde onlara kendi başlarına birer değer olarak değil de birer araçmış gibi davranılmış olur. Kantçı ahlak ilkesine ters düşen bu durum önceden belirlenmiş bir "amaç durum"un adalet adına gerçekleştirilmeye çalışılmasında tipik olarak kendini gösterir (Kymlicke 1991: 104). Başka bir ifadeyle, böyle bir "adalet" kalıbı, bireylerin haklarına keyfî sınırlamalar konmasını, onların iktisadi etkinliklerini özgürce kararlaştırıp uygulayabilmelerinin engellenmesini ve bireylerin "toplum" adına manipüle edilmesini gerektirir. Bu ise bireyleri "toplum" için birer araç olarak kullanmaktan başka bir anlama gelmez.

Öte yandan toplumda ve ekonomide devletin daha aktif bir rol oynamasını salık veren ve bunu sık sık daha genişletilmiş ve yeniden gözden geçirilmiş insan hakları kavramına atıfta bulunarak yapan liberaller de vardır. Bu ikinci grubun tipik bir temsilcisi Dworkin'dir (Barry 1989a: 224). Dworkin, kendi deyimiyle ahlaki haklar ve pozitif haklar arasındaki boşluğu hukuk ve ahlak arasında bir köprü kurarak doldurmaya çalışmaktadır.

Dworkin özellikle hukuki adaletin niteliğiyle ilgilenmiş, sosyal adalet konusuna ise dolaylı olarak - yani hukuki adaletle ilgisi ölçüsünde - yer vermiştir. Dworkin'in haklarla ilgili çözümlemesi, adaletin kişilerin hangi haklara sahip bulunduğu belirlenmesi ve onlara bu haklara uygun olarak muamele edilmesi meselesi olduğu varsayımına dayanır. Ona

göre hukuki haklarla ilgili olarak hakimlerin hata yapmaları adaletsizlik olduğu kadar önemli bir hakkın çiğnenmesi de büyük bir adaletsizliktir. Bunun nedeni hakların adaletin de temelleri olan, kişilerin onur ve eşitliğine dayanmasıdır. Böylece Dworkin'in teorisinde adalet ve haklar o şekilde bir araya getirilmektedir ki; örneğin pozitif ayrımcılık gibi bir uygulamanın adaletsiz olup olmadığı sorunu bu uygulamanın ondan etkilenen kişilerin haklarını ihlal edip etmediği hakkındaki bir soru olarak ele alınmaktadır (Campbell 1988: 45-46).

Dworkin'in haklar ve eşitlik arasında kurduğu bağlantı hem haklar teorisi için ahlaki bir temel sağlamakta hem de adalet analizini bu temel üzerine oturtmaktadır. Dworkin'e göre, temel siyasal hak "eşit ilgi ve saygı" hakkıdır. Bu; devletin yönettiği kişilere ilgiyle - yani onları acı ve engellenmişlik duygusuna sahip insanlar olarak görerek - ve saygıyla - yani, onları kendi hayatlarını nasıl yaşamaları gerektiğini belirlemeye ve bunu gerçekleştirmeye ehil insanlar olarak görerek - davranmasını gerektirir. "Bir vatandaşın iyi hayat anlayışının... başka birininkinden daha yüce veya daha üstün olduğu gerekçesiyle, özgürlüğü kısıtlanmamalıdır." (Donnelly 1989). Eşitler olarak muamele tam da adalet kavramının bir unsurudur. Dworkin'in eşitliği, eşitler olarak muamele, sistemin dağıtımına ilgili detayları ne olursa olsun, hükümetin insanlara eşit ilgi ve saygıyla muamelesini gerektirir. Devlet insanlara yalnızca ilgi ve saygıyla değil, ama eşit ilgi ve saygıyla muamele etmelidir. Özellikle, devlet bazı vatandaşları daha fazla ilgiye değer oldukları için daha fazlasına hakları bulunduğu düşüncesiyle, malları ve fırsatları eşitsiz olarak dağıtmamalıdır (Campbell 1988: 51). Devletin herkese ahlaki ve siyasal bakımdan eşit davranması, toplumsal kaynaklardan herkese eşit pay sağlanmasını gerektirmez, ama herkese eşit ilgi ve saygıyla muamele etmelidir. Başka bir ifadeyle siyasal kararların doğrudan veya dolaylı sonucu olan mal ve fırsat eşitsizlikleri eşit ilgi ve saygı hakkıyla bağdaştırılabilir olmalıdır (Donnelly 1989).

Dworkin'e göre; yasama ve yargı arasındaki temel ayrım, kural ve ilkelere dayanan kararlarla bazı amaçları içeren kararlar arasındaki farklılıktır. Yasama organları ekonomik refah gibi kollektif amaçları geliştirmek için yasa yaparlar. Hakimler ise sadece kural ve ilkelere bakarak davalarını bir karara bağlarlar. Bu da, hakimlerin amaçları değil, hakları referans aldıkları anlamına gelir. Yargıda adalet tek mülahazadır; adil karar suçlu veya davacının haklarını gözeten karardır. Yasamada kararlar amaçların kombinasyonuna ve "temel" (background) soyut haklara göre verilir. Ayrıca araştırmanın bir temeli olarak adalet soyut hakları korumak veya geliştirmek üzere tasarlanmıştır (Campbell 1988: 50).

6. Adalet ve Eşitlik

Aristo'dan bu yana eşitlikçi bir formül adalete atfedilmektedir: Eşitlere eşit, eşit olmayanlara farklı muamele. Bunu bir başka şekilde eşitlikçi genel bir prensip olarak ifade edersek, benzer durumlar benzer uygulamaları gerektirir; farklı muamele için muhakkak yeterli bir sebep bulunmalıdır. Aslında problem burada doğmaktadır. Neyin niçin "yeterli sebep" olduğu konusu hep tartışmalı olagelmıştır. Sosyal, siyasal ve iktisadi bakımdan hayali bir tam eşitliğin olduğu bir toplumda veya kaynakların herkesin ihtiyacını fazlasıyla karşıladığı bir toplumda eşitlik talebi veya adalet diye bir şey ortaya çıkmayacaktı. Buradaki varsayım şudur: eşitliğin gerekçeye ihtiyacı yoktur, bu sadece eşitsizlik için gereklidir (Berlin 1980: 84).

Eşitliğin adalet söylemi içinde talep edilmesinin altında yatan neden; insanların sadece sorumluluk sahibi olan ahlaki varlıklar değil, aynı zamanda önemli haz ve acı tecrübeleri olan, karşılaştırma yapabilen, muhakeme sahibi, sezgileri olan, duygu sahibi varlıklar, kısaca yaşayan varlıklar oldukları gerçeğidir (Campbell 1988: 35).

Ancak adalet salt bir eşitlik talebi değildir. Bazen eşit muamelenin bizzat kendisini gayri-adil buluruz. Adalet kısmen kişiler arasında ayırım yapmak ve onlara farklı muameleyi haklı göstermekle ilgilidir. Bu durumda adalet eşitsizliklerin haklılaştırılması için bir araçtır. Nelerin farklı muameleyi haklı gösteren ilgili farklılıklar olduğuna ilişkin olarak bazı konularda görüş birliği vardır. Irk, din, cinsiyet farklılıkları, sivil ve bireysel hakların tanınmasında, eşitsiz davranma için ilgili farklılıklar olarak düşünülmez. Bununla birlikte bu gibi özellikleri eşitsiz muamele için haklı gerekçeler olarak kabul eden kurallar da vardır (Barry 1989a: 138). Böyle bir durumda, bir kuralın genel olarak tutarlı bir şekilde herkese uygulanmasına bakarak onun adil olduğunu söyleyemiyoruz. Adaletsizliği bizzat kuralın kendisi de yaratabilir.

Aristo nasafet (equity) ve eşitlik arasındaki bağlantıyı, "aritmetik" eşitliği "geometrik" veya "orantılı" eşitlikten ayırarak açıklamaya çalışmıştır. Aritmetik eşitlik değerlerden bağımsız olarak benzerlere eşit payın verilmesidir. Orantılı eşitlikte, nimetler ve sorumluluklar onları alanların değeriyle (yetenek veya liyakatiyle) orantılı olmalıdır. Orantılı eşitlikte bir ayırım öngörülmektedir ve nasafet olarak adalet katı eşitlik ilkelerinden hiçbirini içermez, tamamen orantılı dağıtımla ilgilidir. İlgili farklılıklar referans alınarak ayırım yapılır. İlgili farklılıkların olmadığı durumlarda da ayırım yapmak yasaktır. Burada devreye başka bir kavram girmektedir; tarafsızlık. Tarafsızlık adaletin gerektirdiği bir şeydir. Hakim tarafsız olmalı derken onun ilgili farklılıkları gözönüne alarak değerlendirme yapmasını, örneğin ceza hukukunda suçlu ve masum arasında bir ayırım yapmasını kastediyoruz (Raphael 1990: 120-21).

Ayrımcılığı bizim eşitlere eşit, eşit olmayanlara farklı muamele şeklindeki formel ilkenin bir devamı ve adaletin gereği olarak görüyoruz. Ancak kişisel tercihler sonucu ortaya çıkan ayırım her bir kişinin eşit ilgi ve saygıya hakkı olduğunu düşündüğümüz durumla çatıştığında bunun gayri-

adil olduğunu düşünebilir miyiz? Bunu bir örnekle somutlaştıralım. Aralarında birleşip özel bir golf klübü kuran bir grup içlerine yahudileri, zencileri, katolikleri vs. almak istemediklerinde bir ayırım yapmış olacaklardır ve bu ayırım ahlaki olarak bizim ilgili farklılıklar olarak düşündüğümüz gereklere dayanmayacaktır. Böyle bir durumun adalet adına sınırlandırılması istenilebilir mi? Raphael burada "eşit fakat ayrı" kolaylıklar (facilities) olarak adlandırdığı bir çözümle soruya cevap veriyor. Ayrımcılık kişiyi zorunlu bir ihtiyaç veya genel (ortak) bir hakkindan mahrum etmediği sürece bunu yasal olarak engellemek için yeterli gerekçe yoktur. Kişiler kendi aralarında farklı golf klüpleri kurabilir veya golf klübüne girememesi kişiyi zorunlu bir ihtiyaçtan mahrum etmeyecektir. Buna karşın bu ve buna benzer ayrımcı muamele toplumsal işleyişe zarar vereceği, kardeşlik duygusunu zayıflatacağı, ahlaki bakımdan memnuniyetsizlik yaratacağı için de gayri - adil bulunmayacaktır. Çünkü adaletin toplumsal boyutu, toplumsal normların işleyişi ile ilgilidir ve bu normlar üyeler tarafından kendi yararlarına olduğu için kabul edilmiştir. Farklı üyeler için farklı düzenlemeler konusunda karşılıklı bir anlaşma varsa bu tek-biçimlilikten ayrılmadır, ancak adaletten sapma değildir (Raphael 1990: 127-30). Öte yandan, bu örnekte, bireylerce oluşturulan gönüllü toplulukların, kurucularının özgür seçimlerinin bir sonucu olduğu ve dolayısıyla sadece ortak amaçta ve kuruculuk şartlarında anlaşılan kişilere açık tutulabileceği söylenebilir. Böyle bir durumda, söz konusu nedenlerle ayrımcılık yapılması makul veya ahlaki olmayabilir, ama bunun adaletle ilgisi yoktur. Çünkü özel bir gruba üye olmak sadece "insan" olmak sıfatıyla kazanılabilecek bir statü değil, başka bazı özgül niteliklere bağlıdır. Fakat aynı durum devletin bireylere uyguladığı bir ayrımcılık biçiminde ortaya çıktığında, adaletsizlik açıktır. Çünkü, devlet karşısında birey ya "insan" konumuyla ya da "yurttaş" konumuyla muhataptır; devlet yerine göre bu sıfatlardan birine

veya ikisine sahip olmanın gerektirdiği statüleri (konumları) kişilere tanımaktan - uygunsuz bir nedenle - kaçınamaz.

Adalet açısından eşitliğini önemli olan bir anlamı da "fırsat eşitliği"dir. Böyle bir durum iktisadi alanda, fiili toplum hayatında hiçbir zaman sahip olmadığımız bir tam rekabet durumu ile temsil edilir. Bu modelde herkes başlangıçta eşittir ve aynı şartlar altında yarışır. Beceri, yetenek, kurnazlık, enerji, şans bakımından kişisel farklılıklar söz konusu olduğundan bu üstün niteliklere sahip olanlar diğerlerinin önüne geçecektir. Dolayısıyla onlar zenginlikten daha büyük bir pay alacaklardır. Bu onların sadece toplum içindeki statülerini yükseltmekle kalmayıp güçlerini de arttıracaktır (Lipson 1993: 19). Farzedelim ki belli bir toplumda bir neslin çocukları yarışa eşit başladılar. Daha yetenekli olanlar - toplumsal olarak faydalı ve ender rastlanan bir yetenek - ve daha fazla çaba gösterenler daha zengin ve bilgili hale geldiler. Onların çocukları da bilgi ve zenginlik açısından diğerlerine göre daha avantajlı olacaklardır ve bu onları başlangıç aşamasında daha avantajlı duruma getirecektir. Hükümet eşitliği tekrar tesis edebilmek için ve bu avantajlı olma durumunu ortadan kaldıracak için zenginliğe el koysa bile, ebeveynlerin bilgilerini çocuklarına geçirmelerine engel olamaz. Sırf bu dahi çocuk için bir avantaj olacaktır (Raphael 1990: 134-35).

Öte yandan bir toplumda tam (hakiki) eşitliği gerçekleştirmek için bir beşeri imkanın var olduğu düşüncesi bile, son derece merkezi ve despotik bir otorite olmadan gerçekleştirilemeyecek olan bir ölçüde radikal bir reorganizasyona ihtiyaç gösterir ki bizzat bu eşitsizliği azami ölçüye çıkarır (Berlin 1980: 92). Ayrıca, herkesi herşeyde eşitlemek ve çeşitliliğe izin vermemek özgürlükleri yok eden bir Leviathan devlete davetiye çıkarmaktır. Modern toplumlarda bu organizasyon devlettir ve üstelik bu güçlü, denetlenemez, "kerim" devletin eşitlik dağıtan bir devlet olacağı da hiç kesin değildir; tersine öyle olmama olasılığı daha fazladır. Böyle bir

durumda özgürlüklerimiz elimizden gittiği gibi, belki eşitliklerimiz de elimizden gidecektir (Sartori 1993: 393).

Bu tarz bir katı eşitlikciliğin yaratacağı sonuçlar açısından, adalet hakkındaki normatif söylemde eşitliğin güçlü ve zayıf anlamlarının ayrılması önerilmektedir. Daha "muhafazakar" adalet teorisyenleri güçlü anlamın özgürlüğü, kuralları ve sosyal istikrarı tehdit edeceği gerekçesiyle, zayıf anlamı benimsemektedirler (Barry 1989a: 139). Eşitliğin güçlü anlamı "eşit değer ilkesi" olarak tanımlanabilir. Buna göre herkese her durumda eşit olarak muamele edilmeli; başka bir anlatımla herkes eşit gözetilmelidir. Bunun anlamı her bir kişinin çıkarlarına eşit ağırlık verilmesi gerektiğidir; öyleki hangi dağıtım ölçütü uygulanırsa uygulansın, onun her bir birey üstündeki etkisi onun derecesi nispetinde göz önünde bulundurulmalıdır. Bütün insanların eşit değeri düşüncesi muhtemelen adalet kavramı tarafından öngörülür, fakat bir ilke olarak eşit değer kendi başına adaleti diğerlerinden ayırt eden noktayı içermez (Campbell 1988: 33).

Öte yandan eşitlik refahın ve refah devletinin dayandığı felsefi ilkelerden biri olmuştur. Buna bağlı olarak da adalet, bireylerin ve toplumun refahının devletce sağlanması olarak düşünülmüştür. Bir anlayışa göre, refah devleti herkes için eşit olarak temel ihtiyaçların tatminini öngörür; herkesin liyakatının ne olduğu veya ne kadar çalıştığı konularıyla ilgilenmez (Raphael 1990: 137). Modern refah devleti teorisinin doğuşu özgürlük, komünite ve eşitlik kavramlarının yeniden yorumlanmasına dayandırılmıştır. Refah devleti öngördüğü amaçlar için gelirin yeniden dağıtılmasını ve dolayısıyla devlet müdahalesini öngörmektedir. Özgürlük insan kişiliğinin gelişmesi için zorunludur; ama bu, uygun bir eşitlik anlayışı olmaksızın tutarsızdır. Büyük eşitsizliklerin kollektif iyi adına devlet tarafından düzeltilmesi ahlaki bir ödevdir; çünkü bunlar bireysel özgürlüğü bazı kişilerin başkaları üzerinde sahip oldukları bir güce dönüştürmektedir. Eşitlik fiilen fırsat eşitliği demektir: özgürlüğün

'kendisi' de fırsatla bağlantılı olduğu için, her bireyin kişiliğini tam olarak geliştirmesi için belli kaynakları gerektiriyordu. Bundan dolayı, "işlevsiz" zenginliğin - arazi sahipliği ve miras alınan kaynaklar gibi - fırsat eşitliğini arttırmak üzere yeniden - dağıtılması gerekmektedir. Burda görüldüğü gibi, refah devleti yeniden - dağıtımcı adalet anlayışı ve fırsat eşitliğiyle meşrulaştırılmaya çalışılmıştır (Barry 1990: 39-40).

Fakat adaletin bir diğer anlamı, bazı eşitsizliklerin haklılaştırılmasıyla ilgilidir. Buna göre hakediş (desert) ve ihtiyaçlar bakımından farklı olanlara eşit olarak muamele etmek adaletsizdir. Hakediş ve formel eşitlik birbiriyle bağdaşmaz kavramlardır. Hakediş farklı muamele için iyi bir sebep teşkil etmektedir. Ancak ihtiyaç durumu biraz daha farklılık gösterir. Bazı siyasal teorisyenler ihtiyacın eşitlik ilkesinin bir yönü olduğunu ve herkesin belirli temel ihtiyaçlara sahip olmak bakımından eşit olduğunu söyleyip devlet müdahalesini isterken; diğerlerine göre insanlar bu ihtiyaçlar bakımından farklılık gösterdiklerinden, temel ihtiyaçların eşit tatmini, daima maddi bakımdan eşit dağıtımı ifade etmez. Örneğin şeker hastalarının insüline ihtiyacı vardır, körlerin normal insanlardan daha fazla ve farklı eğitime ihtiyaçları vardır (Raphael 1990: 138) - bunun eşitsiz davranmayı haklı gösterdiğini iddia ederler. Hakediş kavramı bir insanın eylemlerinin, özel muameleyi değerli kılan özelliklerine işaret eder. Bir kişinin ödül veya cezayı hak ettiğini söylemek, bu eylem, çaba ve sonuçların bu muamele tarzıyla ilişkili şeyler olduğunu söylemektir. Dolayısıyla hakediş kriteri eşitlikten ayrılmayı ve kişilerin farklı hakedişlerine göre farklı muameleyi haklılaştırır (Barry 1989a: 140-41).

Buraya kadar yapmış olduğumuz tahlile ek olarak, Sartori gibi, eşitliği dört sınıf altında toplayabiliriz. Bu, aynı zamanda kavramın tarihsel gelişimini de göstermektedir. Özetle; a) hukuki - siyasal eşitlik; b) sosyal eşitlik, c) fırsat eşitliği, d) ekonomik eşitlik. Fırsat eşitliği de eşit ele

geçirme ve eşit başlama şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Bu eşitlikleri karşılayan adalet ölçüleri ise; Hukuki ve siyasal eşitlikte; herkese aynı hukuksal ve siyasal haklar. Sosyal eşitlikte; herkese aynı toplumsal önem ki bu tam da Dworkin'in "eşit ilgi ve eşit saygı" hakkını karşılamaktadır. Fırsat eşitliğinde, eşit ele geçirme için herkese aynı yükselme fırsatlarının verilmesi. Eşit başlama için herkese herkesle aynı yeteneği, derece ve mevkiileri elde etmek için yeterli bir başlangıç için fırsat verilmesi. Ekonomik eşitlikte, ise her bireye ve herkese eşit servet veya servetini devletin elinde toplanması demektir (Sartori 1993: 372-73).

Adalet sorunuyla ilgili olan başka bir nokta, nasafet mülâhazalarının zaman zaman gözönünde bulundurulması gereğidir. Nitekim genel ve soyut bir kuralı herkese eşit olarak uygulamak gerekli ise de; bu kural bazı bireysel ve özel durumlarda bir haksızlığa ve zarara neden olabilmektedir. Bunu göz önünde tutanlar, mutlak hakkın mutlak haksızlığa yol açabileceğini dile getirmişlerdir. Kurallarda kesinlik ve katılığın yarattığı adaletsiz durumlar, hukuk uygulamasında "nasafet"e başvurmak zorunluğunu yaratmıştır. Hukuk kuralının genel ve soyut olmasına karşılık, nasafet özel ve somuta yönelmektedir. Temelde adalet kavramı ile ilgili olan nasafet, hukukun vaz ettiği genel kuralın özel durumlarda neden olabileceği haksızlıkları, adaletsizlikleri bertaraf etmektedir (Güriz 1994: 18-19).

7. Adaletin Kavramlaştırılması ve Çağdaş Eğilimler

Bugün sosyal ve siyasal teoride kaynağını Aristo'nun telâfi edici ve dağıtıcı adalet ayrımından alan iki adalet türü arasında bir ayrım yapılmaktadır ve düşünürler kendilerini bu iki türden biri ile tanımlamaktadırlar. Bunlar usuli adalet ve yeniden-dağıtım adaleti olarak adlandırabiliriz. Şimdi bunları daha yakından görelim.

a) Usulî Adalet

Usulî adalet teorilerinde adalet, sonuçlarla değil, belirli kuralların izlenmesi ile yerine getirilmiş olur. Bundan dolayı, bu gibi kuralların sonuçları hakkında adaletle ilgili bir değerlendirme yapılamaz. Adalet sadece kuralları izleyen insan davranışının bir özelliğidir; bir "toplum"un veya "durum"un özelliği olamaz (Barry 1989a: 150).

Bu ekol sosyal adaleti reddederken metodolojik bireycilik geleneğini izler. Toplumsal sınıflar veya gruplar yerine bireyi vurgulamaktadır. Ancak bireylerin eylemleri adalet ve hakkaniyete göre ahlaki olarak değerlendirilebilir; sosyal süreçleri veya gelir dağılımı kalıplarını övmek veya yermek anlamsızdır. Eylemler mülkiyet haklarını koruyan ve sözleşmelerin yapılmasında hile (sahtekarlık) veya güç kullanmayı yasaklayan genel kurallarla uyumlu iseler adildirler. Usulî adaletin örneğini yarışlarda veya yarışmalarda bulabilirsiniz (Barry 1989a: 144).

Yarışmanın kuralları tüm yarışmacılar için aynıdır, yani genel ve soyut niteliklere sahiptir ve yarışmaya kendi rızaları ile katılan yarışmacılar tarafından bilinmektedir. Bilinmeyen tek şey, sonucun kimin lehine olacağıdır. Sonuçta yarışmacılar yarışmadan farklı kazanımlarla ayrılacaktır. Bu durumda - yarışmacılar hileye başvurmadıkları sürece - sonucun adil olmadığını söylemek doğru olmadığı gibi; daha çok hakettiğini veya yetenekli veya ihtiyaç içinde olduğunu düşündüğümüz kişilerin lehine sonucu etkilememiz mümkün değildir. Aksi takdirde böyle bir tutum yarışmanın güvenilirliğini ve - daha önemlisi - adillliğini sarsacaktır.

Usulî adalet teorisyenleri kolektivistlerin yaptığı üretim ve dağıtım ayırımına karşıdır. Usulî adalet, toplumda üretilen değerlerin dağıtım yoluyla belli bir amacın veya durumun gerçekleştirilmesini talep eden bir görüş olmaması nedeniyle "negatif adalet" de denilmektedir (Erdoğan 1994: 117). Usulî adalet teorisyenleri "dağıtım" kelimesinden hiç hoşlanmazlar.

Onlara göre piyasa ekonomisinde birilerinin başka birilerine bir şeyler dağıtması söz konusu değildir. Sadece herbiri kendi başına bir amaç olan bireylerin kendi aralarındaki işlemleri söz konusudur (Yayla 1993a: 61). Usuli adalet ile piyasa ekonomisi arasında yakın bir ilişki vardır. Hile, şiddet ve ayrımcılığın olmadığı bir pazarda bizim bilmediğimiz ve gözleme imkânımızın olmadığı binlerce kişinin ve sosyal sürecin katkılarıyla toplumda üretilen zenginlik ve gelirin, rüzgarın ağaçtan düşürdüğü bir meyva kazanımı gibi kollektif bir değer olarak değerlendirilmesi ve dağıtılması bizzat bir adaletsizlik örneğidir.

Bu görüş açısından, herhangi bir dağıtım ilkesine göre bölüşdürülebilecek bir "sosyal pasta" yoktur, sadece, pozitif yasalarla müdahale edilmesi haksız olan (gayri adil) bireysel hakedişler (entitlements) vardır. Piyasa üretim faktörlerini en etkin kullanımlarına çekmek üzere sinyaller veren bir mekanizma olarak işler; bu süreci bozucu her teşebbüs, sonunda herkesin durumunu daha da kötüleştiren bir etkinsiz kaynak dağılımına yol açacaktır (Barry 1989a: 144). Liberteryen görüşe göre, devlet etkinliği arttırmak için bile olsa pazara müdahale etmek hakkına sahip değildir. Çünkü kişiler kendi mal ve hizmetleri üstünde serbestçe tasarrufta bulunma hakkına sahiptirler; bu, üretkenliği gerçekleştirmenin en iyi yolu olsa da olmasa da. Bu nedenle, yeniden dağıtımcı vergilendirme yanlıştır; insanların haklarının ihlâl edilmesidir (Erdoğan 1994: 118).

