

**Orijinal Kaynak:** Sandel, Michael. (2021, August 06). "Justice", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

**Atıf Şekli:** Sandel, Michael. (2021, Kasım 15). "Adalet", Çev. Cemal C. Tarımcıoğlu, *Sosyal Bilimler*.  
sosyalbilimler.org/adalet-stanford-felsefe-ansiklopedisi

## STANFORD FELSEFE ANSİKLOPEDİSİ MADDELERİ

# Adalet

Michael Sandel

Türkçesi: Cemal C. Tarımcıoğlu

Adalet düşüncesi hem etik hem de hukuk bakımından siyaset felsefesinde merkezi bir yer işgâl eder. Adaleti bireysel eylemlere, yasalara ve kamu politikalarına uyguluyoruz ve her durumda, haksızlarsa, bunun onları reddetmek için güçlü, hatta belki de mutlak bir sebep olduğunu düşünüyoruz. Klasik dönemde adalet, dört ana erdemden biri olarak (ve bazen dördünün en önemlisi olarak) kabul edilmekteydi; modern zamanlarda John Rawls, onu herkesin pek iyi bildiği şekilde "sosyal kurumların ilk erdemi" olarak tanımlamıştır (Rawls, 1971: s.3; Rawls, 1999: s. 3). Bu uygulamalı felsefe alanlarından hangisinin adalet üzerinde ilk söz hakkı olduğunu tartışabiliriz: Söz gelimi adalet, her şeyden önce yasanın bir özelliği midir ve bireyler ile diğer kurumların yalnızca ikincil özelliği midir? Ancak bu fikrin zaman içinde bu alanların her birinde derin kökler saldıgını kabul edip adalete başvurulduğunda mevcut olan unsurları belirleyerek ve aynı zamanda çeşitli pratik bağlamlarda aldığı farklı biçimleri inceleyerek böylesine geniş kapsamlı bir kavramı anlamlandırmaya çalışmak muhtemelen daha aydınlatıcı olacaktır. Bu makale, geçmişte ve günümüzde adaletin filozoflar tarafından nasıl anlaşıldığına dair genel bir harita sunmayı amaçlamaktadır.

İlk olarak adaleti diğer ahlaki ve politik fikirlerden ayıran dört temel özelliği belirliyoruz. Daha sonra bazı önemli kavramsal karşıtlıkları inceleyeceğiz: Muhafazakâr ve ideal adalet arasında, düzeltici ve dağıtıcı adalet arasında, yönemsel ve maddi adalet arasında ve karşılaştırmalı ve karşılaştırmalı olmayan adalet arasında. Sonra kapsam sorularına yöneliyoruz: Adalet ilkeleri kime veya neye uygulanır? İnsan haricindeki hayvanların adaletin öznesi olup olamayacağını, adaletin yalnızca birbirleriyle belirli bir ilişki içinde olan insanlar arasında geçerli olup olmadığını ve adalete dayalı kurumlar oluşturulduktan sonra bireylerin adalet görevlerini sürdürmeye devam edip etmediğini soruyoruz. Ardından, farklı adalet biçimlerini birleştirmeye hizmet edebilecek üç kapsayıcı teoriyi inceleyeceğiz: Faydacılık, sözleşmecilik ve eşitlikçilik. Ancak sonuç olarak, böyle bir teori başarılı olamayacak gibi görünmektedir.

Belirli adalet biçimlerine ilişkin daha ayrıntılı tartışmalar diğer maddelerde bulunabilir, özellikle bkz.: Dağıtıcı adalet, küresel adalet, nesiller arası adalet, uluslararası dağıtıcı adalet, adalet ve kötü şans, bir erdem olarak adalet ve cezalandırıcı adalet.

## 1. Adalet: Kavramın Sınırlarını Çizmek

“Adalet” kavramı, zaman zaman onu genel olarak doğruluktan neredeyse ayırt edilemez kılacak şekilde kullanılmıştır. Örneğin Aristoteles, “bir bütün olarak erdem”e karşılık gelen “evrensel” adalet ile daha dar bir kapsamı olan “özel” adalet arasında bir ayırım yapmıştır (Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, V. Kitap V: 1-2). Bu geniş anlam, klasik Yunancada modern İngilizcede olduğundan daha belirgin olabilir. Ancak Aristoteles, adaletin “tam erdem” ile özdeşleştirildiği zaman, bunun her zaman “başka bir kişiyle ilgili” olduğunu da not etmiştir. Başka bir deyişle, adalet, ahlakla özdeşleştirilecekse bu, “birbirimize ne borçluyuz” anlamına gelen bir ahlak olmalıdır (bkz. Scanlon, 1998). Ancak adaletin bu kadar geniş bir şekilde anlaşılmasına gerek olup olmadığı tartışmalıdır. Bireysel etik düzeyinde adalet, genellikle bir yanda hayırseverlik ve diğer yanda merhamet ile karşılaştırılır ve bunlar da başkalarıyla ilgili erdemlerdir. Kamu politikası düzeyinde adalet nedenleri, örneğin ekonomik verimlilik veya çevresel değer gibi diğer türden sebeplerden farklıdır ve çoğu zaman bunlarla rekabet eder.

Bu makalenin göstermeye çalışacağı gibi, adalet farklı pratik bağlamlarda farklı anlamlar kazanır ve onu tam olarak anlamak için bu çeşitlilikle boğuşmamız gerekir. Ancak yine de tüm bu çeşitli kullanımlar için geçerli olan temel bir kavram bulup bulmadığımızı veya her kullanım durumunda farklı özellik birleşimlerinin ortaya çıkmasının beklendiği bir aile benzerliği fikri olarak daha iyi görülüp görülmediği sorulmaya değerdir. Temel bir tanım için en makul aday, Justinianus Müesseselerinden gelmektedir. Bu, adaletin “herkese hakkını vermek için sürekli ve daimi irade” olarak tanımlandığı, MS 6. yüzyıldan kalma bir Roma Hukuku kanunlaştırmasıdır. Bu, elbette, daha fazlası belirtilmedikçe oldukça soyuttur, ancak adaletin dört önemli yönüne ışık tutmaktadır.

### 1.1. Adalet ve Bireysel Haklar

Bu, ilk olarak, adaletin bireylere nasıl davranıldığıyla (*herkese hak ettiğini verme*) ilgisi olduğunu gösterir. Adalet sorunları, insanların potansiyel olarak çelişkili olan özgürlük, fırsatlar, kaynaklar vb. gibi iddialarda bulunabilecekleri durumlarda ortaya çıkar ve her bir kişinin uygun şekilde neye sahip olduğunu belirleyerek bu tür çatışmaları çözmesi için adalete başvururuz. Buna karşılık, insanların çıkarlarının birleştiği ve alınacak kararın, ortak bir amacın peşinden gitmenin en iyi yolu olduğu yerde (gelecekteki bir acil duruma karşı sigorta olarak ne kadar yiyecek stoklayacağına karar vermesi gereken bir hükümet yetkilisini düşünün) adalet yerini diğer değerlere bırakır. Diğer durumlarda, kaynaklar o kadar bol olduğu için adalete başvurmak için hiçbir neden olmayabilir ki payları bireylere tahsis etme konusunda endişelenmemize gerek yoktur. David Hume, “her bireyin kendisini en doymak bilmez iştahının isteyebileceği her şeyle tam olarak donatıldığı” farazî bir

bolluk durumunda, “temkinli, kıskanç adalet erdeminin asla hayal edilemeyeceğini” belirmiştir. (Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*: s. 183–4). Hume ayrıca, her birey diğerlerinin çıkarlarıyla çok güçlü bir şekilde özdeşleştiği için (iddia edildiği üzere) kimsenin kişisel hak talebinde bulunmasına gerek veya sebebin olmadığı aile gibi yakın kişisel ilişkilerde adaletin yeri olmadığına inanıyordu ve bu konudaki felsefi tartışmalar günümüze kadar devam etmektedir (Bu görüşün savunması için bkz. Sandel 1982; bir eleştiri için bkz. Okin 1989. Ayrıca üreme ve aile üzerine feminist bakış açlarına ilişkin maddeye bakınız).

Adaletin her bir ayrı kişiye nasıl davranıldığı meselesi olması, eylemleri ve politikaları insanlar arasında toplanan genel sonuçlarına dayanarak yargılayan faydacılık gibi teoriler için problemler yaratıyor gibi görünüyor (bu teorilerin adalet fikrini atmak yerine dâhil etmek istediğini varsayarsak) Aşağıdaki dördüncü bölümde faydacıların bu zorluğa nasıl yanıt vermeye çalıştıklarını inceliyoruz.

Adalet, temel olarak bireylere nasıl davranıldığı meselesi olsa da, gruplar için adaletten söz etmek de mümkündür (örneğin devlet kaynakları farklı vatandaş kategorileri arasında paylaştığında). Burada her grup, tahsis amaçları bakımından ayrı bir bireymiş gibi muamele görmektedir.

## **1.2. Adalet, Hayırseverlik ve Uygulanabilir Yükümlülük**

İkinci olarak Justinian’ın tanımı, adil muamelenin her kişiye ait bir şey olduğunun, başka bir deyişle adaletin ister kişi ister kurum olsun, adaleti dağıtan aracıya karşı haklı olarak ileri sürülebilecek bir talep meselesi olduğunun altını çizer. Burada diğer erdemlerle bir tezat söz konusudur: Adalet istiyoruz, ama merhamet ya da bağışlanma için yalvarıyoruz. Bu aynı zamanda adaletin, onu dağıtan fail için bir yükümlülük meselesi olduğu ve failin, kendisine borçlu olunan şey reddedilirse, alıcıya haksızlık ettiği anlamına gelir. Yarattığı yükümlülüklerin uygulanabilir olması adaletin karakteristik bir işaretidir: adalet meselesi olarak başkalarına ya da üçüncü taraflara ait olanı teslim etmemiz istenebilir. Bununla birlikte gereksinimlerinin uygulanabilirliğini adaletin tanımlayıcı bir özelliği hâline getirmek, konumunu abartmaktadır (bkz. Buchanan, 1987). Bir tarafta (herhangi biri tarafından) uygulanamaz görünen bazı hak talepleri söz konusudur. Çocuklarımıza veya arkadaşlarımıza hediyeler verdiğimizde, her bir alıcıya adil davranmalıyız, ancak ne yararlanıcılar ne de başkaları hediye vereni adli olarak bunu yapmaya zorlayamaz. Öte yandan, aşırı acil durumlarda, bazen insanları adaletin gerektirdiğinden fazlasını yapmaya zorlamak haklı olabilir (insanlığın icra edilebilir görevleri söz konusu olabilir). Ancak bunlar nadir durumlardır. Adaletin zorunlu doğası genellikle uygulanabilirlik ile el ele gider.

## **1.3. Adalet ve Tarafsızlık**

Justinian’ın tanımında dikkatimizi çeken şey, adaletin üçüncü yönü, yani adalet ile kuralların tarafsız ve tutarlı bir şekilde uygulanması arasındaki bağlantıdır. Tanımın “sürekli ve sürekli irade” bölümünün ifade ettiği şey budur. Adalet, keyfiliğin karşıtıdır. İki

davanın ilgili olarak benzer olduğu durumlarda, aynı şekilde ele alınmasını gerektirir (Adalet ve piyango özel durumunu aşağıda tartışıyoruz). X, Y, Z özelliklerine sahip bir kişiye neyin borçlu olduğunu belirten bir kurala uymak böyle bir kişiyle karşılaşıldığında bunu güvence altına alır. Ve kural, değişmez (kelimenin tam anlamıyla kalıcı) olmak zorunda olmasa da nispeten istikrarlı olmalıdır. Bu, yasaların zaman içinde tarafsız olarak uygulanan genel kurallar olarak anlaşıldığı hukuk devletinde adaletin neden örneklendiğini açıklar. Adil davranmak isteyen kişi ve kurumlar, kanunun dışında, belirli şekillerde (örneğin, bireysel davacılar hakkında güvenilir bilgi toplamak, kararlara karşı temyize izin vermek) kanunu taklit etmelidir.

#### **1.4. Adalet ve Temsil**

Son olarak bu tanım, adaletin, iradesiyle nesnelere koşullarını değiştiren bir fail gerektirdiğini hatırlatır. Temsilci, bireysel bir kişi olabileceği gibi bir grup insan ya da devlet gibi bir kurum da olabilir. Dolayısıyla, mecazî durumlar hariç, hiçbir fail ortaya çıkarmayan adaletsiz durumlar diye bir şey söz konusu değildir (tabi ki evreni her sonucun O'nun iradesinin bir tecellisi olacak şekilde düzene koyan bir İlahi Varlık olduğunu hesaba katmadıkça). Kabul etmek gerekir ki, bazen “kozmetik adaletsizlik” olarak adlandırılan şey hakkında yargıda bulunmaya meyilliyiz (söz gelimi yetenekli bir kişinin hayatı kanser yüzünden acımasızca kıaldığında veya gözde futbol takımımız garip bir golle yarışmadan elendiğinde) ama bu karşı koymamız gereken bir ayartmadır.

Ancak bu temsilcilik şartı, ilk bakışta görüldüğünden daha az kısıtlayıcıdır. Temsilcilerin ihmal yoluyla (örneğin, kurumları yaratmada veya onlara ihtiyaç duyanlara hayati kaynaklar sağlayacak politikaları yürürlüğe koymada başarısız olunması gibi) adaletsizlik yaratma olasılığını hiçbir şekilde dışlamaz. Bu nedenle, artık kimsenin meydana gelmeyi amaçlamadığı, ancak sosyal normlarda veya kurumsal uygulamalarda bir değişiklik ile önlenebilecek kötü sonuçlar durumunda “sistemik adaletsizlik”ten söz etmek yaygındır. Bu davalardaki temsilciler, bu şeyleri değiştirmek için birlikte hareket ederek adaletsizliği tersine çevirebilecek, ancak şimdiye kadar bunu başaramayan kişilerdir.

### **2. Adalet: Dört Ayrım**

Buraya kadar adalet kavramının her kullanımında mevcut olan dört unsura baktık. Şimdi eşit derecede önemli bazı karşıtlıkları ele alma zamanı geldi.

