



T.C.

ACIBADEM MEHMET ALİ AYDINLAR ÜNİVERSİTESİ
SAĞLIK BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

**TIPTA ADALET İLKESİ: İNSAN ve DEĞER ANLAYIŞLARI
AÇISINDAN BİR SORGULAMA**

MERVE KURAL
YÜKSEK LİSANS TEZİ

BİYOETİK ANA BİLİM DALI

DANIŞMAN

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Artvinli

İkinci Tez Danışmanı

Doç. Dr. Muttalip Özcan

İSTANBUL-2018



T.C.

ACIBADEM MEHMET ALİ AYDINLAR ÜNİVERSİTESİ
SAĞLIK BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

**TIPTA ADALET İLKESİ: İNSAN ve DEĞER ANLAYIŞLARI
AÇISINDAN BİR SORGULAMA**

MERVE KURAL
YÜKSEK LİSANS TEZİ

BİYOETİK ANA BİLİM DALI

DANIŞMAN

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Artvinli

İkinci Tez Danışmanı

Doç. Dr. Muttalip Özcan

İSTANBUL-2018

Anabilim Dalı: Biyoetik Anabilim Dalı
Program: Biyoetik Tezli Yüksek Lisans
Tez Başlığı: TIPTA ADALET İLKESİ: İNSAN VE DEĞER ANLAYIŞLARI AÇISINDAN BİR
SORGULAMA
Öğrencinin Adı-Soyadı: Merve Kural
Savunma Sınavı Tarihi: 29 /08 /2018

Bu tez çalışması jürimiz tarafından Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Başkanı

Prof. Dr. Yeşim Işıl Ülman

Acıbadem Mehmet Ali Aydınlar

Üniversitesi

Tez Danışmanı

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Artvinli

Acıbadem Mehmet Ali Aydınlar

Üniversitesi

Üye

Doç. Dr. Muttalip Özcan

Maltepe Üniversitesi

Üye

Prof. Dr. İnci User

Acıbadem Mehmet Ali Aydınlar

Üniversitesi

İmza

İmza

İmza

İmza

Acıbadem Mehmet Ali Aydınlar Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği'nin ilgili maddeleri uyarınca bu tez yukarıdaki jüri tarafından onaylanmış ve Sosyal Bilimler Yönetim Kurulu kararıyla kabul edilmiştir.

İmza

Prof. Dr. Uğur Özbek

Enstitü Müdürü

BEYAN

Bu tez çalışmasının kendi çalışmam olduğunu, tezin planlanmasından yazımına kadar bütün aşamalarda etik dışı davranışımın olmadığını, bu tezdeki bütün bilgileri akademik ve etik kurallar içinde elde ettiğimi, bu tez çalışmasında kullanılan bütün bilgi ve yorumlara kaynak gösterdiğimi ve bu kaynakları da kaynaklar listesine aldığımı ve tezin yazımı sırasında patent ve telif haklarını ihlal edici bir davranışımın olmadığını beyan ederim.

29/ 08/ 2018

Merve KURAL

ÖNSÖZ/TEŞEKKÜR

Tezin ortaya çıkmasında, öncelikle seçtiğim tez konusunun belirlenmesi ve şekillenmesi sırasında bana yol gösteren, felsefi bilgi birikimini, tecrübesini ve desteklerini esirgemeyen, Maltepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü Öğretim üyesi Doç. Dr. Muttalip Özcan'a sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Tez danışmanım, Dr. Öğr. Üyesi Fatih Artvinli'ye tezi kelimesi kelimesine dikkatle okuyarak verdiği katkı ve destekten dolayı teşekkürü borç bilirim. Acıbadem Mehmet Ali Aydınlar Üniversitesi, Tıp Tarihi ve Etik Anabilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Yeşim Işıl Ülman'a, tavsiye ettiği kaynaklar, tez içeriği hakkındaki önerileri ve yardımları için teşekkür ederim. Ayrıca, Acıbadem Mehmet Ali Aydınlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Başkanı Prof. Dr. İnci User ve Dr. Öğr. Üyesi Ceren İlikan Rasimoğlu'na, düzenlenen tez komitelerine katılarak, tezin biçimi ve içeriği üzerine yapıcı önerilerde buldukları için teşekkür ederim. Hayatım boyunca her zaman bana güvenen ve yanımda olan, başta sevgili annem Meral Kural olmak üzere, babam Mustafa Siyami Kural ve kardeşim Barış Kural'a, verdikleri maddi ve manevi tüm desteklerinden dolayı, en içten duygularla teşekkürlerimi sunarım.

Merve KURAL

İÇİNDEKİLER

BEYAN.....	ii
ÖNSÖZ/TEŞEKKÜR	iii
İÇİNDEKİLER	iv
ÖZET.....	1
SUMMARY	2
GİRİŞ.....	3

BİRİNCİ BÖLÜM

İNSAN ve DEĞER SORUNUNA FARKLI FELSEFİ YAKLAŞIMLAR

1.1. Platon'un İnsan ve Değer Görüşü.....	8
1.2. Aristoteles'in İnsan ve Değer Görüşü.....	16
1.3. Thomas Hobbes'un İnsan ve Değer Görüşü	27
1.4. John Locke'ın İnsan ve Değer Görüşü	34
1.5. Immanuel Kant'ın İnsan ve Değer Görüşü.....	38
1.6. Jeremy Bentham'ın İnsan ve Değer Görüşü.....	46
1.7. John Stuart Mill'in İnsan ve Değer Görüşü.....	48
1.8. İoanna Kuçuradi'nin İnsan ve Değer Görüşü	53

İKİNCİ BÖLÜM

İNSAN ve DEĞER GÖRÜŞLERİ TEMELİNDE ADALET KAVRAMINA FARKLI YAKLAŞIMLAR

2.1. Platon'da Adalet Kavramı.....	64
------------------------------------	----

2.2. Aristoteles'te Adalet Kavramı.....	72
2.3. Thomas Hobbes'ta Adalet Kavramı	80
2.4. John Locke'ta Adalet Kavramı.....	84
2.5. Immanuel Kant'ta Adalet Kavramı.....	89
2.6. Jeremy Bentham'da Adalet Kavramı.....	93
2.7. John Stuart Mill'de Adalet Kavramı.....	96
2.8. John Rawls'ta Adalet Kavramı.....	99
2.9. Amartya Sen'de Adalet Kavramı.....	103
2.10. İoanna Kuçuradi'de Adalet Kavramı.....	107
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
TIPTA ADALETLE İLGİLİ GÜNCEL SORUNLARA FARKLI YAKLAŞIMLAR	
3.1. Tıpta Adalet Alanında Karşılaşılan Güncel Sorunlardan Örnekler	117
3.2. Yarar ve Eşitlik Temelli Hak Görüşleri Açısından Çözüm Önerileri....	119
3.3. Değer Temelli Hak Görüşleri Açısından Çözüm Önerileri.....	122
SONUÇ	127
KAYNAKLAR.....	130
ÖZGEÇMİŞ.....	134

ÖZET

Tıpta Adalet İlkesi: İnsan ve Değer Anlayışları Açısından Bir Sorgulama

Tıpta Adalet İlkesi: İnsan ve Değer Anlayışları Açısından Bir Sorgulama başlığı altında yapılan çalışmanın temel konusu, tıp etiğinde adalet ilkesi, temel savı ise; her adalet anlayışının belirli bir insan ve değer görüşüne dayandığıdır. Bu amaçla, sağlık hizmeti sunumu, tıbbi bakım, tıbbi tanı ve tedavi olanaklarının adil paylaşımı gibi sorun alanları, adalet ilkesinin dayandığı insan ve değer anlayışı bakımından değerlendirilir, klinik olgular temelinde çözüm önerileri getirilerek ele alınır. Bu bağlamda, üç bölümden oluşan tezin ilk bölümünde, ele alınan düşünürlere göre insanın ne olduğu araştırılır ve bu bağlamda düşünürlerin değerden ne anladıkları ayrıntılı olarak incelenir. İkinci bölümde, düşünürlerin hak ve adalet görüşleri, birinci bölümde insan ve değeri hakkında elde edilen görüşleri bağlamında ele alınarak, iki temel hak görüşüne dayandırılır. Üçüncü bölümde, ikinci bölümde ortaya çıkarılan hak görüşlerinin, tıpta adalet ilkesi açısından vakalar üzerinde etik karar verme aşamasında ne tür sonuçlara yol açtığı incelenir. Sonuç bölümünde ise, vakalar üzerinde denenen iki temel hak görüşü, etik karar vericilikte etik tutarlılık sağlama ve ikileme neden olma olanakları açısından karşılaştırılır.

Anahtar Sözcükler:

Adalet, Değerler, Etik, Hak, İnsanın Değeri

SUMMARY

The Principle of Justice in Medicine: An Inquiry from the Perspective of Human and Value Comprehensions

The main subject of this study under the title of The Principle of Justice in Medicine: An Inquiry from the Perspective of Human and Value Comprehensions is the principle of justice in medical ethics and the main argument of this study is that every concept of justice based on a certain human and value understanding. For this purpose, problem areas such as health service delivery, medical care, medical diagnosis and fair sharing of treatment possibilities are evaluated in terms of human and value understanding on which the justice principle is based and are addressed by introducing a solution based on clinical facts. In this context, the first chapter of this thesis explores what human beings are, according to the philosophers involved, and examines in detail what they think of value in this context. In the second chapter, the opinions of the philosophers about the rights and justice are discussed on the basement of their opinions about the human and values which took place in the first chapter and the second chapter bases this thoughts on two fundamental right approaches. In the third chapter, it is examined what kind of consequences the right opinions, being revealed in the second chapter, lead to in the ethical decision making on cases in terms of justice principle in medicine. In the conclusion, two basic rights perspectives on the cases are compared in terms of ethical consistency in ethical decision making and causes of dilemmas.

Key Words:

Ethics, Human Value, Justice, Right, Values

GİRİŞ

Adalet ilkesi, tıbbın insansal bir değer olarak hayata geçirilebilmesi, amacına ulaşip işlevini insana yakışır bir şekilde yerine getirebilmesi amacıyla çağımızda oluşturulmuş tıp etiği ilkelerinden birisidir. Dolayısıyla, tıp etiğinde adalet, vazgeçilmez ve temel ilkelere aittir. Tıpta adalet ilkesinin, tıbbın çeşitli alanlarında karşılaşılan hak sorunlarına çözüm getirmesi, etik problemlerin oluşması durumunda çalışanlara rehberlik etmesi amaçlanmıştır. Fakat tıbbi uygulamaların etik temellendirilmeleri açısından, etik ilkelere dayandırılan belirli ortak kabuller haricinde, özelleşmiş alanlardaki tıbbi uygulama konularında meydana çıkan problemlerde fikir birliği sağlanabilmesi açısından etikçiler arasında uzlaşmaya varılamamakta ve tartışmalar süregelmektedir (Shamoo ve Resnik, 2009, s.19). Adalet ilkesini tıpta uygularken karşılaşılan sağlık bakımı, tıbbi tanı ve tedaviler gibi sınırlı olanakların adil paylaşımı konularında ortaya çıkan etik sorunlar, mevcut adalet ilkesinin nasıl uygulanabileceği mevzusunun kesin bir dayanağı olmadığına işaret etmektedir. Bunun en önemli nedeni ise mevcut adalet ilkesinin dayandığı felsefi ön kabullerin problematik bir yapıya sahip olmasıdır.

Sağlık hizmetinin sunumu, sağlık politikaları ve yapılandırılması, politikaları belirleyenler, kaynakların adil dağılımı, sınırlı kaynakların hakkaniyetle dağıtımı (Burkhardt ve Nathaniel, 2013, s.383-387), sağlık hizmeti ve tıbbi bakımda önceliklerin saptanması, tıbbi kaynakların dağıtımı, temel sağlık hakkına erişim ve bu konularda ortaya çıkan sorunlar/engeller (Beauchamp ve Childress, 2017, s.411-446), makro ve mikro düzeyde karar vericilik ve bunun hasta-hekim ilişkilerine yansımaları (Veatch, 2010, s.122), tıpta adalet ilkesi perspektifiyle tıp etiğinin çözümlenmesi üzere uğraş verildiği sorunsallardandır. Bu sebeple, sağlık sisteminde ve klinik ortamda, sağlık hizmeti sunumu ve sağlık hizmetine erişim açısından adalet ilkesinin koşullarını sağlamak amacıyla ortaya çıkan etik sorunları çözümlenmesi üzere yukarıda belirttiğimiz türden yaklaşımlar geliştirilmiş; araştırmalar yürütülmüş, geniş bir literatür ve bilimsel bilgi birikimi ortaya çıkmıştır. Fakat bütün bu gelişmelere rağmen sağlık çalışanları hala adaletin nasıl sağlanabileceği konusunda,

zaman zaman kavramsal kargaşa içine düşebilmektedir; çünkü adaletin temelini oluşturan hakkın ne olduğu konusunda ulaşılmış bir görüş birliği mevcut değildir.

Özellikle ekonomik açıdan verim sağlayan yararçı görüşün, bireye saygı ilkesi ve bir insan hakkı olan tedaviye erişim ile çatışması, etik sorunların artışına neden olmaktadır (Burkhardt ve Nathaniel, 2013, s.396). Bu açıdan insan hakları, önemli bir anlam taşımaktadır. Çünkü insan hakları, gelişmekte olan dünyada ahlaki ve yasal yükümlülüklerimiz hakkında adaletin standardını belirlemek adına çağrı yapılmasını destekler (Cohen-Kohler ve Illingworth, 2008, s.364).

Antik dönemden günümüze kadar ise adalet, her zaman hak, yarar ve eşitlik kavramlarıyla birlikte sorgulanmıştır. Adaletin hakkın korunmasıyla, adaletsizliğin de haksızlıkla, hakkın çiğnenmesiyle bağlantılı olduğu filozofların ortak kabulüdür; ayrıldıkları nokta ise hakkın neye göre belirleneceğidir: kim, neyi, neden hak etmektedir? Çağımızda egemen olan adalet anlayışı, hakkın bireysel/toplumsal yarara ve eşitlik ilkesine göre belirlenmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Çünkü fikirleri kabul gören düşünürlere göre insan akıl sahibi bir varlıktır ve her birey akli sayesinde kendisi için neyin iyi veya değerli olduğunu en iyi kendisi bilir; bir insanın hayattaki nihai amacı ise bireysel gelişimini özgürce gerçekleştirerek mutluluğa ulaşmaktır. Mutluluk için gerekli olan şeyler ise bireyin hakkıdır ve hakkın esas ölçüsü bireysel ve toplumsal yarardır (Mill, 2015, s.18).

Birey için yararlı olanın, aynı zamanda onun hakkı olduğunu, kabul eden adalet anlayışına göre örneğin, beslenmesine oldukça dikkat eden ve düzenli spor yapan ama genetik yatkınlığa bağlı olarak kalp hastalığı çıkan bir insanın, tedavi olması gerektiğinde, kendisiyle aynı tıbbi soruna sahip olan, ama bu duruma yapmış olduğu tercihlerin yol açtığı bilinen insandan –örneğin yüksek kalorili besinler tüketen ve sedanter yaşamı benimseyen kişinin kalp hastalığı geliştirmesi gibi- tedavi olmak için daha çok hakkı olduğunu ileri sürmesi gerçekten de adalet ilkesine uygun mudur? Yahut, bir kaza sonucunda hastanenin acil servisine ağır yaralı olarak kaldırılan orta yaşlarda evli ve çocuklu bir erkek yerine, aynı hayati önemi taşıyan yalnız yaşayan, orta yaşlardaki bekâr bir erkeği kurtarmanın adil bir seçim olduğunu söyleyebilir miyiz? Bu örneklere eşitlik, yarar ya da özgürlük veya toplumsallık ilkelerinden hareketle bakılması, bazı değer sorunlarına yol açmaktadır. Çünkü

“yarar”, içeriği itibariyle oldukça muğlak, kişiye, yere ve zamana göre değişebilen bir kavramdır ve bu kadar sorunlu bir kavramı adalet ilkesinin temeline oturtmak da tıbbi tedavi/bakım uygulamalarında yanlış değerlendirmelere ve yanlış eylemlere, adalet yerine adaletsizliklere yol açabilmektedir. Bu egemen ama çatışan dört ilkenin her zaman olmasa da zaman zaman etik değer sorunlarına ve hatta bazen hukuki sorunlara yol açabilmesinin esas nedeni ise temelde dayandıkları insan ve değer görüşünün sorunlu olmasıdır. Günümüzde yanıt aranması gereken soru, tıp etiğinde adalet ilkesinin başka türlü nasıl temellendirilebileceği sorusudur.

Tüm bunlardan hareketle, gerek kuramsal birikimi açısından, gerek rasyonel akıl yürütme yöntemini kullanması yönüyle, gerekse çözümleme yöntemlerindeki derinlemesine sorgulayıcı düşünme ve analitik düşünce içeriği ortaya koyma niteliği açısından etik; temel yapısı bakımından felsefi bir çalışma alanıdır. Bu bağlamda tez çalışmasında, Tıpta Adalet İlkesi: İnsan ve Değer Anlayışları Açısından Bir Sorgulama başlığı altında, sağlık hizmeti sunumu, tıbbi bakımı, tıbbi tanı ve tedavi olanaklarının adil paylaşımı sorun alanlarının, adalet ilkesinin dayandığı insan ve değer anlayışı bakımından değerlendirilmesi, olgusal temelde ve çözüm önerileri getirilerek ele alınması planlanmıştır.

Tezin birinci bölüm başlığı altında hedeflenen, farklı insan ve değer görüşlerini incelemek iken, ikinci bölümde ise, düşürlerin birinci bölümde elde edilen insan ve değer görüşlerinden hareketle haktan ve adaletten ne anladıkları sorgulanacaktır. Sokrates ile önemli bir felsefi araştırma konusu haline gelen insanın neliğini, Sokrates’in ardılı olup da, onun felsefesini özüne en uygun ele alan filozof, öğrencisi Platon’dur (Özcan, 2016, s.66). Platon’da en yüksek iyi; “iyi olan her şeyin iyi olmasını sağlayan şeydir”; bu iyinin ortaya çıkması için de, ölçülülük, yiğitlik, bilgelik ve adalet gibi erdemlerin bir arada ve uyum içinde bulunması gereklidir (Kuçuradi, 2013, s.83). Ancak Platon’un bahsettiği erdemleri, düşünce ve karakter erdemleri adlarıyla ayrıntılı biçimde ele alan Aristoteles, “kişi merkezli insan anlayışını”n daha net biçimde görülmesini sağlar; bu nedenle Aristoteles’in görüşlerinin de ele alınması önemlidir (Özcan, 2016, s.88).

Hobbes, İngilizlerin en büyük filozofu olarak anılmakla birlikte; “toplum sözleşmesi” kuramını sistematik hale getirmiştir. Ona göre “doğuştan gelen bilgi”

yoktur; insan tamamen duyulara ve içgüdülere bağlı bir varlıktır; dolayısıyla bütün tasarımların temeli duyularda aranmalıdır (Gökberk, 2017, s.295). Bu nedenle, Hobbes'un akılcı birey anlayışı, Rönesans ile yer edinen doğa, bilim ve akıl anlayışından ortaya çıkan insan anlayışının en iyi örneğini sunar (Özcan, 2016, s.194).

Hobbes'dan sonra, bir diğer önemli düşünür olan Locke ise, düşünme özgürlüğünü ve insan eylemlerini akla göre düzenleme anlayışını en geniş biçimde ele alan ilk düşünür olduğundan; 18. yüzyıl Aydınlanma Çağı'nın kurucusu sayılmaktadır (Gökberk, 2017, s.293). Ayrıca Locke, "insanla gelen doğuştan bilgi ve ide olmadığını" ifade ederken, bu bilgilerin nereden geldiğini araştırır; sonuçta "deney" ile elde ediliğine kanaat getirir. Anlaşılabileceği üzere hem Hobbes hem de Locke, insanın maddi/doğal varlık olarak adlandırabileceğimiz yönüne eğilmişler; insanı diğer canlılardan ayıran yegâne özelliği "akıl sahibi varlık" olmaya temellendirmişlerdir.

Genel olarak toplumsal sözleşmecî akım içinde ele alınan, fakat bu görüşe farklı bir bakış ile yaklaşan ise Immanuel Kant'tır. Kant'a göre insan ikili bir varlıktır; bir yanı sıra "duyular dünyasına" ait iken, diğer yanı sıra "düşünülür dünyaya" aittir (Kant, 2013, s.70). Bu sebeple, duyular dünyasına diğer "tüm canlı varlıklarla birlikte" ait olmasına rağmen, "akıl sahibi varlık" olarak diğer tüm canlılardan ayrıldığı için, doğadan bağımsız ve temelini yalnızca akıldan alan düşünülür dünya yasalarının altındadır; ona uymalıdır (Kant, 2013, s.71).

18. yüzyıl'da Locke ile başlayan gelişmeyi 19. yüzyıl'da özellikle John Stuart Mill ileri götürmüş olmakla birlikte (Gökberk, 2017, s.420), Mill'in ahlâk kavramı üzerine birçok görüşü, yararcılığın sistematik kurucusu sayılan Jeremy Bentham'ın düşüncelerine dayanmaktadır (Gökberk, 2017, s.422). Bir noktaya kadar Bentham ile hemfikir olan Mill, iki önemli noktada farklılık gösterir. İlk olarak mutluluğun sadece niceliği değil, niteliği bakımından da çeşitli şekilleri arasında bir ayrım yapar; bazı türleri ötekilerden daha çok istenir, daha değerli sayılır. İkinci olarak, insanın kendi mutluluğundan başkalarının mutluluğuna geçişi sağlam bir temele oturtmaya çalışmıştır. Bu arada sosyal duyguların, bencil duygular kadar doğal ve etkin olduklarını göstermek istemiştir (Gökberk, 2017, s.422).

İnsanın değerinin neliği hakkında, epistemolojik ve antropolojik bir yaklaşımı benimseyen, çağdaş filozoflardan İoanna Kuçuradi ise, yukarıda sözü edilen görüşlerden farklı olarak, kendisine has insan ve değer anlayışıyla insan hakları ve etik alanına yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Ona göre her iki alanın da temelinde “doğru değerlendirme” ve buna bağlı olarak “doğru eyleme” yatmaktadır (Kuçuradi, 2016, s.36). Söz konusu bilim, sanat, felsefe gibi insansal bir etkinlik ise etkinliğin, “amacının bilincinde ve işlevi yerine gelecek şekilde” eylenmesinin, etkinliğin değerini koruyacağı/yücelteceği görüşündedir.

Yukarıda söz edilen filozofların felsefi düşünceleri hakkında verilen bilgilerden de anlaşılacağı gibi; adı geçen düşünürlerin felsefi görüşleri, buldukları çağın bakışı hakkında genel bir bilgi vermekte olduğundan, çalışmanın konusunu amacından saptırmadan, net biçimde göz önüne sermeleri nedeniyle, yukarıda adları geçen, felsefe tarihinde insan ve değer görüşleriyle kilometre taşı olarak kabul edilebilecek düşünürlerin fikirleri, incelenmek üzere seçilmiştir. Bahsedilenlere ek olarak, tezin temel konusu tıp etiğinde adalet ilkesi, temel savı ise; tıpta adalet ilkesinin uygulanması esnasında, ilkeye temel alınan her adalet anlayışının, temelde belirli bir insan ve değer görüşüne dayandığıdır. Dolayısıyla bu insan ve değer görüşleri değiştiğinde, adalet ve dolayısıyla hak anlayışının da değişeceği yönündedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

İNSAN ve DEĞER SORUNUNA FARKLI FELSEFİ YAKLAŞIMLAR

1.1. Platon'un İnsan ve Değer Görüşü

Atinalı aristokrat bir ailenin oğlu olarak M.Ö. 427 yılında doğan Platon, hocası Sokrates'in öğretisini özünü bozmaksızın benimseyerek ileri götürdüğü için tam bir Sokratesçi olarak adlandırılır (Gökberk, 2017, s.55). Arkasında yazılı hiçbir eser bırakmamış olan Sokrates'in felsefi düşünceleri ikincil kaynaklardan, örneğin öğrencisi Platon'un kaleme aldığı ve özellikle erdemin nasıl edinileceğinin üzerinde durduğu *Menon* diyalogundan öğrenilmektedir. "Erdem nedir?", "doğuştan var olan mı, yoksa sonradan öğrenilen bir şey midir?" gibi sorulara sistematik olarak ilk cevap arayan düşünür olan Sokrates; erdemin ne olduğuna yanıt bulmadan onun nasıl edinildiğini tartışmanın boşuna bir çaba olacağını ileri sürer ve bu yaklaşımıyla bizlere etik tartışmalarda kavramın bilgisinin son derece önemli olduğunu öğretir (Platon, 1942, 86c-e). Bunun yanı sıra, Sokrates, *Sokrates'in Savunması* adlı diyalogda "sorgulanmayan hayat yaşanmaya değer" sözüyle de bizlere erdemlere dayanmayan bir yaşamın insansal olamayacağını, insanı diğer varlıklardan farklı kılan şeyin, yani insanın özü denilen şeyin erdemlerde aranılması gerektiğini hatırlatır (Platon, 2001, 38a).

Sokrates'in erdemin önemine dair yaptığı hatırlatmaların en güzel örneği, çıkarıldığı mahkemede Atinalılara, erdemin asıl değer olduğunu hatırlatarak, neden değeri az olana çok değer verirken, değeri çok olana az değer verdiklerini ve neden "paraya, üne, şerefe" bu denli önem verdikleri halde, "akla, hiç durmadan yükseltilmesi gereken ruha" hak ettikleri önemi vermekten neden kaçındıklarını sormasıdır (Platon, 2001, 29e-30). Sokrates'in bu öğretilerine sadık kalan Platon, ondan farklı olarak etik tartışmalarda "insanın işi" ve "yapısal farklılık" fikrinin önemine dikkat çeker. Platon'un Sokrates'ten ayrıldığı bir diğer nokta ise Sokrates'in

erdem ile bilgi arasında kurduğu özdeşlik ilişkisidir. Platon *Devlet'te* toplumların kısımlarını incelerken çalışanların ve askerlerin de “bilge” olmadan kendilerine has bir takım erdemlere ulaşabileceklerini savunur. Yine de hem Sokrates'e hem Platon'a göre, tıpkı erdem ve/veya erdemleri araştırmakta olduğu gibi, insanın ne olduğunu, onun neliğini bilmeye yönelik sorgulamada da, tek tek insanlardaki ortak olan özü yakalamak, yani ideanın bilgisine ulaşmak son derece önemlidir ve erdem araştırması ile insan doğasının araştırılması birbirinden ayrı yürütülemez şeylerdir. Bu nedenle Platon, erdem araştırmasına insanın ne olduğunu sorgulayarak başlar ve “insanın işi” ile “işini iyi” yapmak arasında kurduğu bağlantı ile insanlaşma ve etik yaşamın bir bütün olduğunu gösterir. Bu bağlamda, Platon'un insan ve değeri hakkındaki başlıca görüşlerine *Devlet* adlı eserinde rastlanmaktadır. Burada Platon, insan ile toplum arasında yapıları bakımından benzerlik kurar ve doğru (adaletli) yönetilen bir devletin özelliğinin ne olduğunu bularak, buradan da doğru (adil) insanın özelliğinin ne olduğunu sorusuna yanıt arar*.

Platon'a göre insanlar doğuştan itibaren yapıları bakımından birbirinin aynı değildir; yapıları farklı olan insanların yapılarına uygun olarak eyleyecekleri işler de farklıdır. Daha doğrusu, Platon, her bir insanın en iyi şekilde yapabileceği tek bir iş olduğunu söyler. Bu nedenle her insanın, her işi iyi yapamayacağını, yapısına uygun olan işi yapması durumunda ise o işi diğerlerine göre “daha iyi yapabileceğini” iddia eder. Bir insanın bir işi “iyi” yapması o alanda bir üstünlüğe (*arete*) ulaşması anlamına gelmekte ve bu üstünlük, aynı zamanda erdeme karşılık gelir. İşte bu nedenle Platon'a göre, her insanın yapısına uygun doğrultuda yapabileceği en iyi iş sadece bir tanedir. Sözelimi, kimi insanın yapısı mimarlığa, kimi insanın ayakkabıcılığa kimisinin de müziğe yatkındır ve bunların her biri sadece yapısına uygun olan işle ilgilenirse o alanda bir başarıya imza atabilir. Bu yüzden, her insan yalnızca en iyi olduğu işi yaparsa hem yaptığını severek yapar hem ortaya çıkan iş/eser daha güzel olur, hem de o işte uygun yapıya sahip kişi tarafından üstlenildiği için daha kolay yapılır. Bu nedenle Platon toplumu, bu düşünceye uygun olarak, üç

* Platon'un *Devlet* adlı eserinin 6. sayfasında, Sokrates ile Kephalos arasında geçen konuşmada, doğruluğun ne olduğu üzerine bir tartışma başlar; tartışmada, doğruluk için ortaya atılan ilk argüman “herkese borçlu olunanın verilmesi” düşüncesidir. Doğruluğun bu şekilde ele alınması, buradaki doğruluk kelimesinin aslında adaleti; doğru insan deyişinin ise adil insanı tanımlamak amacıyla kullanıldığını gösterdiği için, *Devlet'te* sözü edilen doğruluk, bu çalışmada adalet; doğru insan tanımı ise adil insanı tanımlamak için kullanılmıştır.

kesime ayırmak ve her bir kesimin yapacağı işin ne olduğunun iyi belirlenmesi gerektiğini savunur.

Toplumsal iş bölümü yapılırken yapısal farklılığın dikkate alınmasının hem birey, hem toplum için yararlı olacağını, bu şekilde bireysel ve toplumsal amaca daha kolay ulaşılabileceğini belirten Platon, insanları böyle bir toplum düzeninin aslında daha iyi bir toplum düzeni olduğuna inandırabilmek için bir Fenike masalından faydalanılabileceğini söyler. Bu masalda, toplumu oluşturan insanların aynı toprağın çocukları ve bu nedenle hepsinin kardeş olduğu; fakat Tanrı'nın, toplum içinde yönetici olarak yarattıklarının mayasına altın, koruyucu/bekçilerin mayasına gümüş, çiftçi ve onun gibi üretici olanların mayasına da demir ve tunç gibi farklı madenleri karıştırdığı anlatılır. Başka bir deyişle masala göre insanlar “mayaları”, yani yapıları (doğaları) bakımından aynı değildir; mayasında “altın” katışık olanlar, diğerlerine nazaran daha az bulunan ama daha değerli insanlar, mayasında “gümüş” katışık olanlar, bir yandan altına göre sayıca biraz fazla, fakat görece az değerli, diğer yandan demir ve tunç katışık olan üçüncü gruba göre daha değerli olan, yani ara grupta bulunan insanlar; mayasında “demir ve tunç” katışık olanlarsa, altın ve gümüşe kıyasla değeri daha az, ama sayıca her ikisinden de daha çok olan insanlardır. Lakin bu toplumsal mevki veya makamlara göre yapılmış bir ayırım değildir; arada bir altından demir, demirden de altın doğduğu olabilir; yani yapı bakımından değerli ve konum bakımından üstte olan bir insanın çocuğu mayasında demirle veya bir işçi ya da köylü çocuğu mayasında altınla doğabilir; böyle bir durumla karşılaştığı zaman yöneticilerin kendi çocuklarını işçi veya bekçi yapmaları, alt kesimden gelen ama mayasında altınla doğan çocukları da koruyup kollamaları, alıp eğitmeleri ve yeni bir koruyucu veya yönetici olarak yetiştirmeleri gerekir (Platon, 2016, 414c-415b). İnsan ile toplum arasında yapı bakımından bir benzerlik kuran Platon, önce devleti oluşturan toplumu “kendine özgü iş” düşüncesine göre yapı bakımından toplumda sayıca daha çok bulunanları üretenler (çiftçi, sığırtmaç, zanaatkârlar vb.), üreticilere kıyasla daha az olanları koruyucular/bekçiler (askerler ve kamu görevlileri) ve yapıları nedeniyle en nadir bulunanları ise önderler/yöneticiler (yöneticiler ve yardımcıları) şeklinde üç farklı kesime ayırır.

Platon, yapılarına göre ayırdığı üç gruptan üreticilerin işinin toplumun ihtiyacı olan şeyleri üretmek olduğunu söyler ve çiftçilik, hayvancılık, zanaat gibi etkinlikleri

bu kesime koyarken; koruyucuların/bekçilerin işini ise, yönetenlerden aldığı emirlere uygun şekilde, bağlı oldukları devletin topraklarını korumak ve içeriden ve dışarıdan gelecek tehditlere karşı kollamak olarak belirlerken, toplumun bu kesimine devleti yönetenlerden aldığı emirler ve onların koyduğu kurallar doğrultusunda iş yapan kamu görevlilerini de dahil eder. Toplumun en üst kesimindeki az sayıda seçkin grubu oluşturan önderler/yöneticiler ise, tüm kesimlerin işlerini yapmalarını sağlamak adına düşünüp taşınarak toplumu yönetme işi ile görevlidir ve denetleme ve yönetme işini birlikte götüren yöneticiler ve yardımcıları toplumun bu kesimini oluşturur. Ancak toplumun Platon'un düşündüğü gibi bütünüyle ideal bir uyum ve düzen içinde işlemesi için sadece her kesimin işlerini yapmaları yetmemekte, yapılarına özgü erdemleri geliştirebilmeleri için aynı zamanda işlerini “iyi” yapmaları da gerekmektedir. Böylece, toplumu yöneten seçkin azınlık olan yönetici kesiminin düşünüp taşınarak aldığı yerinde kararlar ile tüm toplumu yönetme işini iyi yapması ile sahip olacağı erdem bilgelik (Platon, 2016, 428d); koruyucuların kanunlara uygun olarak aldıkları eğitimle neden korkup, neden korkmayacaklarını bilerek koruyup kollama işini iyi yapmaları ile sahip olacağı erdem yiğitlik (Platon, 2016, 430b); üretici kesimin yapısına uygun işi iyi yapmasıyla sahip olacağı erdem ise ölçülülük olarak karşımıza çıkar; aynı zamanda ölçülü olmak, “aşağı, orta, yukarı, güçlü, güçsüz, zengin, fakir” toplumun bütününe yayılan bir ahenk, bir çeşit dizgindir (Platon, 2016, 433d).

Toparlarsak, Platon tüm kesimlerin sahip olması gereken erdem ölçülülük, koruyuculara özel erdem yiğitlik ve yöneticilere özel erdem ise bilgelik olduğunu söyler. Bununla birlikte, koruyucuların aynı zamanda ölçülü, yöneticilerin ise hem bilge hem de ölçülü ve yiğit olmaları beklenir. Diğer taraftan, toplumu oluşturan her bir grubun yapısına uygun olan işi iyi yapması ve işbölümünü tam anlamıyla sağlamasıyla adalet erdemi de hayata geçer. Platon, toplumun her bir kesiminin mayasına uygun işi iyi (erdemine uygun) şekilde yapmasının, sonuçta her birinin kendine özgü erdeme ulaşmasını sağlayacağını; aynı zamanda da toplumun tüm kesimleri, kedilerine uygun işi iyi yaptıklarında sahip olmaları gereken erdemlere erişeceğinden, devleti oluşturan tüm kesimler arasında oluşan bu ölçü ve uyumun, sonuçta devletin doğru/adil biçimde yönetilmesini sağlayacağını söyler (Platon, 2016, 434d). Böyle bir toplumda devleti yöneten kişi ya da kişiler adalet erdemi

dâhil, erdemlerin tümüne sahip olacaklarından, toplumun bir kesimini diğerine ezdirmeyecek, bir kesimin diğer kesimin haklarını çiğnemesini engelleyecek, her bir kesime neyi hak ediyorsa onu verecek ve böylece her kesimin kendi işini erdeme uygun yapmalarını sağlayarak, toplumsal barış ve adaletin doğması için gerekli koşulları yaratmış olacaktır (Platon, 2016, 434c).

Buraya kadar toplumun kesimleri arasında kurulan bu dengenin bir benzerinin insan ruhunda da olması gerektiğine inanan Platon, insanı insan yapan şeyin ne olduğunu da araştırmış ve bunun insan bedeninden çok ruhunda aranması gerektiğini savunmuştur. Tıpkı toplumda olduğu gibi insan ruhunda da üç bölüm, her bölümün kendine özgü bir işi ve bu bölümlerin işlerini iyi yapmaları sonucunda ortaya çıkan birer erdem olduğunu ifade eden Platon; insan ruhunu önce akıl sahibi olan kısım ve arzu/isteklerle ilgili olan, yani kendisi akıl sahibi olmayan olarak ikiye ayırır; sonra bunlar arasında, zaman zaman kızan, öfkelenen, coşan bir kısmın daha olması gerektiğini söyleyen Platon, böylece insan ruhunu akıl kısmı, arzulayan kısım ve öfke (kızan-coşan) kısmı şeklinde üç ana bölüme ayırır (Platon, 2016, 439d; 441a).

Arzulayan kısım, insan ruhunda iştah, haz, mal, ün ve para hırsı gibi istekleri barındıran bölümdür ve Platon'a göre, insan ruhunda en büyük yeri kaplayan bu kısım çok başlı bir canavara benzer. Arzulayan kısmın işini, akıl sahibi kısmın sözünü dinlemek ve onun denetimi altında temel gereksinimleri karşılamak olarak ifade eden Platon, arzulayan kısım işini iyi yapabildiğinde, yani canlılığın sürdürülebilmesi için ihtiyaç duyulan zorunlu şeyleri, yeterli miktarda karşıladığında, istekler açısından ölçülü ve seçici olacağını; böylece kendisine özgü erdem olan ölçülülüğe sahip olacağını söyler. Kızan-coşan kısım ise saldırma, taşkınlık ve azgınlık gibi davranışların kaynağıdır ve Platon bu kısmı tam anlamıyla bir aslana benzetir; çünkü tıpkı bir aslan gibi çoğu zaman akıl ile işbirliği yapmayı reddeder ve akıl tarafından eğitilerek uysallaşması sağlanamaz ise karşısına çıkan her şeyi bir anda yakıp yıkacak ve paramparça edecek güce sahiptir. Bunun için Platon, kızan-coşan kısmın işini ise tehlike karşısında bireyin kendini savunmasını sağlamak şeklinde tanımlar; kızan-coşan kısım aklın sözünü dinleyerek, gücünü kontrol altında tutmayı öğrendiğinde ise sahip olduğu gücü yerinde ve dozunda kullanma erdemine, yani yiğitlik erdemine ulaşmış olur.