Usuli adalet teorisyenleri bütün piyasa-dışı gelir ölçütlerinin "hakediş" veya "ihtiyaç" a dayananlar gibi - zorunlu olarak subjektif olduğunu ve ancak baskıcı ve illiberal bir toplumda işletilebileceğini iddia ederler. Buradaki argüman, özgür bir toplumda "hakedişler" ve "ihtiyaçlar" hakkında genel bir anlaşma bulunmadığıdır (Barry 1989a: 144). Usuli adalet anlayışı bireysel özgürlüğe öncelik vermekte ve özgürlük kaybının sosyal adaletle veya başka bir değerle dengelenemeyeceğini kabul etmektedir. Yalnızca birey haklarını koruyan usul kuralları haklı veya

adildir, bu kuralların terkedilerek belli bir toplumsal amacın veya bazı kişiler için belli sonuçların gerçekleştirilmeye çalışılması hem özgürlüklerin tahrip edilmesi hem de bireylerin toplum veya başka bir toplumsal kategori adına araç olarak kullanılması demek olacaktır (Erdoğan, 1994: 118). Bu da insanın bizzatı değerinin inkar edilmesi demektir. Adalet görüşü usuli adalet anlayışı içinde yer alan Kant'ın "kategorik emperatif"i de, [mutlak buyruk] insanın, diğer varlıklar gibi, sıradan, herhangi bir "nesne" (şey) olmadığını; bundan dolayı da araç olarak görülemeyeceği ve kendi başına bir amaç olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Bireyin eylemlerinin belli somut sonuçlara yönelmesi değil, ahlakın temel ilkelerine uyması önemlidir.

Usuli adalet teorilerine yönelik eleştirilerden biri, kurallara tam olarak uyulsa da, sonucun gayri adil olabileceğidir. Bu açıdan piyasa mekanizmasının birçok adaletsizliklere, haksızlıklara yol açabileceği, hatta tümüyle ahlak-dışı bir sistem olduğu ileri sürülmektedir. Piyasada bazı kişilerin uygun bir gelir kazanamayacağı veya beklentilerinin karşılanamayacağı dolayısıyla mağdur duruma düşecekleri doğrudur. Zaten çoğu liberal teorisyen "refah"la ilgili olarak, piyasada uygun bir gelir kazanamayanlar için devletin bazı sorumlulukları olduğunu kabul etmektedir. Ancak bu kişilere ödemenin piyasa-dışı kanallardan yapılmasını şart koşmakta ve bunun bir hayırseverlik meselesi olduğunu belirtmektedirler; ama bunun adaletle ilgili olduğu kesinlikle reddedilmektedir. Hayek de, İkinci Bölümde göreceğimiz gibi, piyasa sürecini ve onun sonuçlarını ahlaki terimlerle ifade etmenin gayri meşru olduğunu söylemektedir.

Usuli adalet teorilerinin iddia ettiği önemli bir üstünlük; sonuçlardan çok kurallar üstünde anlaşmaya varmanın daha kolay ve muhtemel olduğu ve sosyal hasılayı sosyal adalet ilkelerine göre bölüştürmenin - bu ilkeler üzerinde anlaşma olsa bile - büyük bölünmelere

yol açacak olan imkansız derecede karmaşık bir görev olacak olduğudur (Barry 1989a: 148). "Adil" dağıtım ilkelerinde anlaşmanın zor olmasına karşın usul kurallarında anlaşmak daha kolaydır. Başka bir ifadeyle, içeriksiz kurallarda genel anlaşmaya varmak ihtimali, sonuçlarda anlaşmak ihtimalinden daha fazladır (Erdoğan 1994: 118).

Usuli adalet teorisi dahilinde birbiriyle teorik olarak tutarlı olmayan iki iddia usuli adalet teorilerinin savunulmasında kullanılmaktadır.

Bunlardan biri empirik ve faydacılık - benzeri iddiadır: Yeniden dağıtım ilkeleri, emeğin marjinal verimliliğinin tayin edeceğinden farklı olarak, gelirin yeniden tahsisini haklı göstermek için kullanıldıkları zaman, sonuç etkinsizliktir; yani emek faktörleri, özgür bir toplumda, en üretken kullanımlarına ayrılmayacaktır (Barry 1989a: 149). Kısaca bu iddia usuli adaletin içinde barındığı sosyal sistemin daha etkin, daha verimli olduğu, ekonomik kaynakların daha iyi dağılımını sağladığı ve dolayısıyla herkes için daha yararlı sonuçlara yol açtığı mülahazalarına dayanır (Yayla 1993a: 66).

Öte yandan usuli adalet lehindeki ahlaki iddia ise, etkinlik mülahazalarına veya usul kuralları hakkında anlaşmaya varmanın mümkün olduğu gerçeğine değil, fakat sadece bu adalet anlayışının belli bir kişi kavramıyla tutarlı olduğu tezine dayanmaktadır. Bu kişi kavramı ahlaklılığı tamamen bireysel haklar teorisi üstünde toplar. Deontolojik⁽⁵⁾ anlamda bu haklar, sosyal adaleti geliştirmeye yönelik siyasal faaliyet üzerindeki yan-tahditler olarak işler. Mühim olan, birey haklarının ihlal edilmemesi, titizlikle korunması ve o çerçevede ortaya çıkan "doğal" beşeri ilişkileri başka bazı ilkelere göre yeniden düzenlemeğe kalkışılmamasıdır. Çünkü yeniden - dağıtım planları bireyleri toplumun (yani başka bireylerin) adına kullanmak suretiyle Kant'çı öğretiyi ihlal eder (Barry 1989a: 149-50).

Klasik liberalizmin ve usuli adalet teorisinin bu yüzyıldaki iki önemli temsilcisi Nozick ve Hayek'tir. Hayek tezimizin temel konusunu oluşturduğundan ve İkinci Bölüm tamamıyla Hayek'e ayrıldığından, burda Nozick'ın haketme olarak adalet teorisine yer vereceğiz. Usuli adalet anlayışının tipik bir temsilcisi olan R. Nozick, negatif haklara devlet faaliyetine getirilen sınırlamalar olarak başvurmak suretiyle sosyal refah (devlet refahı) anlayışını reddetmektedir. Ona göre adalet, birey haklarını ve hak ederek kazanılmış mülkiyeti koruyan usuli kurallarla sınırlı olmalıdır (Barry 1990: 86-87).

Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Anarşi, Devlet ve Ütopya) başlıklı kitabında, pozitif bir fonksiyon olan refahın artırılmasını özel girişime bırakırken negatif bir fonksiyon olan özgürlüğün korunmasını - bu fonksiyonla sınırlanan - "minimal devlet"e bırakmaktadır. Çünkü, bireylerin dokunulmaması gereken hakları vardır ve bu haklar bireylerin kendi rızaları olmaksızın kişiliklerine zarar verilmemesi, özgürlüklerinin kısıtlanmaması ve mal ve mülklerinin ellerinden alınmaması haklarıdır. Mutlak kabul edilen kişi ve mülkiyet hakları, devletin mülkiyete vergi vb. yollarla el koyması ve özgürlükleri kısıtlaması nedeniyle ihlal edilmektedir. Bu yüzden devletin meşru görevi sözleşmelerin uygulanmasını sağlamak ve hırsızlıkla sahtekarlığı önlemekten ibaret olmalıdır. Bu işlevin ötesine geçen bir devlet, elindeki cebir aygıtını keyfi değer dağıtımı için veya paternalistik sınırlamalar getirmek için kullanacağından bireysel özgürlüğü ihlal eder (Erdoğan 1993a: 49).

Nozick, adalet teorisinde 17. yy. düşünürü Locke'un görüşlerini bazı değişikliklerle yeniden işlemektedir. Bireyin özgür eylemini esas alan bir yaklaşımla, adaleti de kişisel kazanımların haklılığıyla ilgili bir mesele olarak görmektedir. Nozick'ın teorisinin haketme (entitlement) teorisi olduğunu, hatırlarsak bu haketmenin iki şartı vardır: Adil kazanım ve adil transfer (Erdoğan 1994: 120). Sahipsiz bir şey, başkalarını daha kötü bir

duruma düşürmedikçe, herhangi bir kişi tarafından sahiplenilebilir. Bir kişinin durumunun kötüleşmesi için diğerinin hayat için elzem olan bir şeyin kaynağını elde etmesi gerekir. Örneğin, çöldeki tek bir su kaynağına sahip çıkılarak keyfi bir ücret talep edilmesi gibi. Ancak Nozick'ın teorisinde öldürücü bir hastalığa çare bulan bir kişinin istediği bir fiyatı talep etmesi engellenmez; çünkü bu kişi diğerlerini hali hazırda bulundukları durumdan daha kötü bir duruma düşürmemektedir. Bu sadece diğerlerini fiziksel olarak araştırma yapmaktan alıkoyma suretiyle olabilir (Barry 1989: 146). Adil kazanım şartı bireylerin mal varlıklarının hileye veya güç kullanımına başvurulmaksızın elde edilmiş olmasını ifade eder. Bu mal varlıklarının (holdings) maddi anlamda mülkiyet olması gerekmez. Adil transfer şartı mal varlıklarının el değiştirmesinin de özgür mübadeleye (sözleşme, bağış, miras) dayanmasını gerektirir. Satıcı arzu ettiği her transferi yapmada tamamen özgürdür. Eğer malvarlığını gayri adil olarak elde etmişse o zaman yaptığı herhangi bir transfer de gayri adil olacaktır. Nozick'ın adaletinin başka bir yönü "düzeltme" dir; yani geçmiş haksızlıkların - haksız kazanımların - düzeltilmesine izin veren ilkedir. Nozick adil düzeltme olarak hile veya hırsızlık gibi gayri-adil yollarla sahibinin elinden alınan malvarlığının mahkeme kararı ile iade edilmesini düşünmektedir. Yine de Nozick bazı durumlarda (genellikle) belli bir malın geçmişte adil veya gayri-adil bir biçimde transfer edilip edilmediğinin anlaşılmasının çok güç olduğunu kabul etmektedir (Raphael 1990: 150).

Nozick'ın "adaletin hakediş teorisi"nde iki önemli ayırım yapılmaktadır. İlk ayırım adaletin "tarihsel ilkeleri" ile "amaç durum ilkeleri" arasındadır. Tarihsel ilkeler, insanların geçmişteki eylemlerinin veya durumlarının farklı hakedişlere yol açabileceğini kabul eder. Adaletin bu özelliğine, geleneksel olarak adaletin "geriye-bakan" (backward-looking) bir kavram olarak algılandığını hatırlatarak dikkat çeken Flew; refah eşitliği ve sonuç eşitliğine ilişkin daha yeni düşüncenin ise, bunun tersine ileriye-

bakar nitelikte olduğunu ve ideal bir gelecek tasarımına dayandığını belirtmektedir (1993: 5). Bunun tersine amaç-durum ilkeleri ise dağıtımın belli amaçlara göre yapılması gerektiğini öngörürler. Faydacılık ve sosyal adalet teorileri bu türdendirler. İkinci olarak kalıplı ve kalıpsız adalet ilkeleri arasında bir ayırım yapmaktadır. Kalıplı adalet, insanların bir "doğal boyut"una, bir özelliğine uygun olan gelir dağıtımına değer verir. Örneğin insanların ihtiyaçlarına göre ödüllendirilmesi bu türdendir (Erdoğan 1994: 120). Nozick'in kendi adalet teorisi tarihsel ve kalıpsız bir adalet teorisidir. Ona göre dağıtıcı adalet anlayışı (eşitlik, liyakati ödüllendirme veya ihtiyaçları karşılama gibi) önceden belirlenmiş kalıplara göre toplumu şekillendirdiği için yanlıştır. Toplumda adalet belli bir kalıbı yerleştirmek veya bir "amaç-durum"un takip edilmesi değildir. Toplumda adalet tarihsel olarak anlaşılabilir, o bireylerin yaptıkları özgür tercihlerin bir sonucudur (Raphael 1990: 150).

b) Yeniden-Dağıtım Adaleti

Adaletin başka bir anlaşılma biçimi de, onun dağıtım ile ilgili bir kavram olarak görülmesidir. Bu şu anlama gelir: Adalet öncelikle nimet ve külfetlerin, ödül ve cezaların bireyler arasında dağılımı ile ilgilidir. Fakat böyle bir dağılım bu amaçla bilinçli olarak tasarlanmış bir politikanın sonucu olmayıp, herkese uygulanan genel kurallar çerçevesinde ortaya çıkan bir sonuç biçiminde olabilir.

Bununla birlikte, yeniden-dağıtıcı adalet anlayışı bundan farklı bir şeydir. Adının da düşündürebileceği gibi, burada belli bir andaki verili dağılımı, bir "ideal" dağıtım, paylaşırma veya ödüllendirme modeline göre yeniden kamu politikaları aracılığıyla düzenlemek söz konusudur. Doğal olarak, bu tür bir politikanın herşeyden önce üretim ve dağıtım ayırımına dayanması kaçınılmazdır. Daha açık bir anlatımla, çeşitli üretim faktörlerinin üretim süreci esnasında elde etmiş oldukları gelirlerin kollektif bir ürünmüş gibi hayali "toplam"ı alınmakta ve bu "sosyal

pasta"dan "layık oldukları", "hakettikleri", veya "ihtiyaçları" ölçüsünde kişi ve gruplara hukuk ve siyaset yoluyla "payları"nın verilmesi öngörülmektedir.

Yeniden-dağıtımı öngören politikalar günümüzde genellikle "sosyal adalet" idealine dayandırılmaktadır. Bu konuyu İkinci Bölümde ayrıntılı olarak inceleyeceğimiz için, burada şu kadarını belirtmekle yetinelim: Yeniden-dağıtımcı adalet kuralların-izlenmesine değil, "durum"ların veya sosyal süreçlerin sonuçlarının "düzeltilmesi"ne dayanır. Bu özelliği dolayısıyla, gelir ve zenginliğin dağılımını "düzeltmesi" gerektiği düşünülen devletin gücünün takviye edilmesine ve bireylerden devlete güç kaydırılmasına yol açar, merkeziyetçi kurumlaşmayı teşvik eder (de Jouvenel 1990: 43, 71-72, 76-77). Yeniden-dağıtımcı devlet, adaletin formel kurallarını uygulamakla yetinemez; doğası gereği sivil topluma müdahale etmek, gruplar arasında aktif olarak "taraf" olmak zorundadır.

c) Rawls'un Adalet Teorisi

John Rawls 1971'de yılında yayımlanan *A Theory of Justice* adlı kitabında toplumsal ve politik kurumları değerlendirmek üzere bir adalet kuramı geliştirir. Bu çerçevede siyasete ve yasama'ya ilişkin kararlar adalet ilkelerinin sınırlamalarına tabi olacaktır. Rawls'un teorisinin bazı yönleriyle, özellikle haklar ve özgürlükler üzerindeki vurgusu ve adil bir toplumun adalet ilkeleri olarak geliştirdiği kurallara uyması gerektiği düşüncesi nedeniyle, usuli adalet teorisi içinde yer aldığını düşünebiliriz. Yine Rawls'un adaletin ilkeleri dediği kurallar üzerinde anlaşılan insanlar, gelecekteki kazanımlarının ne olacağını, hangi sonuçların ortaya çıkacağını bilmiyorlardır (Bkz. Campbell 1988: 72). Bir başka açıdan bakıldığında, Rawls'un toplumsal işbirliği neticesinde ortaya çıkan hasılanın yeniden dağıtımını öngörmesi ve eşitlik, ihtiyaç⁽⁶⁾ gibi kriterleri kullanması nedeniyle sosyal adalet teorisyenleri arasında yer alması gerektiği düşünülmektedir. Nitekim Campbell'a göre; Rawls, adaleti toplumun temel

kurumlarındaki hak ve ödevleri belirleyen bir dizi ilke olarak görmekte ve toplumsal işbirliği neticesinde ortaya çıkan nimet ve külfetlerin uygun olarak dağıtılmasını öngörmektedir (Campbell 1988: 4).

Rawls'u sosyal adalet teorilerine yakınlaştıran bir diğer öge ise, bu noktayla bağlantılı olarak, devlete pozitif bir rol yüklemesidir. Devletin en doğru işlevinin yalnızca toplumsal düzenin korunması olmadığını, en yüce toplumsal değer, en çok muhtaç olanların gereksinimlerini sağlamaya yönelik bir yeniden-dağıtımcı adaleti gerçekleştirmek olduğunu söylemektedir (Gorowitz 1981: 279). Rawls'un içinde bulunduğu bu ikilemin bir diğer örneği de şudur. Bir yandan serbest pazar ekonomisinde pazarın kendi çıkarını gerçekleştirmeye çalışan ekonomik öznelerin (agent) çabalarını koordine etmede etkili bir araç olduğunu söylemektedir. Bu çerçevede insanların çalışmak, toplumsal olarak yararlı yeteneklerini geliştirmek için teşvik gereksinimleri vardır. Bunu sağlamanın tek yolu da, bir ekonomik etkinlik sisteminde kimin ne alacağını belirleyen arz ve talep yasalarıdır. Ekonomik etkinlik yanında, serbest piyasanın işleyebilmesi için özgürlükler de zorunludur - ki geliştirdiği adalet ilkesinde bu temel özgürlükler sıralanmıştır - Fakat diğer taraftan etkinlik ve temel özgürlükler gereksiniminin ötesinde, rekabetin "adil" olması yönünde bir vurgu vardır. Bu da Rawls'a göre, benzer yetenek ve güdüye sahip insanların benzer bir eğitim fırsatına sahip olmalarıyla mümkündür, bunu sağlamak için de şekli değil maddi bir destek sağlanmalıdır. Bu destek de toplumun zengin üyelerinden sağlanacak olan transferlerle gerçekleşecektir. Böylece herkes için fırsat eşitliği şansı, adil rekabet şansı doğacaktır, fakat pazar sürecinin bu şekilde dışsal bir ilke tarafından denetlenmesi klasik liberalizme ters düşecektir (Campbell 1988: 88-89).

Rawls adalet teorisi çerçevesinde adaletin hangi ilkelerinin adil bir toplumun temel yapısını oluşturduğunu araştırmaya koyulurken hem Hobbes, Locke ve Rousseau'nun toplumsal sözleşme geleneğini, hem de

Kant'ın kendi çıkarını koruyan rasyonel insan kuramını kullanır. Düşünür adalet kavramına uyarladığı toplumsal sözleşmesinde, henüz belli bir toplum üyesi olmayan insanların kurulacak olan toplumun temel kurallarını seçmek üzere bir araya geldikleri bir "ilk durum"u (orijinal position) tahayyül etmemezi istiyor. Bu görüşme sürecine özgür olarak giren kişiler, görüşme sonucunda kabul edilecek ilkeler tarafından sınırlanacak ve bunları kamusal olarak onaylayacaklardır. Görüşmeciler rasyonel özneler olduklarından herbiri iktisat, sosyoloji, psikoloji vb. konularda bilgi sahibidirler ve rasyonel bir yaşam planına yani kendi çıkarlarını maksimize etme doğrultusunda yararlı ve yararsız olarak belirledikleri bir dizi amaç ve hedefe sahiptirler. Ayrıca, herbiri kendi çıkarını geliştirme arzusundadır, ancak birlikte çalıştığı görüşmecilerin çıkarları konusunda ilgisiz ve bilgisizdir. Onlar özgül durumların neler olduğu konusunda bir "bilmezlik perdesi" ile karşı karşıyadırlar. Ne toplumların tarihi veya coğrafi gereksinimi ne de kendilerinin veya diğerlerinin bireysel kapasitesi veya toplumsal durumları hakkında bilgi sahibidirler. Elde etmek istedikleri amaçları olduğunu bilirler, fakat bu amaçların ne olduğunu bilmezler. Bilmezlik perdesinin amacı, görüşmeye katılanların kendi özel çıkarlarını başkalarının çıkarları pahasına korumaya çalışmalarına olanak bırakmamaktır. Hiçkimse şanslı veya şanssız, zengin veya fakir, aptal veya zeki olduğunu bilmediğinden ve bu nedenle herkes eşit bir konumda olduğundan herkes en kötü durumda olanlar için yeterli şeylerin (temel ihtiyaçların) sağlanmasının uygun olacağını düşünür, çünkü en kötü durumda olanlar kendileri de olabilir. Rawls sonuç olarak iki adalet ilkesi geliştirir (Raphael 1990: 147; Gorowitz 1981: 272-73).

Rawls'a göre toplumdaki değerlerin - herkes için eşit özgürlük temel ilkesi saklı kalmak kaydıyla - en dezavantajlı durumda olanları gözetecek

biçimde dağıtılmasını isteyen bireylerin kabul edeceği adalet ilkeleri şunlardır:

(1) Herkesin, başkalarının aynı özgürlüğüyle bağdaşacak biçimde, en kapsamlı temel özgürlüğe sahip olma hakkı vardır. (2) Sosyal ve iktisadi eşitsizlikler, (a) ya en az avantajlıların en büyük yararına, (b) ya da mevki ve makamlar adil fırsat eşitliği şartları altında herkese açık olacak şekilde ayarlanmalıdır (Rawls 1971: 60, 302).

Bu iki adalet ilkesinden birincisinin mutlak önceliği vardır, birinci ilke her halükarda korunması gereken temeldir. Daha büyük sosyal ve ekonomik avantajlar uğruna herkesin eşit özgürlüğünden vazgeçilemez; özgürlük kaybı, yararların arttırılmasıyla telafi edilemez (Erdoğan 1993a: 30).

Toplumdaki eşitsizliklerin düzeltilmesi, yukarıda belirtilen iki adalet ilkesi doğrultusunda toplum içinde malların paylaşımı ile olacaktır. Söz konusu mallar iki kategoriye ayrılmaktadır. Birincil ve ikincil mallar. Birincil mallar arasında özgürlük, mülkiyet hakkı -yani gelir ve fırsatlar, güç ve zenginlik ve kendine saygı- yer alır. Bu birincil malların herkese eşit dağıtılması adaletin gereğidir. Mübadele ilişkilerinde yer alan ikincil malların bu birincil mallardaki eşit dağılımı engellememesi gerekmektedir (Köker 1992: 109-110).

Yine Rawls'a göre "beceri ve yeteneklerin doğal dağıtımı" (ahlaki olarak keyfi) "doğal bir piyango"nın sonucudur. Bunu da iki argümana dayandırır. İlki bu doğal donatımlar hak edilmemiştir ve ikincisi bunları mümkün kılan kendi başına hakediş olamaz ya da hakediş buna uygun bir emel teşkil edemez (Flew 1993: 4). O halde bu tür yeteneklere sahip insanların daha fazla kazanç sağlamaları farklılığı giderme ilkesiyle düzeltilmelidir. Farklılığı giderme ilkesi gereğince, doğal yetenekler ortak bir

varlık (asset) olarak kabul edilip yeniden - dağıtım ile bu yeteneklerin yararları paylaşılmalıdır.

Burada Rawls, ve Nozick arasında bariz bir farklılaşma görüyoruz. Nozick bireyin doğal kazanımları (yetenekleri) üzerinde hak talebinin ahlaki olduğunu ve bu doğal yeteneklerinin sahibi olduğunu, Rawls'un bu yeteneklerin tabiatın rastgele bir süreciyle dağıtıldığını anlayamadığını öne sürer (Yayla 1993a: 73). Bir diğer şiddetli tepki de Antony Flew'dan gelmektedir. Ona göre; herkesin doğal yeteneğinin kolektif bir değer olarak muamele göreceği savını kabul edersek, o zaman diğer tüm bireysel özelliklerin bir kolektivitelerin tasarrufunda olduğunu kabul etmek zorunda kalırız. Bu durumda ise, ancak her bireyin kendi bireysel özelliklerine sahip çıkma talebinin meşruluğu bu toptan ve total kolektifleştirme iddiasıyla ortadan kaldırılmaktadır. O halde Rawls kendi adil devletinin vatandaşlarının birbirinden ayrılamaz veya bütünleşik olmalarını beklemektedir. Bu durumda özgürlüğün önceliğine verdiği önem de görünüşte kalmaktadır (Flew 1993: 4).

Rawls'un doğal yetenekleri ve kazanımlarını kolektif bir değer olarak görmesine karşı bir başka eleştiri getirmek de mümkündür. Rawls kendine - saygıyı birincil mallar arasında saymış ve buna öncelik tanıdığını belirtmiştir. Peki tabiatın kendisine bahşettiği doğal yetenekleri çalışarak geliştirmek suretiyle kazanımlarına sahip çıkamayan, bunu ben ürettim, hakettim diyemeyen bir insanın kendine saygısı veya güveni olabilir mi?

Rawls'a liberal kanattan yöneltilen eleştirilen yanında sol liberaller ve sosyal demokrat yazarlar tarafından da eleştiri getirilmiştir. Örneğin Dworkin toplumdaki en az avantajlı durumdakilerin yararına olmadıkça refah açısından hiçbir farklılığa izin verilmeyeceğine dair ikinci ilkenin çok dramatik olduğunu düşünür. Çünkü iktisadi yapıdaki bir değişiklik en zengini daha zengin, orta sınıfları daha az varlıklı ve toplumu bir bütün

olarak daha yoksul yapabilecektir. Sonuçta en yoksul grup yarar göreceksen, bu grup ne kadar küçük olursa olsun değışiklik gerçekleştirilmelidir.

Rawls'un teorisi, "ilk durum"daki müzakerecilerin hastalık nedeni ile çalışamaycak olanlar ile fiziki ve zihni rahatsızlıkları olanları içermediğı; sadece toplumda görev alma kapasitesine sahip olmaları ve bu nedenle ahlaki özneler olma özelliğine sahip olanları - yani kendi iyilerine sahip olma kapasitesi - içerdigi için eleştirilmiştir. Üstelik, ahlaki kişiler grubu içinde en kötü durumda olanlar, sağlık durumları kötü olan ve ızdıraba katlanmak zorunda olanların ihtiyaçlarının tatminine göre değil, birincil mallarla - özellikle ekonomik ve maddi kaynaklara - sahip olup olmama ilişkisine göre tanımlanmaktadır. Rawls bu grubun; çalışamaycak durumda oldukları için kötü bir konumda olanlardan ziyade, çalışmakta olup da az ücret almasından dolayı kötü durumdakilerden oluştuğunu düşünmektedir. Böylece Rawls, düşüncesini, sosyal ve ekonomik hayatı gözönünde bulundurarak geliştirmekte ve özgün ve eşit ahlaki öznelerden oluşan bir toplumda katılımcı olmayanlar problemini bir kenara bırakmaktadır. Rawls'un modeli toplumsal işbirliğinin nimetlerinin katkıda bulunan bireylere dağıtımı ile ilgilidir. O, toplumu, herkesin belli derecede katkıda bulunduğu ve herkesin karşılıklı yarar sağladığı bir organizma olarak görür (Campbell 1988: 91-93).