#### **2.1. Muhafazakâr Adalet İdeal Adalet Karşı**

Adalet üzerine yazan filozoflar, adaletin iki farklı yüzü olduğunu gözlemlemişlerdir: Biri mevcut normları ve uygulamaları savunanlar, diğeri bu normların ve uygulamaların reformunu talep edenler (bkz. Sidgwick, 1874/1907; Raphael, 2001). Dolayısıyla bir yandan, insanların mevcut hukuk veya ahlaki kurallar çerçevesindeki haklarına saygı duymak veya daha genel olarak geçmiş uygulamalar, sosyal sözleşmeler vb. sonucunda

elde ettikleri meşru beklentileri yerine getirmek bir adalet meselesidir. Öte yandan adalet çoğu zaman yasaları, uygulamaları ve sözleşmeleri oldukça radikal bir şekilde değiştirmek için bize bir gerekçe verir ve böylece yeni haklar ve beklentiler yaratır. Bu, ‘herkese hakkını vermenin’ ne anlama geldiği konusunda bir belirsizliği ortaya çıkarır. ‘Hakkın’ ne olduğu, bir kişinin mevcut yasayı, politikayı veya sosyal uygulamayı makul olarak bekleyebileceği şey olabilir veya kişinin ideal adalet rejimi altında alması gereken şey olabilir: Bu, kişinin hangi ideal ilkenin talep edildiğine bağlı olarak, neyi hak ettiği, neye ihtiyaç duyduğu veya eşitlik temelinde neye yetkili olduğu anlamına gelebilir.

Adalet anlayışları, bu yüzlerin her birine yükledikleri ağırlığa göre değişir. Bir uçta bazı kavramlar, adaleti tamamen bireylerin var olan yasalar ve toplumsal uzlaşımlar altında talep edebilecekleri ile ilgili olarak yorumlar. Söz gelimi Hume’a göre adalet, bireylere (örneğin, böyle bir maddenin ilk sahibi) fiziksel maddeler devreden bir dizi kurala bağlılık olarak anlaşılmalıdır (Hume, *A Treatise of Human Nature*, Kitap III, Kısım II). Bu kurallar, kişiler ve dış nesnelere arasında insanların zihninde oluşan doğal çağrışımlara atıfta bulunularak açıklanabilir ve bir bütün olarak adalet sisteminin sosyal açıdan yararlı olduğu gösterilebilse de ilkelerinin değerlendirilebileceği ilgili bağımsız standartlar yoktur (Hume, mülkiyeti kişilere tahsis etme ilkeleri olarak *eşitlik* ve *liyakati* çabucak reddetmiştir). Benzer şekilde Hayek, adaletin, piyasa ekonomisinin etkin bir şekilde işlemlerini sağlamak için gelişen “adil davranış kuralları”na uygunluk olarak anlaşılan bireysel davranışın bir özelliği olduğunu savundu. Hayek için, ideal bir dağıtım standardı olarak “sosyal adalet”ten bahsetmek, bir “ahlaki taş”tan bahsetmek kadar anlamsızdı (Hayek 1976, s. 78).

Diğer uçta ise, eşitlik gibi bazı ideal dağıtım ilkelerini, saygıyı belirleyen bir “değer” ile birlikte ortaya koyan adalet anlayışları yer alır. Bu değere göre adalet, insanların eşit derecede iyi durumda olmasını ve ardından doğrudan bu ilke uygulamasından kaynaklanmayan herhangi bir iddianın adaletini kabul etmeyi reddetmesini gerektirir. Bu nedenle, mevcut yasa veya uygulamadan kaynaklanan iddialar, ilkenin gerektirdiği ile örtüşmedikçe reddedilir. Bununla birlikte ideal adalet, daha sık olarak, mevcut kurum ve uygulamaların, onları islah etmek veya en uç durumda tamamen ortadan kaldırmak amacıyla değerlendirilebileceği ilkeler önermesi olarak görülürken, insanların bu uygulamalar altında zaten sahip oldukları iddialara bir miktar ağırlık verilir. Örneğin, adaletin iki ilkesini bu amaç için ideal ilkeler olarak sayan Rawls, bunların insanların mevcut meşru beklentilerini göz ardı edecek şekilde uygulanmalarının amaçlanmadığını belirtmek için çaba sarf etmektedir. Sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin, toplumun en dezavantajlı üyelerinin en fazla yararına çalışacak şekilde düzenlenmesini gerektiren “farklılık ilkesi” hakkında şunları söyler:

İlan edilen, kamu hukuku ve tüzük sistemi için geçerlidir ve belirli işlemler veya dağıtımlar veya bireylerin ve derneklerin kararları için değil, daha çok bu işlem ve kararların gerçekleştiği kurumsal arka plan için geçerlidir. Vatandaşların beklenti ve kazanımlarına

habersiz ve öngörülemeyen müdahaleler yoktur. Yetkiler, kamu kurallar sisteminin beyan ettiği gibi kazanılır ve onurlandırılır (Rawls 1993, s. 283).

Burada Rawls'un muhafazakâr ve ideal adaletin taleplerini uzlaştırmaya çalıştığını görüyoruz. Ancak değişen koşullar, farklılık ilkesinin yeni yasaların veya politikaların uygulanmasını gerektirdiği anlamına geldiğinde ne olması gerektiği sorusuna doğrudan değinmez: önceki hakları veya beklentileri artık karşılanmayanların, kayıplarının tazmin edilmesi için bir talepleri var mıdır? Bunu geçiş dönemi adaleti sorunu olarak adlandırabiliriz (bu tabir günümüzde genellikle iç savaş veya diğer silahlı çatışmaların ardından meydana gelebilecek uzlaşma sürecine atıfta bulunmak için daha özel bir anlamda kullanılmaktadır: bkz. geçiş dönemi adaleti).

## 2.2. Düzeltici Adalet ve Dağıtıcı Adalet

Kökene en azından Aristoteles'e kadar uzanan ikinci bir önemli karşıtlık, dağıtılabılır malları çeşitli türlerde bireylere tahsis etme ilkesi olarak adalet ile bir kişi yanlış bir şekilde diğerinin meşru mülkiyetine müdahale ettiğinde uygulanan düzeltici bir ilke olarak adalet arasındadır. Söz gelimi, Bill'in Alice'in bilgisayarını çaldığını veya Alice'e mükemmel durumda olduğunu ileri sürdüğü bozuk mal sattığını varsayalım: Bu durumda Alice bir zarara uğrar ve adalet, Bill'in bilgisayarı iade ederek veya sözleşmesini dürüstçe yerine getirerek düzeltmesini talep eder. O hâlde düzeltici adalet, esasen, bir kusurlu ile kurbanı arasındaki ikili bir ilişki ile ilgilidir ve mağduru, haksız davranış meydana gelmemiş olsaydı, içinde bulunacağı konuma geri getirerek kusurun ortadan kaldırılmasını talep eder; suç işleyen kusurlu davranışından faydalanmamasını da gerektirebilir. Dağıtıcı adalet ise çok taraflıdır: Bir dağıtım aracı ve dağıtılan şey üzerinde hak iddiası olan birkaç kişiyi varsayar. Buradaki adalet, dağıtıcıya sunulan kaynakların eşitlik, pay veya ihtiyaç gibi birtakım ilgili ölçüte göre paylaşılmasını gerektirir. Aristoteles örneğinde, onları çalmak isteyen insanlardan daha az sayıda flüt varsa bunlar en iyi icracılara verilmelidir (Aristotle, *The Politics*: s. 128). Modern tartışmalarda, dağıtıcı adalet ilkeleri, büyük toplumlarda ve hatta bir bütün olarak dünyada dağıtım sonuçları ürettiği anlaşılan mülk ve vergi sistemleri gibi sosyal kurumlara uygulanır.

Dağıtıcı ve düzeltici adalet arasındaki kavramsal ayrım açık görünmektedir, ancak bunların normatif ilişkisini saptamak daha zordur (bkz. Perry, 2000; Ripstein, 2004; Coleman 1992, bölüm 16-17). Bazıları, düzeltici adaletin yalnızca dağıtıcı adalet için bir araç olduğunu iddia etti: Amacı, hatalı davranışın yol açtığı bir dağıtım adaletsizliği durumundan (tam olmasa da) dağıtımsal olarak daha adil olan bir duruma geçmektir. Fakat bu görüş bir takım itirazlarla karşılaşmaktadır. Birincisi; Alice'in, bilgisayarında meşru bir mülkiyete sahip olduğu sürece, Bill'e karşı düzeltici adalet talep etmesi, hırsızlıktan önce adaletin ideal olarak talep ettiği kaynakların payına sahip olmasına bağlı değildir. Alice, hak ettiğinden daha zengin olabilir, ancak düzeltici adalet hala bilgisayarın kendisine iade edilmesini gerektirir. Başka bir deyişle, düzeltici adalet, 2.1'de gösterilen ayrımı kullanmak için ideal adaletten ziyade muhafazakâr adaleti teşvik etmeye hizmet



edebilir. Bir başka itiraz da düzeltici adaletin, dağıtıcı adaletin amacı üçüncü bir taraftan kaynak aktararak daha iyi yerine getirilebilse bile, yanlış yapanın haksızlık yaptığı kişiyi kendisinin düzeltmesini veya tazmin etmesini gerektirmesidir (örneğin, Alice'e, daha da haksız yere zengin olan Charles'ın bilgisayarlarından birini vermek). Bu, düzeltici adaletin iki taraflı doğasının ve ayrıca birinin hatalı davranışına yanıt olarak devreye girdiği gerçeğinin altını çizer. Birincil talebi, başkalarının yanlış veya dikkatsiz davrandığı için insanların kaybetmemesi gerektiğidir, ancak aynı zamanda "hiç kimsenin kendi yanlışından kazanç sağlamaması" fikrini de kapsar. Alice bir tekne kazasında bilgisayarını kaybederse bir sigorta planı kapsamında yeni bir makine için *dağıtıcı* adalet talebinde bulunabilir, ancak *düzeltilici* adalet talebi yoktur.

Düzeltilici adalet, normatif olarak dağıtıcı adalet kapsamında ele alınamıyorsa onun değerini açıklamamız gerekir. Bill'in, bilgisayarı Alice'e iade etmesini sağladığımızda ne elde edilir? Aristoteles (*Nicomachean Ethics*, Book V, ch. 4), düzeltici adaletin iki tarafı eşit bir konuma getirmeyi amaçladığını ileri sürmüştür; bilgisayarı iade ederek hem Bill'in haksız kazancını hem de Alice'in haksız kaybını geçersiz kılarız. Ancak bu, bilgisayarın bozulmadan iade edilebileceğini varsayar. Düzeltilici adalet, Bill'in mutlak bir kayba uğraması anlamına gelse bile (örneğin, Alice'in bilgisayarına zarar vermişse yeni bir bilgisayar için ödeme yaparak) Alice'in hırsızlıktan önceki durumundan daha kötü olmamasını gerektirir. Aristoteles, bir kişinin diğerine saldırdığı ve onun zararını tazmin etmesi gerektiği bir durumda, kazanç ve kaybı dengeleme fikrinin hiçbir anlam ifade etmediğini kabul etmiştir (yeniden dağıtılacak bir "kazanç" yoktur). Öyleyse, düzeltici adaletin değeri, herkesin kendi davranışı için sorumluluk alması gerektiği ilkesinde yatmalıdır ve kişi zarar vererek başkalarının meşru çıkarlarına saygı göstermezse zararı gidermesi gerekir. Bu şekilde her insan, belirli dışsal aksiliklere karşı korunacağını bilerek hayatını güvenli bir şekilde planlayabilir. Düzeltilici adalet üzerine yazan filozoflar ve avukatlar, hangi sorumluluk standardının uygulanması gerektiği konusunda hemfikir değiller. Söz gelimi, yalnızca bir kişinin kasten veya ihmal sonucu bir başkasının zarara uğramasına neden olması durumunda tazminatın gerekli olup olmadığı veya failin böyle bir kusur göstermediği ancak yine de zarardan nedensel olarak sorumlu olduğu durumlarda da talep edilip edilemeyeceği.

### **2.3. Usul Adaletine Karşı Asli Adalet**

Yapılması gereken üçüncü bir ayırım, insanlara çeşitli türde fayda ve külfetlerin nasıl tahsis edildiğini belirlemek için kullanılacak usullerle ilgili adalet ile nihai tahsisle ilgili adalet arasındadır. Başlangıçta, usul adaleti, onu uygulayarak elde edilen sonuçların adaletine indirgenebilirmiş gibi görünebilir, ancak durum böyle değildir. Birincisi, bağımsız olarak adil bir sonuç fikrinin hiçbir anlam ifade etmediği durumlar vardır. Yazı tura, oyuna kimin başlayacağına karar vermek için adil bir yoldur, ancak ne Maviler ne de Kırmızılar, önce vuruş yapmak veya başlamak için bir adalet iddiasına sahip değildir. Ancak bir usul, esasen adil sonuçlar üretmesi gerektiği endişesiyle şekillendirilmiş olsa bile, yine de onu

özünde adil kılan özel özelliklere sahip olabilir. Bu durumda, aynı sonucu elde etmek için farklı bir usul kullanmak sakıncalı olabilir. John Rawls, etkili bir tartışmada (bir usulün takip edildiği takdirde adil bir sonucun garanti edildiği) *mükemmel usul adaleti* (Rawls'ın verdiği örnekte son dilimi kendisine almak için pastayı kesen kişiye ihtiyaç vardır), (usulün takip edilmesinin muhtemel, ancak kesin olmayan şekilde adil sonucu doğurduğu) *kusurlu usul adaleti* ve (yazı tura örneği gibi sonucu değerlendirmenin bağımsız bir yolunun olmadığı) *saf usul adaletini* karşılaştırdı. Sonucusuna adalet denmesinin sebebi yalnızca ilgili usulün izlenerek ortaya çıkmış olmasıdır (Rawls, 1971; 1999, § 14).

Adalet teorileri böylelikle, usullere ve önemli sonuçlara atfettikleri görelî ağırlığa göre ayırt edilebilir. Bazı teoriler şeklen tamamen usule aittir. Robert Nozick, birincisini ikincisine ve üçüncüsüne karşı savunmak için tarihsel adalet teorileri, nihai durum teorileri ve kalıplaşmış teoriler arasında ayırım yaptı (Nozick, 1974). Bir nihai durum teorisi, adaleti, bir dağılımın genel bazı özellikleri (kaynaklar, refah, vb.) açısından tanımlar. Örneğin eşitlikçi olup olmadığı ya da Rawls'un fark ilkesinin gerektirdiği gibi dağılımdaki en düşük konumun olabildiğince yüksek olup olmadığı. Modellenmiş bir teori, her birinin bir dağıtımın parçası olarak aldıklarının, payları veya ihtiyaçları gibi bazı bireysel özelliklerle eşleşip eşleşmediğine bakar. Buna karşılık, tarihsel bir teori, nihai sonucun ortaya çıktığı süreci sorar. Nozick'in özel durumunda, kapsamı içindeki herkesin, sahip olmaya hakkı olan birinden sonunda ilk sahibine geçerli unvanını veren adil bir satın alma işlemine geri dönmek üzere (bir arsa üzerinde çalışmak gibi) meşru yollarla elde ettiği (gönüllü sözleşme veya hediye gibi) şu anda sahip olduklarına hakkı varsa, kaynakların dağıtımının adil olduğu söylenir. Nihai dağıtımın şekli önemsizdir: Nozick'e göre adalet bütünüyle, onu yaratan önceki olayların sırası meselesidir (Nozick'in pozisyonunun eleştirel değerlendirmeleri için bkz. Paul, 1982; Wolff, 1991; Cohen, 1995, chs. 1-2).