Platon'a göre, insan ruhunun kısımları arasında asıl anlamda insana benzeyen tek kısım olan akıl kısmının işi ise düşünüp taşınmak ve yönetmektir ve bu kısım iyi düşünüp taşındığında, yani işini iyi yaptığında bilgelik denilen erdeme ulaşır ya da bilgelik erdemine ulaşmışsa işini iyi yapar. Akıllı kısmın bir diğer işi ruhun diğer kısımlarını yönetmektir ve bunu da bilgece yapmalıdır. Akıllı kısım, arzulayan kısım ve kızan-coşan kısmın yalnız kendi işini yapmasını sağlayarak bir kısmın diğerinin işine karışmasını engeller, her kısmın işini iyi yapmasını sağlar, her kısma hakkı olanı verir, bunları bastırmaz ve böylece hem bilge, hem de ölçülü bir şekilde yönetir (Platon, 2016, 589b). Burada en önemli nokta, nasıl ki toplumda yönetme işi ve hakkı çalışan kesime değil, bilge insanlara aitse, ruhta da yönetme hakkı arzulara değil akla ait olması gerektiği düşüncesidir; çünkü isteklerin merkezi olan arzulayan kısmın başa geçme yetkisi yoktur ve eğer ki “geçerlerse bütün hayatın düzenini altüst ederler” (Platon, 2016, 442b). Nitekim insan ruhunun üç kısmı arasında yöneten kısmı oluşturan aklın, kendisine özgü iş olan düşünüp taşınmayı iyi biçimde yapmasıyla, ölçülü ve yerinde kararlar vererek yönetmesini sağlayacak olan bilgelik erdemine ulaşacağını savunan Platon, akıllı kısım bilgeliğe ulaştığında ruhun diğer kısımları olan arzulayan ve kızan-coşan kısmı egemenlik altına alarak, iki kısmın yalnızca kendine özgü işi iyi bir şekilde yapmalarını sağlaması, birbirlerinin işlerine karışmalarını önlemesi gerektiğini söyler ve bunlar gerçekleştiğinde, tıpkı devlette olduğu gibi, bir insanın içinde de adalet erdemi denilen erdemini ortaya çıkacağını savunur (Platon, 2016, 441d). Böyle bir düzeni kendi içinde kurabilen, kendi kendisini yönetebilen, kendi kendisine egemen bir insan, Platon'a göre adil insandır; çünkü kendi kendisini düzenler, denetler ve yola sokar.

Platon'un düşüncesinde insanı, insan olarak adlandırmamızı sağlayan şey, ne insanın sadece ruh sahibi olması, ne ruhun arzulayan kısmı ne de kızan-coşan kısmıdır. Bu kısımlar insan ruhunda elbette vardır, ama insanı insan yapan asıl şey ruhta en az, en küçük yeri kaplayan akıldır; ama bunun da kendi işini iyi yaparak kendine özgü erdeme ulaşması gerekir. Bu ufak kısım, kendi işi olan düşünüp taşınmayı iyi bir şekilde yaparak kendine özgü erdem olan bilgeliğe ulaştığında, diğer iki kısma da egemen olup her birinin kendine özgü işi yapmasını sağlar ve böylece bir insanın ruhunun tamamında doğru/adil bir düzen kurulmasına neden olur; işte bu sebepten adalet, ruh için “en üstün iyiliktir” (Platon, 2016, 612b). Bunu

başaran insan Platon'a göre "kendi kendini yöneten" yani, akli nefesine egemen (Platon, 2016, 443d); başaramayan ise aklına yönetme/denetleme yetkisini vermediği için, doğru/adil insan olmaktan çıkarak kendi kendisinin, yani akli nefsinin kölesi olmuş insandır (Platon, 2016, 444b). Bu nedenle toplumda olduğu gibi bir insanda da, her bir bölümün kendi erdemine ulaşması ve birbirinin işine karışmaması, insanı erdemli kişi; dolayısıyla da doğru (adil) kişi yapar (Platon, 2016, 441e). Çünkü "Doğru (adil) adamın içinde bir düzen kuruluyor. Bu adam kendi kendini yönetiyor, yola sokuyor" (Platon, 2016, 443d). Gelgelelim Platon, her insanın içinde her zaman bu şekilde bir düzen kurulmadığını, bazı insanlarda ruhun kızan-coşan kısmının, çoğunlukta ise arzulayan kısmın egemen olduğunu belirtir ve buradan hareketle de üç ayrı insan tipinden söz eder (*Devlet*, 581c). Bunlar akıl, kızan-coşan kısım ve arzulayan kısmın ruhta egemenliğine göre, sırasıyla bilgisever, ünsever ve parasever insan tipleridir. Her biri için kendi hayatları en güzel olan hayattır.

Parasever insanın ruhunda çok başlı canavar egemen olmuştur ve bilim, şan, şeref bu tip insan için karın doyurmayan uğraşlardır ve para biriktirmenin verdiği zevk ona göre diğer hiçbirinde yoktur. Ünsever insanda ise egemenlik, esip gürleyen aslanın elindedir ve bu insana göre para biriktirme kaba bir davranıştır; diğer yandan bilim de insana ün kazandırmadıkça yine boş bir hevestir. Platon'a göre içindeki insanı, yani akıl kısmını ise sadece bilgisever insan egemen kılmıştır ve yalnızca bu insan gerçeğin bilgisinin peşinden koşmayı amaçlar, sürekli yeni şeyler öğrenmenin verdiği zevkin karşısında diğer tüm zevkleri çok uzak görür. Bu şekilde ortaya çıkan üç farklı insan tipinin her birinde, aslında üç kısmın üçü de bulunuyor olsa da aslında egemen olması gereken yan olan "akıl", yani Platon'un deyişiyle "insana benzeyen kısım" çoğu insanda diğer iki kısmın yönetimi altındadır; yani çoğunlukta akıl kızan-coşan kısmın ya da arzulayan kısmın hizmetinde bir araca dönüşür. Bu yüzden Platon'a göre çok az insan, içindeki insan kısmı egemen kılarak üç kısmı arasında uyumu sağlarken, çoğunluk böyle değildir; çoğunluk her ne kadar dışarıdan insan görünümüne sahip olsa da "öyle ki içini görmeyen onu bir tek varlık gibi" (Platon, 2016, 588e), yani her birini insan gibi görür, fakat içlerinde pek çoğu insanlık kısmını diğer iki kısma köle etmiştir (Platon, 2016, 589d); yani çoğunluk görünüşte insan olsa da aslında birer "canavar" veya "aslan"dır.

Platon'un erdemli insan olma fikrinin temelinde, hem tüm varlıkların, onu o varlık yapan ve yalnızca o varlığa ait olan, örneğin "bir kulağı kulak, bir gözü göz yapan" bir özelliğin ya da bir özün (*ousia*'nın) var olduğu görüşü önemli rol oynar hem de, bu özelliğin gereğini yerine getirmesi için her bir varlığın "kendine özgü bir işi" olduğu ve bununla bağlantılı olarak kendine özgü, başka bir deyişle yapısına/mayasına uygun olan işi iyi yaparak elde edebileceği üstünlüklere, yani erdemlere ulaşma gerekliliği yatar. İşte bu nedenle, insanı diğer varlıklardan ayıran özellik yalnızca bir akla sahip olmak değil, aynı zamanda "erdemine ulaşmış bir akla" sahip olmaktır. Çünkü basit yarar/çıkar hesapları yapmak amacıyla kullanılan akıl, sadece insan türünde değil, örneğin diğer canlı varlıklar olan hayvanlarda da hayatta kalma içgüdüleriyle bağlantılı olarak bulunmaktadır. Bunun içindir ki Platon ve aynı şekilde Aristoteles, insanın doğasına, yani tür olarak insanın değerine uygun yaşaması gerektiğini söylediklerinde aslında her ikisinin de düşüncesi; aklın kendine özgü işi olan düşünüp taşınmayı iyi biçimde yaparak bilgelik erdemine ulaşması ve erdemine ulaşan aklın, ruhun tüm kısımlarını ölçü ve uyumla yönetmesi sonucunda "aklı nefesine egemen olmuş" bir insan yaşamının, tür olarak insana yakışan tek yaşam şekli olduğu yolundadır.

Yukarıda anlatılanlara ek olarak, Platon'a göre, ölçülülük, yiğitlik ve bilgelik toplumsal kesimlere özgü erdemlerdir; adalet erdemi ise toplumda diğer üç erdemi doğuran ve yaşatan erdemdir; ama diğer taraftan da toplumsal yaşamda diğer üç erdem gerçekleşmeden, özellikle de yönetenler bilge olmadan, adalet erdemi toplumsal bir değer olarak ortaya çıkamaz. Dolayısıyla, toplumsal yaşamda adaletin gerçekleşmesi için her yurttaşın adil bir kişi olmasına değil, adil yöneticilere ihtiyaç vardır; yönetici adil olduğunda adalet yukarıdan aşağıya doğru tüm topluma yayılır. Fakat bunun gerçekleşmesi için de özellikle yönetici kişilerin kendi içlerinde, yukarıda söz edilen dengeyi kurmuş olmaları, ölçülülük, yiğitlik ve bilgelik erdemine ulaşmış olmaları gerekir. Ancak bu koşul karşılandığında yönetici kişiler aynı zamanda adil insanlar olabilir ve bu tür insanların sayesinde de toplumsal yaşamın amacı olan adalet gerçekleşir.

Sonuç olarak Platon, gerek toplumda, gerekse insan ruhunda bulunduğunu söylediği üç ayrı kesim için öne sürdüğü, yapıya (öze) uygun olan işin yapılması fikrinin sonucu olarak, bir insanın ruhunda ve toplumun kesimleri arasında kurulan

uyumlu düzenin adalet erdemini oluşturduğunu öne sürer; başka bir deyişle Platon, adalet erdeminin hem toplumda hem de bir insanda ancak ve ancak, her bir kesimin kendi yapısına uygun olan işi yapmasıyla, o işte bir üstünlük (*arete*), yani erdeme erişmesi ve bununla beraber tüm kesimlerin başka bir kesimin işine karışmadan, yalnızca kendisinden beklenen işi iyi yapması neticesinde ortaya çıktığını düşünür. Nitekim bu düşünceye göre adalet, her bir insana ve toplumun tüm kesimlerine, her birinin yapısına (doğasına) uygun işi en iyi şekilde yapması için gerekli olanın, yani hakkı olanın verilmesiyle, bir insan ruhunda ya da toplumun bütününde kurulan düzenin bir sonucudur. Dolayısıyla Platon, işini iyi yapma ile erdemler arasında bağ kurduğu gibi, işini iyi yapma ve hak ve adalet arasında da kaçınılmaz bir bağ kurar. Bunların yanı sıra Platon'a göre, kişiler dört temel erdeme sahip olmadan tam anlamıyla insanlaşamaz, insanlaşamayan insanlar ise adaleti değil adaletsizliği doğurur; çünkü adalet her bir insana ve toplumdaki her bir kesime kendine özgü işi yapabilmesi için verilmesi gereken şeylerin, yani hak ettiklerinin verilmesiyle gerçekleşir; bunu başaracak olanlarsa insanlaşmasını tamamlamış erdemli kişilerdir. Kısacası, tüm bu değinilenlerden dolayı Platon felsefesinde, erdemlere dayalı bir insanlaşma görüşünden bağımsız bir hak ve adalet anlayışının olamayacağı ileri sürülebilir. Platon'un insan ve değeri hakkındaki görüşlerinin özü, ana hatlarıyla burada ele alınan fikirlerinden oluşmaktadır; adil insanın kim ve adaletin ne olduğu hakkındaki görüşleri, ikinci bölümde detaylı olarak ele alınacaktır.

1.2. Aristoteles'in İnsan ve Değer Görüşü

Özcan'ın da aktardığı gibi, Aristoteles'in felsefesinde insan, hayvan türüne dahil, canlı bir varlık olmakla birlikte, her canlı varlık gibi aynı zamanda doğal bir varlıktır, yani kendine özgü bir doğası vardır. Dolayısıyla bir canlının doğası, Aristoteles'e göre, onun yapısı anlamına geldiğinden, doğal bir varlığın ne olduğunu araştırmak, o canlının doğasını araştırmak demektir (Özcan, 2016, s.99). Her canlı varlığın, doğada bulunan cansız varlıklarda madde ve forma karşılık gelen, beden ve ruhtan oluştuğunu söyleyen Aristoteles için bir canlının doğasının araştırılması, onun madde, yani beden ve form/*eidōs* (ruh) bakımından sahip olduğu özelliklerin araştırılmasıdır.

Aristoteles'e göre, insan bir hayvan türü olduğu için diğer hayvanlarda bulunmayan, sadece insanda bulunan şey de onun ayırt edici özelliğini oluşturur (Aristoteles, 2015, 1097b 30-1098a). Dolayısıyla Aristoteles'te, insan söz konusu olduğunda, insanı insan yapan şeyin araştırılması, onun doğasının araştırılması, özünün araştırılması iken, özünün araştırılması da ayırt edici özelliğinin araştırılmasıdır. İnsanın ayırt edici özelliğinin araştırılması ise onun işinin yani, diğer hayvan türlerinin yapamadığı, sadece insanın yapabildiği şeyin araştırılmasıdır. Dolayısıyla Aristoteles, insan doğasının, her ne kadar belirli özelliklere sahip ve birbirinden bağımsız olarak var olamayan beden ve ruhtan oluştuğunu düşünüyor olsa da, tür olarak insanı diğer hayvanlardan ayıran özelliğın insanın bedeninden çok, onun ruhunda (*eidōs*) olduğunu ileri sürmüştür; çünkü insan bedeninin çeşitli duyulara sahip olmasının da dahil olduğu yapısal özellikleri, insanın diğer hayvanlarla ortak olan yönlerine karşılık gelir. Bu nedenle, Aristoteles'in felsefesinde insanın özünün (doğasının) araştırılması, aslında insan ruhunun araştırılması olarak kabul edilirken, insanı insan yapan şey ise ruhun akla ve erdeme uygun etkinliğinden hareketle araştırılır (Aristoteles, 2015, 1098a 5-15). Aristoteles'e göre, tür olarak insanın yapması gereken iş olan, aklını erdemlere uygun kullanmayı iyi biçimde yapan, yani akıl ve karakter erdemlerini geliştirerek insanlaşmış bir insan ise, tür olarak insanın doğasını/özünü/ayırt edici özelliğini gerçekleştirmiş demektir (Özcan, 2016, s.111). Ama Aristoteles'in insanın doğası ile insanın işi, bunlarla da insan ruhu ve ruhun akıllı kısımları arasında kurduğu ilginin daha yakından incelenmesi onun hak ve adalet görüşünün daha iyi anlaşılmasını sağlayabilir.

Bir hayvan türü olarak insanın doğasının/özünün, yani ayırt edici özelliğinin onun ruhunda bulunduğunu ileri süren Aristoteles, bunu araştırırken, insan ruhunu kendi içinde akıldan yoksun taraf ve akıl sahibi olan taraf biçimde önce iki ana bölüme ayırır (Aristoteles, 2015, 1102a 25). Akıldan yoksun tarafın bir bölümünün adı "bitkisel ruh"tur, işi ise canlının üremesi, beslenmesi ve büyümesiyle ilgili şeylerdir; bu yüzden tüm bitki ve hayvanlarda bu tarafın ortak olduğunu söyleyen Aristoteles, akıldan yoksun bölümün bitkisel kısım dışında kalan ve haz ve acıyla, dolayısıyla eylemlerle ilgili olan kısmının zaman zaman akla katılabildiğine işaret eder ve buradan hareketle akıldan yoksun bölümü, kendi içinde ikiye ayırır ve bir kısmını akıldan hiçbir şekilde pay alamayan bitkisel kısım, diğer kısmını ise aklın

sözünü dinlediğinde bir şekilde ona katılan, yani “akıldan pay alan kısım” olarak adlandırır (Aristoteles, 2015, 1102b 25). Aristoteles’e göre bitkisel kısım “doğal yapısı gereği”, akıldan hiçbir şekilde pay alamadığı için, doğrudan ya da dolaylı hiçbir şekilde “insansal erdemde payı yoktur” (Aristoteles, 2015, 1102b 10). Diğer yandan, “öğüt verme, her türlü yerme ve teşvik etme” ile akıldan pay alan kısım, “bir şekilde akıl tarafından” ikna edilebilir (Aristoteles, 2015, 1102b 30). Bu nedenle akıldan pay alan bölüm Aristoteles’e göre, bir taraftan akıldan yoksun olduğu için akılla çatışır gibi görünse de, diğer taraftan aklın sözünü dinlediği zaman, akla katılır. İşi, arzu-iştah ve isteklerle ilgili olan akıldan pay alan kısım, öğütle ve uyarılarla ikna edilebildiği için Aristoteles’in aynı zamanda “pratik akıl” adını verdiği kısımdır. Böylece Aristoteles, ruhun akılla ilgili bölümünün bir kısmını “akıldan pay alan” kısım, geriye kalan kısmı ise “kendisi akıl sahibi olan” olarak adlandırır (Aristoteles, 2015, 1103a).

Aklın bu iki kısmı, Aristoteles’e göre, tür olarak insanda, erdemlerin oluşabilme olanağının bulunduğu kısımlardır. Aristoteles’in “teorik akıl” adını verdiği kendisi akıl sahibi olan diğer kısım, bilimsel ve felsefi bilginin öğrenildiği yerdir. Bu kısmın işinin, şeylerin kendisini bilmek, yani bir şeyin özelliği hakkında asıl olanı bilmek olduğunu, yani gerçeklerin bilgisine ulaşmak olduğunu söyleyen Aristoteles, aynı zamanda teorik aklın erdemi olan teorik bilgeliğin ise uygun eğitimle ve zaman içinde elde edildiğini, fakat amacının sadece hakikate ulaşmak için bilmek olduğunu ileri sürer. Aristoteles’in “pratik akıl” adını verdiği akıldan pay alan kısım ise belli bir amaca yönelik yapıp ettiklerimizle, yani deneyim, istek, eylem ve uygulamayla, yani başlangıcı elimizde olan tek tek şeylerle ilgilidir. İşte bu nedenle pratik aklın işi de, bu tek tek şeyler üzerine düşünüp taşınmaktır. Bunlardan ötürü, Aristoteles’e göre teorik aklın işi, “başka türlü olamayacak”, yani ilkeleri zorunlu olanlarla ilgilenmek iken; pratik aklın işi, “başka türlü olabilecek”, yani başlangıcı ve olanakları elimizde olan şeylerle ilgilenmektir (Aristoteles, 2015, 1139a 5). Başka bir anlatımla, doğada zorunlu olarak meydana gelen şeylerden farklı olarak, insansal yapıp etmeler anlamında eylem alanı zorunlu olmayan, değişebilir, başka türlü de olabilir şeylerden oluşur ve bu alanın bilgisini bize pratik akıl verir; pratik akıl işini iyi yaptığında da pratik bilgelik ortaya çıkar.

Aristoteles'e göre, akıl tek başına insanı insan yapan, yani onu diğer hayvanlardan ayırt etmemizi sağlayan bir özellik de değildir; akıl sahibi varlık olmanın ayırt edici bir özellik durumuna gelmesi için, insanda bir olanak halinde bulunan aklın, etkinlik haline geçmesi ve bununla da kalmayıp, kendisine özgü işi "iyi ve güzel bir biçimde yerine getirmesi" sonucunda, kendi erdemine ulaşması gerekir. Nitekim "her şeyin ise kendine özgü erdeme göre iyi yapılırsa, iyi gerçekleştirilmiş olduğunu da ileri sürüyoruz" (Aristoteles, 2015, 1098a 10-15). Ruhun akılla ilgili iki kısmının, kendi erdemine ulaşma fikrinden hareket eden Aristoteles'e göre, teorik akıl ve pratik akıl olarak ikiye ayrılan aklın, sadece işini yapması değil, yaptığı işi "iyi yapması" gerekir. Dolayısıyla Aristoteles, teorik aklın işi/işlevi olan şeylerin kendisini ve ilkelerini bilmeyi, "iyi" bir biçimde yerine getirdiği zaman ulaştığı erdemi, teorik bilgelik olarak tanımlarken; pratik aklın işi/işlevi olan düşünüp taşınmayı enine boyuna, iyi bir biçimde, yani amacına uygun ve gerektiği gibi yerine getirdiği zaman ulaştığı erdemi, pratik bilgelik/aklıbaşındalık (*phronesis*) olarak tanımlar. Nitekim Aristoteles'e göre pratik bilgelige sahip kişinin özelliği, "bütünüyle iyi yaşama ile ilgili olarak nelerin kendisi için iyi ve yararlı olduğu konusunda yerinde" düşünebilmesidir (Aristoteles, 2015, 1140a 25).

Aristoteles tarafından, aklın teorik bilgelik ve pratik bilgelik olarak adlandırılan bu iki erdemi, üzerinde düşünülebilen nesnelere değerlendirme gücü olan, doğru yargılama gücü ile birlikte "iyi" yapıldığı takdirde, düşünce erdemlerini oluşturur; bunlar bilgiyle, bilgelikle ilgilidir, bu yüzden eğitim ve zamanla elde edilirler. Fakat söz konusu insan olduğunda, teorik ve pratik aklın düşünce erdemleri, tek başlarına yeterli olamaz, çünkü Aristoteles'e göre tür olarak insanın işi, onun eylem hayatından bağımsız değildir. Aristoteles tıpkı teorik ve pratik aklın kendilerine özgü birer işi olduğunu ifade ettiği gibi, tür olarak insanın da kendine özgü bir işi/işlevi olduğunu ileri sürer. Nitekim Aristoteles'e göre, "nasıl bir flütçünün, bir heykeltıraşın ve her ustanın, genellikle de bir işi ve bir yaptığı onların iyi olması, onların işiyle ilgili görünüyorsa, insan için de böyle düşünülebilir" (Aristoteles, 2015, 1097b 25). Böylelikle bir kartalı kartal, bir atı at yapan, kısaca her canlı varlığın, o varlık olmasını sağlayan bir doğası ve bu doğaya uygun bir işi/işlevi olduğunu düşünen Aristoteles, doğal olarak bir işe sahip olma düşüncesinden yola çıkarak, tür olarak insanın da doğasına/özüne uygun bir işi, sadece onun yapabildiği bir şey olması

gerektiğini düşünür ve “insanın işi”ni, ruhun sadece akla değil, aynı zamanda “erdemlere uygun etkinliği” olarak tanımlar (Aristoteles, 2015, 1098a 10-15).

İnsanın özüne, yani doğasına uygun olan yaşama, insana özgü işin, erdemlere uygun yapılması sonucunda ulaşılabileceğini savunan Aristoteles’e göre, kişinin, gündelik hayatta erdemli kişi olmasını sağlayan, erdeme uygun eylemlerde bulunması gerekir. Çünkü Aristoteles’e göre, söz konusu erdem “neyin erdemi ise, onun iyi durumda olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlar” ve bu durum “her şeyde böyleyse, insanın erdemi insanın iyi olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlayan huy olmalı”dır (Aristoteles, 2015, 1106a 15-20). Bundan dolayı tür olarak insanın işi, insansal yapıp etmelerle, insansal eylemlerle, yani gündelik hayatla ilgilidir ve bu alandaki etkinlikleri iyi (insana yakışır şekilde) gerçekleştiren kişi ise özüne uygun yaşayan erdemli insandır. Tüm insanların eylem hayatında bir tür olanak olan bu erdemler ise Aristoteles tarafından, daha önce belirtildiği gibi, düşünce erdemleri (entelektüel erdemler) ve etik erdemler veya karakter (etik kişi) erdemleri olarak adlandırılır.

Aristoteles’e göre, karakter erdemleri hem bir huy, hem de bir olanaktır, çünkü tür olarak insanın bu tür huyları edinmeye uygun bir doğası vardır, fakat bu olanağı yalnızca, erdemli eylemlerde bulunmayı bilerek ve isteyerek, her tek durum için tercih eden ve iyi şekilde eyleyen bazı kişiler gerçekleştirebilirler. Başka bir ifadeyle, tür olarak insanın içerisinde, tek tek kişiler, yapılması olanaklı eylemler içinden, erdeme uygun olanları tercih ederek ve amacına uygun eyleyerek, yani her tek durum ve olanağa uygun eyleyerek, karakter erdemlerini bir huy olarak edinirler. Bu nedenle Aristoteles’e göre, karakter erdemleri, tek tek insanların eylem hayatlarında, her tek durum için erdemli olması bakımından benzer olan etkinliklerin yapılmasıyla oluştuğundan, yapa yapa, alışkanlık haline getirmeye kazanılan, övülen huylardır. Ayrıca Aristoteles’e göre, karakter erdemleri, insanın eylem hayatıyla ilgili olduklarından, bunların aşırı, eksik ve orta olmalarından söz edilir.

Örneğin korkma, cesaret etme, arzu etme, öfkelenme, acıma, ve genelde haz alma ya da acı duymada daha az ve daha çok olur, her ikisi de iyi değil. Oysa gerektiği zaman, gereken şeylere, gereken kişilere karşı, gerektiği için, gerektiği gibi bunları yapmak orta olandır ve en iyidir, bu da erdeme özgüdür. Aynı biçimde eylemlerde de aşırılık, eksiklik ve orta söz konusudur. Erdem ise aşırılığı yanlış olan, eksikliği yerilen, ortası övülen ve

isabetli olan etkilenimlerle ve eylemlerle ilgili; övülmek ve isabetli olmak da erdeme özgü (Aristoteles, 2015, 1106b 15-25).

Bu nedenle Aristoteles, erdemin, bir tür orta olduğunu ve ortayı bulmayı amaç edindiğini söyler, çünkü hem aşırılık, hem eksiklik kötülüğe, ortayı bulmak ve onu tercih etmek ise erdeme özgü bir şeydir (Aristoteles, 2015, 1107a 1). Nitekim Aristoteles'e göre yiğitlik, gerektiği yer ve zamanda, cesaret edilecek ve korkulacak şeyler üzerine orta olanı bulabilme huyu iken; yiğitliğin eksiklik ucunda yer alan korkaklık, yiğitlikte eksik kalmak, yiğitliğin aşırılık ucunda yer alan gözükkara olma ise yiğitlikte aşırıya kaçmaktır. İnsanda, öteki hayvanlarla ortak olan ve Aristoteles'in "kölece ve hayvansal" bulunduğu, bedensel hazların aşırılığı ile ortaya çıkan haz düşkünlüğü, arzu ve iştahla ilgili olduğundan, ölçülülük de hazlarda orta olmayı bulduran bir erdemdir (Aristoteles, 2015, 1118a 25). Ayrıca Aristoteles'e göre, haz düşkünlüğü doğal olana kıyasla aşırılığa kaçmaktır, çünkü ölçülü kişi, "gerekleri, gerektiği şekilde, gerektiği zaman arzu eder" (Aristoteles, 2015, 1119b 15) ve ayrıca "doğal arzu eksik olanın giderilmesidir" (Aristoteles, 2015, 1118b 15). Aynı şekilde cömertlik erdemi de Aristoteles'e göre, eksikliğinde cimrilik, fazlalığında ise savurganlık görülen, bir karakter erdemidir, bunun için cömert kişi, elindeki malı veya zenginliği, en iyi şekilde kullanacak, yani bunları "gerekli kişilere, gerektiği kadar, gerektiği zaman ve doğru verme başka nasıl gerektiriyorsa, öyle verecektir" (Aristoteles, 2015, 1120a 25).

Yukarıda sözü edilen karakter erdemleri gibi adalet de bir karakter erdemidir, fakat diğerlerinden bir farkla: Adalet, "kendi amacını kendinde en çok taşıyan" (Aristoteles, 2015, 1129b 30) ve kendisi orta olan bir erdemdir. Ayrıca adalet erdemine sahip olmak, yiğitlik, ölçülülük, pratik bilgelik gibi diğer erdemleri de gerektirdiğinden, adalet erdemi "tam erdem"dir; "tamdır, çünkü bu erdeme sahip olan yalnızca kendi kendinde değil, başkasıyla ilgili olarak da kullanabilir, nitekim pek çok kişi kendi işlerinde erdemi kullanabilir, ama başkalarıyla ilgili olarak edemle davranmazlar" (Aristoteles, 2015, 1129b 30). Adalet, kendi amacını kendinde taşıyan erdem olduğundan, Aristoteles'e göre adaletin azından ya da çoğundan söz edilemez, eksikliği veya yokluğu adaletsizliği, varlığı ise adaleti meydana getirir. Bu özelliği nedeniyle, Aristoteles'e göre adalet, diğer erdemlerden farklı olarak, kendisi orta olan erdemdir. Ayrıca, adil kişi orta olanın özelliğine sahip olduğundan, aynı

zamanda tüm erdemlere sahip olan kişidir; başka bir deyişle, bir kişi, adil bir insansa, her tek durum için adil karar vererek adaletli eylemlerde bulunur. Aristoteles'e göre, adalet erdemine sahip bir kişi, bir başkasıyla ilişkide eşitliği göz önünde tutan ve adil eylemlerde bulunan insandır, ama buradaki eşitlik, aritmetik oranlama anlamında bir eşitlikten çok, geometrik oranlama ile ilgili bir eşitliktir. Daha iyi izah etmek gerekirse, "Kişilerde de şeylerde de aynı eşitlik olacaktır; kişilerin birbirine göre durumları nasılsa, şeylerin durumu da öyle olacaktır; eğer kişiler eşit değil ise eşit şeylere de sahip olmayacaklardır" (Aristoteles, 2015, 1131 20). Örneğin bir atlet ile atlet olmayan bir diğer insanın, tüketmesi gereken günlük kalori miktarı eşit olamayacağı için, Aristoteles'e göre her ikisine de eşit kalorili besinler sunmak adaleti değil, adaletsizliği doğurur. Dolayısıyla bu durumda Aristoteles'e göre adil olan eylem, iki kişinin birbirlerine göre oranları ne ise her birine o oranda sunmaktır, yani kim neyi hak ediyorsa, ona onu sunmaktır. Nitekim iki şeyin birbirine oranına göre eşitlik görüşü, Aristoteles'e göre, hak etme ile bağlantılıdır, çünkü hakkın bir çeşit orantı olduğunu düşünür.

Buraya kadar anlatılanlardan anlaşılacağı üzere, Aristoteles'in felsefesinde, değer, tür olarak insanı diğer varlıklardan ayıran şeyin, erdem olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Aristoteles'e göre, söz konusu insan olduğunda, işini iyi yapan bir insan ile işini kötü yapan bir insan arasındaki fark; işini iyi yapan insanın akla sahip olmanın ötesinde, insansal erdemlere sahip olmasıdır. Ancak, Aristoteles'e göre bu aşamada unutulmaması gereken nokta ise şudur: Karakter erdemleri pratik bilgelik olmadan, pratik bilgelik de karakter erdemleri olmadan edinilemez; kişi her iki tür erdeme de sahip olmalı ki insana özgü işi iyi yapabilsin (Aristoteles, 2015, 1144b 30). Nitekim Aristoteles'e göre karakter erdemleri, amacı doğru kılarken, pratik bilgelik, amaca giden yolları doğru kılar (Aristoteles, 2015, 1144a 5). Böylece karakter erdemleri ve pratik bilgelik arasında olmazsa olmaz bir bağlantı kuran Aristoteles, karakter (etik kişi) erdemlerinin doğru tercihten, dolayısıyla da tercihe dayalı eylemlerden bağımsız hayata geçirilemeyeceğini savunur.

Etiğin, tür olarak insanın eylem hayatıyla ilgili olduğunu, ama her eylemin etik değerlendirme konusu olamayacağını söyleyen Aristoteles buradan hareketle, insan eylemlerini istemeye ilişkileri açısından ele alarak, eylemleri isteyerek yapılanlar ve istemeyerek yapılanlar şeklinde ikiye ayırır. Aristoteles'e göre, istemeyerek

yapılanlar, kişiye ya zorla yaptırılan ya da kişi tarafından bilmeyerek, yani bilgisizlikten yapılanlardır. Nitekim istemeyerek yapılan eylemler, başlangıcı kişinin elinde olmadığı, yaptığı eylemin amacını bilmediği ve kişide üzüntü ve pişmanlığa neden olduğu için, böyle eylemlerde kişiyi bağışlama söz konusudur (Aristoteles, 2015, 1111a 1). Dolayısıyla Aristoteles'e göre, sadece isteyerek yapılan eylemler arasından, eylemin başlangıcının etkinlikte bulunan kişinin elinde olduğu ve kişinin eylemle ilgili tüm olanakların bilgisine sahip olduğu tercih edilen eylemler, etik değerlendirmenin konusu olabilirler. Nitekim Aristoteles, isteyerek ve istemeyerek yapılanlardan daha çok, tercih konusu olanları karakter erdemleriyle ilişkili bulur. Çünkü Aristoteles'e göre isteme, pratik bilgellikten bağımsız, salt arzu-iştaha göre de belirlenebilir; dolayısıyla isteme, tür olarak insanla beraber tüm hayvanlarda görülür. Oysa tercih etme, pratik aklın, erdemine uygun kullanılmasıyla, yani tek tek durumlar için, bilinen tüm olanaklar üzerine derinlemesine düşünmeyle bağlantılı olduğundan, Aristoteles'e göre istemeden farklıdır. Ayrıca, olanaksız olanlar da Aristoteles'e göre, arzu-iştaha uygun olduklarından istemeye uygundur; ancak hiçbir zaman tercih konusu değildir, çünkü tercih etme "elimizde olan şeylerle ilgili görünüyor" (Aristoteles, 2015, 1111b 30) ve "bizler iyi ya da kötü şeyleri edinmeyi ya da onlardan uzak durmayı tercih ederiz" (Aristoteles, 2015, 1112a 1). İşte bu nedenle tercih etme, Aristoteles'e göre akılsal bir ilkeyi, yani pratik bilgeliği gerektirir.

İsteme ve tercih konusunda Aristoteles için önemli olan, çoğunluğun eylemlerini belirleyen şeyin arzu-iştah olduğudur; çoğunluk akla göre tercihte bulunmadığından, doğrunun, yani insana yakışanın ne olduğunu bilemez; çok az insan pratik bilgeliğe göre tercihte bulunur ve doğru olanı seçebilir; çünkü pratik bilgellik, her tek durumda insana yakışanın ne olduğunu bilme yetisidir ve doğru yargılama gücünü kendi içinde taşır, zaten "enine boyuna düşünerek karar verdiğimizde, düşünüp taşınmamıza uygun arzu etmiş oluruz" (Aristoteles, 2015, 1113a 10). Başka bir anlatımla, söz gelimi her insan bir karakter erdemi olan adaleti hayata geçirmek, adil bir kişi olmak isteyebilir; bunu başarabilmesi için bir kişinin aynı zamanda pratik bilgeliğe ulaşmış olması gerekir, çünkü her tek durumda adaletin gerektirdiği şeyin ne olduğunu, orta olanı, düşünüp taşınarak bulmalı ve onu hayata geçirmeyi tercih etmeli. Pratik bilgellik olmadığına adil olmak istesek bile, her tek durumda

yapmamız gereken şeyi bilemeyeceğimizden tam tersini hayata geçirip adaletsiz bir kişi olabiliriz.

Hem Platon, hem de Aristoteles'e göre, yalnızca bir akla sahip olmak, ayırt edici özellik olması bakımından, tür olarak insanı diğer hayvanlardan farklı kılmaya yeterli değildir. Ayrıca Aristoteles'e göre istemeye dayalı eylemlerde, iştah/haz ve yarar hesabı yapmak için devreye sokulan akıl, hayvanlardaki duyum ile ortaktır, çünkü "hiçbir eylemin ilkesi" olmayan duyum, tamamen haz/iştahın "peşinden koşma ve kaçmadır" (Aristoteles, 2015, 1139a 20). Dolayısıyla, bir akla sahip olması bakımından, insan için ayırıcı ve önemli olan, sadece akla sahip olmak değil, sahip olduğu aklın erdemine ulaşmış olmasıdır. Aristoteles'e göre erdem, neliği bakımından, pratik bilgiye sahip kişinin belirlediği "tercihlere ilişkin bir huy" ve karakter erdemi özelliği olarak "orta olanda bulunma huyudur" (Aristoteles, 2015, 1107a 1). Bu nedenle Aristoteles, insana özgü olan yaşamı, yani tür olarak insanın doğasına uygun olan ve onu, diğer canlılardan ayıracak olan yaşamı, kendi erdemine ulaşmayı başarmış insan aklının, karakter erdemleriyle beraber etkinlikte bulunduğu yaşam biçimi olarak tanımlar.

Aristoteles'in insan ve değer görüşü bağlamında ulaşılan nokta, tür olarak insanın işini iyi yapması sonucunda insanlaşmanın, yani insanın doğasına uygun yaşamasının herkese açık bir olanak olduğu, ama herkesin bunu başaramayacağı, çünkü bilerek ve isteyerek tercih etmeyi gerektirmesinden dolayı erdemlerin, tek tek kişilerce bir olanak olmaktan çıkarak etkinliğe geçirilebileceğidir. Nitekim "bizler iyi ya da kötü şeyleri tercih etmekle belirli nitelikte kişiler oluruz" (Aristoteles, 2015, 1112a 1). Ama Aristoteles'e göre kişinin erdemli biri olmasını sağlayan, yalnızca erdemli olmayı tercih etmesi de değildir, bununla birlikte daha önce de belirtildiği gibi, erdemli kişi olmasını sağlayacak erdeme uygun eylemlerde bulunması gerekir. Aristoteles'e göre, erdemlerin kişinin karakterine huy olarak yerleşebilmesi için alışkanlık durumuna gelmesi gerekirken; bir eylemin, adil ve ölçülü olması için, ölçülü ve adil kişiler tarafından ortaya konması gerekir.