Rawls'un adalet kavramı kolektivist refah teorisine olduğundan daha çok liberal siyasal iktisada yakındır; çünkü sözleşmecı yöntemi, yani ahlak ilkelerini bilgisizlik ve belirsizlik içindeki soyut bireylerin rasyonel tercihlerinden türetmeye çalışmaktadır. Bu teori eşitlikçi olmakla beraber, bazı bakımlardan refah devleti etiğinden ayrılmaktadır. İlk olarak Rawls'çu bireyler, refah talepleri, bilgisizlik ve belirsizlik şartları altındaki rasyonel tercihten çıkan evrensel bireylerdir; onlar paylaşılan bir vatandaşlıktan kaynaklanan refah hakedişleri olan, belli komünitelerin üyeleri olarak anlaşılmamaktadırlar (Barry 1990: 88).

Bir eleştiri Rawls'un bireyciliğine yönelmektedir. Mesela Michael Sandel'e göre, Rawls bireyi, tıpkı Nozick gibi, komünal terimlerle tanımlamayı reddeder ve bunun sonucu olarak da dağıtım ilkelerini bütünüyle soyut bireylerin seçimleri olarak inşa etmeye çalışır. Bu yüzden, hem piyasa adaleti teorisi, hem de Rawls'un sosyal adalet teorisi, bireylerin ancak daha önce var olan sosyal bütünlerin üyeleri olarak tanımlanabileceği gerçeğini ihmal etmelerinden ötürü keyfidirler (Yayla 1993a: 74).

Bir diğer eleştiri; Rawls'un teorisinin ihtiyaca ilişkin geleneksel refah teorisi anlayışına uymamasıdır. Bu görüşe göre; Rawls'un tasarladığı şemada hayal edildenden çok daha fazla ekonomik eşitsizliklere izin verilmekte ve aynı zamanda "farklılıkları giderme ilkesi" öncelikle temel ihtiyaçlar kavramı ile tanımlananlara yönelmemektedir. Sonuç olarak, Rawls'un yaklaşımının asıl ihtiyaç içindeki gruplar için makul düzeyde refah sağlamaya yeterli olmadığı söylenebilir (Campbell 1988: 88).

Rawls'un teorisi refaha ilişkin sonuçları açısından da iktisatçılar tarafından eleştirilmektedir. Teorisinin iki ilkesi iktisat dilinde a) Siyasi ve ekonomik özgürlük ilkesi b) 1) Etkinlik ilkesi 2) Fırsat eşitliği ilkesi olarak yeniden tanımlanmaktadır. Fiiliyatta Rawls'un ikinci ilkesi, çıkar gruplarının varlığı nedeniyle ciddi engellerle karşılaşmaktadır. İktidara yakın grup daha fazla ekonomik hak ve daha fazla ekonomik özgürlük elde etmektedir. Ekonomik hakların ve içeriklerinin artması devletin ekonomiye müdahalesinin daha da artması ile sonuçlanmaktadır. Genişleyen ekonomik hakları gerçekleştirebilmek için devlet, Rawls'un gelirin zenginlerden vergileme yolu ile en az avantajlı olanlara transferini adil olarak adlandırdığı gibi, "vergileme gücü"nü kullanmakta ve bu güçle geçimini sağlamayı başarmış kişilerden aldığı satın alma gücünü - Rawls'ta hiç de öngörülmediği halde - az sayıda gerçekten yardıma muhtaç insana ve

çok sayıda devlet yardımı ile geçinmeyi rant kollayarak sağlayan kimselere aktarmaktadır.

Ayrıca ekonomik haklar yoluyla yaratılan yeniden - dağıtım programları genellikle sanıldığı gibi, "sıfır toplamı" bir oyun olmayıp, "negatif toplamı" bir oyundur. Başka bir anlatımla, yeniden - dağıtım sonunda bir kişinin geliri artarken bir başkasının geliri azalmakla kalmayıp, aynı zamanda üretim ve gelir elde etme isteği de azalmaktadır.

Ayrıca artan devlet müdahalesi nedeniyle kaynakların etkin dağılımı bozulmaktadır. Ne var ki, bu bozulma Rawls'un ümidettiği gibi "herkesin yararına" işlememektedir. Ayrıca, belli kişilere sağlanan ekonomik haklar diğerleri açısından fırsat eşitliğini bozacaktır (Savaş 1994: 86-89).



DİPNOTLAR

- 1) Bu minimalist adalet anlayışının, yukarıda işaret ettiğimiz, İslâm-Osmanlı siyasal literatür ve uygulamasındaki adalet anlayışı ile benzerliği dikkat çekmektedir.
- 2) Köker 1992: s.110. Bu anlatımda, commutative justice'ın "mübadele adaleti" kavramıyla karşılanması, yanlış olmamakla beraber, vurguyu değiştirici niteliktedir. Kaynağı Aristo olan ve Türkçe'ye öteden beri "düzeltici adalet" veya "denkleştirici adalet" olarak çevrilen bu kavram aslında dar anlamda "piyasa" ile sınırlı olmayıp, genel olarak insan ilişkilerindeki haksızlıkların tamir ve telafisini ifade eder. Bkz. Ross 1993: 253-54, 256; Campbell 1988: 17; Güriz 1988: 68.
- 3) Benzer bir yaklaşım için bkz. Miller 1979: 29.
- 4) Slote'un bu açıklama tarzı, Mecelle'nin "def-i mefasid celb-i menafiden evlâdır" hükmünü hatırlatmaktadır.
- 5) Deontoloji: Belli ahlâki ödevlerin sonuçlarından bağımsız olarak mutlak bağlayıcılığını ileri süren ahlâk öğretisi. Bu teori, tipik olarak, ahlâk kurallarına onların sağlayabilecekleri yararlar gözönüne alınmaksızın kesin olarak uyulmasına önem verir (Barry 1989, xv).
- 6) Rawls'un, toplum içinde en dezavantajlı durumda olanları kayırmayı öngören adalet anlayışını bir tür "ihtiyaç" kriterine başvurmak olarak görebiliriz.

İKİNCİ BÖLÜM

HAYEK'İN ADALET ANLAYIŞI

1. Hayek'in Sosyal ve Siyasal Teorisinin Ana Çizgileri

Yüzyılımızın sosyal ve siyasal teorisine damgasını vuran birkaç düşünürden birisi olan Hayek kariyerine iktisatçı olarak başlamış olmakla beraber; akademik ilgisi hiçbir zaman bu alanla sınırlı kalmamıştır. Onun çağdaş bilim ve fikir hayatına katkısının tam olarak değerlendirilebilmesini zorlaştıran bu kapsayıcı ilgisi, epistemoloji ve felsefeden, hukuk, bilim yöntemi, fikirler tarihi, teorik psikoloji ve nihayet sosyal ve siyasal teori alanlarına kadar uzanmış görünmektedir. Hayek yalnızca bir iktisatçı olarak kalsaydı bile, Nobel ödülünü kazanmış olmasının da gösterdiği gibi, değerli olurdu. Bununla birlikte bir siyasal teori araştırmasında konu edinilmeye değer bir toplum ve siyaset filozofu da olması onun önemini bir kat daha arttırmaktadır.

Hayek'in adını bu son zikrettiğimiz alanda duyuran ilk eseri, 1944 yılında yayımlanan ve merkezîyetçi kollektivist planlama yönteminin uzun vadede özgürlükleri tahrip ederek totaliteryenizme giden kapıyı açacağı tezini ortaya atan **Kölelik Yolu** olmuştur. Hayek II. Dünya Savaşını izleyen dönemde Batı demokrasilerine hakim olan "sosyal demokrat" mutabakata karşı klasik liberal felsefeyi engin entellektüel donanımıyla savundu ve bu arada bazı siyasî liderler üstünde de etkili oldu. 1970'lerin ikinci yarısından itibaren Batı dünyasında eski sosyal demokrat konsensusun yerine klasik liberal toplum ve siyaset görüşünün hakim olmaya başlamasında en büyük pay şüphesiz Hayek'e aittir.

Hayek'in entellektüel yönelişinin çeşitliliğine rağmen, onun sosyal ve siyasal teorisinin dayandığı değişmez bir temel fikir vardır. Bu fikir, yanlış olarak "toplum" diye adlandırdığımız varlık formunun bilinçli olarak yaratılmış ve belli bir amacı olan bir tür kurgu olmayıp, kendiliğinden gelişen süreçlerin bir sonucu olduğu düşüncesidir. Hayek yarım asrı aşan bilimsel ve fikri çabasını, bu şekilde oluşan "genişlemiş düzen" (extended order) ve onun iktisadi, hukuki, siyasi ve ahlaki yönlerinin araştırılmasına tahsis etmiştir. Bu nedenle filozofun piyasa, özel mülkiyet, hukuk devleti ve minimal devlet gibi değerlerin savunucusu olarak ün yapmış olması, önyargılı bir siyasal tarafgirlikten ileri gelmemekte, aksine bir insan ve toplum felsefesine dayanmaktadır.

a) Akıl ve Sosyal Teori

Hayek'e göre, Descartes-sonrası Batı düşünce geleneğinde aşırı rasyonalist tutum baskın bir eğilim olagelmıştır. Bu eğilimin temel özelliği, tecrübe ve gelenekten soyutlanmış evrensel aklın, bilimsel ve toplumsal gelişmenin yegâne dinamiği olduğu görüşüdür. Hayek'in "kurucu rasyonalizm" (constructivist rationalism) olarak adlandırdığı bu görüş, olayların gidişini belirlemeye ve olgusal gerçekliği tecrübe ve gelenekten bağımsız soyut ilkelere göre yeniden kurmaya muktedir bir insan akli düşüncesine dayanmaktadır. Filozof kurucu rasyonalizmi reddetmekte ve tecrübe ve gelenekte saklı bilgiyi akıl kadar önemsemektedir. Onun bu tutumu, insanın davranışını sadece akıl dışı tutku ve içgüdülerin yönettiği ve eleştirici yeteneklerimizin güçsüz oldukları görüşünü benimsediği anlamına gelmemektedir. Hayek'in demek istediği şudur: Akıl insanlık tecrübesinden soyutlanamaz; aksine insan zihni, tıpkı toplumsal ve ekonomik kurumlarda olduğu gibi, geleneğe bağımlı olup evrimci bir süreç içinde gelişmektedir.

Hayek bu görüşüyle David Hume ve İskoç aydınlanmasından gelen akıl karşısında şüpheli yaklaşımın veya eleştirel akılcılığın devam ettiricisi

konumundadır. Bu düşünce geleneğinde kurucu rasyonalizmin veya aşırı iddialı bir akılcılığın reddedilmesi ne akla karşı çıkmak veya akıl-dışılığı onaylamakla ne de kör inanç taraftarlığı yapmakla ilgilidir. İskoç Aydınlanmasına mensup filozofların bu bağlamda istedikleri sadece aklın taleplerinde mütavazi olmasıdır. Başka bir anlatımla, onlar akla değil aklın yanlış kullanımına, bir bakıma istismarına, karşı çıkmakta ve ölçülü veya eleştirel bir akılcılığı öğütlemektedirler.

Bu çerçevede, Hayek'in, toplumun iktisadi hayatının devlet eliyle planlanmasına karşı çıkması anlamlı hale gelmektedir. Düşündür, özgürlüğe dayanan argümanından başka, epistemolojik nedenlerle de iktisadi planlamacının iddiasının yanlış olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, bir ekonomiyi akılcı yoldan ve toptan örgütlemek idealinin gerçekleştirilebilmesi için gerekli olan bilgi (fiyatlar, maliyetler, teknolojinin durumu, tüketici tercihleri vs. hakkındaki bilgi) toplum içinde dağılmış durumda bulunduğundan, bu bilgiyi merkezi bir planlamacılar grubunun elde edebilmesi mümkün değildir.

b) Evrim, Kendiliğindenlik ve Sosyal Gelişme

Hayek'e göre, toplum ve uygarlık kural ve kurumların doğal ayıklanması yoluyla, bir tür evrim süreci sayesinde ilerler. Sözel refah ve zenginlik gibi uygarlık başarıları saf aklın ürünü olmayıp, daha başarılı olan toplumların örnek alınmasının eseridir. Bu taklit sürecinin günümüzdeki en çarpıcı örneğini, şimdiye kadarki kolektivist iktisadi rejimlerin, kıtlık ve insan ihtiyaçlarının belirsizliği gibi değişmez şartlarla başa çıkmakta daha başarılı olmuş olan piyasa toplumlarının uygulama ve geleneklerini izlemeye başlamaları oluşturmaktadır (Barry 1993: 75-76).

"Genişlemiş düzen" veya uygarlık da bilinçli aklın değil, bir evrim sürecinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Dil⁽¹⁾, ahlâk, hukuk ve piyasa gibi belli başlı kendiliğinden düzen örnekleri evrimci gelişmenin sonucu

olan toplumsal kurumlardır. Sözgeleş, kendi-kendini düzelten bir mekanizma niteliğinde olan piyasa, bu mekanizma içinde mübadele ilişkisine giren aktörler için bir keşif süreci olarak işlev gördüğünden dolayı, merkezi planlamacı bir sistemden epistemolojik olarak üstündür (Loughlin 1992: 86). Hayek'in bu görüşünün de kaynağı Adam Smith ve David Hume gibi İskoç Aydınlanması düşünürlerinin, desantrilize bireylerin eylemlerinin merkezi bir düzenleyici veya planlayıcı olmaksızın nasıl kendiliğinden koordine edilebildiklerine ilişkin orjinal düşünceleridir. Bu bakımdan, Hayek'e göre, genişlemiş düzenin anonim ve soyut yapısının yerine bir toplumsal ve siyasal kurguyu (bir organizasyon düzenini) koymak uygarlığımız için en büyük tehlikeyi oluşturmaktadır. Bu tip bir kurgunun en belirgin ve yüzyılımızdaki en etkili örneği sosyalizmin rasyonalist kuruculuğudur (Hayek 1993: 122-23; Hayek 1988: passim).

Kendiliğindenlik ve evrimin bir uzantısı da hukukta gözlemlenebilir. Hayek'in tanımladığı iki tür hukuktan, **nomos** adını verdiği kendiliğinden bir düzenin kuralları (diğeri ise **thesis**, yani özel bir amacı bulunan devlet düzenininin hukukudur) evrimci bir sürecin sonucudur. Nomos, İngiliz Common Law sistemi gibi, kuralları yasa yapma yoluyla değil, aksine somut uyuşmazlıklara yargıçların bulduğu çözümlerden oluşmuş bir hukuktur. Nomos'un kuralları bir bakıma yaratılmış değil keşfedilmiştir (Erdoğan 1993b: 15-16).

c) Hukuk Devleti (Kanun Hakimiyeti)

En geniş anlamıyla, devletin yaptırım gücünün soyut ve genel yasalarla sınırlandırılması demek olan hukuk devleti ilkesi özgür bir toplumun temelidir. Liberalizmin temel iddiası, bireysel özgürlüğün korunduğu bir siyasal düzenin, bireylerin değişik ve çeşitli amaçlarını gerçekleştirebilmeleri için en elverişli düzen olduğudur. Bu düzen ancak her türlü yaptırım soyut, genel ve adil olan yasalarla belirlendiği zaman oluşabilir (Yümer 1993: 110-11).

Hayek klasik liberal filozofların bu düşüncesini yeniden canlandırmış ve entellektüel çabasının önemli bir kısmını hukuk devletinin demokrasinin yozlaştırılmasını önleyici bir ilke olarak ısrarla vurgulanmasına tahsis etmiştir. Ona göre bu ilke yasaların genel, soyut ve kişilik-dışı olmasını gerektirdiği için, özel amaçlara dönük (örneğin zenginliğin yeniden-dağıtımını amaçlayan) yasalar yapılması adaletsizdir. Dolayısıyla dağıtıcı veya sosyal adalet anlayışına dayanan kamu politikaları ve mevzuatı hukuk devleti ilkesiyle bağdaşmaz. Ayrıca bu tür bir yasama politikası, demokrasinin bir uygulama kuralı olan "çoğunluk ilkesi"nin veya "çıkar grupları demokrasisi"nin yozlaştırıcı etkilerine açık kapı bırakır.

Hayek'in hukuk devleti ilkesine belirgin bir önem vermesinin nedenlerinden bir diğeri, bunun bireyler için hem "yasalar çerçevesinde özgürlük"ün (freedom under law) temeli olması hem de hukuki güvenlik ve öngörülebilirlik sağlamasıdır. Hayek'e göre gerçek anlamda özgürlük, hukuk çerçevesinde özgürlüktür. Düşünür, özgürlüğü keyfi zor kullanılmaması ile eş anlamda gördüğü için hukukun özgürlüğü sınırlamadığı kanısındadır. Aksine, ona göre, hukuk bireysel alanların sınırlarını belli etmek suretiyle özgürlüğü güvenceye alır (Kukathas 1990: 153). Bununla birlikte tekrar belirtmek gerekir ki, sözkonusu güvenceyi sağlayacak hukukun keyfilikten uzak, genel, soyut ve kişilik-dışı kurallardan oluşması şarttır. Kanunların hukuk güvenliği sağlayacak biçimde bireylerce öngörülebilir olmaları, sık sık ve keyfi olarak değiştirilmemeleri önemlidir (Yayla 1993b: 32-33). Hukuk ötesi bir öğreti veya siyasi bir ideal olarak hukuk devleti ilkesinin anlamı ise, bütün yasaları devlet gücünün genel, öngörülebilir ve tarafsız bir biçimde kullanılmasını güvenceye alacak biçimde düzenlemektir (Loughlin 1992: 91).

Hayek'in siyasi teorisinde hukuk devleti ilkesi yasanın kendisinin üç temel özelliğe sahip olmasını gerektirir: (1) kuralları genel ve soyut olmalı, (2) kurallar bilinir ve kesin olmalı, (3) kurallar kanun önünde

eşitlik ilkesine uygun olmalıdır. Kanunların genel ve soyut olması o anda bilinmeyen olayları öngörürken belli kişi, yer veya nesnelere hiçbir zaman atıfta bulunmayan "uzun-vadeli işlemler" olmalarını ve daima geçmişe dönük değil, geleceğe dönük olmalarını gerektirir. "Bilinir ve kesin" olmak için, yasaların hepsinin yazılı olması gerekmez. Gerekli olan bu yasaları dile getiren mahkeme kararlarını "öngörülebilir" kılan hukuki (yargısal) usullerin varlığıdır. Yasa önünde eşitliğe gelince: yasanın herkese eşit olarak uygulanması gerektiği düşüncesi, genel kurallardan oluşan yasa düşüncesine. içerik kazandırır. Hayek'e göre, kişileri sınıflama kategorilerinin kanun önünde eşitlikle bağdaşması için iki şart söz konusudur: (a) bütün sınıflandırmalar grubun dışında kalacakları belirtmek yöntemi açısından bu kişilerce kabul edilebilir olmalı, (b) kanun henüz bilinmeyenlerin şanslarını geliştirmeyi amaçlamalı, ama bilinen kişilere yarar veya zarar getirici olmamalı (Kukathas 1990: 155-56).

d) Piyasa Ekonomisi

Bütün liberal düşünürler gibi, Hayek de özel mülkiyet, girişim özgürlüğü ve sözleşme serbestisi kurumlarına dayanan bir piyasa ekonomisini savunmaktadır. Ona göre, piyasa verili bir düzen veya statik bir ilişkiler durumu olmayıp, bir "keşif süreci"dir. Bu keşif süreci aracılığıyla bireyler, fiyatların yansıttığı bilgiyi izleyerek kendilerini iktisadi hayatın belirsizliğine uydururlar. Öte yandan Hayek piyasa düzeninin işleyebilmesi için devletin yapması gereken bazı görevler olduğu görüşündedir. Bunların en önemlileri zor kullanımının ve sahtekarlığın önlenmesi, mülkiyetin korunması ve sözleşmelerin yerine getirilmesinin sağlanmasıdır. Ayrıca devlet, rekabeti düzenlemek değil ama rekabetçi bir düzeni sağlamakla, yani rekabeti mümkün kılacak hak ve görevleri, genel ve soyut kuralları belirlemekle görevlidir (Yayla 1993b: 152).

Hayek'e göre kendiliğinden işleyen bir süreç olan piyasayı tek bir amaca yönelik bir "ekonomi" gibi görmek yanlıştır. Modern iktisadi hayat

ortak bir amaca göre kurumlaşmış veya düzenlenmiş bir mekanizma olmayıp, herbirinin kendi amaçları olan çok sayıda münferit ekonomilerden oluşur. Bu nedenle devlet, ekonomiyi şu veya bu amaca göre "yönetme"ye çalışmak yerine, onu herkes için geçerli adil davranışın genel kurallarına tabi kılmakla yetinmelidir. Hayek rasyonalist bir yanılgı olarak gördüğü "ekonomi" kavramlaştırması yerine, iktisadi hayatın kendiliğinden süreçlerini ifade etmek üzere **catallaxy** terimini önerir. Bununla kastedilen şudur: "Bir kendiliğinden doğan düzen olarak onun düzenliliği bir tek amaçlar hiyerarşisine dayanmaz ve birbirinden çok farklı amaçlar güden çok sayıda bireyin amaçlarının gerçekleşmesine hizmet eder (Hayek 1993: 124-25). Hayek'in catallaxy'si, Smith'in piyasa ekonomisi gibi kolektif iyiyi bireylerin kendi çıkarlarını gerçekleştirme çabalarından üretir. Ona göre, toplum tarafından yaratılabilen, etkinlik ve tarafsızlık bakımından piyasa sistemi ile yarışabilecek hiçbir mekanizma yoktur. Catallaxy'nin bunu tarafsız olarak yapması Hayek için çok önemlidir, çünkü piyasa düzeninin sonucu kıt kaynakların adil bir dağılımını sağlamaktır. Bu dağılımın adil olmasının nedeni amaçların önceliği hakkında herhangi bir varsayımda bulunmamasıdır (King 1987: 73).

Hayek bir catallaxy'yi, bir piyasa içindeki çok sayıda bireysel ekonomilerin karşılıklı uyumu sonucu kendiliğinden gerçekleşen düzen olarak görmektedir. "Bir catallxy ... mülkiyet, haksız fiil ve sözleşme hukuku kuralları çerçevesinde hareket eden insanlar aracılığıyla piyasanın yarattığı özel bir kendiliğinden düzen türüdür." (Hayek 1976: 109).

Hayek'in düşünce sisteminde toplumun kendiliğinden düzenleri - ki catallaxy de bunlardan biridir - davranışı yöneten kurallardan oluşan düzenlerdir. Onun, toplumun kendiliğinden düzeni içinde insan davranışının kurallar tarafından yönetildiği üstündeki vurgusu önemlidir. Çünkü birçok kişi onu insan faaliyetini denetleyen yasaları bir yana bırakmak suretiyle, esrarlı "piyasa güçleri"ni başıboş bırakmakla ilgilenen

bir düşünür olarak görmüştür. Oysa Hayek piyasanın kurallardan veya yasalardan bağımsız olduğunu düşünmek bir yana, yasayı piyasayı tanımlayıcı olarak görür (Kukathas 1990: 90).

e) Sonuç

Hayek'in uzun entellektüel kariyeri boyunca ısrarla vurguladığı temaların başında bireysel özgürlüğün değeri, hukuk devleti, kuvvetler ayrılığı, toplumun kendiliğinden gelişmesi ve piyasa düzeninin etkinlik ve yaratıcılığı gibi konular gelmektedir. Bireysel özgürlükler ve özgür toplum konusundaki duyarlılığının bir sonucu olarak Hayek, entellektüel mesaisinin önemli bir kısmını demokrasinin yozlaşması konusunu incelemeye ayırmıştır. Hayek'in siyaset teorisinin temel taşlarını hukuk devleti ve kuvvetler ayrılığı ile birlikte "sınırsız demokrasi"nin eleştirisi oluşturmaktadır. Özgür bir toplumun oluşması ve devamı için, devleti kendiliğinden düzenler karşısında olması gereken sınırlar içine çekmeyi şart gördüğü için, halk egemenliği teorisine dayanan çoğunluk yönetimi anlayışının demokrasiyi bir avanta yarışı haline dönüştürmesini keskin bir dille eleştirmiştir (Hayek 1984).

Bu çerçevede yasama organlarının üstünlüğü ilkesinin öne çıkması, çeşitli baskı gruplarının kural-tanıma ve irrasyonel taleplerini bu organlara yönelmek suretiyle "kamu"nun sahipsiz bir orta malı gibi sömürülmesinin yolunu açmıştır. Bu gelişmeyi Hayek'in dilinden şöyle özetleyebiliriz: "Sınırsız yetkileri bulunan bir meclis, bu gücü belli grupları veya bireyleri kayırmak üzere kullanabilecek bir konumda olur; bunun kaçınılmaz bir sonucu da, taraftarlarına özel yararlar sağlayan çıkar grupları koalisyonlarının oluşmasıdır. Kendileri lehine müdahale etmesi için yasama organına baskı yapan "hükümet-benzeri" örgütlü çıkar gruplarının çağımızda yaygınlaşması; sınırlanmamış güce, belli birey veya gruplara özgül amaçlar uğruna cebir-uygulama üstün yetkisi verilmesinin -

ve yalnızca bunun - zorunlu ve kaçınılmaz bir sonucudur." (Hayek 1960: 110).

Hayek'e göre, bu "sınırsız demokrasi" anlayışını besleyen başka bir kaynak, hukuku tamamen yasa koyucunun iradesine indirgeyen hukuki pozitivizmdir. Bu anlayış çerçevesinde, çoğunluğun sınırsız iradesi hukukun ne olduğunu da kendi özgül amaçlarına göre belirleyebilecektir. Kelsen'in anlatımında ifadesini bulan, adaletin herhangi bir pozitif ölçütünün bulunmadığı iddiası, adaletin hiçbir objektif ölçütünün varolamayacağını göstermek ve böylece bazı normları adaletsiz sayıp bir yana bırakma ihtimalini reddetmek suretiyle, hukuku değerlerden ve ahlaki tercihlerden soyutlamaya yaramıştır. Bu anlayış hukuku adaletten bağımsızlaştırmayı meşrulaştırmak suretiyle çoğunluğun iradesine ahlaki sınır koyma arayışını zaafa uğratmıştır (Hayek 1976: 53-54).