Ancak çoğu filozof için usul adaleti, büyük ölçüde, uygulandığında üretme eğiliminde olduğu sonuçlarla ilgili adaletin bir işlevidir. Söz gelimi, birlikte adil yargılamayı oluşturan usuller, çoğunlukla suçluların cezalandırıldığı ve masumların beraat ettiği sonuçlar ürettikleri gerekçesiyle haklı çıkar. Yine de bu durumlarda bile, usulün kendisinin bağımsız bir değeri olmadığını varsayma konusunda dikkatli olmalıyız. Bir usulün uygulandığı kişilere adil davranıp davranmadığını (örneğin onlara iddialarını ileri sürmeleri için yeterli fırsatlar vererek, ifşa etmeyi küçük düşürücü buldukları kişisel bilgileri vermelerini gerektirmeyerek vb.) sorabiliriz. Sosyal psikologlar tarafından yapılan araştırmalar, birçok durumda insanların, usulün nihai sonucu bilindiğinde nasıl bir yol izleyeceklerinden çok, uğraşmak zorunda oldukları kurumlar tarafından adil bir şekilde muamele görmeye önem verdiklerini göstermiştir (Lind ve Tyler, 1988).

#### **2.4. Karşılaştırmalı Adalet ve Karşılaştırmalı Olmayan Adalet**

Bir kişiye bağlı olduğunu belirlemek için başkalarının da iddia edebileceğine bakmamız gerektiğinde adalet karşılaştırmalı bir biçim alır. John'un hakkı olan bir dilim pastanın ne kadar büyük olduğunu belirlemek için, pasta üzerinde başka kaç kişinin hak iddia ettiğini



ve ayrıca onu paylaşma ilkesinin (eşitlik veya başka bir şey) ne olması gerektiğini bilmeliyiz. Adalet, bir kişiye neyin borçlu olduğunu yalnızca o kişi hakkında ilgili gerçekleri bilerek belirleyebildiğimizde, karşılaştırmalı olmayan bir biçim alır. John'a pastanın tamamı zaten vaat edilmişse kendisi için haklı olarak talep edebileceği şey budur. Bazı adalet teorileri, adaletin her zaman karşılaştırmalı bir kavram olduğunu ima eder gibi görünürken (örneğin adaletin keyfi eşitsizliğin yokluğundan oluştuğu söylendiğinde) diğerleri onun her zaman karşılaştırmalı olmadığını ima eder. Ancak en azından kavramsal olarak, her iki biçim de kabul edilebilir görünüyor; gerçekten de adaleti karşılaştırmalı yapmak ile karşılaştırmamasız yapmak arasında seçim yapmak zorunda olduğumuz görünen durumlar bulabiliriz (bkz. Feinberg, 1974; eleştirel bir yanıt için bkz. Montague, 1980). Örneğin, hepsi aşağı yukarı eşit derecede akademik onuru hak eden birkaç adayımız olabilir, ancak vermemize izin verilen onur sayısı, aday sayısından daha azdır. Bazılarına saygı gösterir, bazılarına saygı göstermezsek, karşılaştırmalı bir adaletsizlik yapmış oluruz, ancak bundan kaçınmak için hiç kimseye saygı duymazsak o zaman her birine hak ettiğinden daha az iyi davranılır ve karşılaştırmalı olmayan bir bakış açısıyla adaletsizce davranılmış olur.

Adalet teorileri böylelikle karşılaştırmalı, karşılaştırmalı olmama veya ikisinden hiçbirini olmamalarına göre kategorize edilebilir. Eşitlik ilkeleri (bir çeşit yararın eşit dağılımını gerektiren ilkeler) biçimsel olarak açıkça karşılaştırmalıdır, çünkü her bir kişiye verilmesi gereken, herhangi bir sabit miktar yerine söz konusu kazancın eşit bir payıdır. Pay ilkeleri söz konusu olduğunda, durum daha muğlaktır. Bu ilkeler, X'in bir işlem modu olduğu ve P'nin A'nın sahip olduğu kişisel bir özellik olduğu "A, P'den dolayı X'i hak eder" biçimini alır (Feinberg, 1970). Hem X hem de P durumunda, bunların karşılaştırmalı olarak mı yoksa karşılaştırmamasız olarak mı tanımlanacağını sorabiliriz. Söz gelimi, A'nın hak ettiği şey ya bir yetki olabilir ya da mutlak bir miktar ("yaşama ücreti" diyelim) ya da kolektif bir menfaatin bir payı ya da diğerlerinin aldıklarının katları veya bir kısmı olabilir ("B'nin elde ettiğinin iki katı" diyelim). P'ye veya genellikle pay temeli olarak adlandırılan şeye dönersek bu, A'nın başka birine atıfta bulunmadan tanımlayabileceğimiz bir özelliği olabilir veya mezun olan bir sınıfın en iyi öğrencisi olmak gibi karşılaştırmalı bir özellik olabilir. Dolayısıyla pay temelli adalet iddiaları, payın temelini ve/ya hak edilen işlem modu biçiminin karşılaştırmalı olup olmamasına bağlı olarak dört farklı biçimden birini alabilir (bu soruyu ele alan makaleler için bkz. Olsaretti, 2003; daha kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Kagan, 2012, III. Kısım).

Açıkça karşılaştırmalı olmayan adalet ilkeleri arasında 'yeterlilik' ilkeleri vardır. Bunlar, adaletin gerektirdiğinin, her insanın şu ya da bu boyutta "yeterli" olması gerektiğini savunur. Örneğin, tüm ihtiyaçlarının karşılanmış olması ya da bir uygulayabilecekleri belirli yetenekler dizisi (yalnızca adaletle bağlantılı olmasa da genel bir yeterlilik savunması için, bkz. Frankfurt, 2015; bir eleştiri için, bkz. Casal, 2007). Bununla birlikte bu ilkelerin başka ilkelerle desteklenmesi gerekir. Çünkü bu ilkeler, herkes yeterli kaynağa sahip olduğunda (bir tane olduğunu varsayarak) üretim fazlası ile ne

yapacağımızı söylemekle kalmaz, aynı zamanda herkesi yeterlilik eşiğine getirmek için çok az kaynağın olduğu durumlarda bize rehberlik eder. Örneğin, yeterliliğe ulaşan insan sayısını maksimize mi etmeliyiz, yoksa ilgili gruptakilerin maruz kaldığı toplam açığı minimuma mı indirmeliyiz? Bunların adalet meselesi olmadığını söylemeye hazır olmadığımız sürece, sadece yeterlilik ilkesini içeren ve başka hiçbir şey içermeyen bir adalet teorisi eksik görünmektedir.

Bazı adalet teorileri, karşılaştırmalı veya karşılaştırmaz olarak kolayca sınıflandırılmaz. Rawls'un sosyal adalet teorisinin bir bölümünü, yukarıda belirtildiği gibi, sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin en az avantajlı olanların en büyük yararına olacak şekilde düzenlenmesini gerektiren farklılık ilkesini ele alalım (Rawls, 1971; 1999, §12-13). Bu ilkeye göre, ideal olarak adil paylar, ekonomik etkisi en kötü durumdaki kişiyi mümkün olan en yüksek seviyeye çıkarmak olan sosyal kurumlar kümesi altında her bir kişinin ne alacağını belirleyerek hesaplanır. Bu ne sabit bir miktardır ne de diğer bireylerin ne aldığına veya alması gerektiğine doğrudan bağlı olan bir şeydir. Fark ilkesini uygulamak, karşılaştırmalar yapmayı gerektirir, ancak bunlar, bireysel kişiler ve aldıkları kâr miktarları arasında değil, farklı sosyal kurumların etkileri arasındaki karşılaştırmalardır (örneğin farklı vergi kanunları veya mülkiyet haklarını tanımlamanın farklı yolları). Bu tür teorileri “bütünsel” veya “sistemik” olarak adlandırabiliriz.

### **3. Adaletin Kapsamı**

Adaletin kapsamı hakkında sorular sorduğumuzda adalet ilkelerinin ne zaman ve kimler arasında yürürlüğe girdiğini sormuş oluruz. Hume'ü ele alırken, adaletin önemsiz hâle geldiği koşulların olabileceği fikriyle daha önce karşılaşmıştık (kaynakların çok bol ve dolayısıyla bireysel payları tahsis etmenin anlamsız olduğu veya Hume'un da inandığı gibi, kaynakları çok kıt olduğu için herkesin kendini koruma adına elinden geleni almasına izin verildiği durumlar). Ancak bunlardan daha makul olan durumlarda bile kapsamla ilgili sorular ortaya çıkıyor. Kim adalet iddiasında bulunabilir ve bunları yerine getirmek için buna karşılık gelen yükümlülüğe kim sahip olabilir? Bu, iddia edilen şeyin türüne mi bağlıdır? Karşılaştırmalı ilkeler uygulanıyorsa karşılaştırma grubunun bir parçası olarak kimler sayılmalıdır? Bazı adalet ilkelerinin evrensel kapsamı varken (aralarındaki ilişkiden bağımsız olarak, A aracısı B alıcısına karşı hareket ettiğinde uygulanırlar) diğerleri yalnızca belirli türden sosyal veya politik ilişkiler içinde geçerli olan bağlamsal nitelikte midir? Bu bölüm, bu sorulardan bazılarını daha ayrıntılı olarak incelemektedir.

#### **3.1. İnsan ve İnsan Olmayan Hayvanlar**

Bir canlının adalet ilkelerinin (en azından bazılarının) kapsamına girmesi için ne yapması veya nasıl olması gerekir? Geçmişteki filozofların çoğu, çizginin tüm insan olmayan hayvanları dışlayacak şekilde çizilmesi gerektiğini varsaymıştır, ancak daha yakın zamanlarda bazıları “hayvanlar için adaleti” savunmak için kolları sıvadılar (Nussbaum, 2006, bölüm 6; Garner, 2013). Buna karşı Rawls, hayvanlara karşı “merhamet ve insanlık

görevlerimiz” olmasına ve onlara zalimce davranmaktan kaçınmamız gerektiğine rağmen, bunların “adalet teorisinin kapsamı dışında” olduklarını ileri sürer (Rawls, 1971: s. 512; Rawls, 1999: s. 448). Bu iddia nasıl haklı çıkarılabilir?

Dikkatimizi ya insanların sahip olduğu ve hayvanlarda eksik olan ve onların adalet kapsamına alınmasıyla ilgili düşünülebilecek bireysel özelliklere ya da insanlarla diğer hayvanlar arasındaki ilişkide bulunan asimetrilere odaklayabiliriz. Hume, ikincisinden başlamak üzere, insanların hayvanlar üzerinde uyguladığı tahakkümün (öyle ki bir hayvan bir şeye ancak bizim iznimizle sahip olabilir) “bu yaratıklara nazik muamele etmek için insanlık yasalarına bağlı olduğumuz” ancak, doğrusunu söylemek gerekirse, “onlara karşı herhangi bir adalet kısıtlaması altında kalınmaması gerektiği” anlamına geldiğini ileri sürmüştür (Hume, *Enquiry*: s. 190). Rawls ve ondan etkilenenler için, “karşılıklı çıkar için iş birliğine dayalı bir girişim”in katılımcıları olarak birbirleriyle ilişkili olan failer arasında dağıtımcı adalet ilkeleri geçerlidir ve bu, hayvanları bu tür ilkelerin kapsamından dışlıyor gibi görünebilir. Bu görüşü eleştirenler, insan-hayvan iş birliği vakalarına işaret etmişlerdir (Donaldson ve Kymlicka, 2011; Valentini, 2014); ancak bu savlar esas olarak veya tamamen *köpekler* ile ilgili özel duruma odaklanır ve bunlardan hareketle, insan-hayvan ilişkilerinin genellikle iş birlikçi bir karaktere sahip olduğunu gösterme girişiminde genelleme yapmak mantıksız görünmektedir.

Ancak adaletin yalnızca işbirlikçi uygulamalara katılanlar için geçerli olduğu iddiası, ciddi engelli insanları, izole topluluklarda yaşayan kimseleri ve gelecek nesilleri adaletin kapsamı dışında tutma riski taşıdığı yönündeki itiraza karşı zaten savunmasızdır ve bu nedenle genel olarak adalet hakkında bir iddia olarak zorlayıcı görünmüyor (aşağıya bakınız). Hayvanların bizden adalet talep edememesinin başka nedenleri olabilir mi? Rawls’tan ilham alan bir başka öneri, hayvanların gerekli ahlaki güçlerden, özellikle de adalet ilkelerine göre hareket etme kapasitesinden yoksun olduğudur. Kendilerine haklı olarak borçlu olunan ile olmayana ayırt edemezler ve başkalarına (ister insanlara ister diğer insan olmayan hayvanlara) borçlu olduklarını bir adalet meselesi olarak belirleyemezler. Bu görüş, adaleti bir tür karşılıklı ilişkili olarak yorumlamaktadır: Adaleti hak eden bir özne, prensipte, ilgili kapasiteye sahip olması nedeniyle, fiziksel nedenlerle (ağır sakatlıktan mustarip olmak gibi) uygulamada yapamaları bile, başkalarına adalet dağıtabilecek bir temsilci olmalıdır.

Bu öneri reddedilirse ve en azından bazı hayvanların adalet kapsamına alınmasına izin verirse, adaletin onların davalarında nasıl olması gerektiğini sorabiliriz. Yukarıda 2.4’te çekilen ayrımı kullanarak hayvanlar için adaletin karşılaştırmalı olmaması gerektiği anlaşılıyor. Örneğin, üzerinde güç kullandığımız hayvanlara haklar atfedebiliriz, örneğin zalim muameleye karşı haklar ve yiyecek ve barınma hakları. Bu, adalet meselesi olarak hangi hayvanların borçlu olduğunu belirlemek için bir yeterlilik ilkesinin kullanılmasını içerecektir. Karşılaştırmalı ilkelerin geçerli olabileceğini düşünmek çok daha az

mantıklıdır, öyle ki, bir kediye özel muamele yapıp diğerine yapılmaması bir adaletsizlik olarak kabul edilebilir.