Aristoteles, bir karakter erdemi olarak adaleti ele aldığı anda, kişinin bir başka kişi ile ilişki içindeyken, amacını en fazla kendinde bulunduran erdem olduğunu söyler, çünkü adalet ona göre "kendi amacını kendinde taşıyan erdemdir"

(Aristoteles, 2015, 1129b 30). Nitekim “adil ve ölçülü kişinin yapacağı gibi yapılanlara adil ve ölçülü denir; bunları yapan değil, adil ve ölçülü kişilerin yaptıkları biçimde yapan kişi adil ve ölçülü oluyor” (Aristoteles, 2015, 1105b 5). Bu nedenle Aristoteles, “erdemler içinde yalnızca adaletin, başkalarının iyiliği için olduğu”, dolayısıyla da adaletin kişiler arası ilişkilerde söz konusu olduğunu ifade eder. İşte bu nedenle Aristoteles adaletin, erdemin tamı olduğunu söyler, ama “Başkasıyla ilişkide söz konusu olduğunda adalettir; kendi başına böyle bir huy sözkonusu olduğunda erdemdir” (Aristoteles, 2015, 1130a 1-10). Aristoteles ve Platon’un erdemlere dayalı ve insanın eylem hayatından bağımsız olmayan bu insan ve değer görüşü, Stoa felsefesinde bilgelik erdemi merkeze alınarak kısmen sürdürülmüş; Orta Çağ’da ise tek tanrılı dini öğretilerce kavramsal çerçevesinden kopartılarak dindar insan ve onun değerlerine dönüştürülmüştür.

Anlatılanlardan hareketle, Aristoteles’in felsefesinde, hak ve adaletin ne olduğunu belirlemenin ve adaletin gerektirdiği şeyleri yapmanın, ancak ve ancak hem pratik bilgelik hem de karakter erdemlerine sahip kişilerin işi olduğu sonucuna ulaşabilir; bu nedenle de adalet, adil kişinin yaptığıdır (Aristoteles, 2015, 1134a 1-5). Erdemli ve soylu bir hayat sürdürmek amacıyla bir araya gelen yurttaşların oluşturduğu toplumsal hayatta bir değer olarak adalet, bir yandan toplumu oluşturan yurttaşların, tür olarak insanın özünün/doğasının amacı olan “insansal” yaşamı gerçekleştirmek için gerekli koşulları devleti yöneten kişi ya da kişilerden talep etmesi olarak kendisini gösterirken; diğer taraftan, insansal yaşam için gerekli koşulların, devleti yönetenlerce, insansal yaşamı gerçekleştirme yolunda ilerleyen yurttaşlar arasında, hakça oranlayarak, adil şekilde sunulması gerekliliği şeklinde ortaya çıkar. Nitekim Aristoteles’e göre, bir devlette adalet yoksa o devlet, hem iyi yönetilemez, hem de adaletsiz bir ortamda, gündelik hayatın ve ekonomik hayatın süregelmesi de mümkün olamaz (Aristoteles, 2016, s.111). İşte bu nedenle, toplumda “adaletin herkesin iyiliği demek olduğu” Aristoteles’e göre belli bir şeydir (Aristoteles, 2016, s.110). Ayrıca Aristoteles’e göre “erdemlere uygun yapılanlar kendileri belirli özellikleri taşımakla adilce veya ölçülü bir şekilde yapılmış olmazlar, ancak onları yapanın belirli özellikler taşımasıyla adilce ve ölçülü bir şekilde yapılmış olurlar” (Aristoteles, 2015, 1105a 30). Bu açıdan bakıldığında, bir devletin adaletli olması, o devleti yöneten kişi ya da kişilerin adil kişiler olmasından bağımsız

değildir. Aristoteles'in adalet hakkındaki görüşlerine burada kısaca değinilmiştir. İkinci bölümde adalet ve adaletsizliğin ne olduğu, adil ve adaletsiz insanın kim olduğu, hak etme ve haksızlık görmek hakkında söyledikleri detaylı şekilde ele alınacaktır.

Buraya kadar ele alınan, Platon ve Aristoteles'in felsefi görüşlerinde ortaya çıkan insan ve değer görüşü, Antik Dönem insan ve değer görüşünün bel kemiğini oluşturur. Nedeni ise, her iki filozofun ortaya koyduğu görüşlerin, kendilerinden önce gelen felsefi görüşlerden farklı olarak, sistematik bir yapıya sahip olmasıdır (Gökberk, 2017, s.52). Bununla beraber Özcan'ın da ifade ettiği gibi, hem Platon, hem de Aristoteles, "insan nedir?" sorusuna, çıkış noktası farklı olan iki türlü yanıt vermektedir. Birinci anlamıyla, sahip olduğu akıl ve düşünce olanağını hayvanlarla ortak olarak paylaştığı yanına göre eylemde ve istemede bulunan, "yaşamını arzu ve isteklerin yönettiği, seçim yapabilme gücünden yoksun varlık" olan insan biçiminde tanımlanırken (Özcan, 2016, s.115); ikinci anlamıyla, doğasına/özüne/amacına uygun yaşayan veya eylemde bulunan insan, bir diğer ifadeyle, kendi kendini (doğasını) gerçekleştirmiş, sahip olduğu akli erdemlere uygun kullanmayı öğrenmiş, Platon'un deyişiyle, "aklını nefesine efendi kılan üstün insan", Aristoteles'in deyişiyle, "kişi olan insan" biçiminde tanımlanır. Bunun doğal bir sonucu olarak;

Çoğunluğu insandan saymayan ve bütün felsefi çalışmalarını "kendimi araştırdım" sözüyle noktalayan Herakleitos, "insan her şeyin ölçüsüdür" diyen Protagoras, toplumları erdemli ya da bilge yapanın o toplumda yaşayan birkaç bilge veya erdemli kişi olduğunu söyleyen Platon ve aklıbaşındalığın, özellikle eylemlerle ilgili olarak, neyi yapıp neyi yapmamak gerektiği konusundaki bilgelik olduğunu ve bu anlamda bilgeliğin kişinin kendisiyle ve tek kişiyle ilgili olduğunu söyleyen Aristoteles, bütün bu filozoflar, üstün kişi anlamında kişinin, teorik-pratik yaşantısında ortaya koyduğu değerlere bakarak, bir tek insan bunu yapabiliyorsa, her bir insan teki için de bu bir olanaktır düşüncesinden hareketle, tür olarak insanın neliğini dile getirmişlerdir (Özcan, 2016, s.113-114).

Bu noktadan bakıldığında, Antik dönem filozoflarının felsefi görüşlerinin, kişiyi merkeze alan, erdem temelli etik ve insan anlayışına sahip olduğu görülmektedir. Bu insan ve değer görüşü, Stoa felsefesi aracılığıyla ana savları bakımından Orta Çağ'a taşınmış, fakat Orta Çağ'da tek tanrılı dinlerin, felsefeye egemen olmasıyla beraber, dini inançlara dayalı bir insan ve değer anlayışı biçiminde kendisini göstermiştir. Fakat bu çalışma, çağdaş etiğin şekillenmesinde etkili olan felsefi görüşlerin, insan

başlayan reform hareketi, nihayetinde “özgürce yorumlayan ve dolayısıyla düşüncesini geliştirerek kendi kişiliğini yaratan” bireylerin ortaya çıkmasını desteklemiştir (Acot, 2005, s.22). Bu dini aydınlanma hareketi, 15. yüzyılda bilim, teknik ve sanat gibi alanlarda Rönesans’ın başlamasına yol açmış ve artık bilim insanları, ressamlar ve mühendisler için doğaya “öykünme yoluyla egemen olmak” düşüncesi olanak kazanmıştır. Böylece “16. yüzyıl boyunca doğa mekanikleştirilmiş, manipüle edilmiş, biçimi değiştirilmiş, teşrih edilmiş ve ona hakim olunabileceği düşünülmüştür” (Acot, 2005, s.23).

Aydınlanma döneminde Galilei ile başlayan, mekanik hareketlerin “doğa gerçeğinin temel olayı” olduğu düşüncesi, 17. yüzyıl felsefesinin kurucu babası olarak nitelendirilen Descartes’ın “mekanik doğa” düşüncesi ile güç kazanmış ve sonrasında Hobbes’ta canlı-cansız tüm olan bitenlerin “doğal nedenleri” olduğu fikri ile iyice netleşmiş, 18. yüzyıl ve sonrasında ise, Locke, Bentham ve Mill’de gelişimini tamamlayan yeni bilim, bilgi, evren ve akıl anlayışı çerçevesinde, şüpheli-deneysel yaklaşımla ortaya atılan yeni doğa görüşü, insanın da “maddi bir organizma” olduğu fikrinin kuvvetlenmesinde etkili olmuştur. Bu gelişimin doğal bir sonucu olarak tür olarak insan, diğer tüm hayvanlarla aynı kategoride değerlendirilmiş, dolayısıyla insansal erdemler ayırt edici özellik olmaktan çıkmış ve insanın ayırt edici özelliği yalnızca bilinç (düşünme) yetisine temellenmiştir. Özellikle, Orta Çağ’ın dini dogmatik öğretilerine ve kilise baskısına bir tepki şeklinde ortaya çıkan, duyularla gelen deneyi ve bilimselliği ön plana alan İngiliz felsefi akımı, Hobbes ile başlayan ve Locke ile devam eden ve sonrasında “Mill ve Bentham üzerinden yirminci yüzyıla kadar uzanacak olan bireyci ve faydacı etik anlayışın temelinde bulunur” (Cevizci, 2014, s.61). Bu nedenle Anglosakson felsefi akımı, çağımızda egemen olan liberal insan ve değer görüşünün temelini oluşturmaktadır. “Nitekim Hobbes’un bireyci insan anlayışı, Rönesansla birlikte şekillenen yeni doğa, bilim ve akıl anlayışına dayalı bir insan felsefesinin nasıl bir şey olabileceğinin en güzel örneğini oluşturur” (Özcan, 2016, s.194).

1588 yılında İngiltere Malmesbury’de dünyaya gelen Thomas Hobbes, İngiltere’nin en büyük siyaset düşünürlerinden biridir. Oxford Üniversitesi’nde öğretim görmüştür. İngiliz Devrimi’nin başlaması ile birlikte, İngiltere’de çıkan iç savaş nedeniyle Paris’e taşınmış ve 1651’de, en meşhur eseri olan *Leviathan*’ı burada

yazmıştır (Warburton, 2017, s.97). Hobbes, 1679 yılında, 91 yaşındayken ölmüştür. Günümüzde, modern etiğin kurucularından biri olarak kabul edilen (Cevizci, 2014, s.61) Hobbes'un, *Leviathan*'da da öne sürdüğü gibi diğer tüm canlı ve cansız varlıklar gibi insan da, ruh barındırmayan, salt maddi yapıya sahip bir varlık, bir cisimdir. Nitekim tıpkı bir saatin yayları ve çarklarında gözlemlenen mekanik hareket gibi, insanın hayatı da, organlarının işlemlerinden ibarettir, dolayısıyla Hobbes için, insanın sahip olduğu yegâne güç, Tanrı'nın yaratma ve yönetme gücünün en büyük göstergesi ve sanatı olan doğayı, taklit etme gücünden başka bir şey değildir (Hobbes, 2016, s.17).

Tüm canlı hareketlerini, hayati (istem dışı) ve iradi (istemli) hareket şeklinde ikiye ayıran Hobbes'un, hayati hareketler olarak ayırdığı kısımda kan dolaşımı, soluk alma ve sindirim gibi aralıksız süregelen hareketleri bulunurken; iradi hareketler olarak ayırdıklarındaysa el kol hareketleri, yürümek ve konuşmak gibi hareketleri bulunur ve bu türden hareketlerin öncesinde düşünme gerekli olduğu için istemlidirler. Hobbes'a göre bu türden hareketler, gözle görülür eylemler biçiminde meydana gelmeden önce, imgelemeler ile ortaya çıkan içsel başlangıç ise *çaba*'dır (Hobbes, 2016, s.49). Çaba, bir şeye yönelik ortaya çıkarsa iştah-arzu/isteme olarak tanımlayan Hobbes; eğer çaba, bir şeyden kaçınma şeklinde ortaya çıkarsa tikslenme/nefret olarak tanımlar. Nitekim insan, arzuladığı şeyleri elde etmek için istemede bulunup, nefret ettiği şeylerden ise kaçındığından, bu durum sevgi-nefret, iyi-kötü için de böyledir (Hobbes, 2016, s.50). Başka bir anlatımla, her canlı varlık gibi insanın da temel "çaba"sı, yani hayattaki nihai amacı varlığını sürdürmektir. Bir insanın varlığını sürdürmesine yarayan şeyler ona hoş gelen, haz veren şeyler, varlığını tehdit eden şeylerse acı veren, uzak durduğu şeylerdir. Dolayısıyla Hobbes'un felsefesinde iyi ve kötü de buna göre belirlenir.

Hobbes hazları ise, isteme hazları ve akılsal hazlar olarak ikiye ayırır. İsteme hazları tatmak, dokunmak, görmek, koklamak gibi hazlar iken; akılsal hazlar, ister zevk ister rahatsızlık versinler, bir şeylerin "sonucunun tahmin edilmesinden kaynaklanan beklentilerden" ortaya çıkar (Hobbes, 2016, s.51-52). Ayrıca Hobbes'a göre arzular, enine boyuna ölçüp tartmaktan çok, muhtemel bir yarar-zarar hesabı yapma ile sonuca varılan bir tür akıl yürütmeye belirlenirler. Bu nedenle akıl yürütmenin kendisi de "düşünülen şeyi yapmanın veya yapmamanın çeşitli iyi ve

kötü sonuçları” doğrultusunda olası eylem hakkındaki hüküm belirleninceye kadar sürüp giden bir duygulanımdır (Hobbes, 2016, s.55). Bu nedenle, birey için mutluluk, “zaman zaman arzu ettiği şeyleri elde etmede sürekli başarı göstermesi” demektir (Hobbes, 2016, s.57). Dolayısıyla da, “nihai amaç” ya da “en büyük iyilik” diye bir şey yoktur ve mutluluk, Antik Çağ filozoflarının aksine, istemenin bir nesneden diğerine devamlı olarak yol alması ve böylelikle ileride isteyeceklerini ‘güvence altına alınması’ ile devam eden bir yoldur (Hobbes, 2016, s.81). Bunun için Hobbes, iyi-kötü, yarar-zarar gibi kavramların, bireyler arasında değişkenlik gösterdiğini savunur; “Çünkü, iyi, kötü ve değersiz sözcükleri, onları kullanan kişinin bakış açısından kullanılır: mutlak ve basit olarak iyi, kötü ve değersiz olan hiçbir şey yoktur” (Hobbes, 2016, s.50). Hobbes’a göre bu durum siyasal ve toplumsal yaşamda da geçerlidir; çünkü iyi ve kötünün ne olduğuna, devlete hükmeden siyasal güç sahipleri karar verir, bu nedenle devletlerde bir dönem iyi olan, başka bir dönemde kötü olabilir (Hobbes, 2016, s.50). Sonradan kazanılan düşünce erdemleri de, bireyin güce sahip olması bakımından değerlidir, çünkü sonradan kazanılan düşünce erdemleri olan bilimler de Hobbes için aslında güce sahip olmak için kullanılan bir araçtır, yani “mal mülk, bilgi ve saygınlık sadece değişik kudret türleridir” (Hobbes, 2016, s.74). Dolayısıyla Hobbes’un felsefi görüşünde hiçbir şeyin kendine özgü bir değeri olmadığı gibi bireyin de kendine özgü, değişmez bir değeri olmadığı ileri sürülebilir. Nitekim Hobbes’a göre bir insanın değeri “bütün diğer şeylerde olduğu gibi, onun fiyatı, yani onun kudretinin kullanımı için verilmesi gereken şeydir ve, bu nedenle, mutlak olmayıp başkalarının ihtiyacına ve yargısına göre değişir” (Hobbes, 2016, s.74). Örneğin Hobbes’a göre iyi bir komutan savaş anında ya da savaşa giden yolda çok değerlidir; barış zamanının da ise o kadar da değerli değildir.

Tür olarak insanın neliğinden çok, birey üzerine yoğunlaşmış olan Hobbes için, insanı insan yapan şey, ona doğa tarafından sunulmuş olan akıldır ve akıl, doğal zekâ ve sonradan kazanılmış zekâ olarak ikiye ayrılır. Doğal zekâ, Hobbes tarafından bir erdem olarak kabul edilmeyen ve eğitimsiz de elde edilen hızlı düşünme iken (Hobbes, 2016, s.62); sonradan kazanılan zekâ, sayısal ve sözel tüm bilimlerin belirli bir eğitim sonucunda üretildiği yerdir (Hobbes, 2016, s.65). Ayrıca Hobbes’a göre akıl sahibi olmanın yanı sıra “insanı diğer *hayvanlardan* ayıran” başka bir şey daha vardır ki bu, meraktır. Merak, hem hayvanların isteme ve arzulara sahip olmak

dışında, şeylerin nedenlerini bilme ihtiyacı olmadığından, hem de insanda görülen bir tür akıl hazzı olduğundan, sadece insana özgü bir duygudur (Hobbes, 2016, s.53). Bu nedenle akıl, Hobbes'un görüşünde arzular/hazlar ve istekleri nihai amaç doğrultusunda belirlemek amacıyla kullanılan bir bilişsel yeti ve bir tür araçtır. Çünkü akıl, “düşüncelerimizin *işaretlenmesi* ve *ifade edilmesi* için üzerinde anlaşılmiş genel adların” toplama ve çıkarmalarından daha öte bir şey değildir (Hobbes, 2016, s.43). Akıl, bir şeyin getireceği haz veya acıyı ya da yarar veya zararı hesaplamaya yarayan bir araçtır ve her insan tekinde bulunur.

İnsanların, hem fiziksel hem de akılsal bakımdan eşit yaratılmış olduklarını söyleyen Hobbes, akılsal yeteneklerde de insanların, bilim gibi “genel ve yanılmaz kurallara dayanarak ilerleme ustalığı” dışarıda bırakıldığında, geriye kalan doğuştan gelen zeka veya deneyimle oluşan basiret bakımından, fiziki yeteneklerde olduğundan da fazla eşit olduklarını ifade eder (Hobbes, 2016, s.99). Çünkü insanlar, her ne kadar birçok insanın kendilerinden daha akıllı ve bilgili olduğunu dile getirirler de, aslında böyle olduğuna pek de inanmazlar, zaten Hobbes'un deyişiyle “bir şeyin eşit pay edildiğinin en büyük kanıtı, herkesin kendi payından memnun olmasıdır” (Hobbes, 2016, s.100).

Hiçbir yasanın ya da düzenin olmadığı doğa durumu içindeyken, insanların en güçlüsü ya da en akıllısı bile, kendisi gibi akıllı olan veya fiziksel bakımdan güçlü olan bir grup insan tarafından, her an alt edilebilir durumdadır. Hem fiziksel, hem zihinsel yapı bakımından eşitlik barındıran doğa durumunda, insanların her biri, her istediğini yapabilme hakkına sahiptir. Çünkü her bireyi, kendi mutluluğuna ulaştıracak olan hazlar/arzular farklıdır; bu nedenle de, herkes için ortak kabul gören bir iyi, kötü, doğru ve yanlıştan da söz edilemez. Öyle ise, her insanın kendisi için iyi olana ulaşabilmesinin tek yolu, insanların özgür bırakılmasıdır. İşte bu nedenle Hobbes'ta özgürlük, “kelimenin doğru anlamıyla, dış engellerin yokluğu”dur (Hobbes, 2016, s.103). Dolayısıyla Hobbes'un özgürlükler dediği, aslında her bireyin kendi iyisine ulaşması için gerekli olan, bireysel haklardır ve tüm insanlar bu haklar bakımından eşittir. Öte yandan, Hobbes'a göre can ve mal güvenliğinin bulunmadığı bir ortamda yapılan hiçbir şey adalete aykırı da değildir, çünkü doğa durumunda “doğru ve yanlış, adalet ve adaletsizlik kavramlarına yer yoktur” (Hobbes, 2016, s.103) ve burada geçerli olan tek hak, bireyin “kendi hayatını korumak için kendi

gücünü dilediği gibi kullanmak” hakkıdır ki Hobbes tarafından, doğal hak olarak tanımlanır; yani doğa durumunda “herkesin her şeye hakkı vardır” (Hobbes, 2016, s.104).

İnsanın insandan korkmadığı ve sadece doğa yasalarının geçerli olduğu bir doğa durumu, insanları tümüyle eşit kılar, ama diğer taraftan da insanlarda var olan doymak bilmez güç arzusu ve bu arzudan doğan rekabet, beraberinde güvensizliği getirir ve böylece, en büyük arzusu hayatta kalmak olan bireyler arasında üç temel savaş nedeni doğar: Rekabet, güvensizlik ve şan-şeref. Herkes aynı şeyi istediği ve eşit donanıma sahip olduğu için, insanlar doğa durumundan çıkarak, bir devlet düzeni oluşturmadıkça, “herkes herkese karşı daima savaş halindedir”, bu savaş ortamında insanların “hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır; ve insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer” (Hobbes, 2016, s.101). İşte bu nedenle, Hobbes’a göre, bu şekilde bir kaotik durumdan kurtulmak için, “ölüm korkusu, rahat bir hayat için gerekli şeyleri elde etme arzusu ve çalışarak onları elde etme umudu” gibi, insanları barışa yönlendiren duygular ortaya çıkar (Hobbes, 2016, s.103).

Barış ortamının sağlanabilmesi için, egemen bir otoritenin varlığı ve doğa yasasının dışında, bu otoritenin belirleyeceği ve herkes için değişmeyecek anlam ve yaptırım gücüne sahip yasalara ihtiyaç duyulur. Çünkü doğa durumunda bir sözleşme ile hiçbir hak kimseye devredilmediği için, yani her şey herkesin olduğundan, hiçbir eylem de adaletsiz olamaz. Hobbes’a göre bir eylemin adaletsiz olabilmesi için, toplumsal bir sözleşme ile belirlenmiş yasalara sahip bir devletin kurulmuş olması gerekir. Zaten adaletsiz olan eylem de, bu devletin belirlemiş olduğu yasaları ihlal eden eylemlerdir; çünkü neyin hak olduğunu neyin hak olmadığını yasalar belirler ve yasayı çiğnemek başkalarının hakkını çiğnemek olur. Hobbes’a göre toplum sözleşmesi, “doğa durumunda korunma karşılığında doğal haklardan vazgeçmek için diğer bireylerle yapılan bir sözleşmedir” (Warburton, 2016, s.121) ve bu sözleşme ile kendini koruma hakkı dışındaki tüm doğal haklar, devletin başındaki egemen güce devredilir. Buna bağlı olarak, toplumsal hayatta özgürlük ise, bireysel anlaşmalar, alışverişler, temel ve sosyal ihtiyaçlarını belirleme gibi, egemen gücün “uyrukların eylemlerini düzenlerken, yasaklamamış olduğu işlerdedir sadece” (Hobbes, 2016, s.165).

Doğa yasaları toplum yasalarıyla sınırlandırılmazsa zaten barış ve huzur da olmaz. Hukukun yaratılış nedeni, insanların doğal özgürlüğünü sınırlandırmaktan başka birşey değildir; öyle ki insanlar birbirlerine zarar vermesinler, fakat yardım etsinler ve ortak düşmanlarına karşı bir araya gelsinler (Hobbes, 2016, s.202).

Dolayısıyla Hobbes'a göre devletin başında bulunan egemen güç, ister birey olsun, ister bir kurul, kendisine bağlı olan uyrukları üzerinde neyin doğru neyin yanlış, neyin iyi neyin kötü, neyin adaletli neyin adaletsiz olduğunu, hatta özel arazilerin, ticaret mallarının kimlere ve ne kadar verileceğini belirleyecek olan tek mercidir. Bununla beraber egemen gücün kendisi, toplum yasalarını oluştursa bile yasaların yaptırımını altında değildir, dolayısıyla da cezalandırılmaz (Hobbes, 2016, s.234). Ayrıca, ahlaki erdemler de “toplumsal hukukun bir parçası olmadıkça” yasa olarak kabul edilemez, ancak egemen karar vererek bu erdemleri yasalastırırsa, yasanın bir parçası olabilir (Hobbes, 2016, s.208).

Sonuç olarak, 17. yüzyılda ilk olarak Descartes'ın felsefesinde yer bulan mekanik doğa ve evren görüşünden etkilenmiş olan Hobbes için, insan da diğer tüm canlı ve cansız varlıklar gibi maddi bir varlıktır; tıpkı diğer hayvanlar gibi, duyumsamaya dayalı haz ve acılar doğrultusunda eylemlerine yön verir. Bu açıdan bakıldığında ise Hobbes için değerli olanın, bireyin arzu-iştah, yarar ve bunlara bağlı oluşan istekleri olduğu ileri sürülebilir. Başka bir deyişle, birey için onun istediği şey iyidir; iyi olan şey birey tarafından sevilir ve ona göre değerlidir ve böyle şeyler devamlı olarak elde edilirse sonuçta bireye mutluluk getirir.

Bireyin nihai amacı varlığını sürdürmek ve mümkünse mutlu olmak olduğundan, bu doğrultuda ihtiyaç duyduğu her şey de bireyin hakkı olacaktır. Bu bağlamda Hobbes'ta akıl, her bireyin kendi yarar, çıkar, haz ve mutluluğunu belirleyen ve bunları elde etmek için kullanılan bir araçtır. Bu şekilde Hobbes, insan doğasının ve insansal sorunların araştırılmasında erdemli kişiyi değil, istek ve hazları peşinden koşan ve aklını bunları elde etmek için kullanan “birey”i merkeze alır. Aklı bu açıdan tanımlayan Hobbes gibi, kendisinden sonra gelen diğer bir İngiliz deneyci filozof olan Locke'da bu fikre katılır. Fakat bir farkla: akıl iyi biçimde kullanılırsa Locke'a göre bir erdemdir, kötü kullanılırsa da erdemsizliktir. Hobbes'un bu bireyci ve faydacı anlayışı, İngiliz geleneğinde ana savları bakımından devam edecek ve günümüzde, bireyin yararı, bireyin hayatı, bireyin değerleri, bireyin hakları, bireyin

özgürlükleri gibi konularda, değerin ve hakkın belirlenmesinde esas alınan düşünce haline gelecektir.

Hobbes'un felsefesinde, insanın yegâne amacı ve isteği, hayatta kalma ve kendini güvende hissetme olarak kabul edilecek olursa, tüm bedensel ve zihinsel yetenekler, erdemler, makam ve unvanlar, hatta insanlar, yani akla gelebilecek hemen her şey, aslında bireyin isteklerine, arzu-iştahına, en nihayetinde de mutluluğuna ulaşmasının araçları olması dışında bir değer taşımazlar. Aynı şekilde bilimler de bireye güç ve mutluluk sağlamaz, “çünkü bunlar yaygın değildir ve, bu nedenle, herkes tarafından değil fakat az sayıda insan tarafından ve ancak kısmen tanınırlar” (Hobbes, 2016, s.74). Yine adil olmak da “kişisel zarar ve ziyana neden olsa da” sadece birey için bir kudret nişanı olması nedeniyle saygıdeğerdir (Hobbes, 2016, s.77). Bu nedenle Hobbes'un felsefesinde adalet, gerek birey, gerekse devlet açısından, Antik Çağ filozoflarından Platon ve Aristoteles'te görüldüğü gibi en yüksek erdem olarak değil, bireysel yararın ve siyasal gücün devamlılığını sağlayacak bir araç olarak görülmektedir. Hobbes'un felsefi görüşünde adalet kavramına yaklaşımı burada kısaca ele alınmış, adalet hakkındaki görüşlerinin devamı tezin ikinci bölümünde detaylı biçimde incelenecektir.

1.4. John Locke'm İnsan ve Değer Görüşü

İngiltere Bristol yakınlarında Wrington'da 1632 yılında doğmuş olan John Locke, Oxford Üniversitesi'nde tıp eğitimi almış olmasının yanı sıra, politikayla da ilgilenmiştir. İngiliz İç Savaşı'ndan sonra tahta çıkan, Kral II. Charles'a komplo düzenlemekle suçlanınca Hollanda'ya kaçmış ve bir dönem Hollanda'da bulunmuş, 1688'de İkinci İngiliz Devrimi başarılı olunca İngiltere'ye geri dönmüş olan Locke, 1704 yılında İngiltere Essex yakınlarında ölmüştür. Hayatının uzunca bir bölümünü 17. yüzyıl içinde geçirmiş olsa da, akla göre belirlenen eylem görüşünü “*en geniş ölçüde yayan*” ilk düşünür olması nedeniyle, “18. yüzyıl Aydınlanmasının gerçek kurucusu sayılır” (Gökberk, 2017, s. 293).

Locke, doğal bir varlık olan insanda haz ve acı idelerinin, ilk andan itibaren zihnine yerleşerek bütün yapıp etmelerini belirlediğini ifade eder (Locke, 1992,

s.121). Bu nedenle duyularla algılanan pek çok şey, ister bedensel, ister zihinsel olsun, haz ya da acıyla beraber deneyimlenir. Böylece haz ve acı her bir insan bağlamında neyin iyi neyin kötü olduğunun ayrıca olduğu için de, “şeyler ancak haz ve acıya göre iyi ya da kötü olur” (Locke, 1992, s.157). Dolayısıyla, sevgi, nefret, sevinç, üzüntü, umut ve korku gibi idelerin, bireylerin duyu ve düşüncelerinde oluşturduğu duyumlarda farklı farklıdır. Yani, birey için “haz doğuran ya da hazzın artmasına ya da acının azalmasına neden olan” şeyler iyi, yararlı ve dolayısıyla değerli, “acıyı üreten ya da artıran ya da hazzı azaltan” şeyler ise kötü, zararlı ve dolayısıyla değersiz olur (Locke, 1992, s.157).

Locke’a göre “anlık”, yani düşünme ya da anlama yetisi, insanı “öteki duyarlı varlıklar üzerine çıkararak ve onlar üzerindeki üstünlük ve egemenliğini sağlayan şey”dir (Locke, 1992, s.57). Dolayısıyla insanı diğer hayvanlardan ayıran en önemli özellik, ideleri birleştirme, karşılaştırma ve soyutlama gücü olan, akıl yetisidir. Bununla birlikte deneyci bakış açısıyla, insan zihninde doğarken kendisiyle birlikte dünyaya gelen “doğuştan ilkeler” olmadığını ve insanların sadece “doğal yetilerini kullanarak”, tüm idelerin ve ilkelerin bilgisine sahip olabileceğini savunur (Locke, 1992, s.61). Tam da bu nedenle Locke insan anlığının, tıpkı kelimelerin boş beyaz bir kâğıda basılması gibi, duyuların deneyinden elde edilen ilkelerle, sonradan donatıldığını düşünür (Locke, 1992, s.85). Locke’ın bu düşüncesi, ahlak ilkeleri için çok daha fazla geçerlidir. Çünkü bu ilkeler doğuştan olsaydı, bütün “insanlar arasında, herkesin umduğu ya da erişmek istediği değişik mutluluk türlerine bağlı olarak böylesine değişik” biçimde kullanılmazlardı (Locke, 1992, s.73). Örneğin, insanların en canileri veya hırsızlar bile, doğruluk ve adalet ilkelerini “doğanın doğuştan yasaları” olduğuna inandıkları için değil, aralarında güveni sağlayarak, birlikte yaşayabilmek amacına *kolaylık sağlasın* diye uygularlar (Locke, 1992, s.72-73). Bu noktada, doğal durumdan çıkarak, bireylerin bir arada yaşamayı seçmesi tıpkı Hobbes’ta olduğu gibi Locke’ta da önemlidir. İnsanlar için, doğal durumdan yegâne çıkış yolu ise, “birbirleriyle rahat, güvenli ve barışçı bir yaşam sürdürmeleri

için diğer İnsanlarla bir Topluluğa katılma ve birleşme konusunda anlaşmaktır”^{*} (Locke, 2016, s.105).

Locke’a göre doğal durumda yaşarken, birey için neyin hak neyin hak olmadığını düzenleyen “doğa yasası”, aklın kendisidir. Akıl, herkesin eşit ve bağımsız olmasından dolayı insana, “hiç kimsenin diğerinin ‘yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ya da sahiplenmelerine’ zarar vermemesi gerektiğini öğretir” (Locke, 2016, s.15). Çünkü insanların tümü Tanrı’nın mülkiyetidir ve o istediği sürece de varlığını sürdürmek üzere yaratılmışlardır ve bu nedenle, doğa durumunda bile, bir insana diğerini yok etme yetkisini verecek herhangi bir nedenin olmadığını belirtir. Çünkü tüm insanlar, Tanrı tarafından “akıl sahibi, özgür ve eşit” olarak yaratılmıştır. Bu durumda birey, kendi varlığını tehlikeye atmadan, elinden geldiğince diğer insanların da varlığını korumak zorundadır (Locke, 2016, s.16).

Locke, birlikte yaşamak için toplumlar halinde bir araya gelen tüm insanların, doğal haldeyken nasıl bir durumda olduklarının düşünülmesi gerektiğine dikkat çeker ve ekler: “Bu Durum, İnsanların başkasından izin istemeksizin ya da başkasının İradesine bağlı olmaksızın, Doğa Yasasının sınırları içinde Eylemlerini düzenleyebilecekleri” ve mülkiyetle kendileri adına uygun olduğuna karar verdikleri şekilde “tasarrufta bulunabilecekleri ‘Yetkin bir Özgürlük Durumudur’ ” (Locke, 2016, s.13). Anlaşılabileceği gibi Locke, doğal durumdaki özgürlüğü “yetkin” veya “tam” özgürlük olarak alır, fakat Hobbes’tan farklı olarak, bunun bireyin “istediğini yapabilme”si olarak kabul etmez. Çünkü bu özgürlük durumu, bir “başlıbozukluk durumu” değildir (Locke, 2016, s.15); doğa durumunda bile insanın uyması gereken bir takım kurallar veya yasalar vardır ve buna “doğa yasası” ya da “doğal yasa” adı verilir. Locke’ın bu şekilde ele aldığı özgürlük, bireylerin her birinin, acıdan kaçınarak varlıklarını sürdürmeleri ve kendi iyilerine ulaşarak mutlu olmaları için gerekli olan özgürlükler, yani haklardır. Dolayısıyla Locke’ta insan eylemlerini sınırlayan şey de, doğa yasası ya da çağdaş ifadeyle, insan haklarıdır.

* Locke, orijinal eserinde tümce düzenine uymayarak, kimi sözcükleri vurgulamak amacıyla büyük harfle ve/veya italik biçimde yazmayı uygun görmüş. Eseri Türkçeye çeviren çevirmen ise, Locke’ın buralarda yaptığı vurguyu kaybetmemek için tümce kuralını ihmal ederek aynen çevirisine yansımıştır. Bu nedenle, bu çalışmada yapılan alıntılmalarda da metnin aslına sadık kalmak amacıyla, aynı uygulama benimsenmiştir.

İnsanlar kendilerini, yine kendi onaylarıyla bir siyasal topluluğun üyesi yapıncaya kadar doğal durumda yaşarlar (Locke, 2016, s.24). Locke'a göre doğal durumdan ancak ve ancak, bir tür sözleşmeyle ya da siyasal bir topluluğa girerek çıkılabilir. Fakat yapılan sözleşme, birey ile henüz doğal durumdan çıkmamış olan insanlar arasındaki doğa yasasını ortadan kaldırmaz; çünkü insan doğal durumunda olsun veya olmasın, "Dürüstlük" ve "Ahde Vefa", belirli bir toplumun azası olmaktan öte, "İnsan olmalarından dolayı İnsanların görevidir" (Locke, 2016, s.23). Bununla beraber Locke, bir başına yaşayan insanın, insan saygınlığına yakışır bir hayat sürdürebilmesi için gerekenleri karşılama yetersiz olduğunu, bunları gidermek için "topluluklar" oluşturmaya yöneldiğini savunur. Bu ise, insanların siyasal toplumlar oluşturmasının başlangıç nedenidir.

Locke toplumsal yaşamda özgürlüğü, insanların hiçbirinin diğerinden ayrıcalıklı bir iktidar yetkisine sahip olmadığı, dolayısıyla, tüm yetkilerin karşılıklı olduğu, can ve mal güvenliğini temel alan bir "eşitlik durumu" olarak niteler. Locke'ın tanımladığı özgürlük, belirli bir toplumda yaşayan herkesi içine alan, belirli bir yasama gücü tarafından koyulan kurallara uymak, başka bir deyişle, toplumda herhangi bir kuralın olmadığı durumda, bireyden bireye değişiklik gösteren, bir başkasının "keyfi iradesine" uymak zorunda kalmamak anlamındadır (Locke, 2016, s.35). Locke'a göre insan, istemelerinde özgür değildir, çünkü istemeyi "dilek" olarak adlandırdığı kaygı belirler. Çünkü bir insan, "kendi gücü içindeki bir şeyi bir kez düşünüp de yapmaya karar verdikten sonra artık onu isteyip istememekte özgür değildir" (Locke, 1992, s.168). Bununla birlikte insanlar, Antik dönem filozoflarının savunduğu gibi "en büyük olumlu iyi"yi değil, o anda etkisi altında olduğu, onu mutlu edecek olan şeyi ister (Locke, 1992, s.171). Bireyde istemeyi uyandıracak olan şey, doğal olarak mutluluktur. Zaten "her iyi, iyi olduğu kabul edilmiş de olsa, her tikel kişinin isteğini zorunlu olarak uyandırmaz", onları arzulamaz ve ehemmiyet vermez (Locke, 1992, s.172). Ayrıca Locke'a göre akıllı varlık olmanın, insan için önemi "zorunlu olarak, amaçlarına ulaşmanın araçları olan tikel eylemler yönünde önlem almaya, düşünmeye ve uyanık olmaya" yönlendirmesinde yatar (Locke, 1992, s.174).