Öte yandan, Hayek'in dikkat çektiği ve önemli sonuçları olan başka bir gelişme de demokrasi idealinin yükselmesiyle birlikte, "halkın temsilcilerinin yalnızca adil davranışın genel kurallarının tespiti hakkında değil, fakat aynı zamanda devletin kollektif refah hizmetleri sunmasına ilişkin faaliyetleri hakkında da karar verme yetkisine sahip olması gerektiği düşüncesi yaygınlaşmaya başlamıştır. Çoğunluk yönetiminin sınırlanmaması (istediği gibi karar alabilmesi) gerektiği düşüncesi, yüzyılımızda liberal siyasi düzeni tahrip eden başka bazı sonuçlar da yaratmıştır. Bunların başında, kamu hukukunun (veya statü hukukunun) özel hukuk aleyhine olarak gitgide genişlemesi gelmektedir. Yeniden-dağıtımçı "sosyal adalet" politikaları ise hukuk devleti ilkesini önemli ölçüde zayıflatmış bulunmaktadır. Hayek'e göre, bu iki sonuç, kısmen özgürlükler aleyhine birer gelişme olarak nitelenebilir" (Erdoğan 1993b: 13).

Hayek'in teorisinin genelde sosyal evrim düşüncesine dayanması, genel olarak klasik liberalizme yöneltilen "atomik bireycilik" eleştirisi karşısında ona bir bağışıklık kazandırmaktadır. Çünkü, Hayek'in teorisinde

insan evrensel aklın yönlendirdiği "soyut" birey olarak yer almamakta; aksine bireyin kendini, evrimleşen toplumsal pratiklerin sonucu olan ve dışsal bir veri durumundaki toplumsal kurumlarla çevrilmiş olarak bulduğu kabul edilmektedir.

Buna karşılık filozofun düşünce sisteminin zayıf yönlerinden biri, kendiliğinden sosyal düzen ile Hayek'in tasarladığı anlamda bireysel özgürlük arasında zorunlu bir bağlantı bulunduğunun varsayılmasıdır. Gray'ın ifadesiyle (1989: 99), akla dayanarak tasarlanmış olmayan bir sosyal düzenin (cosmos) normal olarak her zaman liberal bir düzen olacağı inancını desteklemeyen örnekler vardır.

2. İskoç Aydınlanma Geleneğinin Mirası

Hayek'in adalet anlayışı tümüyle orijinal bir düşünsel görüntüye sahip olmayıp, genel olarak toplum ve siyaset teorisinde olduğu gibi bu konuda da Hume-Smith çizgisinin bir devamı niteliğindedir. Gerçekten de özellikle bu iki düşünürün üzerinde ısrarla durdukları bazı temaların Hayek tarafından yeniden ele alınıp işlendiğini ve geliştirildiğini görüyoruz. Bu nedenle, sözkonusu sürekliliği daha iyi anlayabilmek için önce Hume ve Smith'in adalet anlayışlarına bir göz atmalıyız.

a) David Hume (1711-1776)

İskoç Aydınlanma geleneğinin önde gelen temsilcilerinden olan 18. yüzyıl düşünürü Hume'un sosyal teorisinde dikkat çeken birinci nokta, onun bir taraftan aşırı rasyonalizmden kaçınırken öbür yandan da, laik doğal hukuk teorisine kapıyı kapatmaksızın, adaleti teolojinin metafizik dünyasının dışında tutmasıdır. Bu teorinin dayandığı iki temel değer insanın idamesi (veya "güvenliği") ve özgürlüktür. Hume'a göre, bunlar birbirleriyle çatışmaz, dolayısıyla bunlardan yalnızca birini seçmek diye bir zorunluluk sözkonusu değildir. Tersine, güvenlik olmadan özgürlüğe ve özgürlük olmadan güvenliğe sahip olunamaz (Kukathas 1990: 25-26).

Hume'a göre, bütün ahlaki kurallar gibi, adaletin kuralları da soyut veya akıl yoluyla keşfedilebilir nitelikte olmayıp, tarih içinde farklı biçimlerde ortaya çıkan tesadüfi (contingent) ve değişken kurallardır. Ayrıca, adalet bir "suni erdem" (artificial virtue) dir; çünkü adil davranmak doğal bir güdü değildir. Ancak adaletin "suni" ve teamüli bir erdem olması, adaletin kurallarının keyfi ve istendiğinde değiştirilebilir oldukları anlamına gelmez (Barry 1986: 26). Adaletin ancak toplum içinde yani mülkiyetin güvenliğini sağlayan bir düzen içinde bir anlamı vardır. Toplum, doğanın etrafını çevirdiği çaresizliklerle yalnız başına başa çıkmaya gücü yetmeyen kişiye, işbölümü yoluyla bu zorlukların üstesinden gelme olanağı verir. Mamafih, herbir bireye **dışsal malların** (external goods) sahipliğinde güvensizlik veren, insanın sınırlı iyilikseverliği nedeniyle toplum içinde çatışma da ortaya çıkar (Kukathas 1990: 23-24).

Aslında problemler insan doğasının iki temel özelliği nedeniyle ortaya çıkar. Bunlardan birincisi, insanın kendi etrafındakilere kayıtsız-olmayan, "çıkar-gözetin" bir yaratık olmasıdır. Tutku, tamah ve kendini sevmeden, kibire, arkadaşlığa ve kamu ruhuna kadar birçok değişken güdü insanı eyleme yöneltir. İnsan doğasının ikinci özelliği, onun, "gerçek" veya "daimi" çıkarlarını kavramakta çok defa aciz kalan ve o anki haz ve yararın güdümünde hareket eden bir varlık olmasıdır (Barry 1986: 24; Yayla 1992: 54-55). Bu zaafı insan doğasında saklı olduğu için insan tedavi edemediği şeyi hafifletmelidir. İşte bunu sağlayan, toplumla birlikte adalet, hukuk, ahlak ve hükümet gibi kurumlardır. Bunlar ya kişinin anlık çıkarına göre davranmaktan kaçınmasına ya da kendi (bencil) eylemlerinin sonucuna kayıtsız kılmaya yardım eder (Kukathas 1990: 24).

Adalet problemi açısından, insanın doğasıyla ilgili bu özelliklerin yanında, insanın çevresine ilişkin şartlar da önem taşımaktadır. Bunların başında kıtlık gerçeği gelmektedir. Eğer herkese yetecek kadar kaynağımız olsaydı veya insan doğası hakkındaki gerçekler farklı olsaydı (yani insanlar

başkalarını da kendileri kadar gözetiyor ve çıkarlarını uzun vadeli olarak değerlendirebiliyor olsalardı) adalet gerekli olmayacaktı (Yayla 1992: 55. Aynı yönde Miller 1979: 162-63).

Öte yandan, Hume'un düşünce örgüsü içinde adalet, herhangi bir sözleşme veya anlaşmanın sonucu olmayıp bir tür **teamüldür** (convention). Hume teamüllerin - koordinasyon problemlerine - açık bir anlaşmaya-dayanmayan-çözümler olarak ortaya çıktığını - mesela mülkiyet kuralları örneğinde - şöyle açıklamaktadır: "Benimle ilgili olarak aynı tarzda hareket etmesi şartıyla, başka birinin malları üzerindeki sahipliğine (mülkiyetine) karışmamanın kendi çıkarıma olacağını anlıyorum. O kişi de kendi davranışını düzenlerken benzer bir çıkarın bilincindedir." (Hume, Treatise of Human Nature, s.490; aktaran Kukathas 1990: 25). Bu örnekte herhangi bir sözleşme veya anlaşma sözkonusu olmayıp, uygulamanın güçlendirdiği adeta sessiz bir anlaşma vardır. Başka bir açıdan, bu noktayı şu şekilde de ifade edebiliriz: adalet rasyonel bir tasarımın veya anlaşmanın sonucu değil fakat kastedilmemiş bir sonuçtur. Hume'un ifadesiyle "bu sistem... her bir bireyin çıkarını kapsadığı gibi şüphesiz kamunun da yararınadır; onu keşfedenlerce bu amaç kastedilmiş olmamakla beraber." (Hume, Treatise, s.539; aktaran Kukathas 190: 25).

Hume'a göre, adaletin kuralları (mülkiyetin ve onun rıza yoluyla devrinin istikrarı ve sözlerin yerine getirilmesi) kamu yararına oldukları halde, gerçekte bireyler tarafından kendini-sevme güdüsüyle kendiliğinden yaratılmışlardır. Mülkiyeti, hakkı ve yükümlülüğü belirleyen bu kuralların hepsinin kamusal iyile doğru doğrudan ve açık bir eğilimi vardır, ama bunların gerçek kaynağı kendini - sevmedir. İnsanlar kendi doğal etkinlikleri içinde kendi özel çıkarları için düzenlemeler yaparlar, ama böyle yapmakla onlar herkesin çıkarına olan bir sistemi de geliştirirler (Barry 1986: 26).

b) Adam Smith (1723-1790)

Hayek'in, iktisadi ve sosyal görüşlerinden belki de en fazla etkilendiği filozof, İskoç Aydınlanma geleneğinin başka bir güçlü temsilcisi olan Adam Smith'dir. Smith'in **Ahlaki Duygular Teorisi** (1759) adlı eserinde insan doğasına ilişkin olarak tespit ettiği noktalardan hareketle geliştirdiği bazı düşüncelerin Hayek'in genel felsefesinde belirgin yansımaları olduğu görülmektedir. Söz konusu eserde insan doğası ile ilgili üç gözlem yapılmıştır. Bunlardan birincisi kendi-çıkarını gözetme ve sempati eğilimidir. İnsan doğasının ikinci itici gücü özgürlük isteği ve topluma uyma yönelimidir. İnsan doğasının üçüncü özelliği ise, çalışma alışkanlığı ve mübadele eğilimidir. Smith insan davranışında etkili olan bu üç tür itici gücün birbirini dengeleyerek toplumda bir uyum sağladığını belirtmiştir. Ona göre, insanlar bu denge ve uyum sayesinde, kendi çıkar ve isteklerini gerçekleştirmeye çalışırken, bu şekilde aynı zamanda başkalarının da iyiliğine olan sonuçlar meydana getirirler (Yayla 1992: 65; Yalçın 1976: 177).

Öte yandan, Smith'in teorisinin en önemli yönlerinden birisi olan duygudaşlık (sympathy) yasası, onun hem ahlak hem de adalet teorisinin temelini oluşturur. Bu bağlamda, Smith'in adalet teorisi, insanların kendilerini başkalarının yerine koyarak durumları ve olayları değerlendirmesini gerektirmektedir. Eğer böyle bir durumda, kendi duygularımızı söz konusu bireyin davranışını güdüleyen duygularla bağdaştırabiliyorsak o davranışı onaylarız. Aksi halde, başkasının eylemini reddederiz. Fakat başkalarının duygularını paylaşma (sympathy), acıma duygusu ile aynı şey değildir. Bu sadece, bir kişinin kendisini yaşadığı andan soyutlayarak başka bir kişinin yerine koymasıyla ortaya çıkan bir duygudur (Campbell 1977: 528).

Smith, duygudaşlık yasasını ekonomik faaliyetler alanını da kapsayacak biçimde tasarlar ve bu analize "tarafsız gözlemci" (impartial

spectator) nin bakış açısından yapılacak bir değerlendirmeyi de katar. Tarafsız gözlemci belli bir ahlaki uyumsuzlığa taraf olmayan farazi bir kişi olduğu için mesafeli yargılar verebilir. Bu çerçevede, eylemden zarar gören tarafsız gözlemcinin göstereceği tepkiler doğal adaletin standardıdır. Zarar görenin karşılık verme hakkı, eylemin tarafsız gözlemcisinin, bu karşılık - verme duygusunu paylaşması ölçüsünde sözkonusu olacaktır.

Smith'e göre, insanların öncelikle kendi çıkarlarını gözetmeleri zararlı bir bencillikle aynı şey olmayıp, aksine herkesin çıkarı doğrultusunda işleyen bir özelliktir. Adeta bir "görünmez el" (invisible hand) kendi çıkarını güden bireylerin eylemlerini uyumlulaştırarak kamu yararının gerçekleşmesine hizmet ettirir. Bu durumda, "kamu yararı", rasyonel bir iradenin bilinçli tasarım ve çabasının sonucu olarak değil, kişisel çıkar güdüsünün eseri olan eylemlerin dolaylı bir sonucu olarak görülmektedir.

Smith'e göre, her birey kendi eylemleri hakkında karar verebilecek, değerlendirecek yetenektedir. Bu nedenle, iktisadi alanda da kendi eylemlerine kendi başına karar verme gücüne sahip olan bireyin kendi refah ve çıkarını gerçekleştirmeye yönelmesi, dışardan bir kişi veya kurumun planlaması halinde ortaya çıkacak olandan çok daha fazla kolektif refahı yaratır. Hayatın kendiliğinden işleyişi refah ve sosyal düzen yarattığı için devlet müdahalesinin de son derece sınırlı olması gerekir. Bu çerçevede devlet yalnızca piyasada temin edilemeyecek olan kamusal malları sağlamak, hukuk ve yargı sistemiyle eğitim etkinliklerini temin etmek üzere vardır (King 1987: 10).

Smith de adaleti negatif bir erdem olarak görür; başka bir anlatımla, adaletin takdir edilmesinden çok adaletsizliğin kınanmasını önemli görmektedir. Smith **Ahlaki Duygular Teorisi**'nde bu konuda şöyle yazıyor: "Saf adalet, çoğu durumda negatif bir erdem olup bizi sadece komşumuza zarar vermekten alıkoyar. Komşuların şahsını, mülklerini veya

itibarını çiğnemekten kaçınan insanın pozitif meziyeti elbette azdır. Bununla birlikte, o, özellikle adalet denen şeyin bütün kurallarını yerine getirir ve eşitlerinin (muadillerinin) kendisini yapmaya zorlamaları uygun olan veya yapmadığı için cezalandırabildikleri herşeyi yapar." (Aktaran Flew 1993: 6). Bundan dolayı, ona göre, devletin iyilikseverliği zorlamak değil, fakat adaleti uygulamak ödevi vardır. Yine Smith'e göre bütün insanların genel olarak özgürlüğe ve özel olarak da ekonomik özgürlüğe doğal bir hakkı vardır. Smith bu doğal özgürlüğü, herhangi bir kanıtla desteklenmeyi gerektirmeyecek kadar açık bir hakikat olarak görmektedir (Campbell 1977: 530). Smith "doğal özgürlük" kavramıyla, adaletin (negatif) yasalarını ihlâl etmemek şartıyla, herkesin kendi çıkarını yine kendi uygun gördüğü biçimde gerçekleştirmekte ve kendi çalışkanlık ve sermayesini başka kimselerinkile rekabete sokmakta tamamen özgür olduğu bir sistemi kastetmektedir (Barry 1986: 30).

3. Hayek'in Adalet Çözümlemesi

a) Genel olarak

Birinci bölümde, siyaset teorisinde adalet çözümlemesinin eski Yunan düşüncesinden kaynaklanan ikili bir kavramlaştırma temeli üstünde yapılmasının gelenek halini aldığını belirtmiştik. Bunlardan biri, denkleştirici veya telâfi edici (commutative) adalettir. Bunun anlamı, başkasına verilen haksız bir zararın veya bir hak ihlâlinin ceza ve tazminat gibi müeyyidelerle, genel kurallar çerçevesinde giderilmesidir. Buna, bir bakıma, hukuki adalet denebilir. Adaletle ilgili bir diğer kavram ise "dağıtıcı adalet" olup bu da malların ve şereflerin herkesin toplumdaki konumuna göre dağıtılmasını ifade eder. Herkese hakkı olanı, payına düşeni vermek ilkesine dayanan bu anlayışın günümüzdeki uzantısı, "sosyal adalet" terimiyle ifade edilen yeniden-dağıtım politikalarıdır. Doğal olarak, bu iki farklı adalet anlayışının öngördüğü siyasal modeller de birbirinden farklıdır. Birinci görüş, devlete, herkes için geçerli genel kuralları koymak ve bunları

uygulamakla sınırlı negatif bir rol tanırken; ikincisi, toplum içinde üretilmiş olan mal ve değerlere kollektif ürünler muamelesi yaparak devlete bunları hakediş, liyakat veya ihtiyaç gibi kriterlere göre kişi veya gruplar arasında paylaştırmak gibi pozitif bir ödev yükler.

Aslında bu iki adalet anlayışı iki farklı toplum anlayışı ile bağlantılıdır. Bu farklı toplum anlayışlarını Norman Barry'yi izleyerek şu şekilde tanımlayabiliriz: Günümüz sosyal teorisinde toplum ya bir "amaç-durum" (nihai sonuç) ya da bir süreç (bir nedenler ve sonuçlar zinciri) olarak kavranmaktadır. Amaç durum sosyal teorileri, sosyal fenomeni, bir toplumun zaman içinde belli bir noktada gösterdiği özelliklerin tanımlanması yoluyla açıklamaya çalışır. Bu teori, toplumda gelir, zenginlik, güç, saygınlık, statü, iktisadi ve siyasi kurumların dağılımı gibi unsurları gösteren bir tür fotoğraftır. Herhangi bir toplum, yapısal özelliklerini tespit etmek için karelerini belli noktalarda dondurduğumuz bir video filmine benzer. Görüldüğü gibi toplumun amaç-durum analizleri durağan bir özellik gösterirler. Bunlar, belli bir amaç-durumun veya nihai sonucun nasıl meydana geldiğini göstermedikleri gibi, gelecekteki değişimleri belirleyecek olan mekanizmaları da tanımlamazlar. Bu nedenle, cazip görülen sonuçların siyasi yöntemlerle gerçekleştirilebileceği düşünülür. "Yönlendirilen (veya güdümlü) kapitalizm", yani sosyal adalet ve "refah devleti" fikirleri bu tür amaç-durum örnekleridir (Barry 1988: 25-26).

Süreç teorileri ise tersine amaç-durumların, kollektif faaliyet ve planlama olmadan nasıl kendiliğinden ortaya çıktığıyla ilgilenirler. Bunlara usulî teoriler de denebilir; çünkü öncelikle düzenli bir toplumda kuralların niteliğiyle ilgilidirler. Bireyler bu kuralları izlemek suretiyle belli amaç durumları kendileri gerçekleştirebilirler. Burada sorulan soru, belirli bir sonucun özelliklerinin ne olduğu olmayıp, daha ziyade bu sonucun nasıl ortaya çıktığıdır. Piyasa mekanizmaları, hukuk sistemleri ve demokrasi gibi

çeşitli siyasal düzenler bu süreçlerin örnekleridir. Amaç-durumları yaratan süreçleri analiz eden sosyal bilimciler, bu durumu ortaya çıkaran usulî kurallar ve insan eylemleri üstünde odaklaşırlar (Barry 1988: 26).

Düşünce tarihinde en iyi tanınan süreç teorisi Adam Smith'in - yukarıda da işaret edilen - "görünmez el" hipotezidir. Smith bununla, fiyat sinyalleri ile işleyen gayri-şahsî bir piyasanın kaynakları daha etkin olarak dağıtacağını ve dolayısıyla genel refahı iyiliksever diktatörlerin bilinçli niyetlerinden daha iyi sağlayacağını kastediyordu. Böylece bu teorinin temel iddiası, desantralize alıcı ve satıcılar arasındaki gönüllü mübadeleler biçiminde ortaya çıkan piyasa süreçlerinin etkin bir sonuç yaratmalarının rasyonel plancıların tasarılarından daha muhtemel olduğudur. Süreç teorilerinde, adaleti kolektif sonuçlara değil fakat sadece adil davranışın genel kuralları çerçevesinde bireysel eyleme atfedebiliriz. Sonuçlar, insan eyleminin kastedilmemiş eserleri oldukları için, bu sonuçlara ilişkin olarak, onay veya onaylamamayı belirten ahlaki kavramlar kullanılması tamamiyle yersizdir. Piyasa gibi bir sürecin sonuçlarını adaletsiz diye kınamak tıpkı güneş ışığının İngiliz adalarıyla İspanya arasındaki "adaletsiz" dağılımından dolayı İngilizlerin havayı kınamalarına benzer (Barry 1988: 27-28, 60-61).

Öte yandan, amaç-durum teorilerinin de iktisadi ve sosyal felsefede bilinen üç örneği vardır: genel denge teorisi, faydacılık öğretisi ve nihayet sosyal adalet amacı. Konumuz bakımından özellikle önemli olan bu sonuncu amaç-durum teorisi, bir toplum içinde gelir ve zenginliğin dağılımının piyasanın "tesadüfî" veya "kör" güçlerince değil, fakat "rasyonel" ahlak ilkelerince belirlenmesi gerektiğini ileri sürer. Piyasanın arzu edilmeyen sonuçlarının, "sosyal adalet" amaç-durumunun gereklerine göre denetlenmesi ve düzeltilmesi gerekir. Gelir dağılımı emek hizmetlerinin piyasa değerini değil, fakat daha ziyade hakediş, liyakat ve ihtiyacı yansıtmalıdır. Bu teorinin altında yatan mantık, üretim ve dağıtım arasında ayırım yapılabileceğidir. Bu kabaca şu anlama gelir: Bireylere,

ürettikleri mal ve hizmetlere bakmadan ödeme yapılabilir; toplumsal pasta, pişirilme tarzına, kalitesine veya büyüklüğüne bakmadan istendiği gibi dilimlenebilir (Barry 1988: 41-42).

Hayek'in adalet teorisinin önemli bir özelliği de, onun bazı bakımlardan Kant'çı nitelikte görülebmesidir. Kukathas'ın işaret ettiği gibi, Hayek'in adaletle ilgili üç temel iddiası Kant'ın ahlak felsefesinin ana tezleriyle tutarlıdır. Bunlardan birincisi, adaletin en temel ve önemli testinin genelleştirilebilirlik olduğudur. İkincisi, yasaların başkaları tarafından dayatılan keyfi emirler olmadıkları (fakat kendimize koyduğumuz yasalar oldukları) sürece adil olduklarıdır. Hayek'teki üçüncü Kant'çı iddia, adaletin nimet ve külfetlerin değil, fakat özgürlüğün dağıtımı ile ilgili olduğudur. Bu iddialar ve bunların sonucu olan, adaletin refah veya sonuçlarla ilgili değil fakat bireysel alanların sınırlarının tayini ile ilgili olduğu düşüncesi, ahlaki bir ideal olarak sosyal adaletin eleştirisinin temelini oluşturur (Kukathas 1990: 168).

b) Adalet ve Adil Davranış Kuralları

Hayek'in tezi, yukarıda özetlediğimiz toplum ve adalet anlayışlarından birincisine, yani usuli veya süreç yaklaşımına uygundur. Ona göre, adalet veya adaletsizlik, ancak, herkese uygulanabilir adil kurallar çerçevesinde insanların bilinçli eylemlerine atfedilebilir. Toplum bir "kişi" olmadığı için onun adilane veya adaletsizce hareket ettiğinden söz etmek saçmadır (Hayek 1960: ch. 7). Bu çerçevede, bireylerin eylemlerinden hasil olan gelir dağılımı herhangi bir kişi tarafından kastedilmiş bir sonuç olmadığı için, hiç kimse bundan ahlaki olarak sorumlu tutulamaz. Çünkü bu, doğanın değiştirilemez bir gerçeğine benzer, yani bir bakıma "doğal"dır. Şu anlamda ki, hiç kimse tarafından planlanmamıştır. Gerçi maddi olarak bu sonucu değiştirmek mümkündür, ama böyle bir düzeltici faaliyetin beklenmedik sonuçları olacaktır (Barry 1990: 90).

Adalet, insan davranışının bir niteliği olup, bunu talep etmeyi bize öğreten, eylemlerin yararlı bir düzeninin oluşmasının ve bunun devamının temini için belli bir davranış türünün gerekli olmasıdır. Bu nedenle adalet sıfatı, insanlar tarafından bilinçli olarak gerçekleştirilmiş olmayan durumlara değil, fakat insan eyleminin bilinçli sonuçlarına atfedilebilir. Adalet, başka bir kişi veya kişilere muamele edilirken, yani başkalarının iyiliğini etkileyen bilinçli eylemlerde bulunurken, belli tek-biçimli (uniform) davranış kurallarının gözetilmesini gerektirir. Adaletin kuralları, kısmen beceriye kısmen de şansa dayanan bir oyunun kurallarına benzer. Bütün oyunlar gibi, bu catallaxy oyunu da amaçları, becerileri ve bilgileri farklı olan katılımcıların hareketlerini yöneten kurallara göre cereyan eder; bu oyundan ortaya çıkacak sonuç önceden tahmin edilemez ve her zaman kazananlar da kaybedenler de olacaktır. Yine, bir oyunda olduğu gibi, piyasanın gayri-şahsi süreçlerinin adil olmasında ve kimsenin hile yapmamasında haklı olarak ısrar etmeliyiz; ama bu oyundan farklı oyuncular için doğan sonuçların adil olmasını istemek saçma olur. Sonuçlar, zorunlu olarak, kısmen beceriyle kısmen de şans tarafından belirlenecektir (Hayek 1976: 70-71).

Barışçı bir toplumsal düzenin de temeli olan, özgül amaçlardan bağımsız adil davranış kuralları kişilere somut bir amaca yönelik belirli bazı eylemlerde bulunma yükümlülüğü getirmezler; bunlar pozitif gerekliliklerden çok, bireylerin özel alanına karışma yasakları biçimindedirler. Hukuk devleti kavramının mantıklı bir uzantısı, bir kendiliğinden düzenin gereği olan adil davranış kuralları bu nedenle özel emirler niteliğinde değildirler. Böyle bir adalet anlayışının temel noktaları şunlardır: a) Adalet anlamlı olarak herhangi bir duruma değil, ancak insan eylemine atfedilebilir. b) Adaletin kurallarının amacı adaletsiz eylemleri önlemektir. c) Önlenmesi gereken adaletsizlik, herhangi bir bireyin başkalarının koruma altındaki özel alanlarına tecavüz etmesidir. d) Negatif

karakterli olan bu adil davranış kuralları, toplumun tevarüs ettiği kurallara negatif "evrensel uygulanabilirlik" testini uygulamak suretiyle geliştirilebilir (Hayek 1993: 125, 126). Bir kendiliğinden doğan düzenin kuralları amaçtan-bağımsız ve ilgili olduğu grup bakımından genel olmalı, yani o gruba girebilecek herkese uygulanabilir nitelikte olmalıdır.