### 3.2. İlişkisel ve İlişkisel Olmayan Adalet

Bir önceki bölümde tanıtılan ve sosyal adalet ilkelerinin iş birliğine dayalı bir uygulamada birlikte çalışan insanlar arasında geçerli olduğunu savunan Rawlsçı görüş, ilişkisel adalet teorisinin önde gelen bir örneğidir. Diğer teoriler, uygulanabilir adaletin üretici özelliğinin farklı açıklamalarını sunar. Söz gelimi Nagel, dağıtıcı adalet ilkelerinin, aynı devletin vatandaşları olmaları nedeniyle hayatlarını yöneten zorlayıcı yasalara hem uymaları hem de bu yasalar için sorumluluk kabul etmeleri gereken insanlar arasında geçerli olduğunu savunmuştur (Nagel, 2005). Her iki durumda da insanların birbirleriyle belirli bir ilişki içinde olduklarında, kapsamı ilişki içindekilerle sınırlı olan adalet ilkelerine tabi oldukları iddiası ileri sürülmektedir. Özellikle, *karşılaştırmalı* ilkeler ilişki içinde geçerlidir, ancak bunun ötesinde geçerli değildir. A, B ile (doğru türden) bir ilişki içindeyse, o hâlde A'ya B'ye göre nasıl davranıldığı bir adalet meselesi haline gelir, ama ilişkinin dışında kalan C'ye göre A'ya nasıl davranıldığı aynı şekilde önemli değildir. Adalet yine de C'ye belirli bir tür muamele yapılmasını gerektirebilir ancak bu, karşılaştırmalı olmayan biçiminde bir adalet olacaktır.

Adaletin Rawls ve Nagel'in önerdiği yollardan herhangi birinde ilişkisel olup olmadığı, kapsamı için büyük çıkarımlara sahiptir. Özellikle, küresel *dağıtıcı* adalet diye bir şeyin olup olmadığı veya aksine, dağıtıcı ilkelerinin yalnızca aynı toplumun üyeleri veya aynı devletin vatandaşları olarak birbirine bağlı insanlar için geçerli olup olmadığı sorusuyla ilgilidir. Örneğin, günümüz dünyasında zenginler ile yoksullar arasında var olan küresel eşitsizlikler, basitçe eşitsizlikler *kadar* adaletsiz olabilir mi, yoksa sadece yoksulların bizim kabul edilebilir bulduğumuz hayatları yaşamalarını engellediği ölçüde mi adaletsizdir? (bkz. uluslararası dağıtıcı adalet ve küresel adalet ile ilgili maddeler) Dağıtıcı adaletin ilişkisel bir karaktere sahip olup olmadığı ve eğer öyleyse neye dayanarak böyle olduğu sorusuna çok şey bağlıdır. Öyle olduğunu düşünmek için hangi sebep gösterilebilir?

Diyelim ki, biri diğerinden önemli ölçüde daha iyi durumda olan iki kişimiz (A ve B) var. Biri daha büyük fırsatlara veya daha yüksek bir gelire sahip olsun. Bu neden bir adalet meselesi olsun ki? A ve B arasındaki eşitsizliğin, eylemleri veya ihmalleri A'nın B'den daha iyi olmasına neden olan bireysel veya toplu bir failin davranışına atfedilebileceği gösterilmedikçe, bu bir mesele olmayacak gibi görünüyor. Bu durumda mesela kendi paylarına dayanarak aralarındaki eşitsizliğin haklı olup olmadığını sorabiliriz. Bu, yukarıda 1.4'teki sonucun kendisine atfedilebileceği bir fail olmadan, yalnızca metaforik, "kozmetik" bir anlamda adalet veya adaletsizlik olabileceği iddiasını yineler. İlişkisel adalet teorisyenleri, insanlar birbirleriyle ilgili şekilde ilişki kurduklarında adaletin araçları hâline geldiklerini iddia eder. Küçük ölçekte, her birinin diğerlerine göre kendisine düşeni almasını sağlamak için gayri resmî olarak örgütlenebilirler. Daha geniş bir ölçekte, dağıtıcı adalet, bu sonuca ulaşmak için yasal ve diğer kurumların oluşturulmasını

gerektirir. Ayrıca, eylemlerini bu şekilde koordine edememek, muhtemelen ihmal yoluyla bir adaletsizlik kaynağı olacaktır.

Adaletin kapsamı hakkındaki tartışmalar böylelikle, farklı insan birliktelik biçimlerinin, ilgili anlamda temsilcilik yaratmak için doğru türden olup olmadığı konusundaki tartışmalara dönüşür. Sosyal adalet ilkelerinin piyasa işlemlerine uygulanıp uygulanmayacağı sorusunu ele alalım. Piyasayı, birçok bireyin özgürce kendi amaçlarını takip ettiği tarafsız bir arena olarak görürsek cevap “Hayır” olacaktır. Ortaya çıkan tek adalet biçimi, başkalarına zarar vermekten kaçınması gereken, sözleşmelerini yerine getirmesi gereken her bir failin yönetimindeki adalet olacaktır. Piyasayı, katılımcıların toplu olarak değiştirme gücüne sahip olduğu, örneğin mevzuat yoluyla, insan tarafından inşa edilmiş bir kurallar sistemi tarafından yönetildiğini düşünürsek her ne olursa olsun, şu anda ürettiği sonuçların ilgili dağıtım adaleti standartlarını karşılayıp karşılamadığını sormaktan kaçınamayız. Benzer bir mesele, yukarıda atıfta bulunulan küresel adalet ilkeleri hakkındaki tartışmada ortaya çıkmaktadır: mevcut dünya düzenini, insanlığı bir bütün olarak, gerçekleşmesine izin verdiği dağıtım sonuçlarından sorumlu kolektif bir fail olarak kabul etmek mantıklı mıdır?

### 3.3. Kişiler ve Kurumlar

Büyük ölçekte adaleti sağlamak amacıyla (diğer şeylerin yanı sıra) kurumlar bir kez teşkil edildiğinde, bunun sonucunda bireylere hangi adalet görevleri düştüğünü sorabiliriz. Görevleri kurumları desteklemek ve kişisel olarak kendileri için geçerli olan davranış kurallarına uymak mıdır yalnızca? Yoksa günlük yaşamlarında doğrudan ilgili ilkelere göre hareket ederek adaleti teşvik etmek için başka görevleri mi vardır? Adaletle ilgili *bazı* görevlerin doğrudan bireylere düştüğünden kimsenin şüphesi olmasın. Örneğin ticari işlemlere girerken aldatmama veya dolandırmama sorumlulukları (ve davranışın kusurlu olduğu durumlarda düzeltici adalet görevleri) veya mahalle parkını temizlemek gibi, fayda sağlamayı umduğumuz gayri resmî bir projede payını yerine getirme görevleri. Diğerleri, örneğin bir işverenin işçileri işe alırken ırk veya cinsiyet temelinde ayrımcılık yapmama veya bir yerel yönetim görevlisinin, en çok ihtiyacı olanlara toplu konut tahsis etme görevi gibi, sosyal bir kurum içinde bir rol üstlendikleri için onlara kalır. Ancak daha da tartışmalı olan şey, bireylerin sosyal adaleti teşvik etmek için daha kapsamlı görevleri olup olmadığıdır (zıt görüşler için bkz. Cohen, 2008, bölüm 3; Murphy, 1998; Rawls, 1993, Ders VII; Young, 2011, bölüm 2).

İki durumu da ele alalım: ilki, adil fırsat eşitliğini baltalayacak şekilde çocuklarına avantajlar sağlayan ebeveynlerle ilgilidir. İkinci adalet ilkesi, “aynı düzeyde yetenek ve kapasiteye ve bu armağanları kullanmak için aynı istekliliğe sahip olanların, kökenleri ne olursa olsun, aynı başarı beklentilerine sahip olmasını” gerektiriyorsa (Rawls, 2001: s. 44) bazı ebeveynlerin çocuklarına diğer ebeveynlerin sağlayamayacağı avantajlar sağlayabileceği sayısız yol vardır (sonraki yaşamda daha büyük başarı getirmesi muhtemel olan finansal faydalar, eğitim fırsatları, sosyal ilişkiler ve benzeri). Dolayısıyla,

ebeveynler adalet meselesi olarak bu avantajların en azından bir kısmını bahşetmekten kaçınmaya zorlanırlar mı, yoksa eşit fırsatlar arayışını tamamen devletin ellerine bırakarak çocuklarına istedikleri gibi fayda sağlamakta özgürler mi (dikkatli bir inceleme için, bkz. Brighthouse ve Swift, 2014)?

İkinci örnek ücret farklılıklarıyla ilgilidir. Yetenekleri işgücü piyasasında kendilerine yüksek ödüller getirebilen bireylerin, pazarlık güçlerini kullanmayıp adil bir ücret için çalışmaya istekli olmak gibi bir görevi olabilir mi? Adalet eşitlikçi terimlerle anlaşılırsa, herkesle aynı ücret anlamına gelebilir (belki de emeği olağandışı derecede külfetli olanlar için ekstra ücretle). Rawls, yukarıda gördüğümüz gibi, ekonomik adaletin, sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri en az avantajlı olanın en fazla yararına olacak şekilde düzenlemek anlamına geldiğini savundu. Ayrıca ilkeyi bu şekilde formüle ederken, bazı eşitsizliklerin daha fazla üretim için teşvik olarak hizmet edebileceğini ve bunun da toplumdaki en kötü durumdaki grubun konumunu yükselteceğini varsaymıştı. Ancak bireyler teşviklerden vazgeçmeye istekliyse ve bu nedenle ekonomik eşitsizlikler hiçbir yararlı amaca hizmet etmiyorsa, en az avantajlı olanın en büyük yararına çalışan düzenleme, katı bir eşitlikten biri olacaktır. Cohen (2008), Rawls'un konumunun içsel olarak tutarsız olduğunu savunmaktadır. Kurumlarımızı tasarlayan vatandaşlar olarak farklılık ilkesi tarafından yönlendirilmemiz gerekiyor ancak, bunu yapmak en kötü durumdaki grubun dezavantajına olacak olsa bile piyasadaki özel aktörler olarak, bu ilkeyi görmezden gelmemize ve daha yüksek ücretler için pazarlık yapmamıza izin verilir. Cohen'e göre adalet, maddi teşvikleri küçümseyen bir hizmet anlayışını benimsememizi gerektirir.

Bu gibi durumlarda adaletin, insanların toplumlarının kamusal kurallarının izin verdiği şeyleri yapmaktan (çocuklarına menfaat sağlamak, daha yüksek ücret istemek) kaçınmalarını gerektirdiği konusunda hemfikir olmadan önce neden tereddüt edelim? Bunun bir nedeni, kaçınmanın yalnızca geniş çapta uygulanması durumunda önemli bir etkiye sahip olacağı ve bireylerin başkalarının onların örneğini izleyeceğine dair hiçbir güvencelerinin olmamasıdır; bu arada onlar (veya çocukları) daha az vicdani olanlara kaybedeceklerdir. Bağıntılı bir neden alenilikle ilgilidir: İnsanların gerekli değerler sistemini takip edip etmediğini tespit etmek zor olabilir (bkz. Williams, 1998). Yerel devlet okulunun karşılayamayacağı özel ihtiyaçları olduğunu iddia ettiği için çocuğunu özel okula gönderen kişi samimi mi, yoksa ona karşılaştırmalı üstünlük sağlamaya mı çalışmaktadır? Yalnızca işinin içerdiği olağandışı stresin telafisi olarak daha fazla para talep eden kişinin dürüstçe rapor verip vermediğini nasıl anlayabiliriz? (Cohen'in yanıtı için, bkz. Cohen, 2008: bölüm 8) O hâlde, Rawls'un "kamusal kurallar sistemi [olarak] toplumun temel yapısı" olarak adlandırdığı şeye uygulanan adalet ilkelerinin aynı şekilde o yapının içinde yaşayan bireylerin kişisel davranışları için geçerli olmadığı görülmektedir. Adaletin *içeriği* kadar *kapsamına* da dikkat edilmesi önemlidir.



### 3.4. Tanıma ve Yeniden Dağıtım

Adalet üzerine son zamanlarda kaleme alınan felsefi yazılar, insanların diğer kişilerden veya kurumlardan gördükleri maddi muameleyi değil, tanınma başarısızlıkları nedeniyle uğradıkları zararları içeren adaletsizlik biçimlerine dikkat çekmiştir. Eylemlilik duygularını azaltan ve kendilerini diğerlerinden daha az değerli görmeye teşvik eden sosyal normlar ve sosyal uygulamalardan etkilenirler. O zaman burada adalet, yeterli ve uygun bir şekilde tanınmış olarak ve adaletsizlik ise bir kişi bir kategoriye yerleştirildiğinde veya kendisine ait olmayan bir kimlik atandığında, tanınma başarısızlıklarını veya bazı durumlarda “yanlış tanıma” ile ilgili olarak anlaşılmaktadır. Bu fikrin etkili bir formülasyonuna göre, “Bazı bireylerin ve grupların, yapılarına eşit olarak katılmadıkları ve kendi ayırt edici özelliklerini veya kendilerine atfedilen ayırt edici özellikleri kötüleyen kurumsallaşmış kültürel değer kalıplarının bir sonucu olarak, sosyal etkileşimdeki ortak statüsünden mahrum bırakılması” adil değildir. (Fraser, Fraser ve Honneth, 2003: s. 29).

O hâlde tanınmak ne demektir? Genel olarak başkaları tarafından sahip olduğunuz özelliklere uygun şekilde görülmek ve muamele görmek anlamına gelir, ancak çoğu filozof tanımayı çok boyutlu olarak görür. Özellikle, bir kişiye, ilgili grubun diğer üyeleriyle eşit bir statü veren bir konum verildiğinde, eşit olarak tanınmak ile benzersiz olarak kendilerine ait olabilecek özelliklere, başarıya veya bir kimliğe sahip olarak tanınmak arasında ayırım yaparlar. Bu ikinci anlamda tanınma, sosyal saygının eşit olmayan bir şekilde verilmesini içerebilir. Bu nedenle, tanınma olarak adalet, içsel olarak karmaşıktır. Sosyal düzeyde, Axel Honneth, “alana özgü sevgi, eşit yasal muamele ve sosyal saygı ilkelerine dayanan üç sosyal tanınma biçimini” ayırt eder (Fraser ve Honneth, 2003: s. 180).

Ortaya çıkan soru, bu tür adalet ile maddi kaynakların tahsisini vb. içeren dağıtımçı adalet arasındaki ilişkinin en iyi nasıl anlaşılacağıdır. Honneth’e göre, tanınma olarak adalet, ekonomik adalet konularını da kapsayabilmesi için geniş bir şekilde anlaşılmaktadır; örneğin, emek yeterince ödüllendirilmediğinde verilen zarar, işçinin sosyal katkısının yeterli bir şekilde tanınmaması olarak anlaşılabilir. Bunun aksine Nancy Fraser’a göre, tanınma ve yeniden dağıtım, sosyal adalet için birbirine indirgenemez ancak birlikte gerekli iki koşul olarak görülür. Tanınma başarısızlıkları, ekonomik olarak ayrıcalıklı kişiler arasında yaşanabilir, mesela “kendisini almadığı için taksiye binemeyen Afro-Amerikalı Wall Street bankacısı” (Fraser ve Honneth, 2003: s. 34). Tanınma olarak adalet, dağıtımçı adalete ulaşmak için gereken kurumsal değişikliklerden bağımsız olarak farklı kimlik biçimlerinin ve farklı başarı türlerinin değerlendirilmesinde kültürel değişimleri gerektirir.