Sonuç olarak, Hobbes ve Locke'ın düşünceleri, elde edilecek hazlar ve acılara göre iyi ve kötünün belirlenmesi, erdemlere dayalı bir değer anlayışı yerine, bireyden

bireye farklılık gösteren, iyi ve kötü üzerine temellenmiş bir değer anlayışını ortaya çıkarmıştır. Zaten Locke'a göre erdemlerin çoğunluk tarafından sıklıkla onaylanıyor olması, erdemlerin kılışsal ilkeler olmasından değil "yararlılığındandır" (Locke, 1992, s.73). Locke'ın bu hazcı ve yararçı felsefesi, sahip olduğu akli sayesinde, kendisi için neyin iyi neyin kötü olduğunu; onu neyin mutlu edeceğini neyin mutsuz edeceğini ve bireysel yararını ve özgürlüklerini (haklarını) korumayı bilen, günümüzde kabul gören birey anlayışının da temeli olmuştur. Ayrıca Locke'a göre, birey için amaç mutlu bir yaşam, varlığını devam ettirmek, hazza yönelmek ve acıdan kurtulmak olduğundan, bireysel haklar da yine bu amaca yönelik belirlenir.

Her ne kadar Hobbes gibi Locke da, toplumsal bir sözleşme ile bir arada yaşam fikrini benimsemiş olsa da, Hobbes'ta görülen devleti güçlü ve meşru kılmak amacıyla, bireyin özgürlüklerini kısıtlayan otoriter yönetim anlayışı yerine, Locke'ta, özgürlüklerin güvencesi olan devletin asıl görevi, bireylerin birincil hakkını, yani can ve mal güvenliğini sağlamaktır. Bu bakımdan Locke, günümüz bireysel hak anlayışının ve buna bağlı insan hakları fikrinin temelini atmış ve temelde benzerlikleri olan Hobbes'un felsefesini pek çok noktada geliştirip yumuşatarak günümüze uygulanabilir duruma getirmiştir. Nitekim Locke'ın yaşam, mutluluk, mülkiyet ve özgürlük hakkındaki görüşleri, sonraları Amerika Birleşik Devletleri'nin kuruluş aşamasında temel hakların belirlenmesi hususunda, yazılan anayasanın içeriğini de etkilemiştir (Warburton, 2011, s.127). Modern dönemde ortaya çıkan liberal insan ve değer anlayışının kurucuları kabul edilen Hobbes ve Locke'ın, birey merkezli insan ve haz/yarar merkezli değer anlayışına yönelik ilk ciddi eleştiriler Kant'tan gelmiştir.

1.5. Immanuel Kant'ın İnsan ve Değer Görüşü

22 Nisan 1724 yılında, Doğu Prusya'nın Königsberg şehrinde doğan Immanuel Kant, bir saraç ustasının oğludur. Gençlik dönemine kadar, sonrasında felsefi görüşlerini de etkileyecek olan, Protestanlığın benimsediği ilahi sevgi temelli, sade ve formalizmden uzak bir dindarlıkla yetişmiştir (Gökberk, 2017, s.348). 1740 yılında Königsberg Üniversitesi'nde felsefe ve doğa bilimleri üzerine okumaya

başlayan Kant, aynı üniversitede 1755 yılında ders vermeye başlamıştır. Hayatı boyunca, memleketi Doğu Prusya'dan hiç ayrılmamış olan Kant, oldukça disiplinli ve düzenli bir hayat yaşamıştır. Hatta o kadar düzenli bir hayatı olmuş ki “evinin olduğu Königsberg (bugünkü Kaliningrad) kasabasının sakinleri, saatlerini onun yürüyüş zamanına göre” ayarlamış (Warburton, 2017, s.168). Zengin hayal gücü ve ince bir espri anlayışına sahip olan Kant, 12 Şubat 1801de yine Königsberg’de ölmüştür (Gökberk, 2017, s.349).

Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi* adlı eserinde insanı sıradan, doğal, canlı bir varlık olarak kabul eden Hobbes ve Locke gibi liberal ve deneyci filozofların görüşlerine, şöyle bir eleştiri ile karşılık verir:

Ama insan, herşeye rağmen, aklın kendi başına söylediği herşeye kayıtsız kalacak ve akli yalnızca duyu sahibi bir varlık olarak gereksinmelerini gidermek için bir araç olarak kullanacak kadar, tamamen hayvan da değildir. Eğer akıl sırf hayvanlarda içgüdünün gördüğü işe hizmet edecekse, akla sahip olması insanı değerce salt hayvanlığın üstüne hiç mi hiç yükseltmez (Kant, 2014, s.69).

Başka bir deyişle, elbette her insan varlığını sürdürmek ister, doğal bir varlık olarak varlığını sürdürmeye yarayan, haz veren şeylere yönelebilir ve zaman zaman sahip olduğu akli bu tür arzularını gidermek için kullanabilir; ama akıl sadece bu tür amaçlara hizmet edecek bir araç değildir; ondan daha fazlasıdır. Akıl, insanda sadece bu türden arzuları gidermek üzere bulunsaydı, aslında insanın “bu amaçla yapacağı bütün eylemler ve davranışının bütün kuralları, ona içgüdü tarafından çok daha tam bir biçimde gösterilmiş olurdu; o amaca da akılla olabileceğinden çok daha emin bir biçimde ulaşılabilirdi” (Kant, 2013, s.10).

Kant’a göre insanın, kendi doğasını anlaması ve tüm eylemlerine yön veren akılsal yasayı bilmesi için iki önemli nokta vardır. Birincisi, insanın bir doğa varlığı olarak bağlı olduğu ve beş duyu yetisiyle algıladığı, görüşlerin, olayların ve olguların sınırlarının, doğanın zorunlu yasalarıyla belirlenmiş olduğu duyulur dünya, yani duyular dünyasına ait olduğunu bilmek. İkincisi ise, bir akıl varlığı olarak, bağlı olduğu düşünülür dünyada, doğadan bağımsız olan, yani sırf akılda temelini bulan yasalar altında olduğunu bilmektir (Kant, 2013, s.71). Kant’a göre, hem bir doğa, hem de bir akıl varlığı olan insanın, onu diğer varlıklardan farklı kılan bir özelliği (bir değeri) olmalıdır. Aranılan fark ise, ancak ve ancak insanın kendisine, isteme ve

eylemlerinde özgürlüğünü sağlayan düşünülür dünyaya ait bir varlık olarak bakmasında yatar (Kant, 2013, s.71). Dolayısıyla Kant'ın felsefesinde, insanı insan yapan şey, onun akılsal yanında bulunur. Zaten bu böyle olmasaydı, bir akla sahip olmanın önemi kalmaz, insan bütün istemelerini ve eylemlerini, deneysel zorunluluğu olan doğa yasalarına uygun biçimde güdülerini kullanarak da belirleyebilirdi. Hâlihazırda, “yargılarında başka herhangi bir şeyden yöneltilmeyi kabul eden bir akıl düşünmek olanaksızdır; çünkü bu durumda özne, yargı gücünün belirlenmesini aklına değil, dürtülerine yüklerdi” (Kant, 2013, s.67).

Duyular dünyasında bulunan tüm görünüşlerin temelini, doğa tarafından belirlenen zorunlu yasalar oluşturur, doğaya bağlı olarak yaşamını sürdüren insan da, görünüş olarak var olduğu duyular dünyasında, bu zorunlu yasalara tabi biçimde varlığını sürdürür. Örneğin; diğer tüm canlılar gibi, insan da yorulduğunda dinlenir, acıktığında beslenir, acı duyduğunda mutsuz, haz duyduğunda ise mutlu olur. Aslında insan, bir akıl varlığı olduğu gibi, aynı zamanda duyusal bir varlık da olduğundan, içinde yaşadığı görünüşler dünyasında yaşamını mutlu sürdürebilmek için, aklını bir dereceye kadar arzulama yetisinin yasalarına göre de kullanabilir. Ama öte yandan,

(...) eylemin ahlaksal değeri, ondan beklenen etkide bulunmaz, dolayısıyla hareket nedeninin beklenen etkiden kaynaklanmasını gerektiren eylemin herhangi bir ilkesinde de değildir. Çünkü bütün bu etkiler (kendi durumunun memnuluk verici olması, hatta başkasının mutluluğunu sağlama) başka nedenlerden de ortaya çıkabilir (Kant, 2013, s.16).

Kant'a göre doğa, akıl yetisini, sırf doğadaki diğer canlılar ile ortak şekilde taşıdığı amaçlara ulaşması için insana vermemiştir. Akıl, her çeşit deneysel unsurdan arındırılmış olan saf akıl bilgisi olan ahlaklılık ilkesinin, yani ahlak yasasının, *a priori* olarak yeri ve kaynağıdır (Kant, 2013, s.27). Yani akıl, tüm akıl sahibi varlıklar için kendi kendine yasa koyabilen bir yetidir ve bu nedenle de, tüm akıl sahibi varlıkların istemesini ve eylemlerini belirleyebilir, belirlemesi de gerekir. Bu nedenle ahlak yasası gibi pratik nesnel bir ilke, duyular dünyasının deneysel bilgilerinden çıkarılamaz. Bununla birlikte,

Akıl sahibi, dolayısıyla düşünülür dünyaya ait bir varlık olarak insan, kendi istemesinin nedenselliğini, özgürlük idesi olmadan hiç düşünemez; çünkü duyular dünyasının belirleyici nedenlerinden bağımsız olma (akılın,

kendisine hep yüklemesi gereken bu bağımsızlık) özgürlüktür (Kant, 2013, s.71).

İkili insan doğasına dayalı bu özgürlük anlayışıyla Kant, İngiliz deneycilerin savunduğu özgürlük anlayışına taban tabana zıt bir anlayış ortaya koyar. Hobbes, Locke, Bentham ve Mill gibi deneyci-liberal filozofların görüşlerinin hemen hepsinde, ortak bir kabul olarak özgürlük, her bireyin kendi mutluluğuna ulaşması için istediğini yapabilmesi hakkı iken, Kant'a göre özgürlük, insanın ve tüm akıl sahibi varlıkların istemelerinin bir özelliğidir (Kant, 2014, s.16-17). Nitekim Kant'ın felsefesinde özgürlük, doğa yasalarına bağlı olmamakla beraber yasadışı da değildir; değişmeyen fakat özel türden yasaları olan bir nedenselliklerdir.

Daha önce yukarıdaki paragraflarda da anlatıldığı üzere Kant'a göre, doğada, isteme ve eylemlerin belirlenmesinde doğa yasalarına, yani nedensellik yasalarına bağlı bir zorunluluk vardır, dolayısıyla özgürlük ancak ve ancak saf aklın ürettiği pratik ilkelere, yani ahlak yasasına, onu üreten aklın uyması olabilir. Böylece insan, "belirli bir şeyi yapması gerektiğinin bilincinde olduğu için, onu yapabileceği yargısına varır ve kendisinde, ahlak yasası olmasaydı bilemeyeceği özgürlüğün bulunduğunu görür" (Kant, 2014, s.35). Bu şekilde özgürlük, *transsendental* anlamda, diğer bir deyişle, aklın kendi kendine yasa koyma olanağının koşulu anlamında özgürlüktür (Kant, 2014, s.33). Aklın kendi kendisine, ahlak yasasını koyabilmesi, özgürlüğün ilk aşaması olan negatif özgürlüğü, diğer adıyla özerkliği meydana getirir.

Özgürlük ilk aşamada, insan istemesinin özerkliğidir. Yani insan, istemesini haz, hacı, yarar veya mutluluk gibi deneysel bir ilke de belirleyebilir, saf akıl da kendi başına belirleyebilir. İnsanın ikili bir yapıya sahip olduğunu varsayan bu özerklik veya özgürlük, tür olarak insanın hem doğa yasalarına hem de akıldan kaynaklanan bir yasanın hükmü altında olduğuna, ikisinden birisinin tek başına, mutlak belirleyici olmadığına işaret eder. Dolayısıyla özerklik, saf pratik aklın koyduğu ahlak yasasının bilincine varan insanın, yasanın buyruğuna uyarak istemesini, doğa yasalarına bağlı olarak belirlemekten, bilerek isteyerek ayırabilme olanağıdır. Diğer bir deyişle, Kant'ın istemenin özerkliği olarak tanımladığı özgürlük, saf akılda bir ide, bir fikir olarak bulunan özgürlüktür (Kant, 2014, s.33-34). Ve ancak bir insan, ahlak yasasından dolayı bilincine vardığı özgürlük idesini, kendi istemelerinde eyleme

geçirirse, başlangıçta bir fikir olan özgürlüğü, tek tek eylemlerinde görülebilen bir kavram durumuna getirerek örneklendirir, yani özgürlüğü görünür kılarak, pozitif olarak belirler, yani onu bilinebilir kılar. Dolayısıyla, her akıl sahibi varlık gibi, insan için de “bir olanaktır özgürlük; yani insan aklı, insanların, bu tarzda da eylemde bulunmayı isteyebileceklerini tasarlayabiliyor” (Kuçuradi, 2014, s.4).

İnsanın akılsal varlığının bulunduğu düşünülür dünyada, ahlak yasası, tüm akıl sahibi varlıkların istemelerinin ve eylemlerinin akılsal temelini oluşturur. Akıl sahibi varlıkların bütün eylemlerinin ahlaki değerini belirleyen istemenin belirleyicileri ise, maksimler ve pratik aklın ilkeleridir. Pratik saf aklın ilkeleri, istemenin nesnel, dolayısıyla her akıl sahibi varlık tarafından geçerli ve kabul edilebilir olan belirleyicileri iken; maksimler, istemenin öznel belirleyicileridir, yani kişiye, zamana ve koşula göre değişiklik gösterirler; ama bu maksim doğrudan doğruya ahlak yasası olduğunda nesnel bir ilke haline gelir. Bu koşulu sağlayan ahlaklılık ilkesi, yani ahlak yasası ise şudur: “Öyle eyle ki, her defasında senin istemenin maksimi aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin” (Kant, 2014, s.35). Ahlak yasası maksim görevi gördüğünde, istemenin öznel ilkeleri içeriksiz olur; yani neyi istemek gerektiğine değil, nasıl istemek gerektiğine işaret ederler. Dolayısıyla bir eylemin ahlaksal değeri, sonuçta o eylemle ulaşılabilecek amaçta değil, yapılan eylemin istemesini belirleyen maksimdedir. Bundan dolayı ahlak yasası, tüm akıl sahibi varlıkların istemelerinde hareket noktasını belirlerken, “belirli bir durumda neyin yapılması gerektiğini değil, genel olarak (...) neyin istenmesi gerektiğini dile getiren bir yasadır” (Kuçuradi, 2014, s.3).

Saf akıl, içerikli değil, nitelikli ilkeler türettiğinden, “istemeyi pratik bir yasayla, haz ve acı duygusu (...) araya girmeksizin, dolaysız olarak belirler” (Kant, 2014, s.28). Yani ahlak yasası,

(...) istemeyi doğrudan doğruya belirler; bu yasaya uygun eylem kendi başına iyidir; maksimleri hep bu yasaya uygun olan bir isteme kayıtsız-şartsız, her bakımdan iyidir ve her türlü iyinin en yüksek koşuludur (Kant, 2014, s.69).

Dolayısıyla Kant’a göre ahlak yasası koşulsuz-şartsız en yüksek iyi olduğu için, iyi ve kötü olarak tanımlanan her şey de ahlak yasasından sonra ve ona göre belirlenen

şeylerdir. Bu şekilde iyi insan da, istemelerini ve eylemlerini ahlak yasasına uygun olarak isteyen ve eyleyen insandır (Kant, 2014, s.65).

İstemesini ahlak yasasının buyruğuna göre belirleyen ve yasaya göre eylemde bulunan insan ise ödevini, yani akıl sahibi varlık olmasının gereğini yerine getirmiş olur. Çünkü ödev, insanın istemesini haz ya da acı gibi dürtülerden yola çıkarak belirlemesini engeller, insanı saf aklın buyruğuna uymaya zorlar (Kant, 2014, s.37). Ayrıca, ödev kavramının yerine getirilmesi için iki koşul vardır ki, bunlar insan eylemlerinin ödevde uygun, yani yasallık bulundurması ve ödevden dolayı, yani ahlaklılık bulundurmasıdır.

Demek ki, ödev kavramı, nesnel olarak, eylemin yasaya uygunluğunu ister; öznel olarak, yani maksimleri bakımından ise, (...) yasaya saygı ister. Ödevde uygun eylemde bulunmuş olma ile ödevden dolayı, yani yasaya saygıdan dolayı eylemde bulunmuş olma bilinci arasındaki fark buna dayanır (Kant, 2014, s.89).

Başka bir deyişle, eylemin ahlaksal değerini, o eylemin ödevden dolayı yapılmış olması ya da olmaması belirler, çünkü ödevde uygun olan bir eylemi ortaya çıkaran isteme, yasaya gerek duymadan, sadece eğilimlerle de ortaya çıkarılabilir. Zaten bir insanın karakterinin, “ahlaksal olarak ve eşsiz bir şekilde yüksek olan değeri, (...) eğilimden dolayı değil, ödevden dolayı iyilik yapmasında ortaya çıkar” (Kant, 2013, s.14). Bununla beraber, insanın, duyular dünyasındaki varlığını besleyen mutluluk ilkesi de tamamen bir kenara atılmaz; ancak, sadece ödev söz konusu olduğunda, mutluluk ilkesinin, yapılması gereken eylemin istemesine hiç karıştırılmaması gerekir.

Saf akıldan türetilen ahlak yasası, kategorik imperatiftir, yani her zaman herkes için geçerlidir, koşullara göreli değildir. Diğer taraftan da içeriksizdir; her tek durumda ne istenmesi ya da ne yapılması gerektiğini söylemez. Kant, bu koşulsuz buyruğu “pratik buyruk” adını verdiği buyrukla nispeten içeriklendirir. Pratik buyruk, aklın sesine kulak veren insanlara, ancak genel bir yasa olması istenebilecek maksime göre eylemde bulunulması gerektiğini buyurur ve şöyle söyler:

herdefasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun (Kant, 2013, s.46).

Örneğin eylemlerinde, “bir şeyi, başka bir şeyi istediğim için yapmalıyım” düşüncesinden bağımsız olmaktır. Dolayısıyla koşulsuz buyruk, tüm akıl sahibi varlıkların eylemlerinin biçimini belirler. Neticede saf pratik akıl, genel yasa koyucu olarak, nesnel bir istemeyi, gelecekte edinilecek başka herhangi bir yarar uğruna buyurmaz. Pratik buyruk, kendi aklının koyduğu yasadan başka bir yasaya boyun eğmeyen insanın değerinin fikrinden dolayı buyurur. Nitekim insanın değeri de, sahip olduğu akılla, kendi kendine yasa koyabilmesinde, bu yasanın buyruğuna yalnızca saygıdan uyabilmesinde ve aynı zamanda yasanın koruyucusu olabilmesinde yatar (Kant, 2013, s.58). Bu değer ise, insanı diğer varlıklar arasında farklı kılan özelliktir.

Sonuç olarak Kant’a göre, insan, hem bir doğa hem de bir akıl varlığıdır. Doğal yanıyla doğadaki zorunluluklara tabi, fakat akıl yanıyla da özgür olma olanağına sahiptir ve bu sahiplik nedeniyle diğer tüm varlıklardan ayrılır. Dolayısıyla, insan bir doğa varlığı olarak istemesini haz, acı, yarar ya da çıkarıya göre belirleyebilirken, aynı zamanda bir akıl varlığı olarak istemesini, saf akıldan, yani pratik aklın pratik akıldan kaynaklanan ahlak yasasına göre de belirleyebilir, yani böyle bir olanağına sahiptir. İnsan, bir akıl varlığı olarak, herhangi bir istemeyi kendisi başlatabilir, yani özgür olma olanağına sahip olduğundan, tam da bu nedenle, aklın koymuş olduğu ahlak yasasına uygun isteyip, yasaya saygı ile eylemde bulunmalıdır; ancak böyle istemek ve yasaya göre eylemek insana yaraşır.

Kant’ın, insan türünün her bir teki için hayata geçirilme olasılığı olan bir olanak gördüğü özgürlük, istemelerinde, tüm varlıkların tabi olduğu, doğanın değişmez yasalarına uymak yerine, sahip olduğu akıl yoluyla, kendisi için koymuş olduğu akıl yasasına kayıtsız şartsız uyması, negatif özgürlük, yani özerkliktir. Hâlihazırda, özgür isteme ile ahlak yasaları altındaki isteme Kant’ın felsefesinde aynı şeyi ifade eder (Kant, 2013, s.65). Özgür bir istemeye sahip olan bir insanın, ahlak yasasına göre ve yasaya saygıdan dolayı eylemde bulunması ise, ilk başta bir fikir olan özgürlüğü, örnek eylemlerle görünür kılar. Zaten bir şeyi, bir başka şeyi istediğimizden ötürü yaparsak, istememizi koşullandırmış, yani yaderk kılmış oluruz. Bunun için, istemenin özerkliği, bir insanın mutluluğuna, mutluluğunda bizi ilgilendiren bir şey olmasa dahi, her türlü dürtü, eğilim ve istekten bağımsız olarak

yardımcı olmakta yatar (Kant, 2013, s.59). Ancak bu şekilde bir isteme, kayıtsız şartsız iyi ve ahlaka uygun bir isteme olarak adlandırılabilir.

Kant'ın felsefesinde, bir eylemin, akıl sahibi olan insana yakışan doğru eylem olup olmadığına, o eylemin yapılış nedenine, yani istemenin aklın koyduğu yasaya göre mi, yoksa dürtü ve eğilimlere göre mi belirlenerek eylendiğine bakılarak karar verilir. Ahlak yasası, “bir eylemin etik değer taşıması için –‘iyi’ olması için- nasıl bir istemeye dayanması gerektiğini söyler” (Kuçuradi, 2013, s.85). Saf aklın belirlenimi de, “başka herhangi bir amaç için araç olarak iyi olan değil, aklın mutlaka gerekli olduğu kendi başına iyi bir istemeyi ortaya çıkarmak”tır (Kant, 2013, s.11). Bu açıdan bakılırsa, ahlak yasasının buyruğuna uygun bir isteme, iyi ve aynı zamanda da özgür bir isteme anlamına gelir. Dolayısıyla Kant'ın düşüncesinde, ahlak yasasından önce gelen ve ondan önce tanımlanan bir iyi ve kötü kavramı yoktur. İstemesini ahlak yasasına göre belirleyip, ona göre eylemde bulunan bir insan, rasyonel bir varlık olmanın gereğini yapmış olur ve aynı zamanda özgür olduğunu da ispat eder.

Saf pratik aklın koymuş olduğu ahlak yasasına göre eylemek de, insan olmanın gereği, yani insanın ödevidir. Ödev ise, insan türünün her bir tekinin istemelerini ve eylemlerini, saf akıl tarafından türetilen ahlak yasasına uygun ve yasaya saygıdan dolayı eylemesi gerekliliğidir. Böylece kendisi bir amaç olarak insan, aynı zamanda insan olmanın gereği olan ödevi, yerine getirme olanağına sahip, akıl sahibi bir varlık olduğu için değerlidir. Dolayısıyla Kant'ın özgürlük ve insanın değeri hakkındaki görüşlerinden yola çıkarak, her bir insan tekinin aklını özgür şekilde kullanabilmesi, yani özgür olabilmesi için gerekli olan koşulların sağlanması talebi de insan için bir haktır denilebilir. Yani, insansal haklar, insanın aklını özgür şekilde kullanarak, özgür insan olabilmesi için gereklidir.

Kant felsefesinde, akıl sahibi varlık olarak insanın kendisi amaçtır, yani “yerine, sırf araç olarak hizmetinde olacakları” başka bir amaç koyulamayacak kadar, varoluştan gelen mutlak bir değere sahiptir. Onu değerli kılan ise, akıl sahibi bir varlık olarak kendi aklının koyduğu ahlak yasasının buyruğuna, yine kendi istemesi ile bağlı kalma olanağının bulunmasında yatar. Bu görüşüyle Kant'ın, tür olarak insanın değerini, her bir kişinin kendi kişiliğinde veya şahsında temsil ettiğini düşündüğü; tür olarak insanın değerinin ise, bu insansal olanağı hayata geçiren, tek

tek kişilere borçlu olunduğu ileri sürülebilir. Yani, insanın böyle bir olanağı vardır ve bu olanağı yerine getiren insan, akıl sahibi varlık olarak aynı zamanda ödevini yerine getirmiş olur. Bu açıdan bakılırsa, Aristoteles'in felsefesinde yeri olan "insanın işi" kavramının, Kant felsefesinde yerini "insanın ödevi" kavramına bıraktığı söylenebilir. Çünkü gerek insanın işi, gerek insanın ödevi olsun, doğru şekilde yerine getirildiğinde, tür olarak insanın değerinde bir yücelmeye neden olur. Eylemi yapan kişinin eyleminin altında yatan, ahlak yasasına uygun olan istemenin iyiliği nedeniyle de, yapılan eylem her ne olursa olsun bir değer kazanır. İşte bu yüzden, insan olmadan, her ne olursa olsun hiçbir şeyin kendi başına, mutlak bir değeri yoktur (Kant, 2013, s.46). Kant, sonuçları her ne olursa olsun, ahlak yasasına uygun ve yasadan dolayı yapılmayan eylemlerin yanlış olduğunu ve herhangi bir eyleme ne olursa olsun, ahlak yasası fikri olmadan iyi ya da kötü denilemeyeceğini savunurken, "Bentham önemli olanın sonuçlar, hatta yalnızca sonuçlar olduğunu" iddia eder (Warburton, 2017, s.183). Çünkü Bentham için, her insanın kendi iyisine ve mutluluğuna ulaşmak için gerek duyduğu ne ise, doğru ve değerli olan da odur.

1.6. Jeremy Bentham'ın İnsan ve Değer Görüşü

İngiltere'de 1748 yılında doğmuş olan Bentham, çağının önemli hukukçularından olmakla birlikte, İngiltere'nin ileri gelen sosyal reformcularındandır (Cevizci, 2014, s.75). Ayrıca, yararçı görüşü ilk kez sistematik duruma getirerek, pratikte nasıl uygulanabileceğini ortaya koyan ilk düşünürdür. Bentham 1832 yılında ölmüş ve öldükten sonra bedeninin mumyalanarak sergilenmesini vasiyetinde istemiştir. Günümüzde İngiltere'deki University College London'da mumyalanmış bedeni hala sergilenmektedir (Warburton, 2017, s.185).

Bentham'a göre, tüm canlılar "hazza yönelir, haz elde etmek için çabalar; doğaları gereği acıdan kaçınır, haz isterler" (Akarsu, 1998, s.168). Dolayısıyla doğa, insanı da tüm canlılar gibi, "haz ve ıstırabın etkisi altına yerleştirmiştir" (Bentham, 2017, s.2). Bu nedenle bütün canlılar gibi, insanın da tüm yargıları ve istekleri, haz ve acıya göre belirlenir. Çünkü insan eylemlerinin amacı, hazza ulaşmak veya acıdan kaçmak ile sonuçlanan yapıp etmeler olmaları nedeniyle, diğer tüm canlıların

eylemlerinin amacından farksızdır. Bentham'ın insan ve doğa hakkındaki görüşü, onun değer görüşünü de şekillendirmiştir.

Yarar, bireyden bireye değişkenlik gösteren, soyut bir kavram olduğundan, faydacılığın kuralı “yargılama işlemlerinde, başka hiçbir fikri katmadan, haz ve acı karşılaştırması, hesabı yapmaya dayanır” (Bentham, 2017, s.3). Ayrıca iyiyi, yararlı ile bir tutar, çünkü iyilik, “haz veya haz sebebi” iken, kötülük “acı, ıstırap veya ıstırap sebebidir”. Bu nedenle, insan eylemlerinin değer ölçüsü, haz ile acıdır (Bentham, 2017, s.2). Diğer taraftan erdem ise, “daha küçük bir menfaatin daha büyüğüne, ani bir menfaatin sürekli olana, şüpheli menfaatin kesin olana kurban edilmesidir” (Bentham, 2017, s.20). Gelgelelim, Bentham'ın erdemi iyi kabul etmesinin yegâne nedeni, ondan elde edilebilecek hazların varlığıyken; erdemsizliği kötü kabul etmesinin nedeni ise, ondan meydana gelebilecek acıların varlığıdır. Bu açıdan bakılırsa, doğası bakımından kötü olan insan da yoktur, çünkü kötü olduğu kabul edilen insan da “erdemli insanın istediği aynı şeyi ister, o da her canlı varlığın istediği şeyi, yani mutlu olmayı ister” (Akarsu, 1998, s.170). Nitekim eylemler, mutluluğu göz önünde bulundurup, onu sağladıkları ölçüde doğru; acıya neden oldukları ölçüde de yanlışlar. İşte bu nedenle, doğru olan eylem, “en çok sayıda insana, en yüksek düzeyde mutluluk” sağlayan eylemdir (Warburton, 2016, s.285). Yine bu nedenle istemenin ilkesi de, bireysel açıdan en fazla yarara/hazza ulaşmayı amaçlamaktır.

Toplum söz konusu olduğunda ise, toplumsal olarak en büyük yararı elde etmek için yapılan eylem, en iyi ve doğru olandır. Zaten toplum içinde bazı bireylerin eylemlerinden dolayı, hukuk tarafından cezalandırılmalarının nedeni de budur. Çünkü toplum söz konusu olduğunda, yapılan eylemden elde edilen “haz her zaman yalnızca bir [kişi] içindir; acı ise bin, on bin [kişi] ve [en sonunda da] herkes için” (Bentham, 2017, s.70). Bu nedenle Bentham'ın öne sürdüğü;

Genel kural: Bireylere bütün koşullarda, yalnızca kendi kendilerine zarar verebilecekleri, en geniş davranış özgürlüğünü tanıyın; çünkü menfaatlerinin en iyi hakimi onlardır. Eğer yanılırlarsa, yanılığımızın hissettikleri anda, bunda ayak diremeyeceklerini varsaymak zorundayız. Birbirlerine zarar vermelerini engellemek için yalnızca yasaların kuvvetiyle müdahale edilmesini sağlayın. Bunların zorunlu oldukları bu yer, cezaların uygulanmasının da gerçekten faydalı olduğu yerdir; çünkü bir [kişi] üzerinde icra edilen katılık, herkesin emniyeti haline gelir (Bentham, 2017, s.79-80).

Dolayısıyla toplumsal hayatta, bireyin kendi öz çıkarları/hazları peşinden koşma isteğini meşru göstermenin tek yolu, diğerlerinin de kendi çıkarlarını elde etmeleri için onlara yardımcı olmaktır. Çünkü birey, ancak bu şekilde davranırsa, diğer insanların eylemlerinin de kendisinin iyiliği için yarar sağlamasını umabilir. Bu, Bentham için “bir tür hesap ve ticarettir – kredi almak için ödemek, güven kazanmak için doğru olmak, hizmet edilmek için hizmet etmek-“ (Bentham, 2017, s.80).

Sonuçta, Bentham’a göre mutluluğa ulaşmak için, kesinlikle olması gereken iki ön koşul vardır ki, bunlar hazzın varlığı ile acının yokluğudur (Cevizci, 2014, s.77). Ayrıca, birey için iyi olan tek şey hazzdır; ahlaki davranış ve eylem ilkesi ise yine yarar sağlamaktır. Dolayısıyla erdemler, bireye kendi iyilerini sağlayan yolda ilerlerken, kullanılması fayda sağlayan bir araç olmaktan öteye gitmezler. Buna ek olarak, haza ulaştıracak olan eylemin kendisinden sonra, daha başka hangi haz ya da acılara yol açtığı da Bentham için önemlidir. Çünkü bu hesaplama, elde edilmesi planlanan haz için girişilecek eylemin değerini etkileyen bir durumdur. Ancak Bentham’ın hazzı-yararcı görüşünün, birçok düşünür tarafından eleştirilen bir noktası vardı ki; insanın haz alacağı eylemlerin arasında herhangi bir değer farkı olmadığını dile getirmesidir. Örneğin; Bentham’a göre, bir insanın bilye oynamaktan aldığı haz, onun kitap okurken aldığı hazdan daha fazla ise, buna ilaveten eğer bilye oynamak yerine kitap okumak diğer durumlar bakımında bir değişikliğe neden olmuyorsa; bu durumda, o insanın bilye oynamayı tercih etmesi onun için daha iyidir (Cevizci, 2014, s.78). Dolayısıyla Bentham’ın hazlar arasında değer bakımından bir ayırım yapmamış olması, onun felsefi görüşünün pek çokları tarafından insandan çok, “domuzlara layık bir öğreti” diyerek eleştirilmesine yol açmıştır (Warburton, 2016, s.286). Hocasından farklı olarak Mill’in yararcılığında, bu görüş geliştirilerek hazlar arasında yüksek ve alçak hazlar şeklinde bir ayırım yapıldığını görürüz.

1.7. John Stuart Mill’in İnsan ve Değer Görüşü

John Stuart Mill, 1806 yılında İngiltere Londra’da doğmuştur. Babası James Mill tarafından evde okutulmuştur (Warburton, 2017, s.209). Tam bir yararcı felsefi görüş altında yetiştirilen Mill’e, bu konudaki en büyük desteği, babasının arkadaşı

Jeremy Bentham vermiştir (Warburton, 2017, s.210). Henüz 3 yaşındayken eski Yunanca ve aritmetik dersleri alan Mill, 8 yaşında Latince öğrenmeye başlamış, ardından 12 yaşında tarih, politika, mantık ve iktisat üzerine yoğunlaşmıştır. Çok küçük yaşlardan itibaren aldığı böylesine ağır bir eğitimin sonucunda, 20 yaşında bir ruhsal kriz geçirmiş, 30 yaşından hayatının sonuna kadar da sinir hastalığı ile yaşamıştır (Gökberk, 2017, s.419). Mill, 1873’de Fransa Avignon’da ölmüştür (Gökberk, 2017, s.419).

Mill’in ahlak felsefesinin çıkış noktası, hazzı yararcılığın sistematik kurucusu kabul edilen, hocası Jeremy Bentham’ın görüşlerine dayanır (Gökberk, 2017,s.422). Mill’e göre insan, tıpkı hayvanlar gibi doğal, canlı bir varlıktır ve yine hayvanlar gibi, haz peşinde koşarken, acıdan kaçarlar. Fakat bir farkla: İnsanın haz alma kapasitesi, hayvanlardan daha yüksektir, dolayısıyla insan, hayvanların yöneldiği hazlardan daha yüksek hazlara yönelmezse, mutluluğu eksik kalır (Mill, 2017, s.32). Söz konusu insan olduğunda, zihinsel hazlar, daima bedensel hazlardan daha üstün tutulmalıdır, çünkü böylesi hazlar daha değerli ve daha arzu edilebilirdir. Bentham’a göre bir hazzı, diğerinin üstünde kılan, onun miktarı, süresi ve sürdürülebilirliği, yani niceliğiyle, Mill’de bir hazzı üstün kılan, nitelikçe üstünlüktür. Çünkü her iki haz türünü de deneyimlemiş olan bir insan, “beraberinde büyük miktarda hoşnutsuzluk getireceği biliniyor olmasına rağmen”, nitelikçe üstün olan hazdan vazgeçemez (Mill, 2017, s.30). Doğal olarak Mill’e göre,

Pek az insan, bir hayvanın hazlarının tamamına erişebilme vaadiyle bu aşağı hayvanlardan birine dönüşmeye rıza gösterecektir; (...) hiçbir eğitilmiş kişi bir kara cahile, hiçbir his ve vicdan sahibi kişi bencil ve kaba birine dönüşmeyi kabul etmez. Onunla ortak sahip oldukları arzuların tümünün en tam şekliyle tatmin olması uğruna, ondakinden fazla olarak sahip olduklarından vazgeçmeyeceklerdir (Mill, 2017, s.31).

Ancak Mill’in kendisinin de *Faydacılık* adlı eserinde değindiği gibi, insanların sık sık daha yüksek olan hazlar yerine, alçak hazları tercih ettiklerine yönelik eleştiriler olduğunu da ifade eder. Mill, insanların alçak hazları gerçekten isteyerek tercih ettiklerine inanmadığını söyler ve ekler:

Soylu duygulara dönük yetenek çoğunluk doğasında fazlasıyla hassas bir bitki gibidir, sadece uygun koşullar olmadığında değil, beslenme eksikliğinden de kolayca kurur; (...) İnsanlar yüksek emellerini, entelektüel hazlarını kaybettikleri gibi kaybederler, çünkü bunları tatmin edecek zaman ve imkân bulamazlar; sonra da kendilerini daha alt seviyedeki hazlara

alıştırırlar, böyle yapmayı tercih ettiklerinden değil de bunların ya yegane ulaşabildikleri şeyler olduklarından ya da artık sadece bunlardan haz alabilir hale geldiklerinden, olur bu durum (Mill, 2017, s.33).