Hayek'e göre, toplumda davranış kuralları bilinen bir amacın gerçekleşmesinin önceden keşfedilmiş şartları olarak değil, fakat uygulama sonucu başarılı oldukları için öncekilerin yerini almak suretiyle gelişmiştir. Bunlar, kendilerini uygulayan daha çok sayıda birey ve grupların varlığını sürdürmelerine imkan vermiş ve insanların kısmen bilinmezlik içindeki bir dünyada kendi etkinliklerini yönetmelerinde kılavuz hizmeti görmüşlerdir. Davranış kurallarının çoğunun başlangıçta sahip olduğu iki özellik vardır. İlk olarak bireyler onları belli bir ifadeye kavuşturulmuş biçimde bilmedikleri halde bunlara fiilen uymuş ve böylece bir davranış düzenliliği ortaya çıkmıştır. İkincisi, bu tür kurallara riayet edilmesinin nedeni yaratacakları sonuçlar bilindiği için değil, fakat bunlara uyulmasının genel bir avantaj sağlamasından dolayıdır. Modern toplumun karmaşık düzeninin gelişmesini mümkün kılan kurallar, başlangıçta bu sonuç kastedilerek tasarlanmış değildi; fakat buna elverişli kuralları tesadüfen benimseyen toplumlar karmaşık bir uygarlık geliştirdiler ve bu diğer toplumlara da yayıldı. Dolayısıyla böylesine karmaşık bir düzeni üyelerine emir vermek yoluyla değil, fakat sadece bir kendiliğinden düzenin oluşumuna hizmet eden kuralları uygulamak ve gerektiğinde iyileştirmek suretiyle idame ettirebiliriz (Hayek 1994: 29-30, 76).

Daha önce belirttiğimiz gibi, Hayek'in sisteminde adil davranış kuralları kendiliğinden bir düzenin oluşmasına hizmet eden soyut, yani amaçtan-bağımsız, belli bir amaçla ilgili olmayan kuralları ifade eder. Bunlar sadece, bireylerin kendi amaçlarını belli bir kesinlik içinde izleyebildikleri bir düzenin idamesine hizmet ederler (Tomlinson 1990: 38).

Bu kuralların niteliğini daha iyi anlayabilmek için, onu karşıtıyla karşılaştırmak gerekir. Nitekim, adil davranış kurallarının zıddı olan organizasyon kuralları ise tam tersine amaca-bağlı olup yapma bir düzenin gereklerine uygun emir ve talimatlar biçimindedir. Adil davranış kuralları, "Özel Hukuk Toplumu"nun temeli olan **nomos**'tur; bu kurallar Açık Toplum'un idamesine imkan verir. İkinci kategoriye ise, devlet teşkilatını belirleyen Kamu Hukuku oluşturur. Bu alandaki kuralların ayırt edici özelliği, organizasyonun - özel olarak devletin - amacına uygun olarak belirlenmiş görevlerin yerine getirilmesi için konmuş kurallar olmalarıdır. Bu nedenle bu kurallar yalnızca atanmış görevlilerin veya devlet organlarının faaliyetlerinin ayrıntılarını düzenlerler. Böylece Hayek Özel Hukuk ile Kamu Hukuku arasındaki ayrımı adil davranış kuralları ile organizasyon kuralları arasındaki ayrıma denk düşürmektedir (Hayek 1976: 31; Hayek 1994: 74, 197).

Bu durumda, adaletle ilgili sıfatları ancak insan davranışı ile ilgili olarak kullanabiliriz. Yalnızca insan davranışı adil ya da gayri-adil olarak nitelenebilir. Bu terimlerin durumlara uygulanabilmesi, ancak bu durumları gerçekleştirmekten veya gerçekleştirmelerine imkan vermekten sorumlu birilerinin var olması şartıyla mümkündür. Hiçkimsenin değiştiremeyeceği yalın bir gerçek veya bir durum iyi veya kötü olabilir, ama adil veya gayri-adil olamaz. Bu bakımdan, "adil" sıfatını insan eylemlerinden veya onları yöneten kurallardan başka durumlara uygulamak kategorik bir hatadır. Doğa ne adil ne de gayri adil olabilir. Fiziki dünyadan canlı varlıkmiş veya insanmış gibi sözetmek şeklindeki yerleşik alışkanlığımız gerçi sık sık kelimeleri yanlış kullanmamıza veya bizi ilgilendiren herşeyden sorumlu bir özne (fail) aramamıza yol açar, ama bir kimsenin nesneleri farklı olarak düzenleyebileceğine veya düzenlemesi gerektiğine inanmadığımız sürece, olgusal bir durumu adil veya adaletsiz olarak nitelenmek anlamsızdır (Hayek 1976: 31-32).

Hayek'in bu çözümlemesinin toplumda adalet ve daha özel olarak "sosyal adalet" sorunu ile ilgili önemli bir sonucu vardır. Şöyle ki: Yalnızca bireylerin değil, birçok bireyin uyumlu (concerted) eylemleri veya organizasyonların eylemleri de adil veya gayri-adil olarak nitelenebileceği için; bu nitelikte bir organizasyon olan devletin faaliyetleri de adalet açısından değerlendirilebilir. Fakat aynı durum toplum bakımından sözkonusu olamaz; çünkü, toplumun düzeni devletin faaliyetlerinden etkilenmekle beraber, özünde bir kendiliğinden düzen varolduğu sürece, sosyal sürecin sonuçları adil veya adaletsiz olamaz (Hayek 1976: 32-33).

Adil davranış kuralları negatiftirler; yani hiçbir kimseye, kendi iradeleri ile üstlenmedikleri sürece, herhangi bir pozitif ödev yüklemesler. Gerçi pozitif eylem gerektiren davranış kuralları da vardır ama bunlar çok istisnaidirler. Adil davranış kurallarının başlıca işlevi, herbir kişiye neye güvenebileceğini, kendi amaçları için hangi maddi hizmetleri veya nesneleri kullanabileceğini ve serbestçe hareket edebileceği alanın sınırlarının ne olduğunu göstermektir. Hukuki bir dille ifade edersek; kurallar belirli kişilere haklar vermez, fakat bu hakların hangi şartlar altında kazanılabileceğini gösterirler. Herbir kişinin kendi alanı ise kısmen onun eylemlerine kısmen de kendi denetimi dışındaki olgulara bağlıdır (Hayek 1976: 36, 37-38).

Öte yandan, adil davranış kurallarını uygulamanın sonuçları her zaman, bu kurallarla belirlenmiş olmayan olgusal şartlara bağlı olacağından, bir kuralın uygulanmasının belli bir durumda yaratacağı sonucun adil olacağını önceden garanti edemeyiz. Bir adil muamele (yani, herkes için geçerli olan genel kurallara uygun olarak yapılan muamele) sonucunda bir kişinin çok kazanması, buna karşılık başka birinin aynı ölçüde adil muamele sonucu tümüyle kaybetmesi mümkündür; ama bu, sözkonusu işlemlerin adaletsiz olduğunu hiçbir şekilde göstermez. Başka bir anlatımla, adalet, bir kendiliğinden düzenin herhangi bir kimse

tarafından kasıtlı olarak gerçekleştirilmiş olmayan - yani kastedilmemiş - sonuçları ile ilgili değildir (Hayek 1976: 38).

4. Hayek'in Sosyal Adalet Eleştirisi

a) Sosyal Adalet Kavramı

Yüzyılımızda dağıtıcı adaletle ilgili tartışmalar esas itibarıyla sosyal adalet kavramı etrafında gerçekleşmektedir. Bu kavram, adaletin toplum düzeyinde ve toplumun düzenlenmesiyle ilgili bir siyasal ideal olarak görülmesiyle ilgilidir. Başka bir ifadeyle, sosyal adalet teorileri bireyler arası ilişkilerin niteliğiyle değil, sosyal ve siyasal kurumların yapılandırılmalarıyla ilgilenmektedir. Kısaca, üzerinde odaklaşılan sorun, "adil" bir toplumun hangi ilkeler üzerinde kurulabileceği sorunudur. Minouge'un deyişiyle "sosyal adalet" her türlü anomalinin giderildiği ve toptan bir uyumun egemen olduğu güdümlü (managed) bir toplumun yaratılması projesidir (Minogue 1992: 17).

Sosyal adaletin bununla bağlantılı olan diğer bir yönü, onun özünde yeniden-dağıtıcı olmasında kendini gösterir. Başka bir anlatımla, sosyal adalet toplumda nimet ve külfetlerin bir otorite eliyle dağıtılmasını öngörür. Bu öngörü, topluluk hayatı içinde üretilen her türlü değer toplumun ortak malı sayılmasının zorunlu bir sonucudur. Siyaset teorisinde bu yeniden-dağıtıcı yaklaşım genellikle Aristo'nun klasik tasnifindeki "dağıtıcı adalet" anlayışının modern bir uzantısı olarak görülmektedir. Bu yaklaşımı benimseyenlere göre, Aristo'nun, toplum içinde şeref ve mallardan herkesin yeteneğine ve toplumsal konumuna göre kendi payına düşeni almasını öngören dağıtıcı adalet ilkesi çerçevesinde, değerli mal ve kaynakların bulunduğu yerde "adil" bir dağıtım mekanizmasının ortaya çıkması zorunludur (Cook 1987: 54-55). Ne varki, bu şekilde yorumlanan bir dağıtıcı adalet anlayışının, kaynağını teşkil ettiği iddia edilen Aristocu yaklaşıma uygunluğu şüphe götürür. Flew'in belirttiği gibi,

dağıtıcı adaleti sosyal adaletle özdeşleştiren ve herşeyin adil (yeniden) dağıtımın konusu olduğunu iddia eden görüş Aristocu olarak yorumlanamaz. Çünkü Aristo "herşeyin" değil fakat "şeref, zenginlik veya vatandaşlar arasında bölünmesi gereken başka herşeyin" dağıtılmasından söz etmiştir ki bu kayıtlama özel mülk ve kazanımların sözkonusu siyasal dağıtımla ilgili görülmediği anlamına gelmektedir (Flew 1993: 3). Daha açıkçası, adil dağıtılması sözkonusu olan değerler özel değil, kamusal olarak üretilen kolektif değerlerdir. Ayrıca Aristo'nun yaptığı tanımdan bir yeniden-dağıtımı öngördüğü sonucunu çıkarmak pek makul olmayabilir. Çünkü onun göz önünde bulundurduğu şeyin; söz ettiği değerlerin siyasi otorite eliyle fiilen yeniden dağıtılması olmaktan ziyade, varolan bir durumda her bireyin konumu itibarıyla almış gibi görüldüğü kendisine bilfiil düşen "pay" olduğu söylenebilir. Kaldı ki, Aristo bu tür bir dağıtımı öngörmüş olsa bile, eski Yunan siyasal toplum anlayışının "özel"i marjinalleştiren "kamusalın egemenliği" anlayışının günümüzdeki birey ve sivil toplum öncelikli çoğulcu demokrasiler açısından geçerliliği tartışma götürür.

Sosyal adalet görüşü, devleti, bir takım "iyi" sonuçların gerçekleştirilmesi için toplumu yöneten (güdümleyen) güç olarak anlar. Bu anlayış devleti anayasal bir kurallılık (yönetim) olarak gören yaklaşımdan temelden farklıdır. Şu anlamda ki, anayasal yönetim ahlaki varlıklar üstünde geçerli olurken, güdümlene (manegement) yaklaşımı, insanı sosyal (yani manipüle-edilebilen) bir hayvan olarak görür. Bu nedenledir ki, sosyal adalet projesi çoğulculuk yerine tek bir hayat biçiminin topluma egemen kılınması yönünde işler (Minogue 1992: 16, 18).

Sosyal adaletçi yaklaşımlar "adil" toplum yaratma arayışı içinde gibi görünüyorsa da, aslında bu görüşlerin özünde devlet-toplum hiyerarşisi anlayışının yattığı söylenebilir. Gerçekten de, herhangi bir sosyal adalet projesi, devlete hakim olan bir seçkinler grubunun toplum

için "iyi" olduğunu düşündüğü şeyi yukarıdan aşağıya gerçekleştirme iradesinin eseridir. Bu paternalist yaklaşım, toplumun siyasi seçkinlerce düzenlenip yönlendirilmesi gerektiğini ve bu amaçla devlet gücünün kullanılmasının meşru olduğunu öngörür. Bu görüşte, devletin topluma üstünlüğü ve önceliği anlayışı, devletle toplum arasında bir tür moral hiyerarşi kurulmasına temel oluşturur.

Başka bir açıdan, sosyal adalet devletin niteliği ve işlevlerine ilişkin bir siyasal yaklaşımın mantıki sonucu olarak görülebilir. Bu yaklaşım devletin bireyler arası ilişkilerde adaleti ve güvenliği sağlamakla yetinmemesi ve bunu aşan pozitif bir fonksiyonu - "adil" ve müreffeh bir toplumun gerçekleştirilmesini - de üstlenmesi gerektiği öncülüne dayanmaktadır. Buna göre, bir bütün olarak ulusal toplumun üyelerinin refahını arttırması ve değerlerin "daha adil" bir dağıtımını yapması devletin temel sorumluluklarındandır (Raphael 1990: 49). Bazı yazarlar bu tezi "komünite" ve "vatandaşlık" kavramlarından yola çıkarak savunmaktadırlar. Onların iddiası, vatandaşlığın sırf hukuki bir ilişkiden ibaret olmayıp komünitenin (siyasi toplumun) üyesi olmak ve onun amaçlarıyla özdeşleşmek anlamına geldiği ve bu statünün topluluğun iktisadi kaynakları üstünde hak talep edebilmeyi de gerektirdiği yönündedir. Yine bu yaklaşım, sosyal felsefenin ve kamu politikasının amacının insanları "daha mutlu" veya daha müreffeh yapmak olduğunu peşinen kabul eder (Barry 1990: 4, 5).

Sosyal adaleti kamu politikasının temel amaçlarından birisi olarak görenler, bu ideale uygun bir değer (gelir ve zenginlik) dağıtımının hangi ilkeye veya ilkelere dayanması gerektiği konusunda da doğal olarak bazı öneriler geliştirmişlerdir. Bu konuda en çok başvurulan ölçütler liyakat (merit), hakediş (desert) ve ihtiyaç kavramlarıdır. Ne var ki, tam bu noktada sosyal adaletle ilgili asıl kritik sorun kendini göstermektedir. Gerçekten de bu ölçütlerden hangisinin sosyal adaleti meşrulaştıracığı konusunda bu

düşünürler arasında görüş birliği olmadığı gibi, bu konuda görüş birliği olsaydı bile sorun yine ortadan kalkmazdı. Çünkü önemli olan yeniden dağıtımın dayanması gereken ilkeler üstünde toplum düzeyinde bir konsensusun var olmasıdır. Oysa, buna fiilen imkân olmadığı açıktır. Bu durumda ortaya çıkacak olan fiili sonuç siyasal karar vericilerin kendi çıkar ve ideolojik tercihlerini sosyal adalet adına topluma dayatmalarıdır (Erdoğan 1994: 123).

Öte yandan, sosyal adalet ölçütlerini tanımlamaya ilişkin çeşitli girişimler olmuşsa da⁽²⁾, bu kavramların kamu politikasını yönlendirebilecek açıklık ve kesinlikte tanımlarına ulaşamadığı - esasen ulaşamayacağı - açıktır. Sözgelisi kimin, neyi, ne kadar "hakettiği", kimin, neye ne kadar "lâayık olduğu" ve insanların karşılanması gereken "ihtiyaçlar"ının neler olduğu, onların bireysel tercih ve işlemlerinde ifadesini bulduğundan bağımsız olarak nasıl belirlenecektir? Eğer böyle bağımsız ve dışsal bir bakış açısından belirlenebilecek ihtiyaçlar varsa, bunları kimler - diyelim ki politikacılar - ne hakla belirleyeceklerdir?

Sosyal adaleti bir toplumsal düzenleme ilkesi olarak gören Kuçuradi'nin adaleti haklarla bağlantılı olarak tanımlayan görüşüne de kısaca temas etmek uygun olur. Kuçuradi'ye göre, adaleti belli içerikli ilkelerle değil, adaletsizlik durumundan hareketle açıklayabiliriz. Adaletsizlik ise, kişilerin veya grupların insani olanaklarını gerçekleştirebilme durumlarının engellenmesidir. Bu da "dolaylı olarak korunan" temel kişi haklarının eşit olarak korunamaması anlamına gelir. Bunun somut ifadesi şudur: Toplumsal ilişkileri düzenleyen devlet, yoklukları, yani olanı değil olmayanı, eşitce paylaştırmadığı zaman sosyal adaletsizlik ortaya çıkar. Dolaylı olarak korunan temel kişi hakları düşük düzeyde olabilir, ama her durumda eşit olarak korunmaları gerekir (Kuçuradi 1984; Kuçuradi 1981). Öyleyse, sosyal adalet, Kuçuradi'ye göre,

toplumdaki adaletsizliğin giderilmesi, yani özellikle sosyal ve ekonomik haklardan eşit yararlandırılma talebidir.

b) Eleştirilerin Analizi

Daha öncede işaret ettiğimiz gibi, toplumu yapma bir düzen veya bir organizasyon olarak değil, fakat bir kendiliğinden düzen türü olarak gören Hayek'in adalet anlayışı da negatif veya prosedureldir. Bu çerçevede Hayek'e göre, adalet durumlarla veya sonuçlarla ilişkisiz olmasının yanında, ancak bireysel tutumlarla ilgili olarak kavranabilir. Dolayısıyla, onun "sosyal adalet" kavramına bakışı da, beklenebileceği gibi, sempatik olmaktan uzaktır. Hatta o kadar ki, Hayek "sosyal adalet" ile ilgili olarak yapabileceği en büyük hizmetin insanların bu terimi artık kullanmaktan utanmalarını sağlamak olacağını belirtmiştir (Hayek 1976: 97).

Bunun çeşitli nedenleri vardır. Daha doğrusu Hayek'in sosyal adalet eleştirisinin, çeşitli alanlardan devşirilmiş bir çok dayanağı vardır. Fakat bunların hepsinin temelinde, onun genel olarak sosyal teorideki metodolojik bireyciliğinin yattığı söylenilebilir. Buna göre, bütün sosyal ve siyasal analizler "toplum" veya "devlet" gibi soyut kolektivitelerden değil, bireylerin davranışından yola çıkmalıdır (King 1987: 40). Bunu tamamlayan başka bir nokta da, Hayek'in sosyal teorisinin aynı zamanda bir "kendiliğinden oluşan düzen" (spontaneous order) anlayışına dayanmasıdır. Onun düşüncesinde kendiliğinden düzen teorisi, sosyal yapıların nasıl ortaya çıktıklarını açıklayan bir teoridir. Bu teori de konumuz bakımından özellikle önemlidir çünkü, Hayek'in sosyal adalet düşüncesine karşı ileri sürdüğü en güçlü kanıtlar ondan kaynaklanmaktadır (Kukathas 1990: 86).

Şimdi Hayek'in sosyal adalet eleştirisinin dayandığı belli başlı iddiaları, Lukes'i izleyerek (1993: 2-8) gözden geçirelim.

ba) Sosyal adalet kavramının anlamsızlığı

Hayek'in sosyal adaletle ilgili en temel ve çarpıcı iddiası semantik nitelikte olup, "sosyal adalet" teriminin tamamıyla boş ve anlamsız olduğunu ileri sürer (Hayek 1976: 11). Ona göre, bir kendiliğinden düzen içinde, "üyelerinin kendi amaçları için kendi bilgilerini kullanmalarına izin verilen bir özgür insanlar toplumunda 'sosyal adalet' anlam veya içerikten tümüyle yoksundur" (Hayek 1976: 96). Aslında, naif bir antropomorfizmi temsil eden "sosyal adalet" teriminden kaynaklanan ve topluma yönelik olan talep, toplumun özel bir amaç doğrultusunda hareket etme yeteneği bulunmadığını gözden kaçırmaktadır. Eğer böyle bir yetenek veya güç varolsaydı, o zaman mevcut kaynakların ihtiyaçların tatmini için paylaştırılma tarzı bir adalet sorunu haline gelirdi. Elbette, nimet ve külfetlerin piyasa mekanizması tarafından paylaştırılma tarzı, **eğer** bu paylaştırma belli kişilere bilinçli olarak yapılan bir tahsisin sonucu olsaydı, birçok durumda adaletsiz olarak nitelenebilirdi. Ama durum böyle değildir; bu paylar, toplumsal kurumların ilk ortaya çıktıkları sırada herhangi bir kimse tarafından kastedilmiş veya öngörülmüş olmayan bir sürecin sonucudurlar. Böyle bir süreçten adalet talep etmek ise kesinlikle saçmadır. Dolayısıyla, böyle bir toplumda belli payları belirli kişilere hak olarak tahsis etmek adil değil aksine açıkça adaletsizdir. Bir piyasa sisteminde hiçkimsenin iradesi insanların gelirlerini belirleyemediği ve bu gelirlerin kısmen tesadüfe bağlı olmasını önleyemediği için, sosyal adalet kavramı zorunlu olarak boş ve anlamsızdır (Hayek 1976: 64-65, 69).

Hayek'e göre "sosyal adalet" ancak ordu-benzeri, ne yapacaklarının bireylere emredildiği bir güdümlü veya kumanda ekonomisinde anlamlı olabilir. Tam bu noktada, Hayek'in kendiliğinden düzen ile organizasyon düzeni arasında yaptığı ayrımı hatırlamak gerekiyor. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, Hayek'in sosyal teorisi bir bakıma kendiliğinden düzen teorisidir. Bu teori çerçevesinde, "düzen" kavramı, unsurları arasında

birbirini tamamlayan mantıklı bağlantının bulunduğu karmaşık bir durumu ifade etmektedir. Bu anlamda, her toplumda önceden tasarlanarak kurulmuş olmayan bir düzen vardır. Bu nokta, düzenin daima dışarıdan güçler tarafından veya kısaca bir otorite eliyle yaratılabileceği inancının yanlış olduğunu da göstermektedir. Kısaca, düzeni yapılmış veya kurulmuş bir şey olarak anlamak, toplumun ve toplumsal kurumların ortaya çıkış ve işleyiş süreçlerini kavramayı engellemektedir.

Bir kendiliğinden düzen soyut olup genel kurallara dayanırken, bir organizasyon düzeni emir ve talimatlara dayanır. Bir kendiliğinden doğan düzenin ne yöneldiği bir amaç, ne de üretmesi gereken sonuçlar üstünde bir anlaşma vardır. Çünkü, kendiliğinden düzen bir bütün olarak herhangi bir amaçtan bağımsız olarak, son derece çeşitli, hatta birbiriyle uyuşmayan amaçlar için kullanılabilecek ve bunların gerçekleştirilmesine hizmet edebilecektir. Oysa bir organizasyon düzeni, belli bir amacın gerçekleştirilmesi için kurulur ve belli sonuçları elde etmek üzere otorite eliyle sevk ve idare edilir (Hayek 1994: 56-60, 73-76, 78-81; Hayek 1993: 123-24).

Kutkathas, Hayek'in toplumun bir kendiliğinden düzen olduğuna ilişkin teorisinin üç özelliğine dikkat çekmektedir. Birincisi, bu teori toplumu bir tasarlamanın sonucu olarak değil, fakat çevre hakkındaki sınırlı bir bilgiye dayanan insan eyleminin ürünü olarak görmektedir. Bu teorisinin ikinci özelliği; ortak pratiklerin doğmasında kendiliğinden bir biçimde gelişen kurallara bireyler tarafından bilinçli olarak uyulabileceği düşüncesini içermekte olmasıdır. Üçüncüsü ise, toplumun kendiliğinden düzenlerinin davranışı yöneten kural düzenleri olduğu görüşüdür (Kutkathas 1990: 90).

Hayek, adalet kavramının kendiliğinden düzenin sonuçlarına uygulanamaz olduğunu vurgularken özellikle şu noktaya dikkat çekmektedir: Özgür bir toplumun süreçlerinin farklı bireylerin kaderleri

üzerindeki sonuçlarının kabul-edilebilir bir adalet ilkesine göre dağıtılmadıklarını düşünmek yanlış değildir. Yanlış olan; bundan, sözkonusu sonuçların adaletsiz oldukları ve bu "adaletsiz" durumdan herhangi bir kimsenin sorumlu tutulması gerektiği sonucunun çıkarılmasıdır. Oysa, farklı birey veya grupların konumlarının herhangi bir kişinin tasarlamasının sonucu olmadığı özgür bir toplumda veya bir kendiliğinden düzen içinde, ödüllerdeki farklılıkları adil veya adaletsiz olarak tanımlamak anlamlı değildir (Hayek 1976: 70).

bb) Sosyal adalet düşüncesinin "dini" karakteri

Lukes'in Hayek'in teorisinin ikinci temel iddiası olarak vurguladığı husus; "sosyal adalet"in, "büyülere veya hayaletlere olan genel inanç"a benzeyen dini veya din benzeri yahut batıl bir inanç (bir hurafe) olarak görülmesidir (Hayek 1976: 70). Nitekim Hayek, yüzyılımızda sosyal adalet taleplerinin kamu tasavvurunu adeta istila etmiş olduğuna ve hemen hemen her siyasi hareketin veya politikacının düşünce veya politikalarını meşrulaştırmak için bu terime başvurduklarına dikkat çektikten sonra şöyle devam etmektedir: Sosyal adalet teriminin bu kadar etkili olmuş olabilmemesinin temel nedeni, hemen hemen her eğilimdeki kişi ve gruplarca benimsenmesi ve özellikle Hristiyan din adamlarının bu kavramı adeta sosyal bir din haline dönüştürmüş olmalarıdır. Hatta o kadar ki; Roma Katolik Kilisesi "sosyal adalet" amacını resmi öğretilerine dahil etmiştir.