Tanınma adaletsizliğinin özel bir biçimi, Miranda Fricker tarafından teşhis edildiği şekliyle *epistemik* adaletsizliktir (Fricker, 2007). Bu, birinin bilgi kaynağı sıfatıyla haksızlığa uğradığı zaman meydana gelir ve iki ana şekle bürünür: tanıklık adaletsizliği ve yorumlayıcı adaletsizliği. Fricker’ın açıkladığı üzere, “önyargı, dinleyicinin konuşmacının sözüne sönük

bir güvenilirlik düzeyi vermesine neden olduğunda, tanıklık adaletsizliği ortaya çıkar. Yorumlayıcı adaletsizliği kolektif yorumlayıcı kaynaklardaki bir boşluğun, sosyal deneyimlerini anlamlandırma söz konusu olduğunda, birini haksız bir dezavantaja soktuğu bir önceki aşamada ortaya çıkar” (Fricker, 2007: s. 1). O, tanıklık adaletsizliğinin iki nedenden dolayı önemli olduğunu savunmaktadır. Birincisi, bundan mustarip olan kişi, çıkarlarını daha az koruyabilir veya ilerletemez (örneğin kendilerini mahkemede savunmak zorunda kaldıklarında inanılma olasılıkları daha düşüktür). İkincisi, diğerleri onları yetkin bilgi kaynakları olarak görmeye isteksiz olduklarından, kendi bilme kapasitelerine olan güvenlerini kaybedebilir ve bazı durumlarda “uzun süreli kendinden şüphe duymaya ve entelektüel güven kaybına” yol açabilirler.

Yorumlayıcı adaletsizlik, tabii kılınmış tarafın deneyimlerini anlamlandırmak (ve dolayısıyla onların tabiiyetlerine meydan okumak için) gereken kavram veya kavramlardan yoksun olduğu eşitsiz ilişkiler bağlamında ortaya çıkar. Fricker, feministler bu kavramı geliştirmeden önce cinsel tacize uğramış ve bu nedenle yaşadıklarını tarif etmek için yeterli kelimelere sahip olmayan bir kadın örneğini kullanır. Yorumlayıcı adaletsizlik, en çok, sistematik olduğunda (buna belirli grupları “yorum bilgisel olarak marjinalize” bırakan güç eşitsizlikleri yol açar) önemlidir. Ancak o, epistemik adaleti, yanlış tanınan gruplar adına sosyal ve kültürel normları değiştirmek için ortak bir eyleme ihtiyaç duyan Fraser ve Honneth gibi tanıma teorisyenlerinin aksine, bireysel dinleyicilerin geliştirebileceği bir erdem olarak ele alır.

## **4. Faydacılık ve Adalet**

Adalet faydacılıkla ilgili terimlerle anlaşılabilir mi? Bu, öncelikle faydacılığı nasıl yorumladığımızla bağlı olabilir. Biz burada faydacılığı, basit bir şekilde iş durumlarını değerlendirmek için bir araç olarak değil hem bireyler hem de kurumlar (devlet gibi) tarafından ne yapılacağına karar vermede doğrudan veya dolaylı olarak kullanılacak bir kriter (en yüce mutluluk ilkesi) sağlama amacı olan normatif bir teori olarak ele alıyoruz. Faydacılık, yukarıda adalet ve vekillik hakkında söylenenlerin ışığında, bu eylem-yol gösterici şekilde yorumlanmadıkça makul bir adalet teorisi sağlayamaz. Ayrıca, en olası adayın, adalet ilkelerini, ilgili failer tarafından takip edildiğinde en büyük toplam faydayı üretme eğiliminde olacak bir dizi kurala ait olarak ele alan kural-faydacı bir görüş olacağını varsayıyoruz (bu görüşü formüle etmenin farklı yolları için, kural sonuççuluğuna ilişkin maddeye bakınız).

### **4.1. Adaletle İlgili Uygun Sezgiler**

Çoğu faydacı, adalet hakkında sezgisel olarak inandığımız şeylerin çoğunu hem barındırabileceğini hem de açıklayabileceğini göstermeyi, faydacılığı savunmadaki görevlerinin bir parçası olarak gördü. Bu, aralarındaki en büyük iki kişi, John Stuart Mill ve Sidgwick için kesinlikle doğrudur; her ikisi de bilindik adalet ilkelerine faydacı bir mantık verilebileceğini göstermek için hatırı sayılır bir mesafe kat etmiştir (Mill *Utilitarianism*,

bölüm 5; Sidgwick, 1874/1907, Kitap III, 5. bölüm). Buna karşılık Bentham daha cüretkârı: “Adalet, bir anlama sahip olduğu tek anlamda, hayali bir şahsiyettir, söylemin rahatlığı için taklit edilmiş, dikteleri faydanın dikteleri olan, belirli özel durumlara uygulanan hayali bir kişiliktir” (*The Principles of Morals and Legislation*: s. 125–6). Adaletin genel olarak nasıl anlaşıldığını ciddiye almak isteyen Mill ve Sidgwick’in yolunu takip edersek faydacının yüzleşmesi gereken iki zorluk vardır. Öncelikle, genel olarak anlaşıldığı şekliyle adalet taleplerinin, kişiler tarafından takip edildiğinde veya kurumlar tarafından uygulandığında, en büyük mutluluğa en çok yardımcı olan kurallara kabaca karşılık geldiği gösterilmelidir. İkincisini tam olarak yansıtmaları gerekmez; çünkü faydacılar hem Mill’in hem de Sidgwick’in yaptığı gibi, adalet hakkındaki sezgilerimizin genellikle belirsiz veya içsel olarak tutarsız olduğunu iddia edeceklerdir, ancak faydacı teorinin barındırabileceği ve açıklayabileceği şeyin gerçekten *adalet* olduğu iddiasını haklı çıkarmak için yeterince çekişme olması gerekir. (Sidgwick’in, 1874/1907: s. 264’te belirttiği gibi, “yaygın kullanımın düzensiz kenarını deyim yerindeyse kırabiliriz, ancak önemli bir kısmından eksiltme yapmamalıyız.”) İkinci olarak, adaletin ayırt ediciliği için bazı açıklamalar yapılmalıdır. Bu gereksinimler ve iddialar için normatif temel, genel faydadan başka bir şey değilse neden belirli bir dizi gereksinim ve iddiayı belirtmek için kullanılan bir kavramımız var? Sezgisel adalet duygumuzu açıklayan şey nedir? O hâlde faydacının karşı karşıya olduğu görev, adalet anlayışımızı onu yok etmeden sistemleştirmektir.

Örnek olarak hem Mill hem de Sidgwick, *istihkakın* (hem ödül hem de ceza olarak) ortak adalet anlayışının temel bir bileşeni olduğunu kabul ederler, ama onu analiz etmeye çalıştığımızda sağduyu düzeyinde kalırsak, çözülemez çelişkilerle karşılaşacağımızı savunuyorlar. Söz gelimi bir kişinin istihkakının gerçekte ne elde ettiğine (ürettiklerinin ekonomik değeri diyelim) bağlı olması gerektiğini düşünmeye meyilliyiz. Ama aynı zamanda başarı, söz konusu kişinin doğuştan gelen yetenek gibi hiçbir övgü iddiasında bulunamayacağı faktörlere bağlı olacağından, onların istihkakının yalnızca harcadıkları çaba miktarı gibi doğrudan sorumlu oldukları faktörlere bağlı olması gerekir. Bu kavramların her biri uygulamaya konulduğunda, oldukça farklı bir ödül programına yol açacaktır ve bu faydacılar, çıkmazdan kurtulmanın tek yolunu, insanların seçimlerini ve çabalarını sosyal olarak en üretken şekilde yönlendirerek en fazla faydayı hangi programın üreteceğini sormak olduğunu iddia ediyorlar. Benzer akıl yürütme ceza ilkeleri için de geçerlidir: Uymamız gereken kurallar, suçu caydırma gibi, cezanın tesis edildiği amaçlara en çok yardımcı olan kurallardır.

Mill, adaletin ayırt edici özelliğini açıklamak amacıyla, insan refahı için çok büyük önemleri nedeniyle insanların yerine getirme hakkına sahip olduklarını ve bu nedenle tam yükümlülük meseleleri olan ahlaki gereklilikleri belirlediğini öne sürer. Bir adaletsizlik işleyen bir kişi her zaman bir tür cezaya maruz kalır, der. Dolayısıyla adalet duygumuzu, bu gereklilikleri ihlal eden birine karşı duyduğumuz kırgınlıkla açıklar. Adalet ve hukuk arasındaki bağlantıya Mill’den daha fazla vurgu yapan Sidgwick, adalete olan ilgimizin

genel olarak faydaya olan ilgimizden nasıl farklı görüldüğünü yakalamak için bir yanda adalet ve minnettarlık, diğer yanda küskünlük arasındaki ilişkinin altını çizmiştir.

## 4.2. Faydacı Adalet Teorileri: Üç Mesele

Adalet ve faydayı uzlaştırmaya yönelik bu çabalara rağmen, hâlâ üç ciddi engel söz konusudur. Birincisi, adaletin geçerliliği olarak adlandırabileceğimiz şeyle ilgilidir: adalet, atananların yaşadığı mutluluk veya mutsuzlukla değil, somut faydaların ve yüklerin atanma biçimiyle ilgilidir. Örneğin, insanlara yaptıkları işler için doğru miktarda ödeme yapılması adalet meselesidir. Ancak özel koşullar bir yana, John'un adil bir şekilde kazanılmış gelirinden Jane'den daha fazla tatmin sağlaması adalet kaygısı meselesidir (fakat farklı bir görüş için Cohen 1989'a bakınız). Deyim yerindeyse, çeşitli türlerdeki hakların, fırsatların ve maddi faydaların adalet ilkeleriyle tahsis edildiği bir işbölümü vardır ve bunların yarar (ya da yararsızlık) birimlerine dönüştürülmesi her bir bireysel alıcının sorumluluğundadır. (bkz. Dworkin, 2000, bölüm 1). Bu nedenle faydacılar, kendi bakış açılarından, mutluluğun kendisinden ziyade mutluluğun araçlarının nasıl dağıtıldığına dair adaletle ilgili fetişist kaygının ne olduğunu açıklamakta zorlanacaktır.

İkinci engel, faydacılığın sonuçları fayda düzeylerini toplayarak yargılaması ve bu faydanın kişiler arasında nasıl dağıtıldığı konusunda bağımsız bir kaygısı olmamasıdır. Dolayısıyla, para meselesini bir kenara bıraksak bile faydacı teori, adaletin, bunun yarattığı toplam fayda miktarına bakılmaksızın herkesin kendisine düşeni alması talebini karşılayamıyor gibi görünüyor. Faydacılığın savunucuları, davranışa rehberlik eden kurallar formüle edilirken, dağıtım sorularına dikkat edileceğini iddia edecektir. Özellikle, kaynaklar bireysel olarak hakkında çok az şey bildiğimiz insanlar arasında dağıtıldığında, çoğu durumda kaynakların azalan marjinal faydası olduğundan, eşitliği tercih etmek için haklı sebepleri vardır (ne kadar fazlasına sahipseniz, ek taksitlerden o kadar az memnuniyet elde edersiniz). Ancak bu sadece şarta bağlı bir meseledir. Eğer bazı insanlar kaynakları iyiliğe dönüştürmekte çok ustalarsa (bunlar sözde "fayda canavarları"dır) o zaman bir faydacı onlara ayrıcalık tanıyan bir kuralı desteklemelidir. Bu adaletle aykırı görünüyor. Rawls'un herkesçe bilinen şu genel noktayı belirttiği gibi, "toplumun her üyesinin adalet üzerine kurulu bir dokunulmazlığa sahip olduğu düşünülür ki, genelin refahı bile bunu geçersiz kılamaz" (Rawls, 1971: s. 28; Rawls, 1999: s. 24-5).

Üçüncü ve son zorluk, faydacılığın eksiksiz sonuçculuğundan kaynaklanmaktadır. Kurallar, içsel özellikleri açısından değil, o zaman benimsemenin sonuçları ışığında katı bir şekilde değerlendirilir. Elbette ki, failer kurallara uyduğunda, sonuçları doğrudan hesaplamak yerine kuralın gerektirdiğini yapmaları amaçlanır. Ancak bir faydacı için, bir kişinin değerli bir eylemde bulunması veya bir anlaşmaya varması gibi, geçmişteki olaylar tarafından istihkak veya hak yaratıldığında insanlara hak ettiklerini veya yetki verecek bir kuralı benimsemek için hiçbir zaman iyi bir neden olmayacaktır. Geriye dönük nedenler, hesaba katmak üzere ileriye dönük nedenlere dönüştürülmelidir. *Pacta sunt servanda* ("anlaşmalara uyulmalı") gibi bir kural faydacı gerekçelerle benimsenecekse, bunun nedeni

bir sözleşmede temerrüde düşmenin doğasında herhangi bir yanlışlık olması değil, sözleşmelerin zorunlu olması gereken bir kuralın bulunmasıdır. Zira insanların gelecekle ilgili beklentilerinin büyük olasılıkla karşılanacağını bilerek davranışlarını koordine etmelerine izin verdiği için bu, yararlı bir şeydir. Ama adalet her zaman açıklandığı anlamda geriye dönük olmasa da çoğu zaman öyledir. Birçok durumda bir kişiye borçlu olunan, yaptıklarından dolayı hak ettikleri veya geçmiş işlemlerden dolayı hak ettikleri şeydir. Bu nedenle, normalde anlaşıldığı gibi, istihkakı veya yetkiyi yakından takip eden kurallara sahip olmak için ileriye dönük bir mantık inşa etmek mümkün olsa bile, faydacı yine de sağduyulu yargılarımızı bilgilendiren adalet *duygusunu* (insanların hak ettiği şeyi vaktinde alması neden önemlidir?) yakalayamaz.

Faydacılar, yeniden yapılandırmalarının sağduyu inançlarında rasyonel olarak savunulabilir olanı koruduğu, oysa gözden çıkardığı şeylerin eleştirel düşünceden sağ çıkamayan unsurlar olduğu yanıtını verebilirler. Ancak bu onları Bentham'ın adaletin, genel olarak anlaşıldığı şekliyle, bir "hayalet"ten başka bir şey olmadığını görüşüne yaklaştıracaktır.