Mill'in görüşüne göre asıl önemli ve iyi olan, birey ve onun mutluluğu olsa da, söz konusu toplumsal hayat olduğunda, bireyin en yüksek mutluluğu ile birlikte, bütünü en yüksek miktardaki mutluluğu da önemli ve iyi kabul edilir. Bu amaca ulaşabilmenin en önemli koşulu ise toplumda "genel karakter soyluluğunun geliştirilmesi"dir (Mill, 2017, s.34). Çünkü ancak o zaman, bir kişi genelin mutluluğundan arta kalanla yetinerek mutlu olabilecek kadar soylu biri olur. Dolayısıyla yararçı görüşe göre nihai amaç, gerek bireysel gerekse toplumsal iyiliği hedefleyen ve "hem nicelik hem de nitelikçe acıdan mümkün olduğunca muaf ve zevkler açısından da olabildiğince zengin bir varoluştur" (Mill, 2017, s.34). İnsan eylemlerinin amacı olan bu varoluş, her birey bağlamında, hem nicelik hem de nitelik yönünden olabildiğince acıdan kurtulmayı gerektirir; yani niceliksel hazlar dışarıda bırakılmaz ve Mill'e göre zorunlu olarak ahlak kurallarının da ölçütü durumundadır ve bu kurallar, insanlığın tamamını en yüksek düzeyde bağlayıcı yetkiye sahiptir. Ayrıca insanların birbirlerine zarar vermelerini ve başka bir insanın haklarına el koymayı yasaklayan ahlaki kurallar, insanın kendi mutluluğu için, herhangi bir maksimden daha önemlidir (Mill, 2017, s.93). Çünkü bir insanın, kendisi dışındaki diğer insanların iyi olmasına ihtiyacı olmayabilir; fakat kendisine zarar vermemelerine her zaman ihtiyacı vardır (Mill, 2017, s.94).

İnsanın kendisine ve sevdiklerine gelebilecek olan zarara karşı koyma ve cezalandırma isteğinin, yine insanın doğasından kaynaklandığını belirten Mill'e göre, insanı bu konuda hayvanlardan ayıran iki nokta vardır. Bunlardan ilki, insanın sadece kendisi ve sevdikleri için değil, tüm insanlarla, hatta tüm canlılarla arasında duygudaşlık bağı kurabilme yeteneğine sahip olması; ikincisi ise, sahip olduğu zekâ sayesinde parçası olduğu insan topluluğu ile arasında bir çıkar ortaklığı olduğunu bilmesidir (Mill, 2017, s.83). Bu yüzden birey, içinde yaşadığı topluluğun huzurunu bozacak durumların, kendi huzurunu da tehdit edeceğini anladığında "ister duygudaş ister kendisine değer verme yönünde olsun", savunmaya geçmeye programlıdır (Mill, 2017, s.83). Mill'e göre insanın kendisine veya sevdiklerine yapılmış ya da yapılmaya çalışılmış bir kötülük için kin duyması ve eyleme karşılık vermesi doğaldır, çünkü bu savunma biçimi, tüm hayvanların doğasında ortaktır. Dolayısıyla

insanda bir akla sahip olmak, onun hem bireysel yararını/mutluluğunu sağlarken, hem de “duygudaşlık kurma gücü ile birleşince ise kabilesinin, ülkesinin ya da insanlığın müşterek amaçlarıyla” birleşmesine ve en büyük miktarda iyiliğe ulaşmasına neden olur (Mill, 2017, s.83).

İnsanların toplumdaki eşit bireyler olarak, nihai amaç olan en yüksek iyiliğe/mutluluğa ulaşmak için sahip olmaları gereken haklar ise, Hobbes ve Locke’ta da olduğu gibi, bireylere tanınan özgürlüklerdir. Bu bağlamda özgürlük ise, her bireyin kendi aklınca belirlediği bir iyiye ulaşmasında bir engel olmaması durumudur. Çünkü “başkalarını mutluluklarından yoksun bırakmaya veya onların mutlu olma çabalarına engel olmaya kalkışmadığımız sürece, kendi iyiliğimizi kendi bildiğimiz yolda aramak” Mill’e göre özgürlüğün en açık ve net tanımıdır (Mill, 2015, s.20). Tam da bu nedenle, Mill’in felsefesinde genel geçer bir iyi ve doğru kavramı olmamakla birlikte, her bireyin kendisi için iyi ve doğru olanın ne olduğunu, kendi başına belirleyebileceği akla sahip olduğu kabul edilir.

Bireylere, belirli bir ahlakı dayatmaktan uzak durması gereken hükümetlerin görevi ise, toplumsal en büyük mutluluğa ulaşılabilmesi için “türlü yaradılışlara serbest yapıp etme alanı” sunmaktır (Mill, 2015, s.79); yani bireylerin sahip oldukları bütün güç, eğilim ve yeteneklerini hiçbir kısıtlama olmadan açığa vurabilecekleri ve geliştirebilecekleri bir ortamın yaratılması devletin görevidir; bireyin sınırsız gelişiminin tek yolu, onu serbest bırakmaktan geçer. Bunun amacı, bireyin eyleminin yararı ya da zararı, yalnızca kendisine dokunacak kadar serbestliğin ona tanınmasıdır. Çünkü Mill’e göre, toplumların ilerleyişi bireysel özgünlükle mümkündür ve özgün bireyler iyi olan şeyleri ilk kez ortaya çıkaranlar ve hâlihazırda var olan tüm iyiliklerin canlılığını idame ettirenlerdir (Mill, 2015, s.90). Gerçi böylesi insanların küçük bir azınlık olduğunu Mill kabul eder, ama yine de bu özgünlüğe sahip insanların toplumda çoğalabilmesi için bu tür bir ortamın sağlanması gerektiğini de söyler (Mill, 2015, s.91). Öte yandan, bir zamanlar ileri medeniyet durumundaki bir ulusun, zamanla durulmasının yegâne nedeni de, toplumda sıradanlaşmanın üstün kılınması yüzünden, bireyselliğe verilen önemin azalmasıdır. Çünkü Mill’e göre, toplumda yaşayan bireyler arasında tekdüzelik hâkim olmaya başlarsa, o toplumdan yeni iyilerin ve özgün bireylerin çıkması da beklenemez (Mill, 2015, s.102).

Sonuçta Mill, pek çok konuda hocası Bentham ile aynı fikirleri paylaşmış olsa da, yapılan her eylemin insana eşit miktarda haz sağlayacağı görüşünü reddetmiştir (Warburton, 2017, s. 190). Mill, mutluluk getirileri bakımından haz türlerinin arasında, nitelik ve nicelik bakımından farklar olduğunu kabul eder. Dahası, Mill'in faydacılık anlayışı, bireysel geçici çıkar ya da faydanın gözetilmesini değil de, en yüksek amaca ve mutluluğa ulaşmak için uygun olan eyleme yönelmeyi üstün tutuyor gibi görünse bile, nihai olarak en yüksek amaç ve mutluluk kavramlarına bakıldığında en temele yerleştirilen, yine bireysel yararadır. Nitekim bireysel yarar, bireyden bireye farklılık gösterdiğinden, iyi ve doğru olan şeyler de mutlak olmayıp görelidir. Her bireyin kendisi için iyi, yararlı olanın ne olduğunu belirlerken, dayanabileceği şey ise yalnızca akıldır. Nihayetinde Mill'in felsefesinde, her bireyi özgür bırakmak, hem birey hem de toplum açısından olabilecek en yararlı tavır olarak kabul edilir. Bu bakımdan bireylere sunulan özgürlükler de, karşımıza bireysel haklar olarak çıkar.

Bireysel haklar, akıl, özgürlük ve eşitlik gibi temel liberal savlar bakımından Locke ile hemen hemen aynı fikirde olan Mill, bireyin yararı, bireyin özgürlükleri ve bireyin hakları gibi birey merkezli bir anlayış gözlenmekle birlikte, toplumsal bütünlüğün sağlanması adına toplumsal yarar da gözetilmektedir. Ancak yine de Mill, bireyin niteliksel ve niceliksel her türlü yönden kendisini geliştirebilmesi için devlet ve toplum baskısına karşı korunması gerektiğinin de altını çizer. Bu gereklilikler ise bireysel haklardır ve günümüzde büyük ölçüde insan haklarına karşılık gelirler. Mill'e göre insanların yapıp etmelerini hazzın/yararın yönettiği doğrudur; ama yüksek hazlar olan ahlaki kurallara uygun yaşamak, bilim, sanat vb. ile uğraşmanın hazzı, aslen alçak hazlara göre daha insandır. Ama yine de, insanların çoğu nicelik bakımından yüksek hazzı tercih ederler. Bununla beraber, bireylerin her birinin daha insani olan yüksek hazlara yönelmesi üzerindeki en büyük engel, verilen eğitimin ve toplumsal düzenlemelerin içinde bulunduğu acınası durumdur (Mill, 2017, s.36). Yani insan, doğası gereği kötüdür, ama liberal demokrasi gibi uygun bir siyasal ortam ve iyi bir eğitim ile uygun koşullar sağlandığında ahlaki bir varlık da olabilir.

Mill'in felsefesinde, sahip olduğu akı, kendi iyisi, yararı ve mutluluğu için kullanan bireyin, tüm bunları elde etmek için eylemde bulunurken ihtiyaç duyduğu

zaruri koşullar, bireye sağlanması gereken özgürlükleri, başka bir deyişle bireysel hakları oluşturur. Fakat söz konusu haklar, bireysel iyi ve yarar gibi içeriği muğlak kavramlara temellendiği için, değişken nitelikteki haklar biçiminde karşımıza çıkar. Bu durum ise bu hakların tüm insanlar için uygulanabilme olanağını imkânsız kılar, nihayetinde de uygulamada sorunlarla karşılaşılmasına yol açar. Mill'in felsefi görüşlerinde, bireyden bireye farklılık gösteren, bu nedenle insan haklarının belirlenmesi konusunda belirsizliklere yol açan iyi-kötü, çağdaş filozoflarımızdan İonna Kuçuradi'nin felsefesinde ise, birer değer olarak değil, yalnızca değerlendirme sonucunda ortaya çıkan birer kavram olarak karşımıza çıkar.

1.8. İonna Kuçuradi'nin İnsan ve Değer Görüşü

Felsefe tarihi boyunca, düşünürlerce cevabı en çok aranan üç soru, “iyi-kötü nedir?”, “güzel-çirkin nedir” ve “doğru-yanlış nedir?” soruları olmuştur ve olmaktadır (Kuçuradi, 2013, s.76). İonna Kuçuradi'ye göre, bu üç sorudan sadece “doğru-yanlış nedir?” sorusu bilgisel temele sahiptir. Çünkü “varlıkta ve insan dünyasında iyinin kendisi, güzelin kendisi olan bir şey yoktur; ancak bazı insanlar, eylemler, nesnelere iyi (kötü) veya güzel (çirkin) olarak nitelendirilmektedirler” (Kuçuradi, 2013, s.78). Oysa tek tek şeylerin mevcut bilgisinin “doğruluğunu, yanlışlığını, kesinliğini ya da ihtimali olduğunu ortaya koymak, o bilgiyi değerlendirmek demektir” (Kuçuradi, 2013, s.77). Başka bir deyişle, bir şeyin değerinin, onu o şey yapan özelliğinin bilgisine sahip olmak demektir. Gelgelelim, aslında moral ve estetik değer biçme açılarından konuları olan “iyi-kötü” ve “güzel-çirkin” ise, tüm felsefe tarihi boyunca pek çok filozof tarafından, kendi başlarına bir değer olarak görülmüş ve bu şekilde tanımlanmaya çalışılmıştır. Fakat “iyi ve güzel, real şeylere iki ayrı açıdan değer biçmeye yarayan görece nitelendirme sıfatlarıdır. Felsefi bilginin çerçevesi içinde bunlar, birer değer değil, ancak birer kavramdır” (Kuçuradi, 2013, s.78).

Günümüzde hala, iyi-güzel-doğru kavramlarının üç ana değer olarak algılanıyor olmasının nedeni de Kuçuradi'ye göre, özellikle “18. yüzyılda felsefe alanında kurulmuş yanlış bir paralelliğin” devam etmesinin bir sonucudur (Kuçuradi, 2013,

s.81). Bununla birlikte iyiyi, en büyük moral değer olarak gören filozoflar, iyinin ne olduğunu açıklayamadıklarından, iyi, her daim belirli bir “yaşam tarzının, erdemlerin, istemenin, aktların, niyetlerin, yönelimlerin, davranışların ve kişilerin” niteliği olmanın ötesine gidememiştir (Kuçuradi, 2013, s.91). Bu nedenlerden, Kuçuradi felsefesinde iyi-güzel ve kötü-çirkin kavramları, kendi başlarına birer değer değil, bir insan tarafından bir şeye, herhangi bir nedenden dolayı biçilen veya atfedilen değeri ortaya koyan niteleme sıfatlarıdır. Kuçuradi’nin değeri ve değerleri nasıl tanımladığına değinmek onun, insanın değeri, insanın değerleri ve bunların yanlış değerlendirilmesine bağlı ortaya çıkan değer problemleri hakkındaki düşüncelerini doğru anlamak için oldukça önemlidir.

Kuçuradi’ye göre “değer” ile “değerler” farklı farklı şeylerdir. Değer, en genel anlamda “bir şeyin bir çeşit özelliği” iken; değerler, “var olan şeylerdir, var olan imkânlardır” (Kuçuradi, 2013, s.40). Bu bağlamda, tür olarak insanın “değeri” de, “insanın, diğer varlıklarla (insan olmıyan herşeyle) ilgisi bakımından özel durumu, başka bir deyişle insanın varlıktaki özel yeridir” (Kuçuradi, 2013, s.40). Kuçuradi’ye göre, tür olarak insanı diğer varlıklardan farklı kılan şeyler ise, “bilgi, bilimler, sanatlar, felsefe, teknik, moraller, kültürler” gibi alanlarda, insanın etkinliklerle ortaya koyduğu, eylem hayatındaki tüm başarılarıdır ve aynı zamanda bu başarıların tamamı, tür olarak insanın “değerleridir” (Kuçuradi, 2013, s.40). Dolayısıyla, tür olarak insanın değerini, çeşitli eylem alanlarında, yaptığı etkinlikler sonucunda yarattığı değerler oluşturur. Örneğin, bilim, felsefe, sanat gibi etkinlikler, amaçlarının bilincinde ve işlevleri yerine gelecek şekilde eyleneirse, tür olarak insana değer katarlar.

Kuçuradi insanın değerlerini ise, tür olarak insanın değerleri, etik değerler ve toplumsal değerler şeklinde üç ana bölüm altında toplar. Tür olarak insanın değerleri, önceki paragrafta da bahsedilen, tek tek kişilerin yapıp etmeleri, yani eylemleriyle bilim, sanat ve felsefe gibi pek çok eylem alanında ortaya koyulan tüm başarılarıdır. Bu türden olanaklar, bazı kişilerce gerçekleştirildiği takdirde, tür olarak insanın değerlerini meydana getirirler. Çünkü değerler, tek tek bazı kişilerce gerçekleştirilen etkinliklerin ürünleri olmalarının yanı sıra, tür olarak insanın da eylem ve yaşantı olanaklarını oluştururlar.

Demek ki, insana diğer varolanlar arasında özel yerini ya da değerini sağlayan, onun böyle etkinlikleri ya da değerleridir. Değerleri-: b ö y l e etkinlikleri-dir insanı değerli kılan. Böylece insanın değerinin bilgisi, böyle etkinlikleri ve ürünleri aracılığıyla edindiğimiz, insanın bu olanaklarının bilgisinden başka birşey değildir (Kuçuradi, 2015, s.178-179).

Kuçuradi'ye göre, insanın değerini oluşturan bir başka değerler alanı olan etik değerler de, tıpkı tür olarak insanın değerleri gibi, tür olarak insanın tamamına açık olan, fakat bazı kişilerce gerçekleştirilen, insansal eylem ve yaşantı olanaklarıdır. “Etik değerler kişinin değerleridir; böyle olanakları gerçekleştiren kişiyi değerli ya da etik kişi kılarlar” (Kuçuradi, 2015, s.180). Bu türden kişi olanakları ise, etik kişi özellikleri ve etik ilişki özellikleri olarak ayrılırlar. Etik kişi özellikleri, kişinin bilgisel olanakları/yetenekleri örneğin, “ilgileri doğrudan doğruya kavrayabilme (“zeka”), dikkatli bakabilme, hızlı bağlantı kurabilme, güçlü bir belleğe sahip olma” ile karakter/kişilik özellikleri örneğin, “ölçülü, dayanıklı, sabırlı, cesur, sorumlu olma”dır (Kuçuradi, 2015, s.183). Ayrıca etik kişi özellikleri, “kişinin belirli bir şekilde eylemde bulunmakla edindiği” özelliklerdir (Kuçuradi, 2015, s.183).

Kişi açısından –gerçeklik düzeyinde- kişi özellikleri olduğu görülen etik kişi değerlerine insan açısından bakıldığında, kişi yaşamının sürekliliğinde eylemde bulunma ve tutum oluşturma olanaklarının bilgisi olarak karşımıza çıkarlar (Kuçuradi, 2015, s.184).

Sevgi, saygı, minnet, güven gibi etik ilişki özellikleri ise, “bir kişinin başka belirli bir kişiyle ilişkisinde değerlilik yaşantılarıdır” (Kuçuradi, 2015, s.185). Etik ilişki değerlerini, etik kişi değerlerinden ayıran en önemli fark da, etik ilişki değerlerinin “ yalnızca kişi ile kişi ilişkisinde yaşanabilen değerlilik yaşantıları olmalarıdır” (Kuçuradi, 2015, s.183). Başka bir deyişle etik ilişki değerleri, bir kişinin, diğer bir kişiye yaşattığı, dolayısıyla yaşan kişide yok olmayacak biçimde iz bırakan yaşantı olanaklarıdır.

Etik ilişki değerlerini oluşturan değerlilik yaşantıları ise, ilişkide olan her iki kişinin etik bütünlüğüyle ilgilidir: bazı etik özellikleri -: etik kişi değerleri- olan bir kişi ile bu özellikleri görebilecek gözü olan ve insan için anlamını bilen bir kişinin karşılaşması ve ilişkiye girmesiyle yaşanır bu yaşantılar (Kuçuradi, 2015, s.186).

Ayrıca, etik ilişki değerleri, iki kişi arasında doğrudan yaşanan ilişki ile edinilebileceği gibi, bu tür etik değerlerin gerçekleştiği ilişkilere tanık olma veya böyle ilişkilerin bir tür olanak olduğu mesajını içeren yapıtları izleme ya da okuma

yolu ile de kişilerce edinilebilme olanağı vardır. Bir de tek tek kişilerin, içinde yaşadığı toplumla ilişkisi vardır ki,

İşte, birey olarak kişinin, yani içinde buldukları toplumsal ilişkilerde insanların, insanın olanaklarını gerçekleştirebilmelerinin koşullarınının bu *bilgisi*, bireyin değerlerini ya da “toplumsal değerler”i meydana getiriyor (Kuçuradi, 2015, s.179).

Örneğin, adalet, temel haklarda eşitlik, lâiklik gibi kavram ve ilkeler, Kuçuradi'nin toplumsal ya da bireysel olarak nitelendirdiği değerlerdir. Çünkü bu kavram ve ilkeler, toplumsal ilişkilerin kurulması ve düzenlenmesi veya “belirli tarihsel-toplumsal koşullarda” insansal olanakların gerçekleştirilebilmesi için gerekli olan koşulların bilgisinden meydana gelirler. “Böyle koşulların bilgisi, gerçekleştirilme istemiyle ortaya konduğunda, bugün ‘insan hakları’ denen temel kişi haklarını oluşturur” (Kuçuradi, 2015, s.179).

Gerek tür olarak insanın değerleri, gerek etik değerler, gerekse toplumsal değerler olsun, tek tek kişiler tarafından farklı şekillerde gerçekleştirilen etkinlikler, tür olarak insanın diğer varlıklar arasındaki özel yerini, yani değerini oluşturur. Gelgelelim, bu insan olanaklarını, tek tek hangi kişilerin gerçekleştireceği bilinemese de, hangi koşullar altında bu olanakların kişilerce gerçekleştirilebileceği Kuçuradi'ye göre bilinebilir. Bu nedenle, Kuçuradi insan haklarını, türlü tarihsel ve toplumsal düzenler içinde, insansal olanakların insanlar tarafından gerçekleştirilebilmesinin ön koşulları olarak tanımlar (Kuçuradi, 2015, s.179). Böylece, insan haklarının, tek tek kişilerde tür olarak insanın değerini korumak için gerekli olduğunu dile getirir.

Çünkü insan hakları, kişilerin insansal olanaklarının gerçekleştirebilirliğinin genel koşullarını dile getiriyorlar: kişilere insan olarak kendilerine borçlu olunanların verilebileceği ve insan olarak kendilerinin de başka kişilere borçlu olduklarını verebilecekleri koşulları (Kuçuradi, 2016, s.34-35).

Dolayısıyla insan hakları, insansal olanaklar kişilerce gerçekleştirilirken, kişilerin herhangi bir engel ya da tehdit ile karşılamaması talebi iken, adalet, bu talebi doğuran bir fikir ve istemenin üst ilkesidir. Daha açık bir ifadeyle adalet, “kişilerin temel ve diğer haklarının korunması talebi ve mevcut koşullarda gereklerinin, sürekli olarak, ülkeler ve dünya düzeyinde gerçekleştirilmesi talebidir” (Kuçuradi, 2016, s.34). Dahası adalet, içeriği belirlenmiş genel ilkeler değil, toplumsal ve siyasal ilişkilerde “toplumsal, hukuksal, siyasal kararları ve eylemleri” meydana getiren

ilkelerin, niteliğine dair, yani bu ilkelerin temel insan haklarına dayalı olmaları şeklinde bir istemdir. Fakat böyle bir istem her ne kadar, tek başına yeterli gibi görünse de, temel insan hakları tabanlı ilkelerin gerçekte uygulanabilmeleri, “bunların n a s ı l belirleyici kılınabileceğini b u l a b i l m e y o l u n u”, yani doğru değerlendirmeyi bilmekle mümkün olabilir (Kuçuradi, 2016, s.36). Bu noktada, en büyük görevlerden bir tanesinin de etiğe düştüğünü söyleyen Kuçuradi’ye göre,

Kişi değerlerinin ve kişilerarası ilişkilerdeki değerlerin başka türlü bir anlatılışı, felsefenin, özellikle de etiğin işidir. Bu değerlerin analizini yapmak, kişinin yaşamındaki yerini ve insana sağladığı imkânları göstermek; bu değerlerin anlam ve değerini göstermek etiğin işidir. Bu aynı zamanda değerlerin değerlendirilmesidir (Kuçuradi, 2013, s.60).

Değerlendirme ise, değerlendirilen şeyin “kendi alanı içindeki özel durumunu görmek ve göstermektir” (Kuçuradi, 2013, s.14). Buna karşılık, değerlendirmeyi yapanın kendi değeri, yani kişilik yapısı özellikleri ve değerlendirilen şeyle ilgili edinilen bilginin yeterli ya da yetersiz olması durumuna göre, değerlendirilen şey hakkında doğru veya yanlış değerlendirmeler yapılır. Başka bir ifadeyle, her gün içinde olunan olayların ve durumların, gerçekleştirilen insansal etkinliklerin ve aktif ya da pasif biçimde ilişkide olunan insanların değerlerinin, “olduğu gibi görülmeleri veya görülmemeleri”, bunların değerinin bilgisine ulaşılmasına bağlı olduğu kadar, bunları değerlendiren kişinin varlık yapısına da bağlıdır (Kuçuradi, 2013, s.45). Nitekim günümüz dünyasında insanlar tarafından değer olarak adlandırılan her şeyin; şeylerin asıl değerinden çok, o şeyleri değerlendiren kişinin değer yargıları ile ilişkisi sonucunda, yalnızca değerlendirmeyi yapan kişi için bir değer olarak görüldüğü, maalesef ki bir gerçektir. Oysa,

Değerlendirme, kendisinden hareket ederek bir insanı, bir insanın bir eylemini, bir eseri, bir olayı anlamak ve kendi alanı veya benzerleri arasında yerini bulmak olarak anlaşıldığında, (...) tek doğru değerlendirme ve onun perspektifleri söz konusu olur (Kuçuradi, 2013, s.26).

Başka bir deyişle, Kuçuradi’ye göre doğru değerlendirme, bir şeyin “yapı özelliği olan değerini görmek, yani onu anlamak ve kendi alanındaki yerini bulmaktır” (Kuçuradi, 2013, s.30). Örneğin, bir etik ilişki içerisinde, olup biten bir eylemi değerlendirmenin üç ana adımı vardır. İlk adım, değerlendirmede bulunan kişinin, etik ilişki içinde olduğu kişinin tutumunu veya eylemini anlamasıdır ki bu durum, eylemde bulunan kişinin, o durumda neden başka bir eylemi değil de o eylemi

gerçekleştirdiğinin görülmesidir. İkinci adım, eylemde bulunan kişinin, bulunduğu eylem dışında, başka türlü gerçekleştirebileceği eylem olanaklarının var olup olmadığına görülmesidir. Bu ilk iki adım, yapılan eylemin belirli koşul içinde olanaklı olan, diğer eylemler bakımından farkını, yani o eylemin etik değerini ortaya koyar. “Eylemin etik değeri olan değerliliğinin-değersizliğinin ya da doğruluğunun-yanlışlığının görülmesi, yani o eylemin insanın değeriyle ilgisinin kurulması” ise, etik ilişkide belirli bir eylemi değerlendirmenin üçüncü ve son adımıdır (Kuçuradi, 2015, s.18). Lakin şeyleri kendi tekliklerinde değerlendirirken kişiler, değerlendirilen şeyin asıl değerini değerlendirmeden, dolayısıyla da doğru değerlendirmeden uzaklaştıkça, yanlış değerlendirme türleri olan, değer atfetme ve değer biçmeye saparlar.

Değerlendirilene, değerlendiren tarafından “aralarındaki özel ilişkiden dolayı”, sahip olduğu değerden farklı bir değer verilmesi o şeye değer atfetmedir (Kuçuradi, 2013, s.27). Kuçuradi’nin, *İnsan ve Değerleri* adlı kitabında verdiği tarak örneğindeki gibi, sevdiğimiz bir insanın verdiği yirmi beş kuruşluk bir tarak, sevdiğimiz insan tarafından verilirse; veren kişi ile aramızdaki özel ilişkiden dolayı, o tarak bizim için “değerli” olur. Bu nedenle, kişilerin ve şeylerin sahip olduğu değer ile onlara verilen önem arasında bir paralellik olması yahut olmaması, “değerlendirenlerin insan olarak yapı bütünlükleriyle ilgilidir” (Kuçuradi, 2013, s.26). Dolayısıyla, belirli bir kişiye, bir duruma ya da bir eyleme, bir kişi, o şey ile arasındaki özel bir bağdan hareket ederek ona değer atfettiği için, değerlendirilen şeyin, sadece değerlendiren kişi için değerli olmasına, yani o şeyin gerçek değerinin ortaya koyulamamasına neden olur.

Bir olaya veya bir insana Ahmet belli bir değeri, Fatma ise başka bir değeri atfedebilir; çünkü onların bu insanla veya olayla özel ilişkileri farklıdır. Oysa değerlendirilen olay veya insan, aynı olay ve aynı insan olduğuna göre, onun kendisine özgü bir değeri vardır (Kuçuradi, 2013, s.26).

Ezbere değerlendirmenin başka bir türü olan değer biçme ise, çoğu zaman değerlendirilen şeyin asıl değerini göstermek yerine; “geçerli ilkeler, kurallar, normlar, standartlar, modalar, ölçüler bakımından nitelendirmek” biçimde anlaşılmaktadır (Kuçuradi, 2013, s.28). Dolayısıyla, doğru değerlendirmenin ne olduğu ve nasıl yapıldığı bilgisine sahip olmayan insanlar sıklıkla,

Yüklemleri iyi-kötü, güzel-çirkin, faydalı-zararlı, doğru-yanlış, günah-sevap ve bu gibi sıfatlar olan değer yargıları kurulur ve herşeye buna göre değer biçilir veya biçilmesi beklenir (Kuçuradi, 2013, s.29).

Nitekim değer biçmelerde, değerlendirme çoğu kere belirli bir topluluğun, dinin, ideolojinin ya da kültürün değer yargıları sistemine göre yapılmaktadır.

Sonuçta Kuçuradi'ye göre, tür olarak insanın değeri, yani insanı diğer varlıklar arasında farklı kılan özelliği, bilişsel ve kişisel özelliklere sahip olma ve bunlar aracılığıyla etkinlikte bulunma olanağının varlığıdır. Tür olarak insanı değerli kılsa, bu olanakları gerçekleştirerek yeni değerler oluşturmayı başaran “tek tek kişilerdir”. Nitekim Kuçuradi, kişilerin “her çeşitten etkinlikleri” ve “kişilerarası ilişkilerde yaşayıp gerçekleştirdikleriyle”, tür olarak insanın değerinin yüceldiğini belirtmektedir (Kuçuradi, 2013, s.56). Ayrıca, insansal bir etkinliğin bir değer yaratabilmesi; o etkinliğin, amacının bilincinde ve işlevi yerine gelecek şekilde eylemesine bağlıdır. Örneğin; bir sanatçı tarafından üretilen ve asırlar sonrasında dahi zamanının ötesindeki insanlara ulaşabilen, onlara dokunabilen bir sanat eseri, insanlığa bir değer kazandırmış demektir. Ya da bir bilim insanının buluşu, insanlığın daha insanca yaşama olanaklarına yenilerini katabiliyorsa, Kuçuradi'ye göre bu buluş değerler yaratan, dolayısıyla da değerli bir buluştur.

Kuçuradi için değerli olan şey ile olmayanı birbirinden ayıran, insanın “yaşantı ve eylem imkânlarının genişlemesine nasıl bir katkıda bulduklarıdır” (Kuçuradi, 2013, s.43). Yani bir etkinlik, tür olarak insana yeni değerler mi katıyor, yoksa tür olarak insanın değerlerini mi harcıyor. Kuçuradi'ye göre, o etkinliğin hangi durumu meydana getirdiğine bakılarak, yani onu doğru değerlendirerek, etkinliğin değerinin bilgisine ulaşmak söz konusu olmaktadır. Söz gelişi fizik bilimi, atomu parçalayarak büyük bir enerji elde edilmesini sağladı; fakat bu enerjiyi iki türlü de kullandı. İlkinde, kitle imha silahı olarak kullanılan atom bombasını üretti; ikincisinde ise, nükleer enerji santrallerini kurarak, bilimsel ve teknolojik açıdan gelişmekte olan insanlığın enerjiye olan ihtiyacını karşılamak için atom enerjisini, insanlığın hizmetine sundu. Bu durumda fizik bilimi, ikinci etkinliği yaptığında tür olarak insana bir değer kazandırmış olmaktadır.

Doğru değerlendirme ise, değerlendirilen şey, bir kişi, durum ya da eylem olsun, o şeyin değerini, yani kendi alanında veya kendisinin benzeri olan diğer şeylerden,

farkını ortaya koyan özel yerini “doğru anlama ve kendi alanındaki yerini bulma” ile mümkün olan bir olanaktır (Kuçuradi, 2013, s.30). Dolayısıyla kişilerin, belirli bir zamanda ve yine belirli bir kişi, durum ya da olay karşısındaki tutumları ve eylemleri ile aynı kişinin, maruz kaldığı olaylar içerisinde aldığı kararlar ve eylemler, gerçeklikte tüm bunları nasıl değerlendirdiğine bağlı olarak gerçekleşir. İnsanlar tarafından yapılan değerlendirmeler birbirinden apayrı olduklarından, gerçeklikte sürekli çatışmalara ve kişi/değer harcanmalarına yol açar. Ortaya çıkan değer problemleri ise sıklıkla değerlendirme etkinliğinin, değer atfetme ve değer biçmeye indirgenmesinden ileri gelir.

Toparlarsak, tezin birinci bölümünde ele alınan düşünürlerin, insan ve değer görüşlerini, bir tarafta, erdem temelli etik görüş, diğer tarafta, yarar ve eşitlik temelli liberal görüş şeklinde iki ayrı gruba ayırmak mümkün görünmektedir. Platon, Aristoteles, Kant ve Kuçuradi, tür olarak insanı diğer varlıklardan farklı kılan bir işin, bir özelliğın, bir ödevin veya bir değerın var olduğunu savunurlar. Diğer yandan Hobbes, Locke, Bentham ve Mill’e göre insan, belirli yasalara göre çalışan, ya karmaşık bir makine ya da otomat gibi tasarlanmış olan evrenin, bir parçasıdır, bu nedenle aynı yasalara bağlıdır, yani insan doğa mekanizmine bağlı olarak yaşayan, doğal bir varlıktır.

Maddi ve doğal bir varlık olan insanın ayırt edici özelliği ise, bir akla sahip olmaktır. Yani akıl, her insanın bedensel ve/veya akılsal hazları edinerek, kendi mutluluğuna ulaşmak için kullandığı bir araçtır. Dolayısıyla, yararçı görüşe sahip olan düşünürler, her şeyin, kendine ait, değişmeyen bir değerı olduğu görüşü yerine, çoğunlukla, sonuçta elde edilmek istenen şeye göre değerinin değişebildiği bir değer görüşünü kabul ederler. Hatta Hobbes, daha radikal davranarak, değerın göreceliliği anlayışına, her şeyin değerı gibi, insanın değerini de dâhil eder.

Platon’a göre insanın işi, Aristoteles’e göre de insanın doğası olarak tanımlanan insanın ayırt edici özelliği ise, insanın sahip olduğu akıl, erdemine göre kullanarak, aklını nefesine egemen kılmaktır, çünkü aklın işi, düşünüp taşınmak ve bu yolla bedeni ve eylemleri yönetmektir. Kant’a göre insanın ayırt edici özelliği, yani değerliliği ise, insanın aklını, yine kendi aklıyla koyduğu akıl yasasına uygun biçimde kullanabilmesidir. Kant’ta insanın değerliliği, tam da burada, yani uymak

istemese dahi, kendi aklının türettiği bir yasaya uymak zorunda olduğunu bilmesi ve bu yasaya uymasında yatar. İnsanın değeri Kuçuradi felsefesinde ise, insanı, benzerlerinden ve türdeşlerinden ayıran özellik olarak yer bulur. Bu özellik de, Kuçuradi'ye göre insanın eylem hayatında bulunur; yani insan, insansal olanakları kullanırken yapıp ettikleriyle değerlenir ya da değer kaybeder. Dolayısıyla insan, insansal olanakları, örneğin aklı, amacının bilincinde ve işlevi yerine gelecek şekilde eyleme geçirirse, eylemiyle bir değer yaratmış olur. Yarattığı değerler ise, her bir insan tekinin realitedeki varlık olanaklarını, yani tür olarak insanın değerini meydana getirir. Bu açıdan ele alınırsa, Kuçuradi'nin, insanın değeri hakkındaki görüşü de, erdem temelli görüşler arasına dâhil edilebilir.

İnsan ve değer görüşleri bakımından liberal bir çizgi izleyen Hobbes, Locke, Bentham ve Mill'e göre özgürlük de, yine insanın istediğini yapabilmesi ve istediğini yaraken de herhangi bir engellenme ile karşılaşmama durumudur; insan için bir haktır. Çünkü özgürlük, her bireyin kendi iyisine ulaşabilmesinin ön koşuludur. Bu şekilde tanımlanan özgürlük kavramı, erdem temelli etik görüşe sahip Platon, Aristoteles, Kant ve Kuçuradi'nin özgürlük görüşleriyle zıtlık gösterir.

Platon, Aristoteles, Kant ve Kuçuradi'de özgürlük, daha çok akılla, dolayısıyla olanağın tercihiyle alakalı olması nedeniyle, bu düşünürlerin hak anlayışlarıyla da doğrudan doğruya bağlantılıdır. Platon ve Aristoteles'e göre özgürlük, ruhun akıllı yanının, akıldan yoksun olan yanına egemen olması ve bu yolla da kişinin karakterine ve eylemlerine yön vermesi durumu olarak algılandığından, özgürlük kişinin kendi kendine hükmetmesidir. Bu şekilde bir özgürlük kavramına bağlı olarak da hak, her bir insanın, tür olarak insanın özelliğini gerçekleştirme, yani işini yapabilmesi, başka bir ifadeyle kendi kendinin efendisi olabilmesi için gerekli olan şeyler her ne ise, onu sağlamaktır.

Kant'ta ise özgürlük kavramı, ilk başta tamamen insan aklının meydana getirdiği bir fikir olmakla beraber, bu fikir, insan eylemlerinin, duyular dünyasıyla olan zorunlu bağına paranteze alarak, insanı düşünülür dünyanın ahlak yasasına uymaya zorlar. Çünkü ahlak yasası, akıl sahibi varlıklarda, dolayısıyla da insanlarda bulunan aklın görevi olan, yasa koyucu olmanın zorunlu sonucu şeklinde ortaya çıkar. İşte akla sahip olmanın doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan ahlak yasasına uymayı kabul

etmek ve yasanın buyruğunu eylemlerine uygulamak ise, tür olarak insanın ödevidir. Ayrıca, her bir kişinin, insanlık ödevini yerine getirmesi için gereken koşul ve olanaklar, aynı zamanda tüm insanlar için gereken hakları oluşturur. Dolayısıyla, Kant'ın felsefesinde yer alan insanın ödevi kavramının, Aristoteles'in felsefi görüşlerinde söz ettiği insanın işi kavramıyla, tür olarak insana ait bir sorumluluk dile getirmeleri bakımından, benzerlik taşıdığı da ileri sürülebilir.

Tıpkı Kant'ın felsefesinde olduğu gibi, Kuçuradi'nin felsefesinde de özgürlük, tür olarak insana dair bir olanağın fikridir. Yani bir insan eğer isterse, değerlendirmelerinde ve eylemlerinde özgür olabilir. Bu nedenle özgürlük, insan türünün her bir üyesi için açık bir olanaktır. Bu olanak, tek tek insanlar tarafından hayata geçirildiği takdirde, özgürlük, aynı zamanda bir etik kişi özelliği olur. Başka bir deyişle özgürlük fikrini, bir kişi, kendi kişisinde bir kişi değeri olarak taşımaya başlar. Dolayısıyla Kuçuradi'ye göre etik özgürlük, “değer bilgisine sahip ve bu bilgiyi hesaba katarak yaşan kişilerin özelliği”dir (Kuçuradi, 2014, s.7).