"Sosyal adalet"e bağlılık günümüzde ahlaklılığın saygın bir işareti, iyi insanın karakteristik özelliği ve iyi duyguların temeli haline gelmiştir. Hayek, müminlerini mutlu ettiği sürece saygı duymamız gereken ama başkalarını zorlamanın bir bahanesi haline geldiği vakit karşı çıkmamız gereken bu "hurafe"yi özgürlüğe dayanan bir uygarlığın karşısındaki en ciddi tehditlerden birisi olarak görmektedir (Hayek 1976: 65-67).

bc) Sosyal adalet düşüncesinin ideolojik niteliği

Hayek'in sosyal adalet düşüncesine yönelttiği üçüncü eleştiri, sosyal adalet talebinin aslında belli bir grubun çıkar talebini ifade etmenin örtülü bir yolu olduğudur. Nitekim, belirli gruplar lehine devletin politikalar izlemesine ilişkin hemen hemen her talep "sosyal adalet" adına ileri sürülür. Sosyal adalet, kendi kritik konumunu korumaya çalışan her grubun başvurduğu bir slogan haline gelmiştir (Bosanquet 1989: 38; Yayla 1993b: 176). Eğer belli bir kamu politikası tedbirinin "sosyal adalet"ın gereği olduğu gösterilebilirse, bu tedbire yönelmesi muhtemel muhalefet süratle zayıflar. İnsanlar belli bir politikanın sosyal adaletin gereği olup olmadığına anlaşılamayabilirler, ama kavramın kendisinin yol-gösterici değerinden genellikle şüphe edilmez. Bu nedenle günümüzde savundukları belli politikaları desteklemek üzere "sosyal adalet"i ileri sürmeye hazır olmayan hiçbir siyasi hareket hemen hemen yoktur (Hayek 1976: 65). Çeşitli gruplardan gelen "sosyal adalet" talepleri o kadar güçlüdür ki, bu terimin her kapıyı açıcı - "açıl susam açıl" sözünününe benzer - büyüsünü kullanmayı öğrenmiş olan özel çıkar gruplarının sayısı gittikçe artmış olup, hükümetler kendilerini bu tür talepleri karşılamak zorunda hissetmektedirler (Hayek 1976: 67). Sosyal adalet talebi; etkinliğini, iyi niyetli insanlar yanında, örgütlü çıkar grubu temsilcilerinin de başarılı bir biçimde istismar etmeyi öğrenmiş oldukları bir şarlatanlık haline gelmiştir (Hayek 1976: 90). Yine bu talep, muhtemelen çoğu kişinin sandığı gibi, şanssız durumdaki insanlar lehine masumane bir iyi niyet ifadesi olmaktan öte, hiçbir gerekçeyle desteklenemeyen bazı özel çıkarların talep edilmesi biçimindeki bir riyakârlık halini almıştır (Hayek 1976: 97).

Benzer bir görüşü, genel olarak kolektivist düşüncelerle bağlantılı olarak, başka bir yazar da ifade etmiştir: Yazara göre, kolektivist düşüncelerin temeli - başka şeyler yanında - "zahmetsiz yaşamak", yani üretkenlik yerine devletten kayırma beklemek kolaycılığıdır. Ama, "(u)tanma

duygusu, bu ucuz fikir temelinin açıkça ifadesine mani olduğundan, sözde-bilimsel, felsefi kılıflar" bulunmuştur (Sakman 1993: 231).

Bertrand de Jouvenal da, Hayek'e benzer biçimde, yeniden dağıtım politikasının, çoğunluğun tercih ve çıkarları lehine işlediği için, azınlıklara karşı ayrımcı bir nitelik göstermesinin kaçınılmaz olduğunu ileri sürmüştür (1990: 36-40).

Sosyal adalet adına hükümet müdahalesi talep edildiğinde, aslında bazı grupların avantajlı konumlarının korunması isteniyordur. Bundan dolayı, sosyal adalet, ya yerleşik çıkarların korunması ya da, örneğin bir çiftçinin bir sanayi işçisiyle eşitliğinin sağlanmasının istenmesi gibi, yeni ayrıcalıkların yaratılması talebinden ibaret hale gelmiştir. Bu kimseler bu talebi, çok defa, korunmasını talep ettikleri konumları hak etmiş oldukları için değil, fakat aslında başkaları karşısında bir avantaj veya ayrıcalık elde etmek üzere ileri sürerler (Hayek 1993: 131-32).

Hayek devlete yönelik "sosyal adalet" kaynaklı bu tür kayırma taleplerinin, sektörel çıkarların "kamu çıkar / yararı" gibi gösterilmek ve bu doğrultuda pazarlıklara dayanan bir "çoğunluk iradesi" oluşturmak suretiyle modern demokrasinin de yozlaştırılmış olduğundan sık sık yakınmaktadır. Bu tür bir demokraside çoğunluk bir ilkeye değil, fakat daha ziyade özel çıkar taleplerinin karşılanmasına dayanır. Başka bir anlatımla demokratik olarak seçilen meclis belli gruplara özel yararlar sağlamak veya özel külfetler yüklemek sınırsız yetkisine sahip meclis anlamına gelmektedir ve çoğunluk da çeşitli özel çıkar gruplarının - bunlara avantajlar sağlamak suretiyle - desteğinin satın alınması yolu ile oluşturulabilir (Hayek 1984: 356-57).

Modern demokratik kurumlar seçmenlere kendi grupları için özel yararlar sağlamak konusunda söz vermek suretiyle seçmenlerin oyunu satın almak zorunluluğuyla karşı karşıya oldukları için baskı gruplarını

örgütlemek ve örgütlü olarak işletmek yeteneğine sahiptirler. Bu olgu, siyasi partileri ilkelerde birleşmekten alıkoymakta ve onları etkili örgütlere sahip olmayanlar karşısında kendilerine ayrıcalıklar sağlayabilme yeteneğine sahip örgütlü baskı gruplarının birer koalisyonu haline dönüştürmektedir. Siyasi partiler gerçekte üzerinde anlaştıkları genel ilkeler veya ideallerden çok, örgütsel varoluşlarının iç mantığının belirlediği şekilde etkinlikte bulunan örgütlü çıkar gruplarının koalisyonlarından ibarettir denebilir. Bu nedenle, bazı ideolojik partiler dışında, bugün Batı dünyasındaki partilerin, taraftarlarının üzerinde anlaştıkları tutarlı bir sosyal düzen anlayışına dayanan programları ve özellikle de faaliyetleri bulunduğunu görmek gerçekten zordur (Hayek 1979: 13-14).

bd) Sosyal adalet düşüncesinin tutarsızlığı

Hayek'e göre; adalet (ve adaletsizlik), insanlar tarafından maksatlı (bilinçli) olarak yaratılmış olmayan durumlara değil, insan eyleminin kastedilmiş sonuçlarına atfedilebilir. Bilinçli olarak yönelinmiş veya önceden görülebilir olmayan ve bir bütün olarak hiç kimsenin bilmediği çok sayıda şarta bağlı olan kişilik-dışı bir sürecin sonuçlarına adil veya gayri-adil denemez (Hayek 1976: 70). Bu nedenle adalet (ve adaletsizlik) bir kendiliğinden düzenin sonuçlarına uygulanamaz. Adaletsizliğin varolduğunun iddia edildiği yerde, bunun atfedilebileceği bir kişi olmalıdır. Daha da açık olarak, Hayek, piyasa mekanizması tarafından nimet ve külfetlerin dağıtılma tarzının adaletsiz (veya adil) olduklarının söylenemeyeceğini; piyasa yoluyla tahsisin gayri-şahsi süreci içinde ancak bireylerin davranışının adil veya adaletsiz olabileceğini, buna karşılık bireylerin adil eylemlerinin başkaları için kastedilmiş veya öngörülebilir olmayan sonuçları olacağı için, bu sonuçların adil veya gayri-adil olamayacağını belirtmektedir (1976: 67, 93, 64, 70). Bunun tersini varsaymak - yani piyasanın kendiliğinden düzeninin sonuçlarının adil veya gayri-adil olabileceğini düşünmek - naif düşüncenin bütün kendini-

düzenleyen süreçleri açıklamak için başvurduğu antropomorfizm veya kişileştirmeden kaynaklanmaktadır (Hayek 1976: 62-63).

Hayek bu çerçevede toplumun, yaratmış olduğu beklentileri karşılamaması durumunda bunu düzeltmesi için kendisine şikayet edilen ve yalvarılan tanrısal bir varlık durumuna geldiğine dikkat çekmektedir. Ne var ki özgür bir toplumda insanların farklı talih veya kismetlerinden sorumlu hiçbir beşeri özne yoktur; farklı kişi veya grupların değişken konumlarını herhangi bir dağıtıcı kişinin irade veya tercihi belirlemez. Ne mağdurların kendisine karşı haklı bir şikayette bulunabilecekleri bir birey veya grup vardır ne de aynı anda hem düzenin işlemlerini temin edecek hem de bu gibi hayal kırıklıklarını önleyecek herhangi bir makul adil bireysel davranış kuralı vardır (Hayek 1976: 69, 68, 72). Kısaca, Hayek sosyal adalet düşüncesinin çelişkili varsayımlara yer verdiğini; çünkü sosyal süreçler gayri-şahsi olduğu ve adalet bir kişi veya kişilerin bilinçli eyleminin varlığını öngördüğü halde, sosyal adaletçi zihniyetin bu gerekleri yoksaydığını ileri sürmektedir.

be) "Sosyal olarak adil" bir piyasanın imkânsızlığı

Hayek bir ödüllendirme modelini, sosyal adalet adına veya başka bir bahaneyle piyasaya uygulamanın, piyasanın kendiliğinden düzenini sürdürmeyi imkansız kılacağını iddia etmektedir. Bu ödüllendirme biçimi, onu uygulama yetkisine sahip bir otorite tarafından farklı birey veya grupların performanslarının değerlendirilmesine veya bunların ihtiyaçlarına dayandırılıyor olabilir. Oysa, özgür bir toplumda neyin tatminkar performans veya ihtiyaçlar olarak görüleceği konusunda bir anlaşmaya hiçbir zaman varılamaz. Bu değerlendirme kriterlerinin liyakat, hakediş veya bir şeyin "toplum için değeri" olması da bu durumu değiştirmez. Barry'nin özetlediği gibi, bir piyasa sisteminde elde edilen gelir (veya ödül) üretim faktörlerinin değerinin bir fonksiyonudur. Karmaşık bir toplumda herhangi bir planlayıcı ödüllerin uygun dağılımının ne olduğunu

bilemeyeceği gibi, sözkonusu kriterler veya başka ahlaki değerler arasında bir hiyerarşi de yoktur. Bu nedenle, siyasal makamların anonim mübadele sürecine her türlü müdahalesi keyfidir. Çünkü, bu müdahaleleri haklı gösterdiği düşünülen liyakat, hakediş ve ihtiyaçlar hakkında toplumda genel bir anlaşmanın varlığından söz edilemez (Barry 1990: 90-91). Hayek'e göre, sosyal adaletsizliğin giderilmesini ileri sürmek de bu zorluğu çözmeyecektir; çünkü esasen neyin "sosyal olarak adaletsiz" olduğunu keşfedebileceğimiz herhangi bir test de, birey veya gruplara hangi durumu sağlamanın adil olacağını gösterecek hiçbir bireysel davranış kuralı da yoktur (1976: 78).

Hangi sonuçların adil olduğu konusunda bir anlaşmanın olmadığı böyle bir durumda, dağıtım (payları) belirleme aracı ister istemez politika olacaktır. Bunun sonucu ise, ortak bir sosyal adalet anlayışına göre değil de, çatışan çıkar gruplarının güçlerine göre bir dağılımın ortaya çıkmasıdır (Kukathas 1990: 21-22).

b) Sosyal adalet arayışının özgürlük için tehlikesi

Hayek'in sosyal adalet anlayışına yönelttiği eleştirilerden bir diğeri de, bu kavram adına merkezi otorite tarafından belli bir gelir dağılımı kalıbını uygulamaya çalışmanın piyasa düzenini ve onda somutlaşan özgürlükleri tahrip edeceği iddiasıdır. Ona göre, serbest piyasa toplumunda yeniden-dağıtımcı adalet düşüncesine yer yoktur; böyle bir dağıtım dayatmak, bu toplum içindeki bireylerin tercihlerine müdahale yoluyla özgürlükleri zayıflatacaktır. Çünkü, bu yola başvurulması, gittikçe daha fazla bireysel alanlara devlet müdahalesine yol açacak ve totaliteryenizme gidişi başlatacaktır (Campbell 1988:15; Tomlinson 1990: 39-40).

Başka bir anlatımla, hükümetler öngördükleri bir dağıtım şemasını gerçekleştirmeye çalıştıkça farklı kişi ve grupların konumunu gittikçe daha fazla denetimleri altına alacaklardır. "Sosyal adalet"e olan inanç siyasi

faaliyeti yönlendirmeye devam ettiği müddetçe bu süreç gitgide daha fazla totaliteryen bir sisteme doğru ilerleyecektir. Hayek, günümüzdeki çoğu müdahaleci "karma" ekonominin varlığının, sosyal adaletin gerektirdiği düşünülen amaçlara yönelik devlet faaliyetlerinin bir ürünü olduğunu söylemekte ve, kötümser bir tahminde bulunarak, bu yöndeki gidişin devam etmesi halinde varılacak yerin kişisel özgürlüğün ortadan kalkacağı bir totaliter sistem olacağı yolunda bir uyarıda bulunmaktadır (Hayek 1976: 68, 81, 76).

Flew da, Hayek'e benzer biçimde, gelir eşitliği veya refah eşitliği gibi amaçlara yönelik bu tarz şemaları Procrusten ideali⁽³⁾ olarak nitelendirmekte ve bunun çekiciliğinin iki nedenine işaret etmektedir. Birincisi, Hayek'in görüşüne paralel bir yaklaşımla, bunun bu tür siyasal programların taraftarlarının kendilerini ahlaki bakımdan üstün bir konumda görmelerine - ve belki başkalarının da kendilerini öyle görmelerine - imkân vermesidir. İkinci neden, adalet terimini bu şekilde kötüye kullananlara, devletin cebir mekanizmasını kendi ideal toplum görüşlerini herkese dayatmak üzere kullanmak için bir bahane vermesidir (Flew 1993: 5-6).

Hayek'in hem genel siyasal teorisinin hem de adalet anlayışının bellibaşlı yönlerinden biri olan, sosyal adalet kavramının devlette güç toplanmasına yol açtığı görüşü; sosyal adaleti gerçekleştirmek için uygulanması gereken politikaların insanların ihtiyaçlarının standartlaştırılmasını, genelleştirilmesini ve - bireysel olarak değil de - merkezi hükümet tarafından belirlenmesini gerektirdiği olgusuyla açıklanabilir (King 1987: 43). İnsanları piyasada oluşan değerlerden başka bir biçimde ödüllendirmeye çalışmak, bir otoritenin farklı mesleklerin değeri arasında anlamlı olarak ayırım yapabilmesini gerektirir. Bu ise Hayek'e göre imkânsızdır. Gray bu noktayı şöyle özetliyor: Özgür insanların özgür mübadelelerine herhangi bir başka ilkeyi zorla uygulama girişimleri bu

insanlara bir amaçlar hiyerarşisini dayatmayı gerektirir; oysa, değerlerin mertebelenmesinden ve farklı ihtiyaç ve liyakatlerin ağırlığına ilişkin yargılardan oluşan bu hiyerarşi konusunda toplumumuzda hiçbir anlaşma varolmadığı gibi, buna ulaşılabileceğini varsaymak için de bir neden yoktur (Gray, Hayek on Liberty: 74; zikreden King 1987: 44).

Kamu politikalarını sosyal adalet kavramının yönlendirdiği yerde özgürlükçü bir toplumun varlığını korumak çeşitli nedenlerle hayli zordur. Bir kere, sosyal adalet insanlar arasındaki maddi zenginlik ve refah farklarını kaldırmayı gerektirdiği ölçüde devletin vatandaşlarına ayrımcı davranmasını, hatta onlara ne yapacaklarını söylemesini gerektirir. Daha açıkçası, önceden belirlenmiş dağıtım kalıplarına kamu politikalarıyla ulaşmak amacı, bireyleri bu amaç doğrultusunda hareket etmeye devlet eliyle zorlamak sonucunu doğurur. Öte yandan bu politika, siyasi otoritenin gitgide daha fazla güçle donatılmasına ve toplum hayatının her alanını düzenler hale gelmesine yol açar. Yine sosyal adaletçi politikaların bireysel özgürlüğe verdikleri en büyük zararlardan biri, çeşitli kişi ve grupları devlete gitgide daha fazla bağımlı hale getirmeleridir (Yayla 1993b: 177, 182-83, 188)⁽⁴⁾.

Bu konunun tartışılması gereken başka bir yönü sosyal ve ekonomik hakların özgür toplumdaki durumudur. Siyasal teoride insan haklarının bir alt kategorisi olarak görülen sosyal ve ekonomik haklar bir yönüyle de "sosyal adalet" anlayışının mantıklı bir sonucu durumundadır. Nitekim, genelde negatif özgürlükler anlayışına bağlı olan klasik liberal düşünürler bu hakları birer insan hakkı olmaktan çok, bir tür siyasi yoldan ihсан ve ayrıcalık dağıtma gibi görürlerken⁽⁵⁾; sosyal adalet taraftarı yazarlar bunların insan hakkı niteliği konusunda herhangi bir şüphe bulunmadığı kanısındadırlar. Miller'in ifadesiyle, sosyal adaletin önemli bir parçasını pozitif (sosyal ve ekonomik) haklara saygı gösterilmesi oluşturur. Bu nedenle, sosyal olarak adil bir toplum, hakediş veya ihtiyaca dayananlar

da dahil olmak üzere, insanların sahip oldukları hakları gösteren ve koruyan bir kamusal mekanizmayı da içermelidir (Miler 1979: 77, 337).

Hayek de klasik liberal eğilimli bir filozof olarak sosyal ve ekonomik haklara şüpheyile bakanlar arasında yer almaktadır. **The Mirage of Social Justice** adlı kitabında sosyal adalet tartışmasını yaptığı bölümden sonra bu konudaki bir makalesini (Adalet ve Birey Hakları) ek olarak koymuştur. Ona göre, hiçkimsenin, "temin edilmeleri 'toplum'un ödevi olan belirli şeylerin temini konusunda toplum üzerinde adaletin gereği olarak bir hak iddiası" olamaz. Adalet, hemcinslerimize bizim ihtiyaçlarımızı temin etmek konusunda genel bir ödev yüklemeyiz; hiçkimsenin gerçekleştirmek ödevine hatta gücüne sahip olmadığı bir duruma ilişkin bir haktan söz etmek anlamsızdır. Aynı şekilde toplum gibi kendiliğinden oluşan bir düzenden talepte bulunmak anlamında bir haktan söz etmek de anlamsızdır; meğer ki herhangi bir kimsenin toplum dediğimiz bu cosmos'u bir organizasyona dönüştürme ödevine ve böylece onun sonuçlarını denetleme gücüne sahip olduğu kastedilmiş olsun. Fakat, ihtiyaçlarımızın büyük çoğunluğunun tatmin araçlarını üreten toplum bilinçli bir iradenin yönettiği bir organizasyon değildir; esasen öyle olsaydı bu işleri başarmasına imkân yoktu (Hayek 1976: 102). Ona göre, bireylerin özel alanlarını koruyan negatif haklar ile devlet teşkilatının yönetimine katılmaya ilişkin "pozitif" haklardan oluşan sivil ve siyasal insan hakları vardır; ama sosyal ve ekonomik insan hakları veya herkesin belirli yararların kendilerine teminine ilişkin olumlu talepleri sözkonusu olamaz (Hayek 1976: 103). Esasen eski sivil ve siyasal haklarla yeni ekonomik ve sosyal haklar birlikte varolmazlar, bunlar birbiriyle bağdaşmazlar. Bu yeni hakların, eski sivil hakların yönelik olduğu liberal düzeni tahrip etmeden, hukuk aracılığıyla uygulanması mümkün değildir. Özgür bir toplumda, adil davranış kuralları hiçbir zaman herhangi bir kimseye (belli bir organizasyonun üyesi ve mensubu olmak durumu hariç) insan olmak

itibariyle belli şeylere ilişkin bir hak iddiası tanımazlar; bu kurallar sadece bu tür iddia veya taleplerin gerçekleşmesi için fırsatlar veya vesileler yaratabilirler (Hayek 1976: 103, 104).

bg) Sosyal adalet düşüncesinin "atavizmi"(6)

Hayek'e göre, sosyal adalet anlayışının ardında yatan nedenlerden biri de, onun kökeninin kabileci topluluk değerlerinde yatmasıdır. Mikro etik denebilecek olan bu kabile ahlaki içgüdülere dayanır ve küçük insan gruplarındaki yüzyüze ilişkilerin gerektirdiği ihtiyaçlara uygun niteliktedir. Bu ahlakın temelinde küçük-toplum dayanışması ve altruizm vardır. Sosyal adaletin temelinde bu kabile toplumundan kaynaklanan tavrın izleri vardır. Başka bir anlatımla sosyal adalet, kabile içi dayanışma eğilimlerinin bugünkü "genişlemiş düzen"de devam eden bir uzantısı olarak yorumlanabilir (Yayla 1993b:183-84).

Hayek'e göre; "sosyal adalet"in ne anlama geldiği aslında bilinmediği halde çoğu insanın bu kavrama kesin olarak inanmaya devam etmelerinin nedeni, hemen hemen herkesin inandığı şeylerin doğru olduğuna ilişkin genel inançtır. Bir inancın neredeyse evrensel bir kabul görmesinin temeli, herşeyi daha önceki farklı bir toplum türünden (ilkel toplumdan) aldığımız mirastır ve bu miras içinde bugünkü uygarlığımıza uygun düşmeyen kökleşmiş bazı insiyaklar da vardır. İnsanoğlu çok uzun süre yiyecek paylaşan küçük bir avcı grubun savunma ihtiyacının zorladığı katı egemenlik düzeni içinde yaşamıştır. Bu çok eski ilkel toplumun ihtiyaçları bizi hala yöneten ahlaki duyguların çoğunu belirlemiştir. Bu toplum türünde, bir şefin yönetimi altında ortak bir fiziki amacın hep birlikte izlenmesi, farklı üyelere grubun devamı bakımından önemlerine göre avdan farklı payların verilmesi gibi, grubun avcılığının devamının bir şartı idi.

Kuvvetle muhtemeldir ki; o dönemlerde kazandığımız ahlaki duyguların çoğu yalnızca öğretme veya örnek almak suretiyle kültürel olarak aktarılmamış, fakat fikri veya genetik bakımından da belirleyici olmuştur. İlkel biçimindeki küçük grup aslında bugün hala pekçok insana çekici gelen şeylere sahipti: tek bir amaç veya ortak bir amaçlar hiyerarşisi ve araçların bireysel liyakatlere ilişkin ortak görüşe göre paylaşılması. Böyle bir toplulukta insanların özgür olduklarını düşünmek aldatıcıdır; çünkü kişinin başkalarının onaylamadığı şeyleri yapma şansı hemen hemen hiç yoktu. Sosyal bir hayvan için hiçbir doğal özgürlük söz konusu olamazdı; özgürlük uygarlığın eseridir. Bireyin grup içinde tanınmış / kabul edilmiş bağımsız bir eylem alanı yoktu, topluluğun şefi bile ancak alışılmış şekilde davrandığı sürece itaat, destek ve anlayış bekleyebilirdi. Herbir kişinin, ihtiyaçların bu ortak hiyerarşisine hizmet etmesi gerektiği sürece - ki bugünün sosyalistleri de aynı şeyi düşünüyorlar - bireyin yararlanabileceği hiçbir özgürlük varolamaz (Hayek 1990: 58-59).

Uygarlığın gelişmesiyle birlikte kabile ahlakının disiplininden kaçan insanlar ticari toplulukları kurarak yavaş yavaş catallaxy oyununun yeni kurallarını geliştirdiler. İlkel avcı topluluğu ile Açık Toplumun piyasa düzenini mümkün kılan şehirli ve ticari toplum arasındaki dönem insanın kabile toplumu içindeki hayat dönemidir. Kabile toplumu; birçok bakımdan, bütün üyelerinin birbirini tanıdığı ve belirli ortak amaçlara hizmet ettiği ilkel yüz-yüze toplumun somut düzeniyle, bireylerin kendi amaçlarını gerçekleştirmeyle çalışırken kendi bilgilerini kullandıkları oyunun soyut kurallarına uymalarından doğan bir düzeni ifade eden açık ve soyut toplum arasında bir geçiş aşamasını temsil eder. Bizim duygu ve heyecanlarımız hala küçük avcı grubunun başarısına uygun düşen içgüdüler tarafından yönetilirken; sözlü geleneğimize de "komşu"ya, kabiledaşıma (fellow member of the tribe) karşı ödevler hakimdir ve

yabancılar hala büyük ölçüde ahlaki yükümlülüğün sözkonusu olduğu toplumun dışında sayılmaktadır.

Bireysel amaçların zorunlu olarak farklı olduğu, herkesin kendi bilgisine dayandığı ve çabaların, ürünlerin henüz bilinmeyen kişilerle gelecekte mübadelesine yöneltildiği bir toplumda; sosyal düzen ve barışın temelleri olarak özgül ortak amaçların yerini gittikçe artan ölçüde ortak davranış kuralları almıştır. Bireylerin etkileşimi bir oyun haline gelmiştir; çünkü her bir bireyden istenen şey özgül bir sonuca yönelmesi değil, kurallara uyması idi (Hayek 1990: 61). Bu nedenledir ki; kişilere ancak küçük toplulukları bir arada tutmaya hizmet eden türden yükümlülükler getiren "sosyal adalet" talepleri özgür insanların oluşturduğu bir büyük toplumun, düzen, üretkenlik ve barışıyla bağdaşmaz. Çünkü bu tür talepler, devletin catallaxy oyununda daha başarılı olmuş kişilerden güç yoluyla diğerlerine kaynak aktarımı yapmasını istemektedirler (Hayek 1990: 66).

Hayek başka bir yerde, "sosyal adalet" isteğinde ifadesini bulan ahlaki duyguların ilkel küçük toplum hayatından tevarus edilen ve bu küçük topluluk üyelerinin birbirine karşı geliştirdikleri bir tutumla ilgili olduklarına işaret ettikten sonra şöyle devam etmektedir: Bir kimsenin kendi grubunun kişisel olarak tanıdığı üyesine karşı yardım etme ödevi bulunduğu pekâlâ kabul edilebilir. Ama Büyük Toplumda durum tamamiyle farklıdır. Böyle bir toplumda işbölümü sayesinde her bir kişinin ürettikleri tanımadığı pek çok kişiye ulaşır, yararlı olur. Böyle bir toplum ancak herkese uygulanabilir adil davranış kuralları çerçevesinde işleyebilir. Bu toplumda hukuki ödevler mümkün olduğunca genelleştirilmek zorundadır. Elbette insanların ait olmak isteyecekleri, kendi seçtikleri arkadaş veya yoldaş grupları da olacak ve bu kimselere karşı daha fazla ödevler üstleneceklerdir. Ne var ki, bu özel ahlaki yükümlülükler hukuk yoluyla cebren uygulanan ödevler biçiminde olamazlar; kişinin kendilerine karşı

özel ahlaki yükümlülükler üstlenmesi gereken kimseleri kanun belirleyemez, bunları kişinin kendisi seçer (Hayek 1976: 88-89).

bh) Sosyal adaletin epistemolojik imkânsızlığı

Hayek'in siyasal felsefesinin önemli bir parçasını oluşturan bilginin niteliğine ilişkin görüşünün onun adalet anlayışı üstünde önemli sonuçları vardır. Hayek'in belki en temel felsefi ilgisi insan aklının dünyayı kavrama gücünün nitelik ve sınırlarını kavramak olmuştur. Ona göre, bilginin gelişmesi sinama ve yanılmaya dayanan evrimci bir süreç izlemiştir. Çevrenin insan üzerindeki etkisi onu davranış ve amaçlarını çevreye uydurmaya ve böylece bilgi mekanizmalarının yapısını da varlığını sürdürmeye uyarlamıştır. İnsan zihni eylemlerimizi yöneten soyut kurallar sisteminden oluşur ve çevrede meydana gelen değişiklikler eylem kurallarında da değişiklikler yapılması ihtiyacını ortaya çıkarır. Sabit anlama kategorileri sözkonusu değildir, varolan sadece sürekli olarak algı mekanizmalarının yeni durumlara uyarlanmasıdır. İnsanın bilgi kapasitesi bilgisinin genişlemesi ölçüsünde gelişmektedir (Kukathas 1990: 46-50).