## 5. Sözleşmecilik ve Adalet

Faydacılığın eksiklikleri, son zamanlardaki birkaç filozofu, adalet hakkındaki düşüncemize tutarlılık getirmenin daha iyi bir yolu olarak eski sosyal sözleşme fikrini yeniden canlandırmaya sevk etmiştir. Buradaki fikir, insanların gerçekten adaleti tesis etmek için bir sözleşme yapmış oldukları ya da bunu yapmaya devam etmeleri gerektiği değil, şu soruyu sorarak adaleti daha iyi anlayabileceğimizdir: İnsanlar, hepsinin önceden üzerinde anlaşmaya varması gerekseydi, kurumlarını, uygulamalarını ve kişisel davranışlarını yönetmek için hangi ilkeleri benimsemeyi seçerdi? Başka bir deyişle, sözleşme varsayımsaldır; ancak anlaşma arayışı, seçilen ilkelerin uygulandığında insanların kabul edemeyecekleri sonuçlara yol açmamasını sağlamak içindir. Bu nedenle, bir faydacı, bazı koşullar altında, köleliği desteklemeye hazır olabilirken (köle sahiplerinin artan zevkleri kölelerin sefaletine ağır basarsa) sözleşmeciler, köleliğe izin veren bir ilkeyi, ilke uygulandığında kendilerini de köle olmaya mahkûm etmemek adına kimsenin kabul edemeyeceğini ileri sürer.

Sözleşmecilerin karşılaştığı sorun, böyle bir anlaşmanın nasıl mümkün olduğunu göstermektir. İnsanlara gerçek dünyada hangi ilkeler altında yaşamayı tercih edeceklerini soracak olsaydık, çıkarları ve inançları dikkate alındığında, muhtemelen oldukça radikal bir anlaşmazlık konumundan yola çıkacaklardı. Hatta bazıları, kendilerinin köle olmayacaklarından oldukça emin olsalar veya kölelere uygulanan aşağılanmaları olumlu gören sado-mazoşistlerseler, köleliği onaylamaya istekli bile olabilirler. Dolayısıyla sözleşmeciler, anlaşmanın nasıl sağlanabileceğini göstermek için sözleşmeci tarafları belirli bir şekilde modellemelidir: Ya kendileri ya da gelecek hakkında bilmelerine izin verilen şeyleri sınırlayarak ya da başkalarını dışlarken onlara belirli motivasyonlar

atfederek. Modelleme farklı şekilde yapılabileceğinden, en önemli üç üyesi Gauthier, Rawls ve Scanlon teorileri olan bir sözleşmecî adalet teorileri ailesine sahibiz.

### 5.1. David Gauthier

Gauthier (1986), sosyal sözleşmeyi, birbirleriyle iş birliği yaparak kazanç sağlayabilen, ancak sonuçta ortaya çıkan üretim fazlasının paylaşımı üzerinde rekabet eden rasyonel bireyler arasındaki bir pazarlık olarak sunar. Herkesin yalnızca kendi refahını maksimize etmeye çalışmakla ilgilendiğini ve ayrıca pazarlığın başladığı iş birlikçi olmayan bir temelin olduğunu varsayar (dolayısıyla hiç kimse onu başlangıçtaki durumdan daha az iyi durumda bırakan bir çözümü kabul etmeyecektir). Herkes en iyisini elde ettiği sonucu (maksimum kazancını) belirleyebilir; ancak hiç kimsenin, başkalarının bunu kabul etmesini beklemek için hiçbir nedeni yoktur. Gauthier, rasyonel pazarlıkçıların Minimaks (En büyüğün en küçüğü) Görelî İmtiyaz ilkesinde birleşeceğini savunur. Bu ilke, herkesin, iş birliğine dayalı olmayan temele göre mümkün olan maksimum kazancının aynı nispi oranını kabul etmesini gerektiğini söyler. Böylece, her bir katılımcının maksimum kazancının üçte ikisini elde edebileceği, ancak hepsinin bundan daha iyisini yaptığı bir düzenleme olmadığını varsayalım, işte ilkenin önerdiği düzenleme budur. Herkes, kişisel olarak kendileri için en iyi olan sonuca göre aynı tavizi vermiştir (aynı mutlak refah kaybını kabul etmemekle birlikte, aynı oranda kayıp olduğunu belirtmek gerekir).

Gauthier'in teorisinde kısaca kaydedilmesi gereken birtakım dâhili zorluklar vardır (tam bir tartışma için bkz. Barry, 1989, özellikle III. Bölüm). Birincisi, Minimax Görelî İmtiyazın, (iki kişilik basit bir durumda) iki tarafın faydalarının ürününün maksimize edildiği sonucu seçen standart Nash çözümünün aksine Gauthier'in getirdiği pazarlık sorununa gerçekten doğru çözüm olup olmadığıdır (pazarlık sorununa yönelik farklı çözümlerin tartışılması için, sosyal sözleşmeye çağdaş yaklaşımlara ilişkin maddeye bakınız, § 3.2). İkincisi, Gauthier'in artık üzerinde pazarlık için başlangıç noktası olarak her birinin diğerinin doğal haklarına saygı gösterdiği varsayılan bir "Locke'cu" temel çizgiyi (Bireylerin, iş birliğinin yokluğunda her birinin elde etmeyi bekleyebileceklerini belirleme sürecinde birbirlerini tehdit etmek için doğal güçlerini kullanmalarına izin verilen daha çelişkili bir "Hobbescu" temelin aksine) ortaya koymayı haklı gösterip gösteremeyeceğidir. Ancak daha büyük soru, bu şekilde modellenen bir sözleşmenin adalet ilkelerini yerine getirmek için uygun bir araç olup olmadığıdır. Bir yandan, adalet uygulamasının herkesin yararına çalışması gerektiği fikrini yakalarken, ilgili herkesin birbirine karşı taleplerini yumuşatmasını gerektirir. Öte yandan, A'nın B'ye karşı pazarlık avantajının (bu, mümkün olan maksimum kazancının onunkinden daha büyük olması gerçeğinden kaynaklanmaktadır) *bir adalet meselesi olarak* daha yüksek düzeyde bir fayda talep etmesine izin vermesi anlamında, ahlaki olarak keyfi görünen nihai bir fayda dağılımını öngörür. Bu mantıksız görünüyor: Çıkarıcı ve rasyonel pazarlıkçıların varacağı sonucu yansıtan bir dağıtım önermek için ihtiyatlı nedenler olabilir, ancak adalet iddialarının farklı bir temele ihtiyacı var.



## 5.2. John Rawls

John Rawls'un adalet teorisi, sözleşmecî teorinin en çok alıntılanan örneğidir, ancak ana hatlarını çizmeden önce iki noktaya değinmek gerekiyor. İlk olarak teorinin şekli, büyük eseri *A Theory of Justice* (Rawls, 1971) ile Rawls'taki (1958) ilk canlanmasından, Rawls (1993) ve Rawls'a (2001) kadar evrimleşmiştir. İkincisi Rawls sürekli olarak savunduğu adalet ilkelerinin, uygun şekilde tasarlanmış bir "asli konum"daki insanlar tarafından, etkisi altında yaşayacakları sosyal ve politik kurumları seçmelerinin istendiği ilkeler olduğunu iddia etmiştir (teorisini sözleşmeli olarak nitelendiren şey budur). Ancak onun düşüncesinde sözleşmenin kendisinin ne kadar önemli bir rol oynadığı pek belli değildir. Başka bir yerde ele alınan (John Rawls ile ilgili maddeye bakınız) ilkeleri, sözleşmeye dayalı temellerinin sağlam olmadığı ortaya çıksa bile, modern bir liberal toplum için bir sosyal adalet teorisi olarak kendi değerleriyle savunulabilir. Rawls, sözleşme taraflarını, hangi ilkelerin tercih edileceğine karar verirken, yalnızca iki bilgi kısıtlaması altında kendi çıkarlarını ilerletmeye çalışan kişiler olarak sunar. İlk olarak, kendi "iyi anlayışlarını" (kişisel olarak peşinden koşmayı en değerli buldukları son şey) bilmelerine izin verilmez; bu nedenle ilkeler, tercih ettiğiniz iyi kavramından daha azına sahip olmanın daha iyi olduğu mallar olarak anlaşılan "birincil mallar" terimleriyle ifade edilmelidir. İkincisi, onları cinsiyetleri, toplumdaki yerleri veya sahip oldukları yetenek ve beceriler gibi kişisel özellikleri hakkında her türlü bilgiden mahrum bırakan bir "cehalet perdesi" arkasına yerleştirilirler. Bu, avantaj sağlamak için pazarlık yapacak hiçbir temelleri olmadığı ve kendilerini erkek ya da kadın, yetenekli ya da yetenezsiz vb. olabilen genel kişiler olarak görmeleri gerektiği anlamına gelir. Sonuç olarak Rawls'a göre, herkes, özellikle kimsenin yararına olmayan tarafsız ilkeler altında yaşamayı seçecektir.

Bununla birlikte Rawls için sorun, böyle özgün bir konumda seçilecek ilkelerin aslında *adalet* ilkeleri olarak tanınabilir olduğunu göstermektir. Tarafların, birincil malları (Rawls'ın "haklar ve özgürlükler, fırsatlar ve yetkiler, gelir ve servet" olarak sınıflandırdığı) birbirlerine karşı nasıl tartacaklarını hesaplamaları ve daha sonra sosyal ilkeleri olarak "bütün kişiler arasında ortalaması alınan birincil malların ağırlıklı toplamını maksimize etme"yi seçmeleri beklenebilir. Ancak bu, teoriyi faydacılığa çok yaklaştıracaktır, çünkü birincil malları tartmanın doğal yöntemi, her birinden belirli bir miktara sahip olmanın ortalama olarak ne kadar fayda sağlayacağını sormaktır (faydacılığın Rawlsçı bir orijinal konumda seçileceği iddiası için bkz. Harsanyi, 1975). Rawls faydacılığı reddetmek istediğinden, farklı şekilde akıl yürütebilmeleri için tarafların psikolojisini asıl pozisyona göre ayarlamak zorundadır. Bu nedenle, en azından gelişmiş toplumlarda, insanların özgürlüğe diğer mallara göre öncelik vermek ve bunun eşit olarak dağıtılmasını sağlamak için özel nedenleri olduğunu öne sürer. Bunun öz saygılarını korumak için gerekli olduğunu savunur. Daha sonraki yazılarında tezi daha az gözleme dayalıdır: şimdi sözleşmenin taraflarına uygulanması gereken "ahlaki güçler"

bahşedilmiştir ve dolayısıyla bunun onların bir dizi temel özgürlüğe sahip olmalarını gerektirdiğini göstermek oldukça kolaydır.

Rawls, gelir ve servet dağılımına döndüğünde seçicilerinin neden fark ilkesini (bu, tüm toplum genelinde ortalama geliri maksimize etmek gibi diğer ilkeler üzerinde yalnızca en kötü durumdaki sosyal grubun konumunu dikkate alır) seçeceğini göstermek zorundadır. *Theory of Justice*'ta bunu, seçicilere belirsizlik altındaki kararlar için “maksimin” kuralını izlemelerini uygun kılan özel psikolojik özellikler atfederek yapar (olası en kötü sonucu, sizin için en az kötü olan şıkkı seçin). Örneğin, fark ilkesinin garanti edeceği asgari gelir düzeyine ulaşmak için, bu düzeyin üzerindeki artışlardan yararlanmaktan çok daha fazla endişe duydukları söylenir. Daha sonraki çalışmalarında, maksimin akıl yürütmesine olan bu güveni terk eder ve *Teori*'de ima edilen başka bir sava daha fazla önem verir. Bu sav, sözleşme taraflarını gelir ve servetin eşit olarak dağıtılması gerektiği varsayımından yola çıkan, ancak daha sonra belirli eşitsizliklerin ortaya çıkmasına izin vererek herkesin bundan yararlanabileceğini kabul eden kişiler olarak tasvir eder. Bu eşitsizlikler farklılık ilkesi tarafından yönetildiğinde, en kötü durumda olanlar da dâhil olmak üzere herkese haklı gösterilebilir ve böylece daha istikrarlı bir toplum için koşullar yaratılabilir. Ama o zaman eşit dağılımın niçin bir ölçüt, özel gerekçe gerektiren sapmalar olarak ele alınması gerektiğini sormamız gerekiyor. Rawls, taraflardan herhangi birinin başlangıçta eşit bir paydan fazlasını beklemesinin “makul olmadığını” söylediğinde (Rawls, 1971: s. 150; Rawls, 1999: s. 130), bu onların rasyonel seçiciler olarak konumlarının basit bir sonucu mudur? Yoksa Rawls onlara bu eşitlik karinesini içeren tözsel bir adalet duygusu mu bahşetmiştir?

Rawls baştan sona adalet teorisini sözleşmeciler olarak sunsa da şimdi sözleşmenin şartlarının kısmen Rawls'un tarafları takip etmesi için tasarladığı önceki normatif ilkeler tarafından belirlendiğini görebiliriz. Dolayısıyla bu, Gauthier'in aksine, artık sadece kendi çıkarlarını gözeten sözleşmecilerin bir anlaşmaya varmak için müzakere etmeleri durumu değildir. Rawls, adaletle ilgili önceden var olan inançlarımızla uyuşan sonuçlar verecek şekilde sözleşmeye dayalı durumun ayarlanması gerektiğini samimiyetle kabul eder. Ancak o zaman sözleşme aygıtının gerçekte ne kadar iş yaptığını sorabiliriz (eleştirel bir değerlendirme için bkz. Barry, 1989, bölüm 9).

### **5.3. Thomas Michael “Tim” Scanlon**

Scanlon (1998), Rawls'la aynı anlamda bir adalet teorisi sunmaya çalışmaz, ancak ahlakın “birbirimize borçlu olduğumuz şeyi” belirleyen o kısma ilişkin sözleşmeciler açıklaması aynı alanın çoğunu kapsar (Scanloncu anlamıyla adaleti analiz etmeye yönelik açık bir girişim için bkz. Barry 1995). Rawls gibi, Scanlon da faydacılığa bir alternatif geliştirmeye çalışır ve bunu, herhangi bir adayın ahlaki ilkede geçmesi gereken bir test geliştirerek yapar: Bu, hiç kimsenin onu bilinçli, zorlamasız genel anlaşmanın temeli olarak makul bir şekilde reddedemeyeceği şekilde olmalıdır (bkz. sözleşmecilik maddesi). Scanlon'un taraftarları bir cehalet perdesinin arkasında konumlanmış değiller. Önerilen herhangi bir ilkeyi

benimsemenin kendileri üzerinde kişisel olarak ne gibi bir etkisi olacağını görebilirler. Bu etki onlar için kabul edilemez ise, reddetmelerine izin verilir. Her kişinin, davranışı düzenlemek için herhangi bir genel ilke üzerinde, tabiri caizse, veto hakkı vardır. Bu sınavdan sağ çıkanlar adalet ilkeleri olarak savunulabilir. Scanlon, farklı toplumsal koşullara uygun bu tür ilkelerin alternatif kümelerinin olabileceğini kabul eder.