Yukarıdaki paragraflarda felsefi görüşleri ele alınarak incelenen düşünürlerin, doğa, insan, değer, özgürlük ve hak konusundaki görüşlerinden yola çıkarak, Hobbes, Locke, Bentham ve Mill'in felsefi fikirlerini, ana savları bakımından, yarar ve eşitlik temelli liberal görüş; Platon, Aristoteles, Kant ve Kuçuradi'nin felsefi fikirlerini de, erdem temelli etik görüş olarak iki gruba ayrılabiliriz. Erdem temelli etik görüş grubunda incelenen düşünürler, insanı insan yapan, insanı diğer varlıklardan farklı kılan bir şeyin mevcut olduğunu ve insanı farklı kılan şeyin ise değere, insanın değerine karşılık geldiğini savunur. Böylesine değerli olduğu kabul edilen insanın değerine ulaşmak ise özgürlük ve aynı zamanda bir tür haktır. Yararcı ve eşitlikçi liberal görüş grubunda incelenen düşünürler ise tür olarak insanın sıradan ama aynı zamanda da akıllı bir hayvan olduğunu ileri sürer. Yani insan, diğer canlılarla aynı doğa yasalarına tabidir. Bununla birlikte insanın ayırt edici özelliği değil de, bütün canlıların ortak kaygısı veya amacı diyebileceğimiz şeyi, yani varlığını sürdürme arzusunu veya çabasını, bu arzu güvence altına alındığında ise mutlu olmayı ön plana alırlar. Dolayısıyla bir insanın varlığını sürdürebilmesi ve/veya mutlu olabilmesi için gerekli şeyleri de, insan için özgürlük ve hak olarak kabul ederler. Bu durum, farklı hak ve adalet anlayışlarının doğmasına yol açmıştır.

Tezin ikinci bölümünü oluşturan “İnsan ve Değer Görüşleri Temelinde Adalet Kavramına Farklı Yaklaşımlar” bölüm başlığı altında, ilk bölümde ele alınan düşünürlerin insan ve değeri hakkındaki görüşlerinden yola çıkarak, nasıl bir hak görüşü ve hakka bağlı adalet görüşü ortaya koydukları incelenecektir. Bu incelemeyi yapmak, tezin üçüncü bölümünde ele alınacak olgularda, etik karar verme aşamasında başvurulan ilkelerin, hangi felsefi görüşlerin temelinden geldiğini görebilmek ve etik karar verme esnasında karşılaşılan ikilemlere çözüm ararken, başka türlü bir etik değerlendirmenin nasıl yapılabileceğinin üzerine düşünebilmek açısından önemlidir.



İKİNCİ BÖLÜM

İNSAN ve DEĞER GÖRÜŞLERİ TEMELİNDE ADALET KAVRAMINA FARKLI YAKLAŞIMLAR

2.1. Platon'da Adalet Kavramı

Birinci bölümde detaylı olarak ele alındığı üzere, Platon'un insan fikrinin temelinde, tüm varlıkların yapı veya doğası bakımından, kendi türüne has bir işi, yani özelliği olduğu görüşü vardır. İnsanı diğer varlıklardan ayıran şey ise aklıdır; fakat bu akıl, aklın erdemi olan bilgeliğe ulaşmış bir akıl değilse, insanın bir akla sahip olması da ayırt edici bir özellik olarak alınamaz. Eğer ki bir insan, aklın kendine özgü işi olan düşünüp taşınmayı, iyi biçimde yaparak bilgelik erdemine ulaşır ve erdemine ulaşan akıl da, ruhun tüm kısımlarını ölçü ve uyumla yönetirse, bu kişinin akli işini gerektiği gibi yerine getirir, yani akli nefesine egemen olur. Bu durum ise insanın kişi olarak erdemli, yani değerli bir insan olmasını sağlar. Yine, daha önce belirtildiği gibi Platon, erdemli bir kişi olmak ile insan olmak arasında bir ilgi kurar; insanlaşmayı erdemli olmaya bağlar; çünkü insanı insan yapan, onu diğer canlılardan ayıran şey, adalet, yiğitlik, dürüstlük, bilgelik ve ölçülülük gibi erdemlere sahip olabilme olanağıdır.

Platon, işini iyi yapma ile erdemler arasında bağ kurduğu gibi, işini iyi yapma ile hak ve adalet arasında da bağ kurar. Adalet, herkese borçlu olunan, bu nedenle de verilmesi gereken şeydir (Platon, 2016, 331e). Bu bağlamda, verilmesi gereken şey ise, hem her bir insana işini iyi (erdeme uygun bir şekilde) yapabilmesi için gerekli olanı vermek, hem de her bir insana insanca yaşabilmesi için gerekli olanı vermektir. Nitekim her bir insanın, doğuştan gelen ve diğer insanlardan farklı olan kendi özüne/yapısına en uygun iş ne ise, o işi yapmaya yeteneği vardır. Bu nedenle Platon, adaleti, herkese borçlu olunan şey ne ise onun verilmesi/ödenmesi şeklinde tanımlar (Platon, 2016, 434d). Dolayısıyla adalet, tek tek insanlara ve toplumu oluşturan kesimlere, her birinin yapısına, doğasına uygun işi, en iyi şekilde yapabilmesi ve bu

şekilde kendi özüne uygun olan özelliğe/üstünlüğe, başka bir deyişle erdeme/değere ulaşabilmesi için gerekli olanın, yani hakkı olanın verilmesiyle, bir insanın ruhunda veya toplumun tamamında kurulan bir tür düzendir. Platon, tek tek insanlar ile insanların oluşturduğu toplumlar arasında gerek yapı, gerek işleyiş bakımından benzerlik olduğundan, bir toplumda adaletin ne olduğunu ortaya koyabilmek için, öncelikle bir insanda doğruluğun/adaletin ne olduğunu araştırmak gerektiğini savunur. Platon, insanı diğer canlılardan farklı kılan, yani insansal olan, insan için değerli olan özelliğin, ruhtaki erdemler olduğunu kabul ettiğinden, araştırmasına insanın ruhundan başlar.

İnsan ruhunu önce “akıl yanı” ve “arzulayan yan”, yani istek yanı olarak ayıran Platon, daha sonra “azgınlık, kızgınlık” özelliği gösteren öfke yanını da, üçüncü ve ayrı bir bölüm olarak diğer iki bölümün arasına katar (Platon, 2016, 439e). Akıl yanın işi, düşünüp taşınmaktır, kızan-coşan yanın işi bireysel güvenlidir, tehlikelerden korumadır, arzulayan yanın işi ise bir insanın canlı bir varlık olarak hayatını sürdürebilmesi için gerekli olan, yeme, içme, dinlenme, üreme gibi faaliyetlerin yerine getirilmesidir. İnsan ruhunu gördüğü işe/işleve göre bu şekilde üçe ayıran Platon, bir insanın erdemli bir kişi, bilge, ölçülü, yiğit ve adil bir kişi olabilmesi için ruhun her bir kısmının işini sadece yapması değil, yaptığı işi “iyi” yapması gerektiğini savunur. Akıl enine boyuna etraflıca düşünüp taşınacak, kızan-coşan yan ne zaman nelerden korkulup korkulmayacağını bilecek, arzu-istek yanı da yemede, içmede ve benzeri şeylerde aşırıya kaçmayacak. Bu başarılı olduğu zaman, ruhun akıl yanı bilgelik, kızan-coşan yanı yiğitlik, arzu yanı ise ölçülülük erdemine ulaşır. Bilgeliğe ulaşan kişinin ruhunda akıl yönetici olur, kızan-coşan yan ve arzu-istek yanı da onun sözünü dinler; sonuçta bu tür insanların içinde bir denge kurulur. Böylelikle, ruhun üç kısmını oluşturan istek yanı, öfke yanı ve akıl yanı, her biri yalnızca kendi işlerini yapınca, insanın ruhunda bir düzen kurulur. Kurulan bu düzende, ruhun üç kısmı da kendi özelliklerine uygun işleri yaptıkları için, yapılan işler sadece yapılmış olmaz, aynı zamanda iyi yapılır ve böylece her bir yan, kendi içinde bir üstünlüğe, yani erdeme ulaşır ve sonuçta insan, doğru/adil bir kişi olur. Çünkü bir insanın, adil bir kişi olabilmesi, ruhunun kısımları arasında, her birinin işine/özelliğine uygun olan yetkiyi vererek, yani akıl yanına yönetme yetkisini

vererek, öfke yanına akılla bir olup aklın emrinde eylemde bulunmasını sağlayarak mümkündür.

Böylece yetişen, gerçekten eğitilen, işlerini bilen, gören bu iki yan, içimizde en çok yer tutan, doymak bilmeyen istekleri kumanda eder. Bu istekler beden hazlarına dalarak dal budak salmasın, güçlenmesin; kendi işini göreceği yerde başkalarına kumanda etmeye kalkmasın diye onlara göz kulak olurlar; çünkü isteklerde başa geçme yetkisi yoktur. Geçerlerse bütün hayatın düzenini alt üst ederler (Platon, 2016, 442b).

İşte bu nedenle görevi, ancak ve ancak her bir yanın, bir diğerinin işine karışmasını engellemek olan akıl yanı, tüm ruhu iyi yönetebildiği, işini iyi yapabildiği zaman, sonuncu ve tamamlayıcı erdem olan doğruluk/adalet meydana gelir. Dolayısıyla, bir insanın özelliği olarak “doğruluk [adalet] insanın dış eylemlerine değil, iç eylemlerine uyuyor. Bize insanın kendini, oluşundaki ilkeleri veriyor” (Platon, 2016, 443d). Böylece, adalet erdemini, diğer erdemler olan, bilgelik, yiğitlik ve ölçülülük erdemlerinin varlığına bağlayan Platon, bir insanın bilge, yiğit ve ölçülü olmadan adil olamayacağı çıkarımını yapmamıza izin verir. Çünkü doğru/adil bir kişi, aklına yönetme yetkisini vererek, öfke, arzu ve isteklerini yöneten, dolayısıyla istek ve arzularında ölçülü olmayı beceren ve öfkesine hakim olup, nerede savaşması, nerede kaçması gerektiğine karar veren bir insansa, farklı zamanlarda karşılaştığı farklı durumlarda, her seferinde ne yapması gerektiğine doğru karar veren ve diğer iki yanını gerektiği gibi yönetebilen bir insandır, başka bir deyişle doğruluk/adalet erdemine sahip bir insandır. Ruhunda bu tür bir düzen kurulamayan bir insan, yani ruhunda arzu-isteklerin egemen olduğu bir kişi ya da kızan-coşan yanın egemen olduğu bir kişi ise adil bir insan olamaz. Ruhun akıl yanı dışında, hangi yan olursa olsun, yönetimi eline geçirdiği takdirde, kişiyi türlü ölçsüzlüklere, eğriliklere yönlendirir.

Eğrilik de ister istemez içimizdeki bu üç bölümün uyuşmazlığı olacak. Biri ötekinin işine karışacak, onlara karşı koyacak. Kumandayı kendi eline almak isteyecek. Ona düşenin yönetmek değil, yönetimel olduğunu hesaba katmayacak. Bizce eğrilik, ölçsüzlük, korkaklık, bilgisizlik, bir kelimeyle bütün kötülükler işte bu bölümlerin düzensizliği, kargaşalığıdır (Platon, 2016, 444b).

İnsan ruhundaki eğriliği/adaletsizliği daha iyi açıklayabilmek üzere, ruhun üç ayrı yanını, gözle görülen bir varlık gibi ele alan Platon, her birini üç farklı varlık ile betimler. Mesela, ruhun arzu ve iştah yanını, Khymaira ya da Kelberos gibi çok başlı

dev bir canavara benzetir. Platon'un arzu ve iştah yanını, çok başlı bir canavara benzetmesinin nedeni, insanın isteklerinin bitmek tükenmek bilmeden devam etmesi, birinin başını kestiği yerden sanki aynı anda iki baş daha çıkarıncasına çoğalmasındır. Ruhun öfke yanını bir aslana benzeten Platon, bu üç yandan yalnızca akıl yanını bir insana benzetir. Nihayetinde, "içini görmeyen onu bir tek varlık gibi görsün dışarıdan, insan gibi" görsün diye, bu üç kısmı bir araya toplar ve hepsine birden insan dış görünümünü verir (Platon, 2016, 588e). Böylece Platon, dış görünümünü bakımından herkesin insan gibi gördüğünü, ama içsel yapısı bakımından ancak ruhunda aklın rehberliğinde bir denge kurup, adalet erdemine ulaşmış çok az kişinin gerçek anlamda insan olarak kabul edilmesi gerektiğini savunur. Çünkü Platon'a göre, ruhunu çok başlı canavarın yönettiği açgözlü bir insan "içindeki çok başlı canavarın dizginlerini fazla gevşek bırakır"ken, dalkavuk bir insanın içindeki "obur canavar doymak bilmez iştahı, para hırsıyla aslanı küçültür, maymuna çevirir". Hırçın ve inatçı bir insanın ruhunda ise, "aslan ve yılan biçimli hayvan ölçüyü bozacak biçimde büyümüş, gelişmiştir" (Platon, 2016, 590a-c).

Platon'a göre, insan ruhundaki üç farklı yanın, ayrı ayrı egemen olduğu, üç farklı insan tipi vardır (Platon, 2016, 581c). Bunlar; akıl yanının egemen olduğu bilgisever insan, aslan yanının egemen olduğu ünsever insan ve çok başlı canavarın egemen olduğu parasever insan tipleridir. Her biri için kendi hayatları en güzel olan hayattır; çünkü parasever insana göre bilim, şan, şeref karın doyurmayan uğraşlardır ve para biriktirmenin verdiği zevk ona göre diğer hiçbirinde yoktur. Ünsever insana göre, para biriktirme kaba bir davranıştır; diğer yandan, bilim de insana ün kazandırmadıkça yine boş bir hevestir. Bilgisever insan ise gerçeğin bilgisinin peşinden koşmanın ve sürekli yeni şeyler öğrenmenin verdiği zevkin karşısında diğer tüm zevkleri çok uzak görür. Dolayısıyla parasever insanda yönetme yetkisi iştah yanına teslim edilirken, ünsever insanda yönetme yetkisi öfke yanına teslim edilir. İçlerinden akıl yanına yönetme yetkisini veren ise sadece bilgisever insandır. Bu üç farklı insan tipinde aslında, akıl dâhil üç farklı yanın üçü de bulunur, fakat diğer iki yan hep egemen olan yanın yönetimi altındadır.

Platon'a göre, doğru/adil bir insan olmak için, içimizdeki insan yanı, yani akıl yanını besleyip büyütmek ve onu diğer iki yanımıza egemen kılmak gerekir. Bunu yaparken akıl yanı, çokbaşlı canavarı dizginlemek için, aslan yanı eğiterek "kendine

yardımcı olarak alacak”tır (Platon, 2016, 589b). Dolayısıyla Platon’da, doğru/adil bir insan olmak “içimizdeki hayvanlığı insanlık, daha da doğrusu Tanrılık yanımızın emrine vermek” demek iken; doğru/adil bir insan olmamak ise “uysal yanımızı azgın yanımıza köle etmek” demektir (Platon, 2016, 589d). Yani bir insan, ruhtaki üç yandan her birine işini iyi (erdemine uygun) yaptırdığında, insan olarak yapması gerekeni yapan, kendine egemen, kendi kendisinin efendisi ve doğru/adil bir kişi olur. Diğer bir deyişle, doğru, iyi ya da adil bir kişi, gerçek anlamda insanlaşmış kişidir. Gerçi, tam anlamıyla insanlaşmış kişilerde de arzu-istekler, kızma-coşma ve benzeri şeyler vardır; ama bunlar, bilgelik erdemine ulaşmış aklın yönetimi altında işlemektedir. Platon, insanlaşma ile adalet arasında kurduğu bu bağın toplumsal yaşamda görünür hale geleceğini ve toplumsal yaşamın amacı olan adaletin ancak adil kişilerin yönetici olmasıyla mümkün olabileceğini ifade eder.

Platon’a göre, insanların bir araya gelerek toplumları oluşturmalarının nedeni, bir “insanın tek başına, kendi kendine yetmemesi, başkalarını gerekmesidir” (Platon, 2016, 369b). Diğer taraftan, insanlar yapı bakımından birbirinden farklı olduğundan her insan her işi yapamaz; her işin, hem kolay hem de en güzel biçimde yapılması, her bir insanın yapısına en uygun olan işi yapmasıyla olanaklı olur ve bu koşul sağlandığında toplum da her açıdan gelişir, her iş o düzeyde gelişir, erdemine ulaşır ve yapılan iş daha verimli olur. Bu noktadan hareketle Platon, toplumu yaptıkları işlere göre üreticiler, koruyucular ve yöneticiler şeklinde üç ana kesime ayırır ve her bir kesimin işini iyi yapması sonucunda, sahip olacağı erdemleri ele alır.

Nasıl ki ruhun üç ayrı bölümü, her bölümün kendine özgü bir işi ve ona uygun bir erdemi varsa, aynı ayırım toplumsal yaşamda da karşımıza çıkar. Toplumun yaptıkları işe göre üç ayrı bölümü, ister üretici olsun, ister yönetici, toplumu oluşturan tüm kesimlerin mutlaka sahip olması gereken erdem ölçülü olmak iken, koruyucu, yani asker ve kamu görevlileri kesiminin erdemi yiğitlik, yönetici kesiminin erdemi ise bilgeliktir. Üç kesimde de bulunması gereken ölçülülük erdemi, her kesimin kendine hâkim olma ve benzeri becerileri geliştirmesini sağlarken, aynı zamanda tüm kesimler arasındaki uyumu destekleyen erdemdir (Platon, 2016, 430d). Aynı biçimde koruyucuların “tabiatları ve gördükleri eğitimin iyiliği dolayısıyla neden korkup, neden korkmayacakları üzerinde sarsılmaz bir inançları” oluşur ise, bu erdem onların yiğit ve korkusuz olmasını sağlar (Platon, 2016, 430a).

Yöneticilerde bulunması gereken bilgelik erdemi ise, kendi toplumlarını yönetirken ve diğer devletlerle ilişkileri düzenlerken yöneticilerin, yerinde ve doğru karar verme gücüne sahip olmasını sağlayan erdemdir. Böyle yönetilen bir devlette “bilgelik vardır; çünkü kararlarını bilgece verir” (Platon, 2016, 428b). Öte yandan devlet, kendinin bilge olarak tanımlanmasına neden olan bilgelik erdemi de, “kendini yöneten küçük bir topluluğun bilgisine borçludur” (Platon, 2016, 429a). Dolayısıyla, devleti yöneten kişi ya da kişiler, üç erdemin üçüne de sahipse, toplumun hiçbir kesimini birbirine ezdirmez ve her kesim, yetenekleri doğrultusunda en iyi yaptığı iş ne ise onu yapar. Böylece tıpkı insan ruhunda kurulan düzen gibi, devlette de yöneticilerin bilgece verdiği kararlar neticesinde, toplumda bir denge, bir düzen kurulur.

Toplumdaki her bir kesim, bir diğerinin işine karışmadan yalnızca kendi işini yaptığında ve işini iyi yapması sonucunda kendisine özgü erdeme sahip olduğunda, ortaya çıkan tamamlayıcı ve son erdem de doğruluk/adalet olur. Bu nedenle, toplumsal yaşamda adaletin egemen olabilmesi için en büyük görev yönetici kesime düşmektedir. Nitekim Platon’a göre herkes yönetici olamaz, olmamalıdır da. Özellikle de, ruhunda arzu-iştah yanı egemen olan çoğunluk (demos), yani üreticiler ve koruyucular değil, bilgeliğe ve diğer erdemlere ulaşmış azınlık yönetici olmalıdır. Çünkü bir toplumda ancak ve ancak, bilge, ölçülü, yiğit ve adil olan azınlık yönetici olursa adalet sağlanır. Bu tür erdemli insanlar toplumu oluşturan diğer kesimlere de hakkı ne ise onu verir, birbirlerini ezmelerini önler ve tüm kesimler arasında bir denge sağlar. Nitekim bilge, yiğit ve ölçülü olmayan kişiler adil de olamazlar. Aynı zamanda “herkesin kendi işini yapma gücü, devletin üstünlüğünde ölçü, yiğitlik ve bilgelik kadar” önemlidir, çünkü doğruluk/adalet, diğer üç erdemi “doğuran ve yaşatan değerdir” (Platon, 2016, 433b). Dolayısıyla, Platon’a göre, herkesin kendi işi ne ise sadece onu yapması, doğru/adil olandır ve bir devlet, tüm kesimleri arasında böyle bir dengeyi kurmayı başarmışsa “bilge, yiğit, ölçülü ve doğrudur [adildir]” (Platon, 2016, 427e). Böylelikle Platon, her bir kesimin kendi yapısına uygun olan işi “iyi” biçimde, yani erdemine uygun biçimde yapmasıyla, toplumdaki tüm kesimler arasında bir denge kurulacağını ve böylece devletin de doğru/adil şekilde yönetileceğini düşünür.

Devletin adalet ile yönetilmesinin, devleti yöneten kişi ya da kişilerin adil olmasından bağımsız olmadığını ileri süren Platon, devletin başına filozofların veya filozof ruhlu olanların geçmesiyle adil bir devletin mümkün olabileceğini savunur (Platon, 2016, 473d). Gerçi Platon için önemli olan devleti yönetenlerin filozof olması değil, bilge ve erdemli olmasıdır. Çünkü Platon'a göre filozof ruhlu insan, keskin bir görüşe sahip, bilimsever, yani sanıların bilgisinin değil, gerçeğin bilgisinin peşinden koşan, eylemleriyle söylemleri arasında tutarlılık olan, isteklerinde ve davranışlarında ölçülü olan, çabuk öğrenen, öğrenmeyi seven, kuvvetli bir hafızası olan, olgun ve ince ruhlu olan kişidir (Platon, 2016, 475c- 486d). Dolayısıyla,

Filozoflar bu devletlerde kral ya da şimdi kral, önder dediklerimiz gerçekten filozof olmadıkça, böylece aynı insanda devlet gücüyle akıl gücü birleşmedikçe, kesin bir kanunla herkese yalnız kendi yapacağı iş verilmedikçe (...) devletlerin başı dertten kurtulamaz, insanoğlu da bunu yapmadıkça tasarladığımız devlet mümkün olduğu ölçüde bile doğamaz, kavuşamaz gün ışığına (Platon, 2016, 473d-e).

Başka bir deyişle, uygun bir felsefe eğitimi alarak yetişen bilge ve erdemli yöneticiler, devleti adalet ile yönetebilmek için gerekli olan tüm erdemleri, karakterinde bulunduran kişilerdir ve ancak böyle bir kişi ya da kişiler devletin başına geçerse o devlette adil bir düzen kurulur.

Sonuç olarak Platon, bir insanın doğru/adil bir kişi olabilmesi için, bilgelik, yiğitlik ve ölçülülük gibi erdemlere sahip olması, böylece arzu ve istekleri yok etmeden, onları akıl ile terbiye etmesi gerektiğini vurgular. Bunu başarmış azınlığın, gerçek anlamda doğru/adil insan, yani insan olarak işini yerine getirmiş bir insan olarak nitelendirilebileceğini ileri sürer. Başka bir deyişle, adil olmadan tam anlamıyla insan; tam anlamıyla insan olmadan da adil olunamaz. Bu bağlamda Platon'un, tek tek insanların, insan türüne özgü işi, yani aklın rehberliğinde hazları, iştahları, öfkeleri ve hırsları arasında dengeyi sağlayarak, gerçek bir insan, yani erdemli bir insan olabilmeleri için gerekli olan her türlü imkânın sunulmasını, tür olarak insana borçlu olunan, yani tür olarak insana verilmesi gereken hak olarak gördüğü ileri sürülebilir. Böylesi hakların insanlara verilmesi adaleti, verilmemesi ise adaletsizliği doğurur. Diğer yandan, Platon'un felsefesinde, bir insan nasıl doğru/adil bir kişi olabiliyorsa, bir devlet de aynı şekilde olur.

Nasıl ki bir insan için adalet, o insanın yapısına uygun olan işi yerine getirmesi ise, devletin içinde adaletin sağlanmasının yolu da, toplumu oluşturan her kesimin, kendine özgü işi ne ise o işi yapmasını sağlamak, birbirlerinin işlerine karışmalarına engel olmak ve böylece toplumsal değerlerin en üstünü olan adaleti devletin tamamında yetkin kılmaktır. Bu bağlamda Platon, bir kişi değeri olarak adalet ile toplumsal bir değer olarak adalet arasında kesin bir bağ kurar. Platon'un felsefesinde devlette adalet, her bir insanın yapısına uygun işi yapabilmesi için gerekli olan ne ise -sözgelimi bir çiftçiye ekebileceği bir arazi, tohum ve tarım aletleri veya bir müzisyene çalması için uygun bir müzik aleti ve yeteneğinde uzmanlaşması için uygun bir konservatuvar eğitimi gibi-, işini iyi yapabilmesi için lazım olan imkânları ona sağlamak demek olduğundan, işini en iyi şekilde yapabilmesi için gerekli olan şeylerin de, aynı zamanda her insan için hak olduğu ileri sürülebilir. Çünkü Platon'da "doğruluk [adalet], herkese hakkını vermektir" (Platon, 2016, 332c) ve her insanın hakkı olanın verilmesi de, adalettir. Sözgelimi, doğuştan itibaren yetenekleri bakımından birbirlerinden farklı olan insanların, insanlaşabilmesi, yani tür olarak insanın değerini oluşturan insansal erdemleri, kendinde geliştirebilmesi için gerekli olan eğitimin verilmesi ve her insanın devlet tarafından, yapısına uygun olan işe yönlendirilmesi yoluyla, ekonomik bağımsızlığını elde etmesi, temel haklardandır.

Platon, tüm insanlara ve toplumu oluşturan tüm kesimlere aynı hakların sunulması yönünde bir eşitlik fikrinin, hem kişileri, hem de devleti olumsuz biçimde etkileyecek bir sonuç doğuracağını da ifade eder. Çünkü "doğuştan sanatçı olan ya da başka bir işle kazanç sağlayan bir kimse, sonradan parası, tutanları, gücü ve bunun gibi başka şeylerle böbürlenir de savaşçılar arasına yükselmeye kalkışırsa" kısa sürede toplumun yapısına zarar verir, bir müddet sonra da devleti yıkılışa sürükler (Platon, 2016, 434b). Benzeri şekilde, kişisel tercihlerinde haz, yarar, çıkar gibi ögelerin belirleyici olduğu çoğunluk, kendi işini bırakıp yönetici olmaya kalkışırsa ya da yönetme hakkı bakımından herkes eşit kabul edilirse toplumsal adalet sağlanamaz. Yapıları bakımından birbirlerinden farklı olan insanların her birine, yapılarına uygun şekilde kendilerini geliştirebilmeleri için gerekli imkânların sunulması fikri açısından, insan haklarını ve toplumsal adaleti tanımlaması, Platon'un felsefi görüşlerinde ayırt edicidir. Bütün bunlardan hareketle, Platon'un eşitliğe dayalı bir hak ve adalet anlayışını değil, kişilerin insana yakışır, erdemli bir

hayat sürdürebilmeleri için gerekli olan şeylere sahip oldukları bir toplumsal adalet ve hak anlayışını savunduğu söylenebilir. Platon'dan sonra çağdaşı ve öğrencisi olan Aristoteles, onun, insanın işi/özelliği, erdemler ve adalet hakkındaki görüşleri üzerinde durmuş ve bunları geliştirmiştir.

2.2. Aristoteles'te Adalet Kavramı

Birinci bölümde de açıklandığı üzere, Aristoteles'e göre bir akla sahip olmak, ayırt edici özellik olması bakımından, tür olarak insanı diğer hayvanlardan farklı kılmak için yeterli değildir. Dolayısıyla insan için ayırıcı ve önemli olan, insanın sahip olduğu aklın, erdemine ulaşmış olmasıdır. Aristoteles, tür olarak insanın işini iyi yapması sonucunda insanlaşmasının, yani doğasına uygun yaşamasının, tüm insanlara açık olan bir olanak olduğunu, ama herkesin bunu başaramayacağını, çünkü erdemli olmak doğru tercihlerde bulunmayı, doğru tercih ise pratik bilgeliği (*phronesis*) gerektirir. Öte yandan Aristoteles'e göre, kişinin erdemli biri olmasını sağlayan, yalnızca erdemli olmayı tercih etmesi veya bilgili olması değildir, aynı zamanda erdemli kişi olmasını sağlayacak erdeme uygun eylemlerde bulunması gerekir. İşte bu yüzden Aristoteles, insana özgü olan yaşamı, yani tür olarak insanın doğasına uygun olan ve onu, diğer canlılardan ayıracak olan yaşamı, erdemine ulaşmayı başarmış insan aklının, karakter erdemleriyle beraber etkinlikte bulunduğu yaşam biçimi olarak tanımlar. Dolayısıyla aklını, karakter erdemlerine, yani etik değerlere uygun şekilde eylemde bulunmak için kullanan kişi erdemli/değerli olduğu gibi, yine bu biçimde eyleyen işler/eylemler de, erdemli/değerlidir.

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te, adaletin ne olduğunu, öncelikle adaletsizliğin ne olduğunu ortaya koyarak göstermeye çalışır. Adaletsizlik, kişinin adil şeyler yapmasını sağlayan huydan yoksun olmasıdır; başka bir deyişle, kişinin huy, karakter özelliği söz konusu olduğunda adil olmayan insan, adalet erdemine sahip olmayan insandır. Bu nedenle, kişi erdemleriyle ilgili olan adaletsizlik, Aristoteles'te tüm erdemle ilgili olan, yani etik bir özellik olan adaletsizlik olarak tanımlanır. Diğer yandan, kişinin başkalarıyla ilişkisinde adalet erdeminin olmaması, özelinde adaletsizlik, yani toplumsal yaşamda adaletsizliktir. Böylece adaletsizliği, bir kişinin

etik bütünlüğünde ve insanlar arası ilişkilerde olmak üzere ikiye ayırır. Aristoteles, tüm erdemle ilgili olan, kişi erdemi bakımından adaleti ve adaletsizliği bir kenara bırakır; daha detaylı üzerinde durduğu toplumsal yaşamda adaleti ele alır. Toplumsal yaşamda adalet, kişilerarası ilişki ve alışverişlerde dağıtıcı ve düzeltici adalet olarak iki farklı biçimde görülür.

Dağıtıcı adalette adaletin sağlanması, “onurun, paranın ya da topluma katılanlar arasında bölüştürülebilir olan diğer şeylerin dağıtılmasında” bir oranlamaya göre olur; yani katkıda bulunanların birbirine oranları ne ise, dağıtılmak istenen şey, o oranda pay edilir (Aristoteles, 2015, 1130b 30). Söz gelimi; bir devletin, bir savaşı kazanması için toplumda kim, ne kadar katkı sağladıysa, kazanılan savaştan ele geçirilen ganimet, her bir vatandaşa katkıları oranında paylaşılmalıdır. Aksi takdirde, savaşa destek için gemilerini gönderen bir kişi ile savaşa sadece silahı ile katılan bir kişinin, ganimetten aynı payı alması doğru olmaz. Bu nedenle Aristoteles, dağıtıcı adalette adil paylaşımı sağlamak üzere, geometrik oranlama yöntemini kullanır. Bunun nedeni, aritmetik oranlama ile yapılan paylaşımların yukarıdaki ganimet örneğinde olduğu gibi, zaman zaman adalet yerine adaletsizlik doğurduğunu düşünmüş olmasıdır. Öte yandan, “geometrik orantıda teklerden birinin diğeriyle ilişkisi ne ise; bütün ile bütünü ilişkisi de odur” (Aristoteles, 2015, 1131b 10). Yani geometrik orantıya göre, başlatılan savaşa, gemisi ile katılan bir kişi, sadece silahı ile katılan bir kişiye oranla, ganimetten daha fazla pay almalıdır. Bu nedenle, dağıtıcı adalet söz konusu olduğunda geometrik orantının kullanılması Aristoteles’e göre adil bir paylaşım sağlar. Fakat dağıtıcı adalet açısından asıl önemli olan konu, mevki ve makamların dağıtımında karşımıza çıkar. Toplumsal yaşamın amacı adaleti sağlamak ise, bunu sağlamak için gerekli mevki ve makamlara kimler getirilmeli; ya da kısaca yönetme hakkı kime verilmeli gibi sorular ise, ilerleyen paragraflarda, toplumsal-siyasal adalet konusunda ele alınacaktır.

Adaletin bir başka temin biçimi olan düzeltici adalet ise, bir insanın, başka bir insanla arasında olan alışveriş, eylemler ve bunların değere uygun, hakça paylaşımını içeren meseleleri kapsar. Aristoteles, dağıtıcı adaletin aksine, düzeltici adalette adil paylaşımı sağlamak için, aritmetik oranlamayı kullanır, çünkü buradaki adalet “belli bir eşitliktir” (Aristoteles, 2015, 1131b 30). Düzeltici adalette, eylemin failinin kim

olduğundan ziyade, eylemin sonucunda, eşit olmayan bir bölümlenme olup olmadığı değerlendirilir ve yalnızca zararın farkına bakılarak eşitsizlik düzeltilmeye çalışılır.

Nitekim doğru bir kişinin kötü birini ya da kötü birinin doğru birini dolandırması ve doğru birinin ya da kötü birinin zina yapması arasında hiç fark yoktur; yasa yalnızca zararın farkına bakar ve onlara eşit muamele yapar: Yani birinin adaletsizlik yapıp yapmadığına, ötekinin haksızlığa uğrayıp uğramadığına ve birinin zarar verip vermediğine, ötekinin zarar görüp görmediğine bakar (Aristoteles, 2015, 1132a).

Dolayısıyla düzeltici adalette kişiler arası eşit muamele ön plandadır ve “anlaşmazlık olduğu zaman yargıca başvurulur; yargıca gitmek de adalete gitmektir” (Aristoteles, 2015, 1132a 20). Çünkü bir insan, diğerine zarar verip de, zarar verilen bundan etkilenirse, aralarında eşit olmayan bir hak paylaşımı olur. Bu durumda yargıç, eşit olmayan hak paylaşımını, zarar veren kişiye verdiği ceza ile düzeltmeyi amaçlar. Dolayısıyla bir insanın, hakkın çoğunu üzerine geçirmesi kâr, hakkın azına muhtaç bırakılması ise zarar olduğundan, Aristoteles için düzeltici adalet, “kâr ile zararın ortasıdır” (Aristoteles, 2015, 1132a 15). Başka bir deyişle, kişilerin arasındaki eşitliğin bozulmasına yol açan, hakkın “haksız” fazlalığının, bu hakkı üstünde bulunduran kişiden alınarak, hakkı elinden alınmış olan kişiye geri verilmesi gereklidir.

Tıpkı yargının karşısında adaletin temini gibi, alışverişlerde de adaletin temin edilmesi için, alınan şey ile verilen şeyin değerlerinin bir bakıma eşitlenmesi gerekir ki, bunun için insanlar parayı icat etmiştir. Nitekim Aristoteles’e göre, “bir ev için beş yatak vermek ile beş yatağın eşdeğerini vermek arasında hiç fark yoktur” (Aristoteles, 2015, 1133b 25). Bu durum, aralarında alışveriş yapan iki kişinin, haklarının eşit şekilde oranlanarak, yani birbirlerine alıp verecekleri malların değerce oranlarına bakılarak haklarının teslim edilmesi demektir. Bu nedenle, Aristoteles’e göre hak, kimi zaman aritmetik oranlama, kimi zamansa geometrik oranlama ile sağlanan bir tür orantıdır. Nitekim “paylaştırmalardaki adil olanın bir değere uygun olması gerektiğini herkes kabul ediyor” iken (Aristoteles, 2015, 1131a 25); değere bakılmaksızın, salt hakça eşitliğin göz önünde tutulması adaleti değil, adaletsizliği meydana getirir. Öte yandan,

(...) adalet eşitlik diye görülüyor ve öyledir de, ama herkes için değil, yalnızca eşit olanlar arasında. Eşitsizlik de adalet diye görülüyor ve o da öyledir, ama yine herkes için değil, yalnızca eşit olmayanlar arasında. Neyin

adalet olduğuna karar verirken, bu “kimin için”i gözümüzün önünde tutmazsak, kötü yanlışlıklar yaparız (Aristoteles, 2016, s.100-101).

Bununla birlikte adaletin, hak yemek ve haksızlık görmenin arasında kalan bir tür orta olduğu; daha doğrusu, orta olanın özelliği olduğunu vurgular. Adaletsizlik ise orta olana değil, her iki uca yakın olan daha fazlasına veya daha azına sahip olmanın, yani hak yemek veya haksızlık görmenin özelliğidir. Dolayısıyla, genel anlamda adaletin hakla, adaletsizliğin ise haksızlıkla doğrudan bağlantısı olduğundan, “adil olan bir orta olmalı, eşit olmalı ve bir şeyle ilgili, birileri için olmalı” (Aristoteles, 2015, 1131a 15).

Adalet, erdemin, yani iyiliğin bir parçası değil, bütünü iken, karşıtı olan adaletsizlik ise kötülüğün bir parçası değil, bütünü olduğundan, Aristoteles, karakter erdemi olarak adaleti, erdemin bütünü olarak adlandırır. Çünkü bir kişinin adil bir insan olabilmesi için, tıpkı Platon da olduğu gibi, Aristoteles felsefesinde de, kişinin, pratik bilgelik, yiğitlik, ölçülülük gibi diğer erdemlere de sahip olması gerekir. Dolayısıyla ölçülü olmayan ya da yiğit olmayan bir insan adil de olamaz; ayrıca “kendisine değil başkasına erdemle davranan insan en iyi insandır; çünkü bu güç iştir” (Aristoteles, 2015, 1130a 5). Dolayısıyla tüm erdemle ilgili olan adalet, kişinin adil şeyler yapmasını sağlayan huy, karakter erdemidir. Bu erdem, kişinin bir başkası ile münasebetinde yer bulduğu zaman özelinde adalet, başka bir deyişle toplumsal yaşamda adalet olur. Çünkü artık yalnız kişinin karakter erdemi olmaktan çıkarak; tek tek durumlardaki eylemler için belirleyici nitelik kazanmıştır. Aynı şekilde adalet için olduğu gibi adaletsizlik için de benzeri bir ayırım yapılabilir. Örneğin, bir insan bilerek ve tercih ederek başka bir insana haksızlık yaparsa, haksızlığı yapan kişi adaletsiz bir kişidir.