Hayek'in bizim çeşitli algılarımızı sinamakta kullandığımız mekanizmalardan etkilenmeyen bilgiyi elde edemeyişimize ilişkin açıklaması insanın bilemezliğini ön plana çıkarır. Dünyadaki bütün olaylar tümüyle birbirine bağılı olmadığı için insan olaylar içinden bir kısmını ayıklamak suretiyle öngörüler yapabilir; dolayısıyla, bir bütün olarak çevre şartları hakkında "bilgisiz" kalırız ve gerçeklik hakkındaki bilgimizde daima bir belirsizlik unsuru bulunur (Kukathas 1990: 51).

Öte yandan insanın bilgisinin yapısına ilişkin Hayek'çi tezin önemli bir yanını, bu bilginin sadece bilinçli düşünmede kendini göstermediğı, fakat aynı zamanda bireylerin ve toplumların pratiklerinde de saklı olduğu iddiası oluşturmaktadır. Bu nedenle, bizim bilgimizin çoğı aslında örtülü (tacit) bilgidir; yani "bir şeyi bilmek" ten çok ("knowing that"), "nasıl

olduğunu bilmek" ("knowing how") niteliğindedir. Bilginin bu şekilde eylemde somutlaşması, Hayek'e göre, keşfedebileceğimiz, ama uyulması için kelimelerle formüle edilmesi zorunlu olmayan kurallara göre hareket etme yeteneğinin ifadesidir (Kukathas 1990: 53).

Bilginin eyleme yön gösteren kurallar tarafından yönetilmesi, Hayek'in adalet teorisi üstünde etkili olan iki nedenle önemlidir. İlk olarak; belli bir ifadeye kavuşturulmamış kuralların dış dünyanın kavranmasıyla ilgili epistemolojik problemleri çözmek için insan zihnince kullanılması gerçeği, toplumsal kuralların toplumun bireyleri tarafından sosyal hayatın ortaya çıkardığı epistemolojik problemleri çözmek üzere kullanılma tarzına benzemektedir; yani nasıl hareket edileceğini bilmekle ilgilidir. Hayek'e göre, toplumun işleyişini yöneten ve onun devamını sağlayan kurallar adaletin kurallarıdır. Genel olarak, biz bu sosyal kuralların bizim insani çevremizden kaynaklanan epistemolojik problemleri çözmemize nasıl imkân verdiğinin farkında değilizdir. Bu çerçevede Hayek için temel problem, herhangi bir insan aklının yalnızca bir parçasını kavrayabileceği karmaşık bir çevre içinde nasıl hareket edileceğini bilmektir. Eğer bilgimiz böyle parçalı değil de bütüncül olsaydı, adalet de gerek kalmayacaktı. "Bütün soyutlamalar gibi, adalet de bizim bilgisizliğimize, hiçbir bilimsel ilerlemenin tümüyle gideremeyeceği özel olgulara ilişkin daimi bilgisizliğimize, uyum göstermemizdir." (Hayek, 1976: 39). Adaletin kuralları, hangi eylemlere izin verildiğini göstererek, çevreyi kişi için daha tahmin edilebilir kılmak suretiyle ona rehberlik ederler.

Bilginin ifadeye kavuşturulmamış kurallar tarafından yöneltildiği gerçeğinin Hayek için önemli olmasının ikinci nedeni ise şöyle açıklanabilir: Bizim, henüz formüle edilmemiş kuralları izleme yeteneğimiz, dile hakim olma yeteneğimizden başka, "adalet duygusu"na sahip olmamızı da açıklar. Bu duygu mevcut kuralları değiştirmemize imkân verir. Şöyle ki, sezgilerimiz bizi bazı kurallardan şüphe etmeye yönelttiği vakit, formüle

edilmiş kuralın bizim yargımıza yol gösteren formüle edilmemiş kurallarla tutarsız olduğu ortaya çıkar. Sözgelisi, hepimizin adil olduğunu düşündüğümüz bir kuralın belli bir olaya uygulandığında adaletsiz olduğunu söylediğimizde, demek istediğimiz; "onun, adil saydığımız şeyi doğru bir biçimde tanımlamayan yanlış bir kural olduğu veya kuralın sözlü ifadesinin bizim yargımıza yol gösteren kuralı doğru bir biçimde ifade etmediğidir" (Hayek, 1976: 32).

İşte Hayek'in adaletin bütün (veya çoğu) kurallarını merkezileşmiş yasama organlarının koyması girişimlerine karşı geliştirdiği argümanların temeli, adalet hakkındaki bilgimize ilişkin olan bu görüştür. Bu bilginin niteliği, büyük ölçüde formüle-edilemez oluşu ve onu ifade eden usullerde içkin kalması gereğidir (Kukathas 1990: 55). Başka bir ifadeyle, bilginin parçalı niteliği, yani bir kişi veya kişiler grubunun tüm topluma yayılmış olan çok-yönlü bilginin tümüne sahip olamayacağı gerçeği, toplumda ortaya çıkacak çok sayıda ilişkiyi yönetmesi gereken davranış kurallarının pozitif yasama yoluyla konamayacağını gösterir. Aksine, bu şekilde kısmi bilginin hukuki yoldan resmileştirilmesinin yaratacağı bilgi kaybını tercih etmek yerine, toplumda tecrübeyle oluşmuş ve çoğu belli bir formülasyona kavuşturulmamış olan kurallarda ifadesini bulan bilgiden yararlanmak daha akıllıca olur.

Hayek'çi sosyal - siyasal teorinin sosyal adaletle daha doğrudan ilgili olan başka bir yönü, onun subjektivizminin toplumdaki iktisadi problemin açıklamasına yansıma biçimidir. Hayek'e göre, ekonomik problem toplumdaki mal veya kaynakların nasıl dağıtılacağıyla ilgili olmayıp, bunların kullanılmalarının kendi nisbi değerlerini doğru olarak yansıtacak şekilde nasıl koordine edileceği ile ilgilidir. Hayek, kaynakların dağıtımı gibi bir "sosyal problem" bulunmadığı görüşüne dayanarak, adaletin malların tahsisi ile ilgili bir problem olarak görülmesine karşı çıkmaktadır. Buna göre, adaleti adil dağıtım sonuçları veya dağıtım usulleri

ile ilgili bir problem olarak ortaya koymak yanlıştır; çünkü adalet, bizim sınırlı epistemolojik güçlerimiz karşısında, toplum içinde bireylerin eylemlerini nasıl koordine edeceğimiz sorusunun cevabıdır. Hayek'in cevabı ise, buraya kadar yapılan açıklamalardan kolayca anlaşılabilir gibi, etkinliklerimizi adalete ilişkin olarak bizi yönlendirecek kurallar olmadan nasıl koordine edeceğimizi bilemediğimiz kabulüne dayanır (Kukathas 1990: 58-59).

Öte yandan, hiçbir hükümet veya planlama kuruluşu, sosyal adaletçi bir dağıtım kalıbını başarılı olarak gerçekleştirmek için gereken bilgiye sahip olamaz. Eğer böyle bir bilgi ve anlayışa ulaşılabilseydi, bu, ahlak ilkelerine göre hareket edebilen bilinçli bir akılla donanmış bir kişi tarafından toplumun suçlarının bilinçli olarak belirli sonuçlara yönlendirilmesi gerektiği anlamına gelirdi (Hayek 1976: 79). Ne var ki bu imkânsız olduğu için, Hayek "sosyal olarak adil" bir piyasa düzeninin epistemolojik olarak gerçekleştirilebilir bir durum olmadığı sonucuna varmaktadır. Bu nedenle, Hayek, gerçekleştirilebilir bir idealden çok bir yanılsama veya bir hayal olduğuna dikkat çekmek için, sosyal adalet arayışını bir "serap" olarak nitelendirmiştir. Serap hiçbir şekilde ulaşılamayacak olan bir hedeftir ve bir serabın peşinden koşmak ne yazık ki her zaman bu uğurda çaba gösteren kişinin çabalarının onun gerçekleştirmeyi istediği amaçtan tamamen farklı olmasıyla sonuçlanacaktır (Hayek 1993: 130).

5. Hayek Eleştirileri

Hayek'in sosyal adalet idealini eleştirmek için başlı başına bir kitap yazması ve bu terimin anlam ve değerinden şüphe etmeyi haklı göstereceğini düşündüğü "kanıtlar"ı uzun uzadıya anlatması etkileyici olmakla beraber; onun işaret ettiği noktaların birçoğu önemli ve anlamlı

eleştiriler almıştır. Bu eleştirilerin bir kısmı doğrudan doğruya onun adalet anlayışına, bir kısmı ise genel olarak sosyal ve siyasal teorisine yönelik eleştiriler niteliğindedirler. Biz burada birinci kategoriye giren eleştirilere öncelik vererek, bir önceki başlıkta izlediğimiz sıra içinde bunları gözden geçirelim.

a) "Sosyal Adalet" Gerçek Bir İdealin İfadesidir

Hayek her ne kadar sosyal adalet kavramının anlamsız olduğunu söylemişse de, bundan kastettiği sosyal adalet arayışının kavranabilir bir amaç olmadığı değildir. Anlatmak istediği bunun yanlış anlaşıldığı veya kavrandığı ve bu arayışın her şeyden önce ekonomik gelişme ve özgürlük üzerinde olumsuz etkiler yaratacağı hususudur. Hayek bu iddiasıyla, sosyal adaleti tavsiye edenlerin tavsiye ettikleri şeyin anlaşılabilir olmadığını değil, fakat bu öneride bulunanların önerdikleri şeyin sonuçlarının bilincinde olmadıklarını anlatmaya çalışmıştır. Bu sonuç ise, sosyal adaleti izlemeye devam eden devletlerin piyasa düzeninin sağlıklı işleyişini ve bireysel özgürlükleri tahrip etmeleridir (Lukes 1993: 8-9). Bu durumda, sırf terimin uygun olmadığına dayanan iddiaların bizzatı sosyal adaletin anlamlı ve değerli bir ideal olduğu veya olabileceği gerçeğini ortadan kaldırmadığı sonucuna varılabilir.

Esasen, Hayek'in "sosyal adalet" kavramına yönelttiği semantik eleştiri, Tomlinson'un işaret ettiği gibi (1990: 40-41), sadece bir kavramsal titizlik meselesinden ibaret değildir. Dilin kullanımında daha büyük bir açık-seçiklik sağlanmasını istemekle "sosyal adalet" teriminin terk edilmesi gerektiğini söylemek aynı şey değildir. Hayek'in de pekala farkında olduğu gibi, sosyal adaleti savunanlar hemen hemen daima maddi eşitsizliklerin, gelir ve zenginlikteki eşitsizliklerin azaltılmasını savunmaktadırlar. Bundan dolayı, asıl sorunun, gelir dağılımları hakkında "adalet" yargıları verip vermemek olmayıp, daha fazla eşitliğin haklı gösterilip gösterilmeyeceği veya bunu gerçekleştirme girişimlerinin sadece ekonomiyl

değil fakat aynı zamanda özgürlük ve (gerçek) adaleti de tahrip edip etmeyeceğidir.

b) Sosyal Adalet Dinsel Bir Hurafe Midir?

Hayek'in sosyal adaleti dinsel bir düşünce olarak nitelemesi herşeyden önce, onun kendisinin dini inançların evrimci yararları hakkındaki açık ifadeleriyle çelişmektedir. Nitekim bir yerde şöyle yazmıştır: "İkisi de çevreye akılcı yoldan olmayan intibaklar (uyarlanmalar) niteliğindeki örf ve adet ile geleneğin, totem ve tabu ile veya büyüsel ve dinsel inançlarla desteklendikleri zaman, grup seleksiyonunu yönlendirmiş olmaları daha muhtemeldir; bu inançların kendileri insanların karşılaştıkları her düzeni animistik bir biçimde yorumlama eğiliminden doğup gelişmiştir." (Hayek 1988: 136). Yine Hayek'e göre ahlakımızı ve sadece uygarlığımızı değil, hayatlarımızın kendisini de sağlamış olan geleneği, bu gibi bilimsel olarak kabul-edilemez nitelikteki olgusal iddiaların kabulüne borçluyuz (Hayek 1988: 137). Kısaca, sosyal adaletin "dini" anlamı kendi başına Hayek'in ona karşı çıkması için bir neden olmamalıdır. Kaldı ki, sosyal adalet dini karakterli bir ideal olsa bile, eğer yeterince ikna edici kanıtlarla desteklenirse anlamlı bir ideal olarak kabul edilmesi için bir engel olmamak gerekir (Lukes 1993: 9-10).

Fakat buna karşılık denebilir ki, Hayek'in karşı çıktığı nokta kavramın dini niteliğinin kendisi olmayıp, bu şekilde dini inançlarınkine benzer bir kutsallık atfedilmek suretiyle sosyal adaleti tamamen tartışma dışı bırakmak ve doğruluğunu herhangi bir kanıtı ihtiyacı göstermeyen apaçık bir hakikatmış gibi sunmaktır. Ayrıca sosyal adaletin "kutsal"lığı nötr bir durum da değildir. Şu anlamdaki: o, müminlerinin kendisine inanmaktan ve onu kendi hayatlarıyla sınırlı olarak somutlaştırmaktan hoşnut olacakları bir inançtan ibaret olmayıp, başka insanları devlet eliyle zorlamanın bir bahanesi olarak da kullanılmaktadır. Esasen onun asıl

anlamı da sırf bireysel bir inanç değil, kapsayıcı bir "sosyal" ideal olmasında yatmaktadır.

c) "Sosyal Adalet" İdeolojik Midir?

Sosyal adalet düşüncesinin özünde ideolojik olduğuna, yani evrensel bir biçim içinde sunulmakla birlikte daima özgül veya kısmi çıkarların savunulmasıyla ilgili olduğuna ilişkin Hayek'in eleştirisini de Lukes ikna edici bulmamaktadır. Lukes'a göre, bu iddianın inandırıcı olması için, herkesin makul bir biçimde bağlanabileceği tarafsız ilkelerin var olmadığının gösterilebilmesi gerekir. Oysa Hayek'in bu hususta bütün yaptığı, liyakat, hakediş, ihtiyaç vb. nin niteliği hakkında anlaşma olamayacağını ileri sürmekten ibaret kalmıştır (Lukes 1993: 10).

Öte yandan, sosyal adaletin belirli grupların çıkar arayışlarını maskeleyen ideolojik bir araç olduğu yolundaki Hayek'in eleştirisinin tam tersine olarak, Hayek'in özgürlüğün çeşitli biçimlerine adalet karşısında öncelik vermesinin ve siyasal müdahale yoluyla değiştirilebilen durumlarda bile dağıtıcı adalet düşüncesini anlamsız bulmasının kendisinin ideolojik bir tutum olduğu ileri sürülmüştür (Campbell 1988: 16, 17). Ne var ki, insanların özgürlüğünü tanımak ve ona saygılı olmakla, dağıtıcı adalet politikasını uygulamak aynı düzeyde düşünülebilecek tutumlar değildir. İlkinde herhangi bir müdahale sözkonusu olmaksızın bireylerin özerkliğini tanımak sözkonusu iken, ikinci durumda bireylere pozitif olarak müdahalede bulunmak ve kişi veya gruplar arasında bir tercih yapmak sözkonusudur. Bu nedenle, özgürlüğe "sosyal adalet" karşısında Hayek'inki gibi bir öncelik vermek keyfi ve ideolojik bir tutum olarak görülmeyebilir.

Kaldı ki, Hayek'in burada asıl vurgulamak istediği, devletten haklı bir neden olmaksızın kendileri lehine kayırma veya pozitif müdahale talep eden kişi ve grupların bu gayrı-meşru taleplerini "sosyal adalet" kavramının arkasına saklamalarının mümkün olduğu hususudur. Gerçekten de çağdaş

demokrasilerde sosyal adalet isteğinin bu tür bir iki-yüzlülüğü yansıttığı durumlara sıkça rastlanmaktadır. Ayrıca devletin sosyal adalet veya başka bir nedene dayandırılan kayırcı politikaları çok defa gerçekten ihtiyacı olan veya dezavantajlı kesimler yerine, en iyi örgütlenmiş olup şu veya bu biçimde seslerini siyasi otoriteye duyurabilen gruplara avantaj sağlama biçiminde gerçekleşmekte ve böylece sözde kamu çıkarı adına kısmi çıkarlar öncelik kazanmaktadır. Bu durumun zararlı sonuçlarından birisi de kişiler arasında adalet duygusunu zedelemesidir.

d) Sosyal Adalet Düşüncesinin Tutarsızlığı İddiası

Hayek'in, adalet ve adaletsizliğin kastedilen ve öngörülen sonuçlar yaratan bilinçli eylemlerle ilgili olduğu ve bu nedenle gayrişahsi sosyal süreçlerin sonuçlarının bu sıfatlarla nitelendirilemeyeceği iddiasına karşılık olarak Lukes, bu iddianın değerlendirme konusu olması gereken şeyin bir durum mu yoksa bizim ona tepkimiz mi olduğu konusunda bir belirsizlik içerdiğini ileri sürmektedir. Ona göre, hiçkimsenin kastetmediği veya öngörmediği durumlar yine de acı veya mahrumiyetin azaltılması yönünde hareket etmeyi gerektirebilir ve böyle yapılmaması pekalâ adaletsizlik olarak nitelendirilebilir. Ayrıca yine Lukes'a göre; herkes için, alternatifinden daha kötü bir sonuç doğuran bir kurallar sistemi çerçevesinde karar verilmesinin söz konusu olduğu durumlarda, eylemlerin birleşik etkisi yapıcıları tarafından kastedilmemiş veya öngörülmemiş olsa da, anlaşmalı bir iradenin sonucu olmayan bu gibi birleşik etkilere yol açan kurallar sistemi adaletsiz olarak nitelenebilir (Lukes 1993: 11-12).

Benzer eleştirileri Hayek'e yönelten başka yazarlar da vardır. Bunlardan ikisinin görüşlerine kısaca göz atabiliriz. Raymond Plant, bir piyasa sürecinin sonuçlarının Hayek'in tanımladığı gibi, kastedilmemiş olmakla beraber öngörülebilir olduklarını iddia etmiştir. Yine ona göre, adaletin anlamı şeylerin nasıl meydana geldiği meselesinden ibaret olmayıp bizim onlara nasıl tepki gösterdiğimiz veya karşılık verdiğimiz meselesidir.

Bu nedenle, piyasa süreci içinde usuli adaletin hiçbir kuralı ihlal edilmemiş olsa bile, eğer bu sürecin sonucu bazı kişileri katlanılmaz bir ihtiyaç durumu içinde bırakan bir gelir dağılımına yol açarsa, o zaman hiçbir şey yapmamak sadece bir iyilikseverlik noksanı değil, bir adaletsizlik eylemi olur. Bu bağlamda, toplum bir kişi veya "dağıtıcı" olmamakla beraber onun giderilebilir ıstırabı azaltmak ahlaki ödevi olan bir kurumu - yani devlet - vardır (Plant 1990).

Campbell'in argümanı da, buna benzer şekilde, kaynağı ne olursa olsun, bilinçli olarak yaratılan durumlar ile bilinçli olarak değiştirilebilir olan durumlar arasında bir ayrım yapmakta ve insanın refahını etkileyen bir dağılımın insan faaliyeti ile değiştirilme imkânı bulunduğu yerde bu durumu adalet ve adaletsizlikle nitelendirmenin ve bunun çözümü için harekete geçmenin mümkün olduğunu belirtmektedir (Campbell 1988: 15-16).

Hayek'e yöneltilen bir diğer eleştiri de Tomlinson tarafından dile getirilmiştir. Ona göre, bir piyasa ekonomisinde gelir ve zenginlik dağılımının esas itibarıyla piyasa süreçlerinin kastedilmemiş sonucu olduğu düşüncesi çeşitli nedenlerle yanlıştır. İlk olarak, halihazırdaki zenginliklerdeki farklılıklar büyük ölçüde geçmişten miras alınan zenginliğin sonucudurlar ve soygundan sekse kadar her tür etkinlik yoluyla kazanılmış olabilirler. İkinci nokta, gelir dağılımındaki büyük farklılıkların bir kısmı (şirket yöneticileri ile çalışanların çoğunun arasındaki en belirgin farklılıklar gibi), oligarşik şirketlerin yapısı içinde her türlü baskıdan büyük ölçüde muaf olan aynı şirket yöneticilerinin kararının sonucudur. Nihayet, günümüzün karma ekonomilerindeki gelir dağılımı çok büyük ölçüde siyasi kararlara bağlıdır (Tomlinson 1990: 141). Ne var ki, bu son iddia Hayek'in görüşünü kanıtlayan bir olguya işaret etmekte olduğundan, bunu anlamlı bir eleştiri saymak güçtür. Çünkü, Hayek'in zaten karşı çıktığı devlet müdahalesinin sonuçları, onun teorisinin bir kusuru gibi gösterilmektedir.

Gerçekten Hayek'in kendisi de bu tür siyasal kararların sonucu olan durumların adaletsiz olduğunu belirtmektedir.

Son bir eleştiri olarak, Hayek'in piyasa ile ilgili argümanının kendi içinde çelişik olduğu iddiasına değinmeliyiz. Desmond King, Hayek'in piyasa kurumlarının refah yaratma kapasitesi nedeniyle "devamına izin verilmesi"nden söz ettiğine⁽⁷⁾ işaretle, bunun, piyasanın sonuçlarının kastedilmemiş ve bilinmez olduğuna ilişkin Hayek'in daha önceki iddiasını geçersiz kıldığını belirtmektedir. Bu duruma göre, piyasanın sonuçları bilinmektedir ve onun "devamına izin verilmiş" olmasının nedeni budur. Bunun gibi, Hayek, "onu uygulama yetkisine sahip bir otorite tarafından farklı birey veya grupların performans veya ihtiyaçlarının değerlendirilmesine dayanan herhangi bir ödüllendirme kalıbını ('sosyal adalet' veya başka bir bahane adına) bir piyasa düzenine dayatırken onu korumanın mümkün olup olmadığı" (Hayek 1976: 68) sorusuna "hayır" diye cevap vermek suretiyle, piyasa sistemini bir tercih konusu yapacak şekilde, piyasa düzenini korumanın gerekli olduğunu kabul etmektedir. Bu durumda onun sonuçları tercih edilmiş ve bundan dolayı da amaçlanmış olmaktadır (King 1987: 42-43).

e) "Sosyal Olarak Adil" Bir Piyasanın İmkânsızlığı İddiası

Hayek'in sosyal adalet düşüncesine yönelttiği temel eleştirilerden birisi olan, neyin "sosyal olarak adil" olduğuna ilişkin genel bir anlaşmanın toplumda hiçbir zaman varolamayacağı, dolayısıyla "sosyal adalet" politikalarının kaçınılmaz olarak ancak siyasal otoritenin keyfi tercihlerine bağlı olacağı, bunun ise piyasanın kendiliğinden düzeni içinde gerçekleştirilebilir bir amaç olmadığı iddiası da bazı itirazları davet etmiştir. Sözgelisi Lukes, Hayek'in sosyal adaletin farklı birey ve grupları kayırmacı nitelikteki özel direktiflerle ilgili (yani keyfi) olmasının kaçınılmaz olduğunu kanıtlamadığını ileri sürmüştür. Ona göre; Hayek'in gerçekte itiraz ettiği şey hükümetlerin ve planlama kurumlarının farklı mesleklerin

layık olduğu veya hakettiği şeyi değerlendirmeye çalışmalarıdır. Ne var ki, Hayek'in bu haklı eleştirisi daha da ileri giderek, asgari bir sosyal güvenliğin sağlanmasını aşan her türlü gelir ve mülkiyet dağıtım politikasına karşı çıkmak noktasına varmaktadır. Oysa, yeniden dağıtımın "kendi bilgilerini kendi amaçları için kullanma"ya çalışan bireylere keyfi bir müdahaleyi zorunlu kıldığı kanıtlanabilmiş değildir (Lukes 1993: 15).

Lukes bu noktada, Usher'in yeniden-dağıtım ile yeniden-tahsis (reassingment) arasında yaptığı ayrımı işaret ederek, ancak bu ikinci yöntemin mevcut gelir ve zenginlik dengesinde insanların yerini (sıralanışını) değiştirmeye yönelik olduğunu; buna karşılık, yeniden dağıtımın bir gelir ve mülkiyet dağılımı biçimini - vergiler, sosyal güvenlik ödemeleri ve mülkiyet ve miras hukuku gibi politika araçlarını kullanmak suretiyle - belirli grup veya kişilerin liyakat veya mesleğine bakmadan değiştirdiğini iddia etmektedir. Bu duruma göre; gerçekten de, siyasi yeniden-tahsis Hayek'in itirazlarının çoğunu - başlıca, değer ölçütü üzerinde anlaşmanın pratik imkânsızlığı, gerekli bilgiye merkezi bir otoritenin sahip olamayacağı ve nihayet kayırmacılığa ve çıkar grupları baskılarına açık kapı bırakması - haketmektedir. Ama bu iddiaların hiçbiri, gelir ve mülkiyetin dağılımını değiştirmeyi amaçlayan yeniden-dağıtım politikalarına karşı güçlü değildir (Lukes 1993: 15-16).