Bununla birlikte herhangi bir kişi, bir alternatife kıyasla etkisi altında kötü bir şekilde ilerlediği bir ilkeyi reddedebileceğinden, herkese veto hakkının verilmesi doğrudan bir çıkmaza yol açacaktır. Burada *makul* reddetme fikri önem kazanır. Scanlon'a göre, tüm alternatifler daha da kötü durumda olan bir başkasını içeriyorsa, kişinin kötü yaptığı bir ilkeyi reddetmek makul olmaz. Bu alternatifleri reddetmek için diğer insanların nedenlerini hesaba katmak gerekir. O halde Scanlon'un sözleşmeciliği, toplumdaki en kötü durumdaki grubun olabildiğince iyi olmasını gerektiren farklılık ilkesini ortaya çıkarıyor gibi görünebilir. Ancak bu, Scanlon'un çıkardığı sonuç değildir (yine de *temel sosyal kurumların* farklılık ilkesine uymasını şart koşarken Rawls'ı takip etmek için özel nedenler olabileceğini kabul eder). Diğer grupların iddiaları da dikkate alınmalıdır. Bir politika, birkaç kişinin durumunu biraz kötüleştirirken, diğerlerine büyük ölçüde fayda sağlıyorsa, onları çok kötü durumda bırakmasa da reddedilmeyebilir. Scanlon'un konumu, faydacıların savunduğu basit toplama biçimi olmasa da bir araya gelme için biraz yer bırakıyor (bir ilkeye uyulursa kaç kişinin yararlanacağı fark yaratır).

Scanlon ayrıca, bir kişinin bir ilkeye, keyfi nedenlerle bazılarını fayda sağlarken diğerlerine sağlamayarak adaletsizce davranması halinde onu reddetmek için bir nedeni olabileceğini de söyler. Bu, sözleşmeci teorinin kendisinin açıklamaya veya haklı çıkarmaya çalışmadığı bir adalet normunu varsayar. Dolayısıyla, teorinin amacı, ahlaki akıl yürütmenin (ve ahlaki motivasyonun) ayırt edici bir açıklamasını sağlamak, ancak dağıtım adaletinin herhangi bir asli ilkesini savunmak değil gibi görünüyor. Bu bakımdan Scanlon'un sözleşmeciliği, Gauthier'in veya Rawls'unki kadar iddialı değildir.

## 6. Eşitlikçilik ve Adalet

Yakın geçmişte, birçok filozof adalet ve eşitlik arasında yakın bir bağlantı kurmaya çalışmıştır: "Adalet ne tür bir eşitlik gerektirir?" sorusunu sorarlar ve buna birbiriyle yarışan birkaç cevap verilmiştir (bkz. örneğin Cohen, 1989; Dworkin, 2000; Sen, 1980). Ancak adaletin talep ettiği şeyin ister muamele ister sonuç bakımından her zaman eşitlik olduğunu varsaymakta aceleci olmamalıyız. Adalet, belki de bunu sadece biçimsel anlamda yapar. Bölüm 1.3'te gördüğümüz gibi, adalet, kuralların tarafsız ve tutarlı bir şekilde uygulanmasını gerektirir; bundan, iki kişi tüm ilgili açılardan benzer olduğunda, onlara eşit muamele edilmesi gerektiği sonucu çıkar. Ancak diğerlerinin yanı sıra Aristoteles'in gördüğü gibi, adalet aynı zamanda alıcıların söz konusu iyiden eşit olmayan miktarlarda almasını ima eden orantılı muamele fikrini de içerir (Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Book V, ch. 3). *A*, *B*'den iki kat daha fazla hak ediyor veya iki kat daha muhtaçsa, adalet onun *B*'den daha fazlasını almasını gerektirebilir. Dolayısıyla burada resmi muamele eşitliği (her

ikisine de uygulanan aynı kural) eşit olmayan bir sonuca yol açar. Yine adalet, mevcut haklara veya meşru beklentilere saygının muhafazakâr bir şekline büründüğünde (bkz. 2.1), farklı insanlara borçlu olunan şeyin esasen aynı olacağını beklemek için hiçbir neden yoktur.

### **6.1. Eşitlik Olarak Adalet**

O hâlde adaletin esasen eşit bir avantaj dağılımını gerektirdiği durumları sormamız gerekiyor. Oldukça açık bir durum, dağıtımın gerçekleşeceği grubun üyelerinin hiçbir ilgili ayırt edici özelliği olmadığına ortaya çıkar, bu nedenle bazılarının diğerlerinden daha fazla kâr payı talep edebileceği hiçbir gerekçe yoktur. Bir grubun, kimsenin hak talep edemeyeceği beklenmedik bir kazanç elde ettiğini varsayalım: Bir şekilde aralarında ortaya çıkan büyük bir gelir. O zaman herhangi bir üye, eşitten daha büyük bir pay için adaletle ilgili bir talepte bulunamazsa (diyelim ki karşılamak için yeterli kaynağa sahip olmadığı özel ihtiyaçları var) adaletin talep ettiği kazancın eşit dağılımıdır, zira başka herhangi bir dağıtım keyfi olacaktır. Burada eşitlik, adalet nedeni olarak gösterilebilecek herhangi bir özel iddianın bulunmadığı durumlarda geçerli olan varsayılan ilkedir.

Eşitlik aynı zamanda, insanların dağıtılmakta olan herhangi bir mal üzerinde gerçekten eşit olmayan iddialara sahip olmalarına rağmen, bu iddiaları tanımlamanın ve ölçmenin güvenilir bir yolunun olmadığı durumlarda bir varsayılan olarak hareket eder. Malı eşit olarak paylaşarak, en azından her talebin kısmen karşılanmasını sağlayabiliriz. Mesela sıtmayı tedavi edebilen bir ilacın sınırlı stokuna sahip olduğumuzu ve hastalığın semptomlarını gösteren çok sayıda hastamız olduğunu, ancak özel tıbbi bilgiden yoksun olduğumuzu ve bir kişinin durumunun diğerinden daha ciddi olup olmadığını söyleyemediğimizi varsayalım; daha sonra ilacı eşit olarak paylaşarak, her bir kişinin en azından gerçekten ihtiyacı olanın en fazlasını aldığını garanti edebiliriz. Başka herhangi bir dağıtım, en az bir kişiyi daha azıyla bırakmalıdır (elbette bu, ilacın etkisiz olduğu eşik miktarının olmadığını varsayar; bu varsayım yanlışsa, belirtilen koşullar altında adalet, seçilenlerin eşik değerinde dozlar aldığı bir tesadüf gerektirebilir).

Adalet, eşitliği yalnızca varsayılan olarak gerektiriyorsa yalnızca dar bir dava yelpazesinde geçerli gibi görünebilir. Eşitlikçi adalet nasıl daha sağlam hale getirilebilir? Adil dağıtım ile ilgisi olmayan daha geniş bir faktör yelpazesini beyan etmeyi içeren bir yaklaşım mevcuttur. Bu nedenle, ilkenin bir formülasyonu, “ahlaki açıdan keyfi” özelliklerinin bir sonucu olarak hiç kimsenin bir başkasından daha kötü durumda olmaması gerektiğini savunur; buradaki bir özellik şu şekildedir: sahibi ona sahip olduğu için hak iddia edemiyorsa ahlaki olarak keyfidir. Bu, insanların ırkları veya cinsiyetleri nedeniyle avantajlı veya dezavantajlı olmaması gerektiğine dair yaygın bir sezgiyi yakalar, ancak bunu (daha tartışmalı olarak) doğal yetenekler ve doğuştan gelen eğilimler gibi genetik temeli olan tüm kişisel özelliklere genişletir. Bunu yaparken pay talebinin çoğunu göz ardı eder, çünkü insanların çeşitli türden faydaları hak ettikleri söylendiğinde bu, genellikle güç veya zekâ gibi doğuştan gelen özelliklere bağlı olan eylemleri gerçekleştirmek veya

nitelikleri sergilemek içindir. Bir sonraki bölümde, eşitlikçi adalet teorilerinin birtakım pay benzeri unsurları tepki yoluyla nasıl birleştirmeye çalıştığını göreceğiz. Ama aksi takdirde eşitlik olarak adalet ile pay olarak adalet çatışıyor gibi görünür ve buradaki zorluk, pay eşitsizlikleri karşısında eşit muameleyi neyin haklı çıkarabileceğini göstermektir.

İkinci bir yaklaşım, farklı muameleyi haklı çıkarabilecek özellikler sergiliyor olsalar bile, insanlara eşit muamele etmenin neden olumlu bir şekilde değerli olduğunu açıklayarak bu zorluğa yanıt verir. Bu yaklaşımın önde gelen savunucularından biri Dworkin'dir. Dworkin, adaletin temelini kişilere eşit yaklaşmak ve saygı ilkesi olduğunu savunur ve bunun daha somut olarak anlamı, toplumun her bir üyesinin yaşamına eşit kaynakların ayrılması gerektiğidir (Dworkin, 2000). (Burada üyelik referansı gereksiz değildir, çünkü Dworkin eşitlikçi adaleti özellikle egemen devletler içinde uygulanması gereken bir ilke olarak anlar —dolayısıyla 3.2'nin şartlarında, bu adaletle ilgili bir görüştür.) Fikir şu şekildedir: Kişilere eşit saygı göstermek, bazen, yerinde ayrımcılık gerekçeleri karşısında bile, onlara eşit muamele etmemizi gerektirebilir. Bu nedenle, insanların siyasi kararlar alma yetkinlikleri arasında oldukça büyük farklılıklar olduğunu bilmemize rağmen, siyasi eşitlikte (bir kişi, bir oy) ısrar ediyoruz.

## 6.2 Sorumluluğa Duyarlı Eşitlikçilik

Yukarıda belirtildiği gibi, temel muamele eşitliği olarak adalet, itiraza açık görünmektedir. Şöyle ki, dağıtılan her türlü faydadan daha fazla (veya daha az) almaya hak kazanacak şekilde hareket etmiş olabilecek alıcıların temsilciliğini kabul etmemektedir. Son dönemde birkaç filozof, bu itiraza cevap olması için, “sorumluluğa duyarlı eşitlikçiliğin” alternatif versiyonlarını sundu (eşit dağılımı bir başlangıç noktası olarak ele alan ancak bireylerin sorumlu seçimlerinden kaynaklandığında bu temel çizgiden ayrılmaya izin veren bir adalet teorileri ailesi, örnekler için Knight ve Stemplowska 2011'e bakınız). Bu teoriler birkaç boyutta farklılık gösterir: Eşitliğin temel çizgisini tanımlamak için kullanılan “adalet değeri,” bir seçimin sorumlu olarak nitelendirilebilmesi için yerine getirilmesi gereken koşullar ve bir sonucun adaleti değerlendirilirken bir seçimden çıkan sonuçlar arasında hangisinin sayılması gerektiği (özellikle insanların, makul olarak tahmin edemeyecekleri kötü seçimlerin tüm sonuçlarına maruz kalmalarına izin vermek adaletsiz görünebilir). Bu teorilerin bir alt sınıfını tanımlamak için sıklıkla kullanılan sıfat “şans eşitlikçiliği”dir. Şans eşitlikçilerine göre adalet, kimsenin “kaba” kötü şans nedeniyle diğerlerine göre dezavantajlı olmamasını gerektirirken, kişisel sorumluluğun uygulanması yoluyla ortaya çıkan eşitsizliklere izin verilir (şans eşitlikçiliği hakkında kapsamlı bir inceleme için *adalet ve kötü şans* maddesine bakın). “Kaba” şans, yalnızca bir kişinin başlangıçta diğerinden daha fazla kaynağa erişmesi gibi dış koşulları değil, aynı zamanda doğal yeteneklere veya sakatlıklara sahip olma veya istemeden edinilmiş pahalı zevklere sahip olma gibi iç faktörleri de içerecek şekilde geniş bir şekilde yorumlanır. Tüm bu eşitsizlikler, yeniden dağıtım veya tazminat yoluyla ortadan kaldırılırken, insanların kendilerine verilen

varlıkları nasıl kullanacaklarına ilişkin seçimlerine, bu uzun vadede önemli bir eşitsizliğe yol açsa bile, saygı gösterilmelidir.

Şans eşitlikçiliği, söz gelimi “kaba şans dezavantajını” telafi edici bir plan oluşturulabilecek şekilde ölçmekle ilgili belirgin zorluklara rağmen, adalet konusundaki son tartışmalarda şaşırtıcı derecede etkili oldu. Bununla birlikte, yüzleşmesi gereken bir takım sorunlar bulunmaktadır. Kişisel sorumluluğa yer vererek, geleneksel hak ettiğini bulma fikrinin belki de en çekici kısmını (insanların iyi seçimler yaptıkları için ödüllendirilmeleri ve kötü seçimler yaptıkları için cezalandırılmaları gerektiği) yakalamaya çalışır, diğer taraftan (hak edilmemiş) doğal yeteneklere sahip olmanın etkilerini süzgeçten geçirir. Ama gerçekte insanların yaptığı seçimler, zaten sahip oldukları yetenek ve diğer niteliklerden etkilenir. Bu nedenle, örneğin, yüksek düzeyde piyano çalmayı öğrenmek için uzun saatler harcayarak birinin avantaj elde etmesine izin verirsek bunun, erken göstergeler onun müziğe yetenekli olduğunu göstermediği sürece, neredeyse kesinlikle yapmayacağı bir seçim olduğunu kabul etmeliyiz. Müzik kulağının olmadığı karşı-olgusal bir dünyada ne yapmayı seçeceğini söyleyemeyiz. O halde, gerçek liyakati kabul etmekle, insanların sorumluluk ve seçim yaparak haklı olarak göreceli avantaj talep edebileceklerini reddetmek arasında tutarlı bir orta yol yok gibi görünüyor (bkz. Miller, 1999, bölüm 7).

İkinci bir problem ise, bir kişinin sorumluluğunu yerine getirmesinin, bu değişikliği meydana getirmek için hiçbir şey yapmamış olmalarına rağmen, diğerleri için avantajlı veya dezavantajlı olabileceğidir, bu yüzden onların bakış açısına göre bu, “kaba” şans olarak kabul edilmelidir. Bu, örneğin, *A* tarafından yapılan başarılı seçimlerin *B*, *C* ve *D*’nin karşılaştırmalı konumunu daha da kötüleştireceği, insanların bir alanda üstün olmak için rekabet ettiği her durumda doğru olacaktır. Veya yine, *A*, *B*’ye fayda sağlayacak şekilde hareket ediyor ancak *C* ve *D*’nin konumunu iyileştirmek için karşılaştırılabilir hiçbir şey yapmıyorsa, o zaman *D*’nin perspektifinden “kaba şanssızlık” sayılan bir eşitsizlik yaratılır. Şans eşitlikçiliğinin en etkili savunucularından biri, yakın tarihli bir yazıda sorunu fark etmiş gibi görünüyor: “Düz eşitlikçiliğin aksine, şans eşitlikçiliği paradoksaldir, çünkü payların insanlar tarafından kullanılması, şansla belirlenmiş bir dağılıma yol açmaya *mahkûmdur*” (Cohen, 2011: s. 142).