Herhangi bir eylemin adil veya adaletsiz olup olmadığı ise, ancak ve ancak o eylemi yapan kişinin adaletli veya adaletsiz biri olmasıyla belirlenir. Bu nedenle Aristoteles, adaleti, hem bir erdem yani etik bir değer, hem de bireysel ve toplumsal yaşamda amaçlanan "en yüksek iyi" olarak kabul eder. Dolayısıyla “erdemler içinde yalnızca adaletin, başkalarının iyiliği için olduğu” düşünülür; çünkü adalet “bir başkasıyla ilişkide söz konusudur” (Aristoteles, 2015, 1130a). Aristoteles’e göre adalet “kendi amacını kendinde en çok taşıyan erdemdir, çünkü kendi amacını kendinde taşıyan erdemin kullanılmasıdır”, bu nedenle de “tamdır” (Aristoteles,

2015, 1129b 25-30). Çünkü adalet erdemine sahip kişiler, yalnızca kendilerini ilgilendiren durum ve eylemlerde değil, başkalarıyla ilgili olarak da aynı şekilde bu erdemi kullanabilirler.

Buraya kadar anlatılanlardan çıkartılabileceği gibi, adalet doğrudan doğruya hak ile ilgili bir konudur; bir insana hakkını vermek adil davranmak, hak ettiğini vermemek ise adaletsiz davranmaktır. Aristoteles, adaleti, genel anlamda bir hak ve haksızlık durumu olarak açıklar. Başka bir deyişle adalet, bir insanın, başka bir insan karşısında, hakkı olandan daha azına ya da daha fazlasına sahip olmadığı durumun adıdır. Bu nedenle, adaletli eylemin, haksızlık yapmak ile haksızlığa maruz kalmanın ortası olduğunu söyler. Çünkü ortanın olmadığı her iki durumda da kişi hak ettiğinden, ya daha fazlasına ya da daha azına sahip olur. Bu nedenle, “adalet de bir ortadır, ama öteki erdemlerin olduğu şekilde değil; o, orta olanın özelliğidir; adaletsizlik ise uçların özelliğidir” (Aristoteles, 2015, 1133b 30). Dolayısıyla adil kişi de, “adaletli şeyleri tercih ederek yapan ve (...) hem kendisinin hem de bir başkasının başka biriyle ilişkisinde oranlayarak eşitçe paylaştıran insan”dır (Aristoteles, 2015, 1134a 5). Eşitlik ise, daha önceki paragraflarda değinildiği gibi, dağıtılacak/verilecek şeyi tam ortadan bölerek kişiler arasında pay etmek değil, içinde bulunulan durum doğrultusunda, kimin neye ihtiyacı olduğuna bakarak ve buna göre oranlayarak hakkın pay edilmesidir. Toplumsal yaşamda adaletin kişiler arası ilişkiler, alışveriş ve eylemlerle ilgili olan bölümü üzerine düşüncelerini aktardıktan sonra, Aristoteles’in, adaletin, yasaların buyrukları ile belirlenen ve belirlenemeyen kısımları hakkındaki görüşü ve toplumsal yaşamda eşitliğin ne olduğu, adaletin sağlanabilmesi için yönetme hakkının kime verilmesi gerektiği hakkındaki görüşlerine de değinmek gerekir.

Devletlerin kurduğu siyasal düzenlerde, “mutluluğu ve onun öğelerini oluşturan ya da koruyan şeylere bir anlamda adil şeyler [haklar]” denir (Aristoteles, 2015, 1129b 15) ki bunlar, çoğunlukla yasalarca belirlenir. Eğer yasalar rastgele bir şekilde yapılandırılmamış ise buyrukları, tüm erdemle, yani adaletle ilgilidir; “çünkü yasa tek tek erdemlere göre yaşamayı buyurur, tek tek kötülükleri de yasaklar” (Aristoteles, 2015, 1130b 20). Başka bir deyişle, doğru düzenlenmiş bir yasama sisteminde yasaların, her zaman erdemleri ve yurttaşların erdemli yaşamalarını gözetmesi, her bir insanın hakkının ne olduğunu belirlemesi gerekir. Ancak, bazı

durumlarda devletin yasaları doğru yapılandırılmamış veya içerik bakımından kısıtlı olabilir. Böyle bir durumda Aristoteles'e göre yasaya uygun karar vermek ya da eylemde bulunmak, yasalara uygun olsa bile adalete uygun değildir. "Bunun nedeni, her yasanın genel olması, oysa kimi konularda genellik düzeyinde sözetmenin olanaksız olmasıdır" (Aristoteles, 2015, 1137b 10). Başka bir deyişle, her durumda yasaca belirtilen şeyi harfiyen yerine getirmek ve koşullar ne olursa olsun yasayı hep aynı şekilde yorumlamak zaman zaman adaletsiz doğurabilir; bunun için, bazı durumlarda adalet veya hak konusu olan şeyi kendi koşullarında, kendi tekliğinde değerlendirerek karar vermek gerekir. Dolayısıyla, doğru olan ne ise onu yapmak, adaleti sağlayan yasalar yanıldığı zaman, bu yasalarla temin edilecek olan adaletten daha iyidir, çünkü genele yönelik hazırlanan yasanın yetersiz kaldığı noktada, doğru tercihte ve eylemde bulunmak, doğruluğu karakterinde bir erdem olarak taşıyan insanlarca mümkündür.

(...) nitekim böyle şeyleri tercih ederek yapan ve yasa ona yardımcı olduğu halde olumsuz yönde adaleti harfi harfine yerine getirmeyen, daha azıyla yetinen doğru insandır. Bu huy ise doğruluktur, yani bir tür adalettir ve ondan farklı olmayan bir huydur (Aristoteles, 2015, 1138a).

Aristoteles *Politika* adlı eserinde, bir siyasal birlik olan devletin kuruluş amacının, yurttaşların iyi yaşamasını, yani erdemli ve insana yakışır (soylu) bir hayat yaşamasını sağlamak olduğunu söyler (Aristoteles, 2016, s.96). Bununla beraber, devlette adalet sağlanmadan, kişilerin erdemli ve insansal bir hayat sürdürebilmesi mümkün değildir; ayrıca, adalet göz önünde bulundurulmazsa, yasalar "basit bir sözleşmeden ya da... 'karşılıklı bir haklar güvencelemesi'nden ibaret kalır" (Aristoteles, 2016, s.102). Bu nedenle amacı, yurttaşlarına insana yakışır bir yaşamın olanaklarını sunmak olan devlet, toplumsal yaşamda adaleti sağlamakla yükümlüdür. Bununla birlikte Aristoteles'e göre, yönetim biçimleri birbirlerinden farklı olan devletlerin her biri de adaleti amaçlar, fakat her birinin yönetim şekilleri,

yalnızca belli bir ölçüde haklı oldukları, sınırlı bir anlamda adalete dayandıkları için, kendilerinin mutlak adaletten söz ettiklerini sanıyorlar. Bundan ötürü, bir bakımdan, örneğin mülkiyet bakımından birbirine eşit olmayan insanların her bakımdan eşit olmadıklarını varsaymak yanlıştır; tıpkı insanların (...) özgür olmaları bakımından eşit oldukları için her bakımdan eşit olduklarını varsaymanın yanlış olduğu gibi (Aristoteles, 2016, s.101).

Dolayısıyla Aristoteles'in felsefesinde, toplumsal yaşamda adaletin sağlanması ancak ve ancak, belirli bir durum içinde bulunan belirli kişilerin, belli başlı şeylere ilişkin olarak neyi hak ettiğine ya da neyi hak etmediğine bakılmasıyla mümkündür. Yine bu bakımdan ele alındığında, toplumsal yaşamda eşitlik de, belirli kişilerin, belirli durum ve olanaklar bakımından benzerlik taşıyıp taşımadığına bakılarak belirlenebilir. Dolayısıyla, “mutlak bir eşitliğin tümüne birden ağır bastığı anayasalar bozuk biçimler ya da sapmalar” olarak nitelenir (Aristoteles, 2016, s.111). Dolayısıyla, Aristoteles'in düşüncesinde, her zaman herkese aynı şekilde muamele etmenin veya herkese aynı hakları vermenin/tanımanın her zaman adaleti sağlayacağını ileri sürebiliriz. Bu noktadan sonra Aristoteles, bir devletin kim tarafından ve ne şekilde yönetilirse adil bir devlet olacağını araştırır.

Belirli bir iş, o işe yeteneği olan kim ise, onun tarafından yapıldığında iyi olacağı gibi, Aristoteles'e göre devleti yönetme hakkı da, onu en iyi yönetebilecek donanıma kim/kimler sahip ise ona verilmelidir. Bu nedenle, devleti yönetme görevini üstlenme konusunda, zenginliğin ve soyluluğun bir etkisi ve önemi de yoktur. “Çünkü üstünlük, ancak çalışın (eylemin) niteliğine bir katkıda bulunacaksa, konuya ilişkin olur, oysa servetin ve iyi doğumun hiç böyle bir etkisi yoktur” (Aristoteles, 2016, s.110). Dolayısıyla, devlet yönetiminde de “iyi yaşamı sağlamak bakımından eğitim, erdem ve yetenek en yüksek öneme hak kazanır” (Aristoteles, 2016, s.111). Çünkü Aristoteles'in felsefesinde iyi, yani insansal olan yaşam, tür olarak insanın bilgece ve erdemli bir hayat sürmesine olanak sunan yaşamdır. Bu bağlamda Aristoteles'e göre, devleti erdem ve bilgice en iyilerin birarada bulunduğu bir grubun yönetmesi uygundur, çünkü “iyilik ve zekâdan bir payı olan birçok kişi bir araya getirilince, bunların hepsi birden, birçok eli, ayağı ve birçok kafası olan çok başlı tek bir adam gibi olur. Kişilik ve algılama güçleri bakımından da öyledir” (Aristoteles, 2016, s.105). Ancak, bir devlette erdemli ve bilge insanların sayısı, yönetimi üstlenemeyecek kadar azınlıkta kalır ise, devletin yönetimini tek adama vermek yerine, halkın çoğunluğunun yönetimde söz sahibi olması daha uygundur.

Aristoteles'e göre ortak akıl ile alınan kararlar, belki bilgili ve erdemli, aristokratik bir azınlığın aldığı kararlardan muhtemelen daha kötü olabilecektir, ama “hep birlikte çalışınca onlardan daha iyi olacaklar ya da en azından, daha kötü olmayacaklardır” (Aristoteles, 2016, s.107). Ama yine de, Aristoteles'in defalarca

vurguladığı gibi, “çoğunluğun iyi azlığa bu üstünlüğünün her halkta ve her büyük çoğunlukta bulunacağı hiç de kesin değildir” (Aristoteles, 2016, s.105). Çünkü Aristoteles, devletin, demokrasi ile yalnızca “halk belli bir ölçütün altına düşmedikçe”, yani halk bilgi ve erdemlerden tamamen uzaklaşmadıkça, tek bir kişinin ya da bir azınlığın yönettiğinden daha iyi yönetilebileceğini de vurgular. Başka türlü ifade edilirse, Aristoteles demokrasinin, diğer yönetim şekillerinden görece daha iyi olabileceğini söylemekle birlikte, halkın çoğunluğunun devlet yönetimi hakkında bilgisiz ve erdemsiz insanlardan oluştuğu devletlerde, hem toplumsal yaşamın amacı, hem de tek tek kişilerin insana yakışır bir hayat sürdürebilmeleri için bir gereklilik, bir hak olan iyi ya da insansal yaşama ulaşılabilmesi için doğru bir seçim olmayacağını ileri sürer. Bu nedenle, Aristoteles’in felsefesinde, devlette hak ve adaletin temini konusunda en önemli noktanın, devleti kim ya da kimlerin yönetmesi gerektiği sorunu olarak ön plana çıktığı ileri sürülebilir.

Sonuç olarak, birinci bölümde de bahsedildiği üzere Aristoteles, tür olarak insanın doğasına uygun yaşama, insana özgü işin, erdemlere uygun yapılması sonucunda ulaşılabileceğini ve bu nedenle kişinin, gündelik hayatta erdemli kişi olmasını sağlayan şeyin de, aklın erdeme uygun olan etkinlikleri olduğunu ifade eder. Erdeme uygun etkinlikte bulunmak ise bir olanaktır, çünkü tür olarak insanın bu tür huyları edinmeye uygun bir doğası vardır, lakin bu olanağı yalnızca, erdemli eylemlerde bulunmayı bilerek ve isteyerek, her tek durumda tercih eden ve eyleyen tek tek kişiler gerçekleştirebilirler. Aristoteles’in erdemin bütünü olarak tanımladığı adalet ise, özellikle “başkası için iyi bir şey”dir; çünkü “bir insanın kendine karşı adaletsiz olması söz konusu değildir” (Aristoteles, 2015, 1134b 5-10).

Başkalarıyla ilişkisinde adil davranmak isteyen bir kişinin ise öncelikle doğru yargılayabilmesi, doğru tercihlerde bulunması gerekir; bu ise herkes için mümkün değildir. Dolayısıyla adil insan da, “adaletli şeyleri tercih ederek yapan” ve “hem kendisinin hem de bir başkasının başka biriyle ilişkisinde oranlayarak eşitçe paylaşan insan”dır (Aristoteles, 2015, 1134a 5). Adalet erdemine sahip kişiler, devlette adaletin temini söz konusu olduğunda da, ister bir tek kişi, ister bir grup olsun, devleti yönetme konusunda bilgili ve erdem sahibi kişi/kişiler oldukları için, tüm yurttaşlara, iyi yaşamın, insansal bir yaşamın gerekliliklerini, böylesi bir yaşama

kavuşmak için vazgeçilmez olan koşulları (hakları) sunabilirler. Nitekim Aristoteles'in felsefesinde, devlette adaletin temin edilebilmesi için, yönetim şeklinin ne olması gerektiği değil, devleti yönetecek kişi/kişilerin karakter erdemlerine sahip ve devleti yönetme bilgeliğine vakıf olup olmadığı önemlidir. Dolayısıyla devlette adalet de, devleti yöneten kişilerce, hem, tüm insanlara yetenekleri doğrultusunda ve insana yakışır (erdemli) şekilde kendilerini geliştirmeleri için gereken insansal olanakları sağlamakla, hem de devletteki her türlü işi, o işi en iyi yapabilecek kişiye vermek, yani hak edene vermekle sağlanır. Anlatılanlardan hareketle, Aristoteles'in hak ve adalet konusundaki görüşlerinin, insan ve değer hakkındaki görüşleriyle koparılmaz biçimde bağlı olduğu söylenebilir. Özellikle dağıtıcı adalet söz konusu olduğunda, mutlak eşitlik ilkesi geçersiz olduğundan, kimin neyi hak ettiğinin iyi belirlenmesi gerekir. Özellikle kendisinden adaleti sağlaması beklenen yöneticilerin belirlenmesi ya da yönetme hakkı denilen hak söz konusu olduğunda, ayırt edici ölçüt erdemlerdir. Zenginlik, soylu bir aileden gelmek ve benzeri şeyler ölçüt olamaz; esas ölçüt, yöneticiliğe talip olan kişinin gerekli erdemlere sahip olup olmamasıdır. Bu düşünce ise, toplumsal mevki ve makamların dağıtımında liyakata dayalı bir adalet anlayışını ortaya çıkarır. Herhangi bir makama gelecek kişinin, öncelikle o iş hakkında bilgili olması ve daha da önemlisi, gerekli erdemlere sahip olması gerekir. Söz gelimi, adalet bakanı olacak hukuk mezunu bir kişinin, öncelikle kendisinin adil bir kişi olup olmadığına bakmak gerekecektir. Sonuç olarak, Aristoteles adaleti, herkese hakkı olanın verilmesi olarak kabul ederken, hakkı da birinci derecede insanlaşma ve erdemli kişi olmayla ilişkilendirir. Aristoteles'ten yüzyıllar sonra, 17. yüzyılda Thomas Hobbes, en yüksek ve tamamlayıcı erdem olan adalet görüşünü reddeder, hakkı ve dolayısıyla adaleti, gerek insanların bireysel yararını ve çıkarını sağlayan, gerekse siyasal erkin devamlılığını koruyan, hukuk kuralları ve yasaların uygulanması olarak tanımlar.

2.3. Thomas Hobbes'ta Adalet Kavramı

Daha önce birinci bölümde belirtildiği gibi, Hobbes, insanın evrendeki düzenin bir parçası olduğunu ve tıpkı belirli yasalara göre çalışan, karmaşık bir makine ya da otomat gibi, doğa yasalarına bağlı olduğunu ileri sürer. Bu doğal varlığın da temel

çabası, yaşamını idame ettirmektir. Akıl, her bireyin kendi yararını, çıkarını, hazzını ve mutluluğu belirleyen ve bunları elde etmek için kullanılan bir araçtır. Bu insan anlayışından hareketle, etik değer diye bir şeyin olamayacağını, ancak haz ve acı temelli iyi ve kötünden söz edilebileceğini, bunun da bireyden bireye değişken olduğunu savunur. Dolayısıyla Hobbes'a göre, diğer her şey gibi erdemler de, her bireyin kendi mutluluk, yarar ve çıkarına ulaşabilmesi için gereken araçlardan biridir.

Doğru-yanlış ve adalet-adaletsizlik kavramları, toplum halinden daha önce var olan şeyler değildir; toplum halinde yaşayan insanlar için, bir devletin içindeki egemen güçlerin belirlediği değerlerdir (Hobbes, 2016, s.103). Bir devletin olmadığı yerde ise, doğa yasalarının geçerli olduğunu söyleyen Hobbes, doğa durumunda herkesin her şey üzerinde hak iddia edebileceğini, hiç bir şeyin haksızlık sayılamayacağını, ama bu durumun da insan neslinin yok olmasına sebep olacağını savunur (Hobbes, 2016, s.104). Aynı biçimde, doğa durumunda özgürlük ise, insanın istediği her şeyi yapma gücünü sınırlayan tüm “dış engellerin yokluğu”dur (Hobbes, 2016, s.103). Tür olarak insan sahip olduğu akıl sayesinde iki kuralın farkına varır ki bunlar; “barışı aramak ve izlemek” ile “bütün yolları kullanarak kendimizi korumak”tır. Dolayısıyla, eğer ki insanlar barış içinde yaşamak istiyorlarsa, bazı doğal haklarından feragat etmelidir; çünkü herkesin dilediğini yapabildiği bir doğa durumunda bütün insanlar, her an savaş halindedir (Hobbes, 2016, s.104).

Gerek zihinsel, gerekse bedensel yetiler bakımından tüm insanların eşit olduğunu savunan Hobbes'a göre, tüm insanların temel amaçları, tıpkı diğer hayvanlardaki gibi, varlığını sürdürmek ve mümkünse mutlu olabilmektir. Mutlu olmanın yolları ise, her birey için farklı farklıdır. Bu nedenle her bireyin, kendi mutluluğu peşinde koşarken, kendi aklıyla belirlediği bir iyiye ulaşabilmesi için gereken tek şey özgürlüktür, istediğini yapabilme özgürlüğüdür. Çünkü insanlar ancak eylemlerinde özgür oldukları derecede hedefledikleri iyilere ulaşabilirler. Dolayısıyla, Hobbes için özgürlük, bir haktır; tersten ifade edilirse, bu hak, “kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak ve, kendi muhakemesi ve aklı ile, bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapmak özgürlüğüdür” (Hobbes, 2016, s.103). Fakat istediği her şeyi yapma hakkına sahip olan bireylerin öz yararlarının ve arzularının, birbirlerinin yararları ve arzuları ile çatışma içine girmesi kaçınılmaz olur, böyle bir ortamda

güvensizlik ve sonunda savaş baş gösterir. Hobbes, devamlı bir savaş ortamının insanlığı yok edeceğini söyler ve bunu önlemek için bireylerin özgürlüğünü sınırlandıran bir otoritenin gerektiğini düşünür.

Hobbes'a göre adalet, karşılıklı verilen ahitler, sözler ile ortaya çıkan bir kavramdır ve adaletsizlik ise ancak ve ancak, "*ahdin ifa edilmemesi*"dir (Hobbes, 2016, s.114). Bu nedenle, bir devletin olmadığı yerde, adalet de var olamaz; çünkü bütün insanların her şey üzerinde hakkı varken adaletten söz edilemez. Hobbes'a göre doğa durumunda yaşamak yerine, insanlar üzerinde egemenlik kurarak istek ve eylemlerini sınırlayan bir devletin varlığı, bireysel yarar ve arzu çatışmalarının kontrol altına alınabilmesi adına güven vericidir; çünkü bir devletin varlığı, doğa durumunda yaşarken karşılıklı verilen sözlerin tutulmama olasılığını ortadan kaldıran bir güçtür. Nitekim "adalet ve mülkiyet devletin kuruluşuyla başlar" (Hobbes, 2016, s.114). Dolayısıyla Hobbes, göre, "*adalet herkese kendisinin olanı sürekli olarak vermek iradesi*" olduğu için, "*kendisinin olanın, yani mülkiyetin, olmadığı yerde, adaletsizlik de yoktur*" (Hobbes, 2016, s.114). Bu nedenle Hobbes, adaletin, mülkiyetin korunmasına hizmet ettiğini, dolayısıyla, sadece mülkiyetin olduğu yerde, yani devlette adaletten söz edilebileceğini ileri sürer.

Hobbes, adaleti, "insanların adaleti" ve "eylemlerin adaleti" olarak da ikiye ayırır. Adil insan ona göre "davranışları akla uygun" olan insan iken; adil eylem "belirli eylemlerin akla uygun oluşu"dur. Bu nedenle Hobbes'un, "adaletin bir erdem, adaletsizliğin de bir kötülük" olması fikrinden ulaştığı sonuç, adil insanın davranışlarındaki adilliktir (Hobbes, 2016, s.117). Aslında bu noktada Hobbes'un, Aristoteles'in adalet kavramına üstü örtük biçimde atıf yaptığı söylenebilir. Fakat Hobbes'un gözden kaçırdığı önemli bir nokta var ki o da; Aristoteles'in adaleti, sadece "akla uygunluk" olarak tanımlamadığıdır. Aristoteles'e göre adalet, "erdemın bir parçası değil, erdemın bütünüdür" (Aristoteles, 2015, 1130a 5); dolayısıyla Aristoteles'te erdemine ulaşmış olan akıl yol göstericiyken, Hobbes'un felsefesinde, hiç bir erdeme sahip olmayan akıl yol göstericidir. Dolayısıyla yalnızca eylemlerde "akla uygunluk", Aristoteles'e göre, adalet erdemının oluşması için asla yeterli değildir; çünkü adalet erdemının, kişinin karakterinde oluşabilmesi için, kişinin erdemine ulaşmış akıl ile eylemlerini belirlemesi ve bu eylemlerini de yine erdeme uygun biçimde gerçekleştirilmesi gerekir.

Sonuç olarak, Hobbes'un felsefesinde insan, doğa mekanizminin bir parçası olduğu için diğer tüm varlıklar gibi doğa yasalarına bağlıdır. Nasıl ki bir saat, içindeki yaylar ve çarkların hareketiyle çalışıyorsa, insan da, organlarının mekanik hareketi sonucunda yaşamını sürdürür. Dolayısıyla, insanı diğer varlıklardan ayıran bir fark varsa, bu da sahip olduğu akıldır. Ayrıca doğa, her bireyi, aklını kullanarak kendisi adına iyi olan şeylere ulaşması için eylemlerinde özgür kılmıştır ve bu yüzden özgürlük, insanın doğal hakkıdır, yani her bireyin kendi mutluluğuna ulaşması için gerekli olan şeydir. Ancak her bireyin iyisi, kendisine göre iyi olduğu için bireyler arasında çıkar ve yarar çatışmalarına neden olur. Bununla birlikte, insanlar zekâ ya da fiziksel yapı bakımından da tamamen eşit oldukları için birbirlerine güvenemezler; çünkü yetenek eşitliğinden, amaçlara "erişme umudunun eşitliği doğar" (Hobbes, 2016, s.100). Tam da bu yüzden, her bireyin mülkiyetlerini koruyabilmesi ve kendi iyilerine, yani kendine hak olarak gördükleri şeylere ulaşma amacını güvence altına alabilmesi için bir devletin otoritesine ihtiyaç duyar. Otoritesi altına girilen devlet hukuk ve yasalarıyla, bireylerin sınırsız olan özgürlük hakkını sınırlar ve böylece mülkiyet haklarını güvence altına alarak adaleti temin eder. Zaten devlet otoritesi gibi "bir gücün olmadığı yerde, yasa yoktur; yasa olmayan yerde de, adaletsizlik yoktur" (Hobbes, 2016, s.103). Dolayısıyla, devletin kendi otoritesini korumak için çıkardığı tüm yasalar ve yaptığı tüm uygulamalar da kendiliğinden adildir.

Adalet, herkese hakkı olanın verilmesi şeklinde ele alınırsa, Hobbes'un felsefesinde, neyin hak olduğu ve kimin neyi hak ettiği, yani adaletin ön koşulu, devletin yasalarına uygun olup olmama durumuna göre belirlenir. Çünkü insan, doğası gereği hazlarının ve yararlarının peşinden koşan, çıkarıcı bir varlıktır. Dolayısıyla insanı, bir mutluluktan diğerine taşıyan her şey onun için değerlidir ve aynı zamanda da onun hakkıdır. Hakkıdır, çünkü Hobbes'un felsefesinde, Aristoteles'in felsefesindeki gibi tek ve nihai bir mutluluk kavramı yerine, bireysel yarara göre devamlı değişkenlik gösteren ve sürekli tatminle ortaya çıkan bir mutluluk anlayışı vardır. Tam da bu nedenle, akıl ve bedensel yetenekler bakımından eşit olan insanlar, mutluluklarının değeri bakımından da tamamen eşit olurlar; bu eşitlikten ise, insanlar arasında güvensizlik ve sürekli savaş hali doğar.

Hiçbir insan, kendi mutlulukları peşinden koşabilecek kadar uzun bir yaşamın garantisine sahip olmadığı için, kendi yaşamını garanti altına almak ve diğer insanların çıkarlarının, kendisinin mutluluğunu kapsayacak kadar ilerlemesini engellemek adına, bir devletin varlığına ihtiyaç duyar. Yani Hobbes'ta devletin görevi, hükmü altındaki insanları gerek tehditle ve korkuyla, gerek cezayla dizginlemek ve onlar için neyin hak olduğunu neyin hak olmadığını belirlemektir. Başka bir deyişle, tüm bireyler devletin koyduğu yasalar ve sunduğu haklar bakımından ayırım olmaksızın eşittir. Örneğin, bir göreve alınacak olan insanın, Aristoteles felsefesindeki gibi, o görevle ilgili bilgi sahibi ve erdemli biri olup olmadığına bakılmaksızın, göreve alımda devletin belirlediği kanun ve yasalara uygunluk, Hobbes için yeterlidir; çünkü tüm bireyler kanun ve yasalar karşısında, haklar, yani özgürlükler bakımından eşittir. Bu bağlamda, eşitliğe dayalı adalet anlayışının temelini, Hobbes'un felsefi görüşleriyle atıldığı söylenebilir. Hobbes'un felsefesinde devletin görevi, yurttaşların haklarını (özgürlüklerini) sınırlandırarak adaleti sağlamak iken; John Locke'a göre adalet, devletin yurttaşlarının haklarını (özgürlüklerini) olabildiğince geniş tutarak, bireysel iyilerine, mutluluklarına ulaşmalarını sağlamaktır.

2.4. John Locke'ta Adalet Kavramı

İnsan ve değer görüşlerinin incelendiği bölümde de üzerinde durulduğu gibi, Locke'a göre doğa, kesin ve belirli yasalara göre işler. İnsan da bu düzenin bir parçası olduğundan, aynı doğa yasaları, onun için de geçerlidir. İnsanın sahip olduğu en önemli özellik olan akıl ise, her bireyin kendi yarar, çıkar, haz ve mutluluğunun nerede yattığını gösteren ve bunları elde etmek için kullanılan bir araçtır (Locke, 1992, s.157). Nitekim bireyin özgürlüğü de, istediği şeyi yaparken başkalarının keyfi engellerine maruz kalmamasında yatar. Dolayısıyla, akıl sahibi her bireyin hayattaki amacı, varlığını sürdürmek ve bunun sonucunda, mümkünse mutlu olabilmektir. Bu nedenle Locke da, tıpkı Hobbes gibi tüm insanlar için ortak olan bir mutlak iyi anlayışını reddeder; bu görüş yerine, her bireyi kendi mutluluğuna götüren farklı farklı iyilerin olduğunu kabul eder.

Locke'a göre insanların tümü doğada bir başına yaşarken, tüm bitki ve hayvanlar, dağlar, su kaynakları, kısacası dünya üzerinde bulunan bütün nimetler, tüm insanlar arasında ortaktır. Yani doğa, tüm insanları olanaklara ulaşabilme imkânı bakımından eşit kılmıştır. Çünkü doğa durumu, "hiç kimsenin diğerlerinden daha fazla İktidar ve Yetkiye sahip olamadığı, bütün İktidar ve Yetkinin karşılıklı olduğu", yetkin bir özgürlük ve eşitlik durumudur (Locke, 2016, s.13). Zaten Locke, insanlar arasındaki eşitlik konusunu ele alış biçimiyle, Hobbes'tan ayrılır. Önceki bölümde belirtildiği gibi Hobbes, insanların zekâ ve yetenekler bakımından birbirlerinden farklı olmadıklarını savunur, Fakat Locke yapısal eşitlik için şöyle der:

İnsanlar arasında anlıkları yönünden böyle ayrımlar bulunduğunu komşularıyla bir kez konuşan bir kimsenin hemen görebileceğini sanıyorum; insanlığa hiç haksızlık etmeden, insanlar arasında bu yönden bulunan ayrımın, kimi insanlarda kimi hayvanlar arasındaki ayırmadan daha büyük olduğu söylenebilir (Locke, 1992, s.448).

Buraya kadar aklın, bireyin kendisi için iyi olan şeyleri ve bu iyilere ulaşması için gerekli eylemleri belirlediği konusunda, Hobbes ile hem fikir olan Locke, bir noktada Hobbes'tan ayrılır ki bu nokta, aklın kullanılışıyla ilgilidir.

Locke aklın iyi şekilde kullanılmasının, onu kullanan insana ahlaki bir boyut kazandırdığını düşünür. Gelgelelim, bu ahlaksal değer, temelinde, ne insanın doğasına uygun eylemekle, ne de ilkeleri değişmeyen evrensel bir ahlak yasasına bağlılıkla ilgili değildir. Ahlaksal iyi ve kötü, yasalara uygunlukla bağlantılıdır (Locke, 1992, s.222); ve ahlak, "mutluluğa götüren insan eylemlerinin kural ve ölçülerinin ve bunları uygulamanın araçlarının aranmasıdır" (Locke, 1992, s.455). Dolayısıyla, bireyin eylemlerini, üyesi olduğu toplumun zaman içindeki üstü örtük kabulleriyle oluşmuş olan, ahlaksal ilkelere uygun kılarken; tüm toplumlarda, ahlaksal iyilik, yani erdem ya da ahlaksal kötülük olarak kabul edilen şeyler, bu önceden belirlenen "yargılara, özsözlere ya da alışkanlıklara göre değer kazanır ya da değerden düşer" (Locke, 1992, s.224). Bu noktadan hareketle, Locke'un felsefesinde, iyi ve kötü tüm bireyler için mutlak olmadığı gibi, ahlaki iyiler ve kötüler de, her toplumda zaman içinde ortaya çıkan sözsüz yasalara göre belirlenir. Bu nedenle, tüm insanlar için değişmez ortak bir değer de bulunmadığı söylenebilir. Başka bir deyişle, iyiyi ve kötüyü, hazzı ve acıyı getiren şeyler, her bireyde farklı olduğundan,

amaçlar da farklıdır. Amaçları farklı olan bireylerin ise ortak bir değere sahip olmadıkları düşünülebilir.

Locke'a göre her insan, akli ile belirlediği ve kendi kişisi için iyi veya yararlı olduğunu düşündüğü her şeyi yapma özgürlüğüne sahiptir; fakat bu konuda özgür olması, istediği her şeyi yapabileceği anlamına da gelmez. Mesela, bir insan kendi canına kıyamaz –çünkü insan, Tanrı'nın mülkiyetinde olduğundan, kendi varlığını korumakla sorumludur- veya “insan bir başkasının yaşamına son veremez ya da yaşamını kötüleştiremez ya da başka birinin Yaşamının Korunmasına, Özgürlüğüne, Sağlığına, Organlarına ya da Mallarına yönelemez” (Locke, 2016, s.15). Başka bir deyişle mülkiyet, insanın sadece sahiplendiği toprağı, malı ya da mülkü değil, insanın kendi bedeni üzerindeki sahipliği ve kendi kişiliği üzerinde istediği gibi tasarrufta bulunabilmesi demektir. Bireyin kendi kişisi üzerinde, başka bir kişinin veya bir yasa yapıcının müdahalesi olmadan, dilediği gibi tasarrufta bulunabilmesi ise, Locke'a göre bireyin özgürlüğünü doğurur; “çünkü özgürlük, eylemde bulunma ya da bulunmama gücüdür” (Locke, 1992, s.168). Dolayısıyla, özgür bir bireyin, nasıl bir eğitim almak istediğine, hangi dini inancın mensubu olup olmayacağına, hangi karakter erdemlerini geliştirmek isteyip istemediğine, kendisi için neyin ya da nelerin değerli veya değersiz olduğuna, kendisi adına karar verme ve bunları elde edecek şekilde eyleme yetkisi (hakkı) vardır. Öyleyse, Locke'ın felsefesinde mülkiyetin ilk ve en yüce hak olduğu söylenebilir. Buna bağlı olarak mülkiyet, kişinin kendi bedenini de kapsadığından, kişinin kendisi üzerinde istediği gibi tasarrufta bulunması (istediğine inanması, istediği yaşam biçimine yönelmesi, istediği şekilde eylemesi) da onun hakkı olacaktır. Bu bağlamda, Locke'ın “bireyin kendi bedeni” üzerindeki mülkiyet anlayışı da, günümüzde tıpta özerklik ilkesiyle de, doğrudan bağlantılıdır.

İnsanların, topluluklar oluşturmalarının en büyük nedeni, şahsi mülkiyetlerini - yani, can güvenliğini, mal güvenliğini ve bireyin bunlar üzerinde en iyi şekilde tasarrufunu sağlayacak olan eylem özgürlüğünü- güvence altına almayı istemek ve mümkünse mutluluğa ulaşmak olduğundan, devletin bireysel mülkiyetleri koruma altına almasında en büyük güvence yasaların varlığıdır. Dolayısıyla yasaların amacı, “*Toplumun* ve (kamusal yararlar uyum içinde olduğu sürece) Toplum içindeki her bir kişinin *korunmasıdır*” (Locke, 2016, s.141). Ayrıca, devletin kuruluş amacını

tanımlama biçimiyle Locke, Hobbes'tan ayrılır. Çünkü Hobbes felsefesinde, devletin kurulma amacı, bireyleri mutlak bir otorite ile korkutarak, toplumda düzeni ve yönetimin kalıcılığını sağlamayı amaçlamaktır. Oysa Locke'ta tam tersine, devlet, onu oluşturmak için doğal özgürlüğünden vaz geçerek bir araya gelmiş olan bireylerin, mülkiyelerini korumayı amaçlar, “dolayısıyla hiçbir zaman Uyrukları yok etme, köleleştirme ya da planlı olarak yoksullaştırma hakkına sahip olamaz” (Locke, 2016, s.143). Başka bir deyişle, devlet yurttaşlarının canları ve servetleri üzerinde keyfiliğe sahip değildir, yani devlet bireyden onay almadıkça, bireyin mülkiyeti üzerinde keyfi bir tasarrufta bulunamaz. Mülkiyetin dokunulmazlığı ile ilgili olan bu durum, bir hekimin, hastanın onayını/onamını almadan, hastaya hiç bir şekilde müdahalede bulunamaması ile de yine aynı şekilde ilişkilendirebilir.

Devleti yönetenler, adaleti sağlamak için bireylerin haklarını kesin çizgilerle tanımlayan yasalar koymakla görevlidir. Böylece insanlar, yaşadıkları toplum içinde sahiplendikleri mülkiyetleri üzerinde, topluluk yasasıyla onlara ait olan mallara ilişkin bir hakka sahip olurlar (Locke, 2016, s.147). Ayrıca, zaten devletin görevi, bireyin haklarını güvence altına almak değilse,

İnsanlar Yaşamlarını, Hürriyetlerini ve Servetlerini koruma amacı taşımayan ve onların Barış ve Huzurlarını güvenceye almak için Hak ve Mülkiyete ilişkin *belirlenmiş Kuralları* olmayan bu tür yönetimler uğruna Doğa durumu özgürlüğünden vazgeçmezlerdi ve kendilerini bu yönetimler altında bağlamazlardı (Locke, 2016, s.146).