Kanımızca, Usher'in bu çarpıcı görünen kavramlaştırması da Hayek'in temel iddasını yeterince karşılayamamaktır. Nitekim, ister yeniden-dağıtım isterse yeniden tahsis densin, yapılan işlem özünde siyasal kararlarla bazı kişi ve gruplara yarar sağlanmasıdır. Bu tür bir yararlandırmanın bazı somut durumlarda - adalet açısından değilse de - ahlaki bakımdan haklı gösterilmesi mümkün olmakla beraber, bunun genel bir kamu politikası haline dönüştürülmesinin adil olduğu yine de şüphelidir. Kaldı ki, ahlaki görülebilecek belli bazı somut yeniden-dağıtım durumlarında bile karar verilmesi gereken asıl sorun, bizzatıhi güç kullanma

yoluyla (devlet gücü) avantaj veya dezavantaj yaratmanın doğru olup olmadığıdır.

f) Sosyal Adaletin Özgürlüklerle Bağdaşmazlığı İddiası

Sosyal adalet politikalarının uzun vadede bireysel özgürlükleri zayıflattığı yolundaki Hayek tarafından da paylaşılan klasik liberal iddiaya gelince; refah devletini ve sosyal adalet politikalarını savunan yazarlar, savundukları anlayışın özgür bir toplumla pekalâ bağdaşabildiğini söylemektedirler. Örneğin, Tomlinson, devletin bireylerin özel alanlarına tecavüz etmeden vergiler ve sosyal yararlandırmalar yoluyla gelir dağılımına müdahale etmesinin pekalâ mümkün olduğunu iddia etmektedir. Bu tür sistemlerle düzeltilmeye çalışılan, belli bireylerin bu dağılım içindeki yeri olmayıp genel gelir dağılımındaki eşitsizliklerdir (Tomlinson 1990: 41, 42).

Hayek'in bu iddiasına yöneltilen başka bir eleştiri yine Lukes'ten gelmektedir. Lukes sosyal adalet politikaları ile özgürlükler arasında karşılıklı kurulmasının Hayek'in özgürlüğü, herkese eşit olarak uygulanan genel ve soyut kurallara uyulmasını gerektiren "hukuk devleti" anlayışı çerçevesinde tanımlamasından ileri geldiğine dikkat çekerek, bu tür bir özgürlük tanımının adalete dayanak olamayacağını ileri sürmektedir. Ona göre, uygulamanın genellik, soyutluk ve eşitliği gibi biçimsel gereklilikler, istikrarlı ve öngörülebilirlik sağlayan liberal bir hukuk düzeninin varlığı için ne zorunlu ne de yeterlidir. Çünkü apartheid örneğinde olduğu gibi, baskıcı ve keyfi yasalar pekalâ soyut ve genel biçimde olabilir ve eşit olarak uygulanabilirler (Lukes 1993: 14-15).

Sosyal adalet politikaları lehine bu teorik kanıtlardan başka, gerek King (1987: 44) gerekse Tomlinson (1990: 42) empirik bir kanıt da göstermektedirler. Buna göre; çoğu Batılı sanayileşmiş ülkelerin savaş sonrası tecrübesi, Hayek'in sosyal adalet uygulamalarının uzun vadede totaliteryenizme götüreceği yolundaki yarım asırlık geçmişi bulunan

iddiasını haklı çıkarmamış, aksine yalanlamıştır. Piyasa düzeni ile sosyal adaletçi/eşitlikçi uygulamalar pekalâ birlikte yürütülebilmış; ve bu durum devlet lehine bireysel özgürlüğü aşındırması bir yana, bireylerin iktisadi ve sosyal haklarını önemli ölçüde arttırmıştır.

Bu konuda son olarak, modern refah devletinin "sosyal adalet"çi veya eşitlikçi politikalarının bireysel sorumluluk duygusunu zayıflatarak yaygın bir "bağımlılık kültürü" yarattığı yolundaki eleştiriye temas etmeliyiz⁽⁸⁾. Tomlinson, Goodin'e dayanarak, bu görüşün yanlış olduğunu, refah hizmetlerinin bağımlılığı teşvik etmediğine ilişkin kesin empirik kanıtlar bulunduğunu ve uygulamada refah kurumlarının kaldırılmasının bireysel sorumluluğu değil ailelere bağımlılığı getireceğini ileri sürmektedir. Oysa, ailelere bağımlılık devlete bağımlılıktan "çok daha keyfidir" (Tomlinson 1990: 62-63).

DİPNOTLAR

- 1) Bir "kendiliğinden düzen" olarak dil hakkında bkz. Macedo 1991: 224.
- 2) Örneğin David Miller "haklar", "hakediş" ve "ihtiyaç" ilkeleri olarak sıraladığı ölçütleri sırasıyla şöyle tanımlamaktadır: Haklar ilkesi tercih özgürlüğünü ve beklentilerin güvenliğini garanti eder; Hakediş ilkesi her bir kişinin eylemlerinin ve niteliklerinin farklı değerini tanır; ihtiyaç ilkesi ise bireysel hayat planlarının önşartlarını sağlar. 1979: 151-52.
- 3) Procrusten ideali: Eski Yunan mitolojisinde, mağdurlarını kendi yatağının boyuna uydurabilmek için onların vücudunu geren veya boylarını kısaltan bir haydut olan Procrustes'e işaret eden ve olgu ve düşünceleri kendi istediği kalıba uydurma ideali anlamına gelen bir deyim.
- 4) Refah devleti uygulamalarının bireysel sorumluluk duygusunu azaltarak bir tür "bağımlılık kültürü" yarattığına ilişkin olarak bkz. Barry: 1990: 125-158).
- 5) Pozitif haklarla negatif haklar arasında niçin simetri bulunmadığı hakkında bkz. Barry 1990: 80-81.
- 6) Atavizm: Ataların sahip olduğu fiziki bir özelliğin veya davranış türünün birkaç kuşak sonra tekrar ortaya çıkması.
- 7) Hayek 1976: 64-65'te şöyle diyor: Piyasa sisteminin yararları ve külfetleri; insanların ihtiyaçlarının karşılanmasıyla ilgili ihtimalleri tümüyle veya çoğunlukla arttırdıkları tespit edildiği için devam etmelerine vaktiyle izin verilmiş olan kurumların belli kişiler üzerindeki etkisi, ilk ortaya çıktıkları zaman herhangi bir kimse tarafından ne kastedilmiş ne de öngörülmüş olan bir sürecin sonucudurlar. Böyle bir süreçten adalet talep etmek kesinlikle saçma olduğu gibi, böyle bir toplumda bazı kişilere belli bir payı hak olarak tahsis etmek de bariz bir adaletsizliktir.
- 8) Yeniden-dağıtım politikasına Jouvenel tarafından yöneltilen benzer bir eleştiri için bkz., J. Gray 1990: xiii.

SONUÇ

İnsani varoluşumuzun ayrılmaz bir parçası olarak, davranışımıza / eylemimize yön veren, kendimizi ve diğerlerini, hatta dünyayı onunla sorguladığımız bir adalet duygusuna sahibiz. Öyle ki, örneğin bazılarımızın doğuştan kusurlu olmaları karşısında müthiş bir "haksızlık" duygusuna kapılır ve bu kusuru gidermek için gerektiğinde tıbbın bütün olanaklarını seferber ederiz. İşte tam da burada zihnimizde şu tür sorular beliriyor: İyi olarak addettiğimiz herşey adil, bize göre kötü olan herşey de gayriadil midir? Adil veya gayriadil ayrımı yapmamızda bize yol gösteren esas nedir? Bütün bunları nasıl bilebiliyoruz?

İnsanın sosyal bir varlık olmasıyla birlikte, gözler toplumsal değerlerin paylaşılmasına çevrilmiş ve bu paylaşımın belli bir ölçüte bağlanması istenmiştir. Yani, klasik formülasyonu ile, "herkese hakkını vermek" adaletin gereği sayılmıştır. Ama bu formül görüldüğü kadar basit ve kolay işletilebilir değildir. Herkesin tek bir amaç veya belli amaçlar üzerinde uzlaştığı, yüzyüze ilişkilerin geçerli olduğu kabile toplumlarında bir av paylaşımında herkes payına, "hakkına" düşeni alabilir; ama bugünün karmaşık yapılı, kollektif üretim ve paylaşırma süreçlerinden uzaklaşmış toplumunda geriye dönüşü imkânsız bir süreç sözkonusudur. Bu toplumda insanın amaçları çeşitlidir, beklentileri farklıdır, hatta bu amaç ve beklentiler çoğu zaman birbirleriyle uzlaşmaz niteliktedir. Üstelik ne amaçlar ve beklentilerin homojen hale getirilmesi mümkündür ne de sonuçlar üzerinde tam bir uzlaşma sağlanabilir. Uzlaşma olsa olsa, amaç ve değerlerin çeşitliliğini koruyan bir düzen içinde, belli yöntemlerin izlenmesinde, bir başka deyişle usûl adaletinde sözkonusu olabilir.

Adalet duygusunun doğal bir sonucu, insanlarda yarattığı, şartları veya durumları değiştirme isteğidir. Değiştirme isteği farklı alanlarda ortaya çıkar: gayriadil olduğu düşünülen bir durumun değiştirilmesi, beklentilerin ötesinde gerçekleşen ve yine gayriadil olduğu düşünülen bir sonucun değiştirilmesi, insan eylemine yön veren kuralların adillikinden şüphe edilmesi sonucu bu kuralların değiştirilmesi ve nihayet bir bütün olarak toplumun değiştirilmesi/dönüştürülmesi...

Duygusal varlıklar olmamız nedeniyle, adalet duygumuzun yanısıra altruizm, iyilikseverlik, acıma, paylaşma vs. gibi duygulara da sahibiz. Adam Smith'in de "duygudaşlık" adı altında işaret ettiği gibi, empati yoluyla kendimizi başkalarının yerine koyarak aynı duyguları yaşama, yani diğerlerinin duygularını paylaşma yeteneğimiz vardır. Bu yeteneğimiz bizim başkalarının sıkıntılarını anlayıp onlara yardım etmemizi sağlayabileceği gibi, gerek kendimizin gerek diğerlerinin her "olumsuz" durumunu adil-adaletsiz ayrımına göre değerlendirmemize de yolaçabilmektedir. Toplumsal yaşayış içinde bireylerin kazanımlarının farklılığı adil-adaletsiz ayrımına göre değerlendirmeye çalışıldıkça, ortaya çıkan gerilimin, değerlerin "adil" bir biçimde yeniden-dağıtılması yoluyla giderilmesi görünüşte meşruluk kazanmaktadır. Bu yöntemin fiili anlamı ise, devlet gücünü kullanarak birey ve gruplar arasında kaynak transferi yapılması demektir. Başka bir ifadeyle; fedakârlıkta bulunulması istenilmektedir, ama bu gönüllü olmayıp zorunlu bir "fedakârlık" niteliğindedir. Üstelik böyle yapmakla gerilimin kaynağı ortadan kalkmamış, sadece ağırlığı bir taraf üzerinde yoğunlaştırılmış olur. Çünkü böyle bir transfer sürecinin bizzat kendisi, en azından bundan zarar görenler tarafından adaletsiz olarak değerlendirilecektir. Öyleyse, bir dağıtım kalıbına göre kaynak transferi yapmak "genel çıkar"a hizmet etmek olmayıp, yalnızca bazı toplum kesimlerinin çıkarlarının diğerleri aleyhine korunmasından ibaret görülebilir.

Sosyal adalet yönelişinde adaletle ilgili iki taleple karşılaşırız. Bunlardan birincisi, toplumsal değerlerin paylaşımı ve bu paylaşımdan doğan hoşnutsuzluğun "değiştirme" yoluyla giderilmesi. Paylaşım sonucu ortaya çıkan sonucun adillliğini veya adaletsizliğini ise karşılaştırma yaparak buluyoruz. Yani aynı süreç içinde, aynı durumdaki insanların elde ettikleri karşılaştırılmakta ve diğerine göre daha az avantajlı durumda olanlar için bir adaletsizlikten söz edilmektedir. Öyleyse değişiklik daha az avantajlı olanlar lehine yapılmalı ve adaletsizlik durumu ortadan kaldırılmalıdır. Böylece, bir "haksızlığa", "adaletsizliğe" maruz kaldığını düşünen kişi topluma dönecek ve onun "hakça", "kardeşçe", "adil" bir pay talebi topluma bir ödev yükleyecektir: fedakârlıkta bulunma ödevi. Çok insani bir talep olarak gözüken bu "yüce" ve "kutsal" amacın ve genel olarak ideal bir toplum tasarımının gerçekleştirilmesi için tüm toplumsal güçler -hukuk ve siyasi otorite- seferber edilecektir.

İşte, toplumda üretilen değerleri kolektif bir sürecin sonucu olarak gören, toplumsal işleyişi ve bu işleyişin sonucunda kişilerin payına düşeni "akıl ve adaletin ilkeleri"ne göre yeniden düzenlemeyi öneren sosyal adalet anlayışı, bu yönüyle, Hayek'in karşı çıktığı kurucu rasyonalizmin bir uzantısıdır. Hayek'e göre, toplum irade sahibi bir varlık değildir; dolayısıyla onun adillikinden veya adaletsizliğinden söz edemeyiz. Bu arada bir piyasanın kendiliğinden düzeni içinde, adil davranış kurallarının rehberliği altında belli amaçları gerçekleştirmeye yönelmiş insanların eylemlerini ve bu eylemlerin sonucunda elde ettikleri kazanımları adil veya adaletsiz olarak nitelendiremeyiz. Buradan yola çıkarak, piyasa süreci içinde umduğunu bulamayanların topluma dönerek telâfi istemelerinin adaletle ilgili olmadığını söyleyebiliriz. Burada adaletle bir bağlantı kurma çabası, öyle görülüyor ki, sadece bu söylemi kuvvetlendirmek, etkileyici hale getirmek ve istemin karşılanma gücünü artırmak isteğinden doğmaktadır. Oysa bir piyasa düzeninde ortaya çıkan sonuçlar bilinçli bir iradenin

"amaçlanmış" (intended) sonuçları değildir. İnsanlar bütün ayrıntıları bilmek konusundaki yetersizlikleri nedeniyle gelecekteki sonuçların tümünü öngöremez ve sadece uygarlığı yaratmış olan toplumsal evrimin bir mirası niteliğinde olan soyut davranış kurallarını izleyebilirler. Bu kurallar ise hiçbir belli somut sonucu garanti etmez. Çevre şartları, bireyin istek, amaç ve dürtüleri, şans, beceri vb. gibi bütün etkenlerin biraraya gelmesiyle, doğacak sonuçların tahmini mümkün olabilir. Ne var ki insanoğlunun böylesine kapsayıcı bir bilgiye ulaşması mümkün değildir.

Toplumsal süreçlerin sonucunda kimin neyi ne kadar aldığı, yani toplumsal değerlerin (nimet ve külfetlerin) nasıl paylaşıldığı sorunu adalet talebinin dağıtıcı boyutunu; yine bu süreç sonucunda ortaya çıkan zarar ve ihlâl durumlarının değiştirilmesi talebi ise adaletin telâfi edici boyutunu oluşturmaktadır. Ancak, son tahlilde adaletle ilgili olarak ortaya koyduğumuz bu argüman besbelli ki yeni bir keşif olmayıp, Aristo'nun "dağıtıcı adalet" ve "düzeltici adalet" (commutative justice) ayrımına denk düşmektedir. Günümüz sosyal adalet anlayışı da Aristo'nun dağıtıcı adaletinden ve bir ölçüde Bentham'ın faydacılığından kaynaklandırılmaktadır. Oysa Hayek bu anlayışın kabile etiğinden kaynaklandığını; yani birlikte yaşama, kardeşlik ve yüzyüze ilişkilerin geçerli olduğu, üyelerinin tek bir amaç veya amaçlar hiyerarşisine hizmet ettiği dönemin atavistik bir uzantısı olduğunu belirtmektedir. Ancak yine belirtmeliyiz ki, Aristo dağıtıcı adaletten sözettiğinde toplumda üretilen bütün değerlerin bölüşdürüleceğini kastetmiyordu ve daha da önemlisi insanlara bir "dağıtıcı" tarafından paylarına düşenin verilmesi değil, bir sosyal süreç içinde toplumsal konumlarına, beceri ve yeteneklerine göre insanların toplumda üretilen değerlerden paylarını almalarını kastediyordu. Daha açık bir deyişle insanlar bir dağıtım mekanizmasının pasifize edilmiş unsurları olarak görülmüyorlardı. Toplumda üretilen değerleri toplayıp, bunları belli

ölçütlere göre dağıtacak bir kişi, kişiler grubu veya bir mekanizma düşünülüyor değildi.

Sonuç olarak, denebilir ki; toplumda bazı kişi veya grupların bizde haklı olarak sempati, acıma ve yardım etme isteği gibi duygular yaratabilecek yoksunluk veya yoksulluk durumunda olmaları mümkündür. Ama bizi duygusal olarak rahatsız eden bu tür durumları, eğer bunlar birilerinin bilinçli eylemlerinin sonuçları değilseler, adaletsiz olarak nitелеmek titiz bir yargı olmasa gerektir. Bu, sözkonusu dezavantajlı durumdaki kişi veya grupların "kaderlerine terkedilmesi"ni istemek anlamına gelmez. Burada kastedilen, eğer ahlâki sorumluluk duygumuz bizi bu tür yoksunluklar karşısında harekete geçirmiyorsa, devlet zoruyla kişileri pozitif yardıma zorlamanın meşruluğundan haklı olarak şüphe edilebileceğidir. Öyleyse adalet, ne devletçi paternalizm demektir, ne de insanları kendi yaratmadıkları sonuçlardan sorumlu tutmaktır. Hayek'in sosyal adalet eleştirisinin bize öğrettiği en önemli noktalardan biri de bu olsa gerektir.

KAYNAKÇA

BARRY, N.P.

- 1986 **On Classical Liberalism and Libertarianism.**
London: MacMillan
- 1988 **The Invisible Hand in Economics and Politics.**
London: The Institute of Economic Affairs.
- 1989a **An Introduction to Modern Political Theory.**
London: MacMillan, 2nd ed.
- 1989b **Yeni Sağ.**
(Çev. Cevdet Aykan).
Ankara: Tisamat.
- 1990 **Welfare.**
London: Open University Press.
- 1993 "The Road to Freedom: Hayek's Social and Economic Philosophy".
Atilla Yayla (Ed.), **Hayek'te Serbest Piyasa Ekonomisi ve Özgür Toplum**, 63-102.
(Basım yeri belirtilmemiş)

BERLIN, I.

- 1980 "Equality".
Concepts and Categories: Philosophical Essays, 81-102.
Oxford: Oxford University Press.
- 190 "The Pursuit of the Ideal"
The Crooked Timber of Humanity, 1-19.
Fontana Press.

BOSANQUET, N.

- 1989 **After the New Right.**
Darmouth Publishing Company.

CAMPBELL, T.

- 1977 "Adam Smith and Natural Liberty"
Political Studies, Vol. XXV, n.4, 523-34.
- 1988 **Justice**.
 Humanities Press International, Inc.

COOK, K.S.

- 1987 "Distributive Justice"
 Jessica Kuper (Ed.), **Political Science and Political Theory**,
 54-56.
 Routledge and Kegan Paul.

de CRESPIGNY, A.

- 1981 "İlerleme İçin Özgürlük"
 Anthony de Crespigny, Kenneth R. Minogue (Eds.),
Çağdaş Siyaset Felsefecileri, 59-74.
 (Çev. Huri Türsan)
 İstanbul: Remzi Kitabevi.

ÇEÇEN, A.

- 1993 **Adalet Kavramı**.
 Ankara: Gündoğan Yayınları.

DONNELLY, J.

- 1989 **Universal Human Rights in Theory and Practice**
 Cornell University Press.

ERDOĞAN, M.

- 1993a **Liberal Toplum, Liberal Siyaset**.
 Ankara: Siyasal Kitabevi
- 1993b **Anayasacılık, Parlamenterizm, Silahlı Kuvvetler**
 Ankara: Siyasal Kitabevi.

- 1993c "İnsan Hakları Öğretisine Giriş"
Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
Dergisi, C.11, 23-40.
- 1994 "Özgürlük, Adalet, Refah"
Adnan Güriz (Ed.), *Adalet Kavramı*, 115-30.
Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayını.
- FLEW, A.
- 1993 "Social Justice" isn't Any Kind of Justice.
London: Libertarian Alliance
- GOROWITZ, S.
- 1981 "John Rawls: Bir Adalet Kuramı"
Anthony de Crespigny, Kenneth R. Minogue (Eds.),
Çağdaş Siyaset Felsefecileri, 267-82
(Çev. Serap Can)
İstanbul: Remzi Kitabevi.
- GRAY, J.
- 1990 "Introduction"
Bertrand de Jouvenel, *The Ethics of Redistribution*, xi-xviii.
Indiana Police: Liberty Fund, Inc.
- 1991 *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*
New York: Chapman and Hall, Inc.
- GÜRİZ, A.
- 1988 *Hukuk Felsefesi*
Ankara: Hukuk Fakültesi Yayınları.
- 1994 "Adalet Kavramının Belirsizliği"
Adnan Güriz (Ed.), *Adalet Kavramı*, 5-25.
Ankara: Türkiye Felsefe kurumu Yayını.

HAYEK, F.A.

- 1960 **The Constitution of Liberty.**
Chicago: The University of Chicago Press.
- 1967 **Studies in Philosophy, Politics and Economics.**
London: Routledge and Kegan Paul.
- 1976 **Law, Legislation and Liberty, Volume 2, The Mirage of Social Justice.**
Chicago: The University of Chicago Press.
- 1979 **Law, Legislation and Liberty, Volume 3, The Political Order of a Free People.**
London: Routledge and Kegan Paul.
- 1984 "Whither Democracy?"
Chiaki Nishiyama, Kurt R. Leube (Eds.)
The Essence of Hayek, 352-62.
Hoover Press Publication.
- 1988 **The Fatal Conceit: The Errors of Socialism.**
London: Routledge
- 1990a "The Atavism of Social Justice"
New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas, 57-68.
- 1990b "The Constitution of a Liberal State"
New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas, 88-104.
London: Routledge.
- 1993 "Liberal Bir Sosyal Düzenin İlkeleri"
(Çev. Atilla Yayla)
Atilla Yayla (Ed.), **Sosyal ve Siyasal Teori, 121-35.**
Ankara: Siyasal Kitabevi.

- 1994 **Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük, Cilt 1, Kurallar ve Düzen.**
(Çev. Atilla Yayla).
Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayını.
- de JOUVENAL, B.
- 1990 **The Ethics of Redistribution.**
Indiana Police: Liberty Fund, Inc.
- KELLY, J.M.
- 1992 **A Short History of Western Legal Theory**
Oxford: Clarendon Press.
- KING, S.D.
- 1987 **The New Right: Politics, Markets and Citizenship.**
Hong Kong: MacMillan Education Ltd.
- KÖKER, L.
- 1992 "Demokrasi ve Sosyal Adalet"
Demokrasi Üzerine Yazılar, 99-113
Ankara: İmge Kitabevi
- KUÇURADI, I.
- 1981 "Philosophy and Social Injustice"
(Nairobi'de yapılan Uluslararası Felsefe Sempozyumua sunulan tebliğ).
- 1994 "Adalet Kavramı"
Adnan Güriz (Ed.) **Adalet Kavramı**, 27-33.
Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayını.
- KUKATHAS, C.
- 1990 **Hayek and Modern Liberalism.**
Oxford: Clarendon Press.
- KYMLICKA, W.
- 1991 **Contemporary Political Philosophy: An Introduction.**
Oxford: Clarendon Press.

LIPSON, L.

- 1993 "Demokrasinin Felsefesi"
(Çev. Mustafa Erdoğan)
Atilla Yayla (Ed.) Sosyal ve Siyasal Teori, 16-22
Ankara: Siyasal Kitabevi.

LOUGHLIN, M.

- 1992 **Public Law and Political Theory**
Oxford: Clarendon Press.

LUKES, S.

- 1994 "Social Justice: The Hayekian Challenge"
(A paper presented to the Mont Pelerin Society General Meeting).

MACEDO, S.

- 1991 **Liberal Virtues**
Oxford: Clarendon Press.

MILLER, D.

- 1979 **Social Justice**
Oxford: Clarendon Press

MINOGUE, K.R.

- 1992 "How Much Justice Does a Society Need?"
(A paper presented to the Center for Independent Studies, Australia)

NOZICK, R.

- 1974 **Anarch, State and Utopia**
Oxford: Blackwell

PLANT, R.

- 1990 **Citizenship and Rights in Thatcher's Britain: Two Views**
London: Institute of Economic Affairs.

RAPHAEL, D.D.

- 1990 **Problems of Political Philosophy**
Hong Kong: Humanities Press International.

RAWLS, J.

- 1971 **A Theory of Justice**
London: Oxford University Press.

ROSS, W.D.

- 1993 **Aristoteles**
Ahmet Arslan (Ed.)
İzmir.

RYAN, A.

- 1991 "John Rawls"
Quentin Skinner (Ed.) **Çağdaş Temel Kuramlar**, 109-28.
(Çev. Ahmet Demirhan)
Ankara: Vadi Yayınları

SAKMAN, S.

- 1993 "Karl Marx ve Frederic Bastiat"
Atilla Yayla (Ed.) **Sosyal ve Siyasal Teori**, 228-37
Ankara: Siyasal Kitabevi.

SARTORI, G.

- 1993 **Demokrasi Teorisine Geri Dönüş**
(Çev: Tuncer Karamustafaoğlu, Mehmet Turhan)
Ankara: Türk Demokrasi Vakfı Yayını.

SAVAŞ, V.F.

- 1994 "Ekonomik Haklar, Refah Devleti ve Adalet Üstüne Bazı
Düşünceler"
Adnan Gürüz (Ed.) **Adalet Kavramı**, 85-92.
Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayını.

SLOTE, M.

- 1989 **Goods and Virtues**
Oxford: Clarendon Press.

TOMLINSON, J.

- 1990 **Hayek and the Market**
London: Pluto Press

YALÇIN, A.

- 1976 **İktisadi Doktrinler ve Sistemler Tarihi**
Ankara: Ekonomik ve Sosyal Yayınlar.

YAYLA, A.

- 1992 **Liberalizm**
Ankara: Turhan Kitabevi.
- 1993a "Adalet Teorilerine Bir Bakış"
Liberal Bakışlar, 57-80.
Ankara: Siyasal Kitabevi
- 1993b **Özgürlük Yolu: Hayek'in Sosyal Teorisi**
Ankara: Turhan Kitabevi.

YUMER, R.

- 1993 "Hayek'çi Liberalizmin Temel İlkesi"
Atilla Yayla (Ed.) **Sosyal ve Siyasal Teori**, 108-20.
Ankara: Siyasal Kitabevi.