### **6.3. İlişkisel Eşitlikçilik**

Eşitliğin bazen adalet gereği olarak anlaşılabileceğini gördük; ancak eşitlik bağımsız olarak da değerlendirilebilir. Gerçekten de iki değer çatıştığı durumlar olabilir, çünkü adaletin talep ettiği, sonucun eşitsizliğidir. Bağımsız olarak değerli olan eşitsizlik türü, en iyi şekilde bir toplumda hüküm süren ilişkilerin bir özelliği olarak anlaşılan sosyal eşitliktir: İnsanlar birbirlerini sosyal eşitleri olarak görür ve birbirlerine buna göre davranırlar ve toplumun kurumları bu tür tutumları teşvik etmek ve yansıtmak için tasarlanmıştır. Eşitlerden oluşan bir toplum, insanların bir sosyal hiyerarşide farklı sıralara ait olduğu ve birbirlerine karşı görece sıralamalarının öngördüğü şekilde davrandığı bir toplumla tezat



oluşturur. Toplumsal eşitsizliğe karşı çıkmak ve tersine toplumsal eşitliğe değer vermek için farklı nedenler verilebilir (bkz. Scanlon, 2003).

Eşitliği dağıtıcı adalet dışındaki nedenlerle değerli bulanlar, genellikle “ilişkisel eşitlikçiler” olarak tanımlanır (bkz. Anderson, 1999; Wolff, 1998; Fourie, Schuppert ve Wallimann-Helmer, 2015). İlişkisel eşitlikçiliği, §6.2’de ana hatları verilen şans eşitlikçi teorisine rakip bir adalet teorisi olarak görmek cazip gelebilir, ancak bunun yerine onu maddi eşitsizliği sınırlamayı neden önemsememiz gerektiğine dair alternatif bir açıklama olarak görmek daha aydınlatıcı olabilir. Dolayısıyla şu anda içinde yaşadığımız, gelir farklılıklarının çok büyük olduğu bir dünya ile karşı karşıya kalan adalet teorisyenlerinin, hak edilmedikleri veya kaba talihten kaynaklandığı gerekçesiyle bu eşitsizlikleri eleştirmeleri muhtemeldir. İlişkisel eşitlikçiler ise insanların birbirine yabancılaştığı ve karşılıklı saygı çerçevesinde etkileşimde bulunamadığı bölünmüş bir toplum yarattıklarını söyleyecektir. İlişkisel eşitlik, dağıtım konularını doğrudan ele almaz ve bu nedenle bir adalet teorisi olarak işlev göremez, ancak bir adalet teorisini rakiplerine tercih etmek için zemin sağlayabilir. Yani, belirli bir teoriyi uygulamanın, bir eşitler toplumu yaratması veya sürdürmesi daha olasıdır.

## 7. Sonuç

Bu makalenin başında adaletin, uygulandığı pratik bağlama bağlı olarak bir dizi farklı biçimler alabileceğini gördük. Bu kullanım çeşitliliğinde ortak unsurlar bulmamıza rağmen (en kolay şekilde Justinian’ın ‘suum cuique’ formülünde yakalanmıştır) bunlar aslı olmaktan çok biçimseldi. Bu koşullar altında, çeşitli bağlamsal olarak belirli adalet kavramlarının hepsinin yerleştirilebileceği kapsayıcı bir çerçeve aramak doğaldır. Bu şekilde üç çerçeve incelendi: Faydacılık, sözleşmecilik ve eşitlikçilik. Bununla birlikte hiçbiri, “Sidgwick/Rawls Testi” olarak adlandırabileceğimiz, yani adaletle ilgili en azından dikkate aldığımız kanaatlerimizin (geniş ve çeşitli koşullar altında adaletin bizden ne yapmamızı gerektirdiği konusunda kendimize güvendiğimiz inançlar; Rawls’ın test sürümü için yansıtıcı denge ile ilgili maddeye bakınız) çoğunluğunu dâhil etme ve açıklama testini geçemedi. Dolayısıyla, şu ya da bu genel çerçeveyi desteklemek için bu kanaatlerin birçoğunu ıskartaya çıkarmaya istekli değilsek, bizim için kapsamlı bir adalet teorisi olmadığını kabul etmemiz gerekecektir. Kısmî teorilerle yetinmek zorunda kalacağız (insan yaşamının belirli alanlarında adaletin ne gerektirdiğine dair teoriler). Bizzat Rawls, ilk kitabının cesur başlığına (Bir Adalet Teorisi) rağmen, ana hatlarını çizdiği şeyin en iyi ihtimalle modern bir liberal devletin temel kurumsal yapısına uygulanan bir sosyal adalet teorisi olduğunu fark etmiştir. Diğer adalet biçimleri (ailevi, tahsis edici, ilişkisel, uluslararası), ilgili ilkeleriyle birlikte kendi alanlarında uygulanabilir olacaktır (daha açık bir şekilde çoğulcu bir adalet açıklaması için bkz. Walzer, 1983; adalete bağlamsal bir yaklaşımın daha eksiksiz bir savunması için, bkz. Miller, 2013, özellikle 2. bölüm).

Adalet hakkındaki düşüncelerimizi yumuşatmanın bir yolu, kavramın tarihine daha fazla dikkat vermektedir. Aristoteles’in, Aquinas’ın veya Hume’un kavram hakkında

söylediklerini okuyarak çok şey öğrenebiliriz ancak bunu yaparken, bulmayı umduğumuz öğelerin eksik olduğunu (söz gelimi Aristoteles'te haklarla ilgili hiçbir şey yoktur), ummadığımız diğerlerinin ise mevcut olduğunu da görürüz. Bu, kısmen her düşünürün kendine özgü özelliklerinden kaynaklanabilir ancak daha da önemlisi, her birinin benimsemiş olduğu sosyal yaşam biçimindeki farklılıklarını (özellikle ekonomik, yasal ve politik yapısını) yansıtır. Bireysel düşünürlerin söylediklerinin kataloglarından daha fazlası olan adalet tarihlerini yazmak için çeşitli girişimlerde bulunulmuştur: Bunlar adaletin yorumlanma biçimindeki sistematik değişimlerin izini sürüp bunları açıklamayı amaçlar (karşıt örnekler için bkz. MacIntyre, 1988; Fleischacker, 2004; Johnston, 2011). Bunlar, yüzyıllar geçtikçe adalet anlayışımızın istikrarlı bir şekilde geliştiği aydınlanma hikâyeleri olarak okunmamalıdır. Örneğin MacIntyre'ın görüşü, modern liberal toplumların adalet kavramlarının kendilerine uygun yuvayı bulduğu uygulamaları sürdürmeyeceği yönündedir. Adaletin bizim için ne anlama geldiğini, sosyal dünyamızın geçmişte var olmayan ve gelecekte eşit derecede kaybolmaya meyilli yönlerine bağlı olarak dikkatimiz için rekabet eden çeşitli kavramları görerek daha iyi anlayabiliriz.

## Kaynakça

Anderson, Elizabeth, 1999, "What is the Point of Equality?" *Ethics*, 109: 287–337.

Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translated by Roger Crisp, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

---, *The Politics*, translated by Thomas Sinclair, Harmondsworth: Penguin, 1962.

Barry, Brian, 1989, *Theories of Justice*, Hemel Hempstead: Harvester-Wheatsheaf.

---, 1995, *Justice as Impartiality*, Oxford: Oxford University Press.

Bentham, Jeremy, *The Principles of Morals and Legislation*, ed. Laurence Lafleur, New York: Hafner Press, 1948.

Brighouse, Harry and Adam Swift, 2014, *Family Values: the ethics of parent-child relationships*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Buchanan, Allen, 1987, "Justice and Charity," *Ethics*, 97: 558–75.

Casal, Paula, 2007, "Why Sufficiency Is Not Enough," *Ethics*, 117: 296–326.

Cohen, G.A., 1989, "On the Currency of Egalitarian Justice," *Ethics*, 99: 906–44.

---, 1995, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge: Cambridge University Press.

---, 2008, *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

---, 2011, "Fairness and Legitimacy in Justice, and: Does Option Luck ever Preserve Justice?" in *On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays in Political Philosophy*, edited by Michael Otsuka, Princeton NJ: Princeton University Press.

Coleman, Jules, 1992, *Risks and Wrongs*, Cambridge: Cambridge University Press.

Donaldson, Sue and Will Kymlicka, 2011, *Zoopolis: a political theory of animals rights*, Oxford: Oxford University Press.

Dworkin, Ronald, 2000, *Sovereign Virtue: the theory and practice of equality*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Feinberg, Joel, 1970, "Justice and Personal Desert," in *Doing and Deserving: essays in the theory of responsibility*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

---, 1974, "Noncomparative Justice," *Philosophical Review*, 83: 297–338.

Fleischacker, Samuel, 2004, *A Short History of Distributive Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Fourie, Carina, Fabian Schuppert and Ivo Wallimann-Helmer (eds.), 2015, *Social Equality: on what it means to be equals*, Oxford: Oxford University Press.

Frankfurt, Harry, 2015, *On Inequality*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Fraser, Nancy and Axel Honneth, 2003, *Redistribution or Recognition? : a political-philosophical exchange*, London: Verso.

Fricker, Miranda, 2007, *Epistemic Injustice; power and the ethics of knowing*, Oxford: Oxford University Press.

Garner, Robert, 2013, *A Theory of Justice for Animals*, Oxford: Oxford University Press.

Gauthier, David, 1986, *Morals by Agreement*, Oxford: Clarendon Press.

Harsanyi, John, 1975, "Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls's Theory," *American Political Science Review*, 69: 594–606.

Hayek, Friedrich, 1976, *Law, Legislation and Liberty* (Volume II: *The Mirage of Social Justice*), London: Routledge and Kegan Paul.

Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, edited by L.A. Selby-Bigge, revised by P.H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1978.

---, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* in *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, edited by L. A. Selby-Bigge, revised by P.H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1975.

Johnston, David, 2011, *A Brief History of Justice*, Oxford: Wiley-Blackwell.

Kagan, Shelly, 2012, *The Geometry of Desert*, New York: Oxford University Press.

Knight, Carl and Zofia Stemplowska (eds.), 2011, *Responsibility and Distributive Justice*, Oxford: Oxford University Press.

Lind, E. Allan and Tom Tyler, 1988, *The Social Psychology of Procedural Justice*, New York and London: Plenum Press.

MacIntyre, Alasdair, 1988, *Whose Justice? Which Rationality?*, London: Duckworth.

Mill, John Stuart, *Utilitarianism* in *Utilitarianism, On Liberty, Representative Government*, ed. A.D. Lindsay, London: Dent, 1964.

Miller, David, 1999, *Principles of Social Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

---, 2013, *Justice for Earthlings: essays in political philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

Montague, Phillip, 1980, "Comparative and Non-Comparative Justice," *Philosophical Quarterly*, 30: 131–40.

Murphy, Liam, 1998, "Institutions and the Demands of Justice," *Philosophy and Public Affairs*, 27, 251–91.

Nagel, Thomas, 2005, "The Problem of Global Justice," *Philosophy and Public Affairs*, 33, 113–47.

Nozick, Robert, 1974, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford: Blackwell.

Nussbaum, Martha, 2006, *Frontiers of Justice: disability, nationality, species membership*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Okin, Susan, 1989, *Justice, Gender, and the Family*, New York: Basic Books.

Olsaretti, Serena (ed.), 2003, *Justice and Desert*, Oxford: Oxford University Press.

Paul, Jeffrey (ed.), 1982, *Reading Nozick : essays on Anarchy, State, and Utopia*, Oxford: Blackwell.

Perry, Stephen, 2000, "On the Relationship between Corrective and Distributive Justice," in *Oxford Essays in Jurisprudence, Fourth Series*, edited by Jeremy Horder, Oxford: Oxford University Press.

Raphael, D. D., 2001, *Concepts of Justice*, Oxford: Clarendon Press.

Rawls, John, 1958, "Justice as Fairness," *Philosophical Review*, 67: 164–94.

---, 1971, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

---, 1993, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.

---, 1999, *A Theory of Justice*, revised edition, Cambridge, MA: Harvard University Press.

---, 2001, *Justice as Fairness: a restatement*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Ripstein, Arthur, 2004, "The Division of Responsibility and the Law of Tort," *Fordham Law Review*, 72: 1811–44.

Sandel, Michael, 1982, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.

Scanlon, T. M., 1998, *What We Owe to Each Other*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

---, 2003, "The Diversity of Objections to Inequality," in *The Difficulty of Tolerance: essays in political philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

Sen, Amartya, 1980, "Equality of What?" in *Tanner Lectures on Human Values, Volume 1*, ed. S. McMurrin, Cambridge: Cambridge University Press.

Sidgwick, Henry, 1874/1907, *The Methods of Ethics*, London: Macmillan.

Valentini, Laura, 2014, "Canine Justice: An Associative Account," *Political Studies*, 62: 37–52.

Walzer, Michael, 1983, *Spheres of Justice: a defence of pluralism and equality*, New York: Basic Books.

Williams, Andrew, 1998, "Incentives, Inequality, and Publicity," *Philosophy and Public Affairs*, 27: 225–47.

Wolff, Jonathan, 1991, *Robert Nozick : property, justice and the minimal state*, Cambridge: Polity.

---, 1998, "Fairness, Respect and the Egalitarian Ethos," *Philosophy and Public Affairs*, 27: 97–122.

Young, Iris Marion, 2011, *Responsibility for Justice*, New York: Oxford University Press.

Kayda Değer Akademik Metinler mottosuyla, 10 Ağustos 2015 tarihinde yayın hayatına başlayan *sosyalbilimler.org*, sosyal bilimler meselelerine yoğunlaşan, gönüllülük odaklı, açık erişim, akademik bir web sitesidir. Hakkında detaylı bilgi almak için [sosyalbilimler.org/hakkinda](https://sosyalbilimler.org/hakkinda) sayfasını, ekibimizde gönüllü olarak görev almak için [sosyalbilimler.org/basvuru](https://sosyalbilimler.org/basvuru) sayfasını ziyaret edebilirsiniz.

Facebook, Twitter, Instagram ve YouTube'da @sosbilorg kullanıcı adıyla *Sosyal Bilimler*'i takip edebilirsiniz.

[sosyalbilimler.org/abonelik](https://sosyalbilimler.org/abonelik) sayfasından e-bülten aboneliği olarak, her pazar günü, o hafta içinde *sosyalbilimler.org*'da yayımlanan çalışmaların tamamını size gönderilecek bir e-posta ile alabilirsiniz.

*sosyalbilimler.org*'da yayımlanan metin, video ve podcastlerin paylaşıldığı Telegram grubuna [t.me/sosbilorg](https://t.me/sosbilorg) adresinden katılabilirsiniz.