Dolayısıyla, Locke'ın felsefesine göre, doğada bir başına yaşayan birey, nihai amacı olan mutluluğa ulaşabilmek için, öncelikle doğanın ona sunduğu en önemli mülkiyeti olan kendi kişisini koruması gerektiği bilincini taşır ki, bu aynı zamanda bireyin temel hakkıdır. Çünkü tüm insanları yaratan Tanrı, onlara verdiği hayatı, koruma sorumluluğunu da yükler. Öte yandan bu hakkı, yani mülkiyeti, doğa durumundayken korumak, yasaların üstünlüğünün olduğu bir topluluğun üyesi olarak korumaktan, birey için çoğu zaman daha zor olabilir. İşte bu nedenle birey, doğa durumunu terk ederek belirli bir toplumun üyesi olmayı seçer. Dolayısıyla, devletin, yani toplumu yönetenlerin amacı, yurttaşlarının doğa durumunda sahip oldukları mülkiyetlerini/haklarını, kurallı ve keyfi olmayan yasalarla güvence altına almaktır. “Yasamacılar özel Durumlarda değişmeyen *yayınlanmış kurumsallaşmış Yasalarla* yönetmek; Zengin ile Yoksul için, Mahkemedeki Hatırı Sayılır Kişi ile Pulluğundaki

Köylü için sadece tek Kurala sahip olmak zorundadırlar” (Locke, 2016, s.151). Böylelikle, yurttaşları olan tüm bireylerin, mülkiyetlerini/haklarını, kurallı ve keyfi olmayan yasalarla güvence altına alan bir devlet de, adaleti sağlamış olur.

Sonuç olarak, akıl sahibi varlık olması Locke’a göre, tür olarak insanı diğer hayvanlardan ayıran özelliğidir; bunun dışında, insan da bir doğal varlık olarak, tıpkı diğer hayvanlarda olduğu gibi yaşamını sürdürmeyi ve mutlu olmayı amaç edindiği için, acıdan kaçır, hazzıya yönelir. Dolayısıyla, birey için değerli olan, kendi akıyla, kendisi için iyi ya da yararlı olduğunu düşündüğü şeylerdir. Bundan dolayı da değerli olduğunu düşündüğü şeyler üzerine, aklının belirlediği sınırlar çerçevesinde istediği gibi eylemde bulunmakta özgürdür; bu onun hakkıdır. Doğada tek başına yaşayan bireyin hayatı, daha güvenli ve mutlu bir hayat sürdürmek için gerekenleri karşılamada yetersiz olduğundan, insanlar bir araya gelerek topluluklar oluşturmaya yönelirler. Bu durum ise, insanların siyasal toplumları oluşturmasının asıl nedenidir (Locke, 2016, s.24). Dolayısıyla, bireyin haklarının, başka bir deyişle özgürlüklerinin, devlet tarafından yasalarla korunması, yurttaş olan her bireyin hakkıdır. Tüm bunlardan hareketle, Locke’ın felsefesinde, bireylerin kendi akılarıyla belirledikleri iyileri, özgürce, eylemlerine bir başkasının müdahalesi olmadan gerçekleştirmelerinin, onlar için bir hak olduğu; adaletin ise, bu hakkın devletlerce bireylere sağlanması ve korunması yoluyla sağlanabileceği sonucuna ulaşılabilir.

Locke’ın felsefesinde, adalet, herkese hakkı olanın verilmesi biçiminde ele alınır ise, hakkın ne olduğu ve neyi kimin hak ettiği de, tıpkı Hobbes’ta olduğu gibi Locke’ta da, devletin kanun ve yasalarına uygun olup olmama durumuna göre belirlenir. Bu nedenle, Locke’ın felsefesinin ana savları bakımından, Hobbes’un felsefesinden farklı olmadığı söylenebilir. Örneğin insan, her iki düşünürü göre de, doğası gereği hazzın ve yararın peşinden koşar. Her iki filozof için de, insanı, bir mutluluktan diğerine taşıyan haz ve yarar değerlidir ve bu nedenle bireyin kendi hazları ve yararları peşinden koşması, onun hakkıdır. Çünkü hem Hobbes, hem de Locke’ın felsefesinde, Aristoteles’in felsefesindeki gibi nihai bir mutluluk kavramı yerine, bireysel yarara/çıkara göre sürekli değişen bir mutluluk anlayışı vardır. Dolayısıyla, bireyler arasında yararın yararlar, iyinin iyilerle, hakkın hakla çatıştığı bir ortam oluşur. İnsanların, kendi mutluluklarını gerçekleştirebilecek kadar uzun yaşama garantisi olmadığından, kendi yaşamını güvence altına almak ve diğer

insanların çıkarlarının, kendisinin mutluluğunu kapsayacak kadar ilerlemesini engellemek adına, bir devletin varlığına ihtiyaç duyar. Devletlerin kurulma nedeni de bu çatışma ve güvensizlik ortamına düzen getirmektir. Bu noktaya kadar aynı görüşte olan Hobbes ve Locke'ın ayrıldığı kısım ise, devletin yurttaşlar üzerindeki görev ve yetkilerinin ne olduğudur.

Hobbes'un felsefesinde devletin görevi, her ne şartta olursa olsun, kendi bekâsını korumaktır; bekâsını koruyabilmesi için de, yurttaşları baskı ve korkuyla, gerektiğinde ise cezayla dizginlemesi ve onlar için neyin hak olduğunu neyin hak olmadığını belirlemesi gerekir. Diğer taraftan, Locke'ın görüşünde de devlet, bireylerin mülkiyetini, güvenliğini korumak ve haklarını/özgürlüklerini belirlemekle yükümlü olsa dahi, yine de Hobbes'un görüşündeki gibi, yurttaşlar üzerinde istediği şekilde kullanabileceği sınırsız bir yetki ile donatılamaz. Çünkü Locke'ın felsefesinde, devletin birincil görevi, yurttaşı olan her bireyin can ve mal güvenliği gibi haklarının, yani özgürlüklerinin güvencesi olmaktır. Tam da bu nedenle tüm bireyler, devletin sunduğu haklar bakımından, yasalar önünde eşittir. Dolayısıyla, belirli bir göreve alınacak insanın, kanun ve yasalar bakımından herhangi bir engelinin olmaması, Hobbes'ta olduğu gibi Locke'ta da yeterlidir; erdemlerine ve o görevle ilgili bilgi sahibi olup olmadığına bakılması o kadar da önemli değildir. Bu nedenle Locke, değer, özgürlük ve haklar üzerine Hobbes ile benzer görüşleri savunması bakımından, eşitliğe dayalı adalet anlayışına dahil edilebilir. Locke'tan sonra Kant, özgürlük konusunu farklı bir bakış açısıyla incelemekle kalmaz, aynı zamanda özgürlüğü, bireysel özgürlük ve toplumsal özgürlük olarak ikiye ayırır, nihayetinde hak ve adalet anlayışını da buna göre belirler.

2.5. Immanuel Kant'ta Adalet Kavramı

Daha önce de bahsedildiği gibi, Kant'a göre insan, hem bir doğa hem de bir akıl varlığıdır. Doğal, yani bedensel yanıyla doğadaki zorunluluklara tabidir, fakat akıl yanıyla da doğa yasasından bağımsız olma olanağına sahiptir ve bu özelliği, insanı diğer varlıklardan ayırır. Dolayısıyla, insan bir doğa varlığı olarak istemesini haz, acı, yarar ya da çıkara göre belirleyebilirken, aynı zamanda bir akıl varlığı olarak

istemmesini, saf, pratik aklın kendisinden kaynaklanan, ahlak yasasına göre de belirleyebilir, yani böyle bir olanağa da sahiptir. Bir akıl varlığı olarak insan, herhangi bir istemeyi kendisi başlatabilir; başka bir deyişle insan, özgür olma olanağına sahip olduğu için, aklın koymuş olduğu ahlak yasasına uygun isteyip, yasaya saygı ile eylemde bulunabilir. Ancak böyle istemek ve yasaya göre hareket etmek insana uygundur. Bu bağlamda özerklik ise, insanın istemelerinde, doğanın değişmez yasalarına uymak yerine, sahip olduğu akılla, kendisi için koyduğu akıl yasasına kayıtsız şartsız uymasıdır, yani negatif özgürlüktür. Bir diğer anlatımla özerklik, her bir insan teki için hayata geçirilme olasılığı taşıyan zihinsel özgürlüğün adıdır.

İnsan istemesinin ilkesi olan kesin buyruk ise, kayıtsız şartsız iyi istemedir. Dolayısıyla, Kant'a göre kesin buyruk, "başka bir şeyi istediği için bir şeyi yapmak" düşüncesinden bağımsız, sadece tüm akıl sahibi varlıklar için genel bir yasa olması istenebilecek ilkeye (maksime) göre eylemde bulunmaktır; yoksa yasanın, kendisi amaç olarak düşünülemez. Başka bir deyişle, insan, genel yasa koyucu olarak böyle bir istemeyi, gelecekte edineceği başka herhangi bir yarar uğruna yapmaz; doğrudan "insanın değeri" fikrinden dolayı yapar. Bunun sonucunda insan, zaten karşısındaki insana çıkarı doğrultusunda değil de, sadece onu amaç edinerek ve o insan için kayıtsız şartsız iyi bir isteme ile eylemlerine yön verdiğinde, ahlak yasasına uygun, adil olan davranışı da gerçekleştirmiş olacaktır. Çünkü buradaki eylem, tamamen pratik aklın emrettiği buyruğa uygun gerçekleşir.

Saf, pratik aklın koymuş olduğu ahlak yasasına göre eylemek ise, insan olmanın gereği, yani insanın ödevidir. Ödev, tek tek insanların istemelerini ve eylemlerini, saf akıl tarafından türetilen ahlak yasasına uygun ve yasaya saygıdan dolayı eylemesi gerekliliğidir. Dolayısıyla Kant'ın felsefesinde, bir eylemin, yasaya uygun olması, aynı zamanda ödevde uygun olması anlamına gelir. Yine yasaya saygıdan dolayı yapılan bir eylem de, ödevden dolayı yapılmış demektir. Ancak bu şekilde bir isteme, kayıtsız şartsız iyi ve ahlak yasasına (ödevde) uygun bir isteme olarak adlandırılır. İstemesi özgür olan bir insanın, ahlak yasasına göre ve yasaya saygıdan dolayı eylemde bulunması da, ilk aşamada akılsal olan özgürlüğü, yasaya uygun olarak gerçekleştirilen eylemlerde görünür kılar. Nitekim Kant felsefesinde, bir eylemin, doğru eylem olup olmadığına, o eylemin yapılış nedenine, yani istemenin aklın kendi

kendine koyduğu yasaya göre mi, yoksa dürtü ve eğilimlere göre mi belirlenerek yapıldığına bakarak karar verilir. Bu durumda ödevin kendinden dolayı ve yalnızca ödev için gerçekleştirilen eylemler, eylemleri gerçekleştiren kişinin özgür bir insan olduğunun göstergesidir. Lakin söz konusu toplumsal özgürlük/hak olduğunda, Kant da tıpkı yararcı ve eşitlikçi liberal düşünürlerin yaptığı gibi, insanların eylemleriyle ilgisinde özgürlüğü ele almayı tercih eder. Ancak diğer yandan, Kant'ın özgürlük anlayışı, liberal sözleşmecî düşünürlerin sıklıkla temellendirdiği bireysel ve toplumsal mutluluk görüşüyle bağlantılı da değildir.

Kant'ın özgürlük kavramını, bir insanın istemesiyle ilgisinde ele alması ile toplumsal hayattaki eylemler bakımından ele alması arasında fark vardır. İşte bu nedenle, Kant'ta iki tür özgürlük anlayışına temellenen, iki ayrı hak ve adalet anlayışı ortaya çıkar. İlki, Kant'ın içsel özgürlük olarak da tanımladığı, tek tek insanların gerçekleştirme olanağına sahip olduğu, negatif (düşünsel) ve pozitif (eylemsel) özgürlük iken; ikincisi, dışsal özgürlük olarak tanımladığı, temelini saf, pratik aklın ilkelerinden alan, toplumsal mülkiyet hakkını ve bireyin toplum içinde eylem alanını belirleyen hukuksal ilkelerdir. Dolayısıyla Kant'ın felsefesinde dışsal (toplumsal) özgürlüğün, haklarla (insan haklarıyla) doğrudan bağlantılı ele alındığı söylenebilir. “Her bir iradenin özgürlüğünü, başka herkesin özgürlüğü ile birleştiren her eylem veya her maksim adildir” (Kant, 2017, s.78). Bu nedenle, her bir insan tekinin, aklını özgürce kullanabilmesi, yani özgür olabilmesi için gerekli olan koşulların sağlanması talebi de, insan için bir haktır, yani bu tür bireysel haklar, Kant felsefesinde, negatif içsel özgürlük ile bağdaşan, ama toplumsal alanda dışsal (hukuksal) haklarla korunması gereken özgürlükler/haklardır. Başka bir deyişle, insansal haklar, insanın aklını özgür şekilde kullanarak, özgür insan olabilmesi için gerekli olan şeylerdir denilebilir.

Kant'ın felsefesinin temelini oluşturan özgürlük ve ahlak anlayışı, onun bireysel ve toplumsal hak ve adalet anlayışını da hatırı sayılır anlamda etkiler. Ortaya koyduğu siyaset felsefesinde, kaynağını saf akıldan alan adalet ilkeleri ve bu ilkelere uymayı öğütleyen ödev bilinci ön plandadır. Ancak “şeyleri kullanmak ve mülk edinmek” söz konusu olunca, akılsal adalet ilkelerini toplumda yaşayan herkesin üzerinde bağlayıcı kılabilmek için, pozitif yasalara ihtiyaç duyar (Kant, 2017, s.87). Bununla birlikte Kant, toplumda mülkiyet haklarının belirlenmesi hususunda dahi

yararcı görüşü benimsemez, nasıl ki ahlak yasalarının temeli, bireysel çıkar ve yarar değilse, adalet ilkeleri de bunlara temellendirilmemelidir.

Çünkü hakları faydaya dayandırmak, toplumun bir mutluluk anlayışını diğerlerine dayatmasını gerektirir. Anayasayı özel bir mutluluk anlayışı (çoğunluğun mutluluk anlayışı gibi) üzerine oturtmak, diğerlerine bazı değerleri dayatır (Sandel, 2017, s.188).

Nitekim Kant'a göre mutluluk, sadece adalet ilkesi için değil, aynı zamanda ahlak ilkelerinin türetilmesi ve devlet hukukunun düzenlenmesi için de kötü sonuçlar doğurur (Kant, 2017, s.60). İşte bu nedenle Kant, saf akıldan türeyen akılsal hakları, anayasa tarafından korumaya almak üzere, adaleti temin edecek hakları gerçekte hiçbir zaman var olmamış, deneysel bir sözleşme yoluyla türetir. Öte yandan, adalet ilkelerini bir doğa durumunda, toplumsal bir sözleşme üzerinden güvenceye alması bakımından Kant, Hobbes ve Locke gibi toplumsal sözleşmecilerle aynı saftadır. Lakin Kant sözleşmeyi, diğer sözleşmeciler gibi tarihsel zaman içerisinde değil, varsayımsal bir doğa durumunda, akılsal bir deneyde gerçekleştirir (Kant, 2017, s.54). Kant'ın akılsal deneyinde sözleşme, "kendisinden hareketle her türlü adaletsizliğe karşı çıkabileceğimiz ve kendisine başvurarak mevcut yasaların adil olup olmadığını test edebileceğimiz *eleştirel bir duruş noktasıdır*" (Kant, 2017, s.12). Başka bir deyişle, toplumun bilinmeyen bir zaman diliminde, üzerinde uzlaşarak kabul ettiği düşünülen sözleşme, tamamen kurgusal nitelikte bir anlaşmadır. Fakat anlaşmanın kurgusal nitelikte olması, onun pratik gerçekliğini ortadan kaldırmaz; çünkü "her yasa koyucu, yasalarını halkın tamamının birleşmiş iradesinden çıkabilecek bir tarzda koymaya" yükümlüdür (Kant, 2017, s.54).

Sonuçta Kant'ın felsefesinde, bireysel özgürlük ve toplumsal özgürlük olarak, iki tür özgürlük anlayışı mevcuttur. Bireysel özgürlük, kişi olan insanın, saf aklın koyduğu ahlak yasasına uygun ve yasaya saygıdan dolayı belirli bir tarzda eylemde bulunmayı istemesidir. Toplumsal, yani dışsal özgürlük ise, amacı, kendini bildiği gibi ve istediği yönde yetiştirmek olan bireyin, amacını gerçekleştirirken, diğer insanlar tarafından herhangi bir engellenmeye maruz kalmaması durumu olduğu gibi; aynı zamanda bireyin de, diğer insanların kendilerini bildikleri ve istedikleri gibi yetiştirmelerine engel olmaması durumudur. Her iki özgürlük anlayışının varlığı, bireysel ve toplumsal haklar olmak üzere iki farklı hak tanımını doğururken, her iki hak grubu da hukuksal ilkelerle güvence altına alınır.

2.6. Jeremy Bentham'da Adalet Kavramı

Önceki bölümde de anlatıldığı üzere Bentham'a göre, tıpkı diğer hayvanlar gibi, insan da doğal bir varlıktır; bu nedenle hazzı yönelir ve acıdan kaçır. İnsan, doğanın ona verdiği aklı kullanarak, kendisi için iyi olan, yani haz veren şeyler ile kendisi için kötü olan, yani acı veren şeyleri belirleme yoluyla, en yüksek mutluluğa ulaşmayı amaçlar. Bununla beraber, mutluluk, iyi, yararlı, doğru ve adil kavramları, herhangi bir eylemin bireye haz ya da acı vermesine göre tanımlanır.

Ne zaman ki, kamusal veya özel bir fiile sahip çıkma veya çıkmamayı, acı veya haz doğurması eğilimine göre tartarsam; ne zaman ki, *adil, gayrı adil, ahlaki, gayrı ahlaki, iyi, kötü* terimlerini, kimi acı ve kimi haz fikirlerini içeren kolektif terimler gibi kullanırsam; ben, *fayda prensibinin* taraftarıyım (Bentham, 2017, s.3).

Ayrıca, insana sağlayacağı mutluluk bakımından, şeyler arasında niteliksel değil, sadece niceliksel bir değer farkı vardır. Başka bir deyişle, bireye o an için en fazla hazzı ya da en yoğun hazzı verecek, ya da uzun vadede bile olsa, kesin olarak mutluluğa ulaştıracak olan şey ne ise, o şey, diğer her şeyden daha değerlidir.

İnsanları mutlu eden, onlara haz ve yarar sağlayan şeylerin ve aynı şekilde onları mutsuz eden, üzüntü ve acı veren şeylerin farklı farklı olduğunu savunması bakımından Bentham, kendisinden önceki düşünürlerden, Hobbes ve Locke ile hem fikirdir. Aynı nedenle, tüm insanlarca kabul edilen, mutlak bir değer, iyi-kötü ve doğru-yanlış anlayışı, Bentham'ın felsefesinde de kabul edilmez. Dolayısıyla, bireyin mutluluğu, kendisi için iyi ya da yararlı olduğunu düşündüğü şeyi, elde etmesine bağlıdır. Bireyin kendi mutluluğuna ulaşmak için ihtiyaç duyduğu şeyler ise, onun hakkıdır. Fakat her insanın, mutluluğa ulaşmak için gerek duyduğu şeyler bir ve aynı olmadığı için bu durum, toplumu oluşturan bireyler arasında çatışmaya neden olacağından, toplumda en büyük mutluluğun temini, bireylerin, devlette egemen olan yasa koyucuların koyduğu yasaların sınırları içerisinde, tercihlerini yapması ve eylemde bulunması ile mümkün olur (Doğan, 2017, s.331).

Bentham'ın hazzcı-yararcı görüşünde, adalet hakkında detaylı bir açıklamaya rastlanmasa da; onun hak ve adaletle ilgili görüşleri, hakkında en yüksek mutluluk

görüşü üzerinden çıkarımlar yapılabilir. Örneğin, etiğe bakışı “bireylerin kendi haz arayışları değil, daha çok en yüksek düzeyde genel haz arayışı” görüşü üzerinde yapılanmıştır (Warburton, 2016, s.284). Söz gelimi, yüklü miktarda bir paranın, on ayrı yoksul insana paylaşılırak onları mutlu etmesiyle, maddi durumu oldukça iyi, ama hayattaki en büyük hazzı, para biriktirmek olan bir kişiye çıkması arasında bir fark yoktur. Dolayısıyla, yalnızca ilk durumdaki toplam haz, ikinci durumdaki hazdan yüksek olmak koşuluyla, Bentham’ın görüşüyle uyumlu olabilir. Ve ancak bu koşul sağlanmış iken, ilk durumdaki gibi, paranın yoksul on kişi arasında paylaşılması değerli ve aynı zaman da doğru bir eylem olur. Çünkü bir eylemin değerini, sadece eylemin sonucunun neden olacağı, haz ve acının yoğunluğunun, her iki duyguyu da hisseden insan sayısı ile çarpılması belirlerken; eylemin doğru veya yanlış olarak tanımlanabilmesini sağlayan şey ise, söz konusu eylemin, toplumun çoğunluğunun en büyük mutluluğunu sağlayıp sağlamadığıdır (Doğan, 2017, s.329). Dolayısıyla Bentham’a göre, eğer toplumun yararının, bireyin yararından büyük olduğu bir durum söz konusu ise, bireyin yararını, toplumun çoğunluğunun en yüksek yararı için feda etmek, doğru bir eylemdir.

Tüm insanların, doğal haklarla donatıldığı görüşünü reddeden Bentham, hak kavramının, ancak ve ancak hükümetlerin varlığıyla ortaya çıkabileceğini savunur; çünkü “hak sahibi olmanın başkalarının eylemlerine sınırlama getireceği ve yasalar olmadan böyle bir sınırlamanın söz konusu olamayacağı” görüşündedir (Doğan, 2017, s.331). Ayrıca, mutluluğa ulaşmak için kullanıldığı gibi, hukuksal alanda hakkın ve adaletin temini için de, bir eylemin sonucunun ceza gerektiren bir suç sayılıp sayılmayacağını belirlemek üzere, elde edilen toplam haz ve acı kavramlarının kullanılabilir olduğunu ifade eder: “Kötülükleri, [bunların] yeğliliklerini, sürelerini ve neticelerini tartınız; bütün boyutlarıyla ölçünüz ve nasıl da hazzın acıdan daha aşağıda olduğunu görünüz” (Bentham, 2017, s.71). Başka türlü ifade etmek gerekirse, eylemde bulunan bireyin eylemden elde ettiği haz, eyleme maruz kalan bireyde, eylemin oluşturduğu acıdan daha az ise, bireyin eyleminden dolayı cezalandırılması gerekir. Nitekim eylemden elde edilen “haz her zaman yalnızca bir [kişi] içindir; acı ise bin, on bin [kişi] ve [en sonunda da] herkes için” (Bentham, 2017, s.70) bir tehdit unsuru olabilir ki, o zaman bazı eylemlerin verdiği veya verebileceği acılar, sadece o eylemin hedefi olan bireyi değil, aynı

zamanda bir grubu ya da bütün toplumu da hedef alır. Dolayısıyla, verileceği bireye bir kötülük getirecek olan ceza, yalnızca karşılığında çok daha fazla bir iyilik, yani haz getirmesi durumunda haklı olur.

Sonuç olarak, eylemlerimizi ve hatta onların doğru, haklı olup olmadığını belirlerken; hazzın Bentham için bu denli önemli olmasının en önemli nedeni, “en yüksek iyunin haz olduğu” kabulüdür (Cevizci, 2014, s.75). Bentham’ın hazcı görüşünde önemli olan tek şey, yapılan eylemden elde edilecek olan hazdır. İki farklı eylemin, “haz oranı aynıysa eylemin değeri de aynıdır” (Warburton, 2017, s.187). Bentham’ın felsefesinde, yapılan eylemden elde edilen haz ve bu hazzın karşındaki toplam acının karşılaştırılması, yapılan eylemin değerini ortaya koyarken, aynı zamanda yapılan eylemin haklı mı yoksa haksız mı olduğuna da ışık tutar. Bunlardan hareketle, birey için iyi ya da yararlı olan şey, en yüksek mutluluğa ulaşmaksa; mutluluk da, bireyin elde edeceği haz ve yarardan bağımsız değilse; Bentham’a göre birey için iyi olanın, yani haz veren ya da onun için yararlı olan her şeyin, aynı zamanda birer hak olduğu sonucu çıkarılabilir.

Her bireyin, bireysel ve toplumsal açıdan, mutluluktan ne anladığına bağlı olarak hak görüşü de değişeceğinden, bir bireysel hak, diğer bireyin hakkı ile çatışır. Dolayısıyla bireyin mutluluğunun, toplumun çoğunluğunun mutluluğu ile çatışması kaçınılmaz hale gelir. Bu çatışmaların önüne geçmek için Bentham, doğuştan var olan hakların yerine, yasal hakların varlığını kabul eder (Bentham, 2017, s.105). Çünkü ancak cezalarla pekiştirilmiş yasaların varlığı söz konusuysen, bir bireyin haklarının, başka bireylerin haklarına getirilen sınırlama ile belirlenebileceğini savunur. Bu noktada devleti, koyduğu yasalarla, neyin hak olduğunu belirleyerek, adaleti temin edecek yegâne güç olarak kabul eder. Anlatılanlardan hareketle Bentham’ın, devletin olmadığı bir yerde, herkesin her şeye hakkı olduğunu dile getiren Hobbes’un hak ve adalet konusundaki görüşlerine benzer bir görüş içerisinde olduğu ileri sürülebilir. Bentham felsefi görüşlerinde, toplumun çoğunluğunun yararının, bireyin yararına karşı üstünlüğe sahip olduğunu ve bu yüzden bireylere sunulacak hak ve özgürlükleri, toplumun yüksek yararını korumak adına, devletin belirlemesi gerektiğini düşünürken; ardılı ve öğrencisi olan John Stuart Mill, toplumdaki tek tipleşmenin, bir devleti çöküşe götüren en önemli neden olduğunu ve

bu nedenle bireyin haklarının ve özgürlüklerinin, hem devlete hem de topluma karşı korunması gerektiğini savunur.

2.7. John Stuart Mill’de Adalet Kavramı

Mill’in insan ve değer hakkındaki görüşleri, kendisinden önce gelen diğer yararçı-liberal görüşteki filozoflarla, özellikle de hocası Bentham ile hemen hemen aynıdır. Mill’in insanı da, doğal bir varlıktır; bundan dolayı da yine doğa yasalarına bağlıdır, acıdan kaçır ve hazza yönelir. Dolayısıyla bireye haz veren şeyler iyi, acı veren şeyler ise kötüdür. İnsan aklı da yine, doğanın insana vermiş olduğu, insanın doğa düzeninde hayatta kalabilmesi ve isteklerine ulaşabilmesi için kullanacağı bir araçtır. Lakin Mill’in yararçılığını, Bentham’inkinden ayıran en önemli fark, insanın istemesinin yöneldiği hazları, niteliksel bakımdan yüksek hazlar ve alçak hazlar olarak ayırmasıdır. Mill, alçak hazlar olarak nitelendirdiği arzu, iştah gibi bedensel hazlar yerine, akılsal/entelektüel hazlar olarak nitelendirdiği bilim, felsefe ve sanat ile uğraşmanın, insana verdiği hazzın, değerce daha yüksek olduğu vurgusunu yapar, yani Mill’in yararçı görüşünde hazlar arasında niteliksel bir değer ayrımı vardır.

Mill, hazlar arasındaki niteliksel farklılık görüşünü benimseme noktasında, kendisinden önce gelen diğer bir liberal-yararçı düşünür olan Locke ile hemfikirdir. Bununla birlikte, nihai amacı mutlu olmak olan insan, kendi mutluluğuna ulaşmak için kendisi adına iyi, yararlı olarak belirlediği şeylere sahip olmakta ve bu tür eylemleri yapmakta özgür olmalıdır. Bu nedenle, özgürlük, diğer insanların mutluluklarına zarar vermeden veya engel olmadan, bireyin kendi mutluluğunu, iyiliğini, başka bir deyişle yararını, dilediği gibi arayabilmesidir. Çünkü Mill’in felsefesinde, birey için iyi olan şey mutluluktur, bireyi mutluluğa ulaştıran şeyler ise yararlıdır. Bentham’ın fikirlerinde görülen, toplumun çoğunluğunun birey üzerindeki mutlak otoritesi, Mill’e göre bireyin gelişimi üzerinde büyük engel teşkil eder (Silier, 2017, s.401).

Mutluluk ve onun öğelerini oluşturan, bir diğer ifadeyle, bireyin mutlu bir hayat sürdürebilmesi için gerekli olan, bireysel gelişimin desteklenmesi, can ve mal güvenliğinin sağlanması gibi olanaklar ise, bireyin haklarını oluşturur. Devletin, hem

kendisine karşı, hem de toplumun çoğunluğunu oluşturan kesime karşı bireysel hakları koruması ve bu hakların bireyler tarafından kullanılmasını sağlaması ise adaleti doğurur. Nitekim “bir insanı kişisel özgürlüklerinden, mülkiyetinden ya da yasa ile kendisine ait olan herhangi bir şeyden mahrum etmek çoğunlukla adaletsiz olarak düşünülür” (Mill, 2017, s.73). Dolayısıyla, adil kabul edilen, bireyin yasal haklarına saygı göstermek iken, bu yasal hakları ihlal etmek ise, adaletsizlik olarak kabul edilir.

Mill’e göre, “herkese hak ettiğini verme ilkesi, yani iyiliğe iyilik, kötülüğe de kötülük ile karşılık verme”, gerek adalet fikrinin, gerek tüm dünyada genel geçer olarak kabul edilen adalet ilkelerinin çıkış noktasıdır (Mill, 2017, s.95). Fakat Mill’in felsefesinde, iyi ve kötü kavramları, daha doğrusu değer görelidir olduğundan, hak ve adalet anlayışları da topluma, çağa, koşullara veya gruplara görelidir. Diğer taraftan, kötü tasarlanmış yasalar tarafından, bireye tanınan, ama aslında tanınmaması gereken haklar verilmiş ise, Mill böyle bir durumda da, adalet ve adaletsizlik olarak tanımladığı durumun da değişeceğini belirtir. Kötü tasarlanan yasalar, yargılama için kesin ölçüler sunamadıklarından, adaletin gerçekleşmesini de sağlayamazlar. Mill’e göre, yürürlükteki yasaların, birbirinden farklı, birkaç adalet kavramı ortaya çıkardığı bir durumda, farklı adalet görüşlerinden birinin tercih edilmesi tamamen keyfi olacağından, bunlardan birine karar verilirken göz önünde tutulacak olan, kendisi bu tür durumlarda ölçüt kabul edebilecek herhangi bir değer olmadığından, yalnız toplumun yararınıdır. Fakat neyin hak olduğunu belirleme sırasında, ne bireysel yarar, ne de toplumsal yarar, nesnel bir ölçüt sunar. Çünkü hem bireysel yarar, hem de toplumsal yarar kavramlarının temelinde en yüksek yarar görüşü olduğundan; bu görüş ise, gerek bireyin gerekse toplumun yararı görüşünden bağımsız olmadığından, sonunda yine içerik olarak belirsiz bir hak görüşüne dayanır.

Aristoteles gibi Mill de, aslında adalet ile hukuka veya mevcut yasalara uygunluk arasında doğrudan bir koşutluk kurmaz. Mill bu görüşüyle, Bentham’dan ikinci defa ayrılır, çünkü Bentham’a göre, hak ve adalet, yasaların belirlediği ölçülere göre tanımlanır, yani devletin yaptığı yasalardan önce, toplumda hak ve dolayısıyla adalet kavramı yoktur. Oysa Mill’e göre, her yasa, insanın doğal özgürlüğüne, yani bireyin aklıyla kendisi için belirlediği bir iyiye ulaşmak üzere eylemde bulunma özgürlüğüne getirilen bir kısıtlamadır ve bireylerin iyiliklerine

uygun olmayan tüm kanunlar, aynı zamanda da adaletsizdir (Mill, 2017, s.74). Gerçi burada “iyilik”ten ne anlaşıldığı da önemlidir. Söz gelimi, hasta tarafından iyi kabul edilen bir şey, hekim açısından hastanın sağlığını tehdit edici olabilir. Ya da aynı hastalık tanısına sahip iki hastaya da aynı tedavi biçimini uygulamak, hastalık ikisinde de farklı yolları kullanıyorsa iyi olmayabilir. Böyle durumlarda da “iyi olan” kavramı, en az hukukta olduğu kadar muğlaktır.

Sonuç olarak, Mill’in felsefi görüşlerinde iyi, kötü, doğru, yanlış kavramları görecelidir; her birey akıl sahibi ve eşit olduğu için, kendisi için neyin yararlı olduğuna, bireyin kendisi karar verir. Kendisini iyi ve yararlı gördüğü şey açısından geliştirmeye ve böylelikle en yüksek mutluluğa ulaşmaya çalışan birey, bir başkasına zarar vermediği sürece, eylemlerinde hiç kimse tarafından engellenemez; çünkü özgürlük, her bireyin kendi aklınca belirlediği bir iyiye ulaşmasında bir engelin bulunmaması durumudur (Mill, 2015, s.20). Mill’e göre hak ise, yarardan bağımsız olan bir şey değildir (Mill, 2015, s.18). Dolayısıyla, tıpkı Locke’ta olduğu gibi, bireyin kendisinin belirlediği bir iyi üzerine, kendisini geliştirebilmesi ve böylece en yüksek mutluluğa erişmesi için gerekli olan şeyler, bireyin haklarıdır. Bir diğer ifadeyle, sahip olduğu akıl, kendi iyisine, yararına ve mutluluğuna ulaşmak amacıyla kullanan bireyin, bunları elde edebilmesi için gerekli olan koşullar, bireye sağlanması gereken özgürlükleri, başka bir deyişle bireysel hakları oluşturur. Tam da bu nedenle Mill, özgürlük ile hak terimlerini zaman zaman aynı anlama gelecek şekilde kullanır.

Mill’in bireysel hak görüşü, düşünme, yazma ve konuşma özgürlüğü, inanç özgürlüğü, toplanma ve eylem yapma özgürlüğü gibi haklarla bağlantısı açısından, önemli ölçüde günümüzdeki insan haklarına karşılık gelir. Ancak Mill’in belirlediği haklardan birisi olan, bireyin kendi bedeni hakkındaki söz sahipliği, belki de günümüz tıp etiğinde özerklik ilkesinin ortaya çıkmasıyla doğrudan bağlantılı olma durumu nedeniyle ayrıca önem taşır. Diğer taraftan, bireylerin haklarının (özgürlüklerinin), hem devlete karşı, hem de toplumun çoğunluğunu oluşturan kesime karşı korunabilmesi için, bireysel hakların kanun ve yasalarca güvence altına alınması gerekli olduğunu ifade eder. Ayrıca devlet, toplumdaki bireyselliği destekleyerek toplumun çeşitliliğini, dolayısıyla toplumsal ilerlemeyi desteklemelidir; çünkü toplumlar tarih boyunca, toplumun çoğunluğundan farklı olan

bireylerin ortaya koyduğu fikirlerin ve buluşların katkılarıyla ilerler. Ancak, insanı insan yapan şeyin ne olduğuna, net bir açıklama getirmediğinden ve insan haklarını da bireyin istediğini yapabilme ve nefsi müdafaa özgürlüğüne temellendirdiğinden, Mill'in hak olarak tanımladığı şey, bireyden bireye değişen nitelikte bir kavram olarak karşımıza çıkar. Muğlak kavramlara temellendirilen değişken nitelikteki bu haklar, uygulama sırasında sorunlarla karşılaşılmasına neden olacağından, tüm insanlar için uygulanabilme olanağını da imkânsız kılar. Bu noktada Mill'in bireysel ve toplumsal yarar, özgürlük, hak ve eşitlik kavramları üzerine görüşlerinin, 20. yüzyılın yararcı ve eşitlikçi liberal görüşlerinin temelini oluşturduğu ileri sürülebilir. Örneğin, 20. yüzyılın en fazla tanınan düşünürlerinden John Rawls, tıpkı Mill gibi birey merkezli eşitlikçi yarar anlayışını benimsemiş olmakla beraber, bunun yanı sıra toplumsal yararı da gözetme eğilimine sahip, makul birey kavramını ortaya atar.

2.8. John Rawls'ta Adalet Kavramı

20. yüzyıl düşünürlerinden pek çoğu, adalet kavramı üzerinde durmuş olmakla birlikte, sistematik olarak bu konuya eğilenlerin başında John Rawls gelmektedir. 21 Şubat 1921'de Amerika Birleşik Devletleri Maryland eyaletinin Baltimore şehrinde doğan John Rawls, Princeton Üniversitesi'nin Felsefe bölümünde okumuştur. İkinci Dünya Savaşı sırasında orduya alınmıştır. Savaş bitene kadar gördüğü, duyduğu ve yaşadığı her şey Rawls'ı derinden etkilemiş ve savaşın ardından, felsefe üzerine lisansüstü eğitimine devam etmiştir (Kocaoğlu, 2015, s.14). 1971 yılında Rawls, siyaset felsefesi alanında önemli bir yeri olan *A Theory of Justice (Bir Adalet Teorisi)* adlı kitabını yayımlayarak kariyerinin en önemli eserini vermiştir. 1993 yılında *Political Liberalism (Siyasal Liberalizm)* ve 1999 yılında ise *The Law of Peoples (Halkların Yasası)* adlarıyla yayımladığı diğer iki eseri, ilk kitabında oluşturduğu teorinin devamı niteliğinde tasarlanmıştır. Eserlerinde ortaya koyduğu adalet görüşü, etik tartışmaları alevlendirmekle kalmayarak, etik, hukuk ve devlet arasındaki etkileşimi artırmıştır. 24 Kasım 2002 yılında Lexington'daki evinde ölen Rawls'ın, siyaset felsefesi üzerinde bırakmış olduğu etki, 21. yüzyılda hala tesirini korumaya devam etmektedir (Uygur, 2017, s.680).

Rawls'a göre insanlar, eylemlerinde özgür olmakla beraber, aynı zamanda "kendi türlerine karşı sempati ve merhameti içeren sosyal eğilimlere sahiptirler" (Kocaoğlu, 2015, s.24). Her insanın kendi aklını kullanarak seçmiş olduğu ve kendince iyi olarak nitelendirdiği şeyler, onun hayat planını oluşturduğundan, insanların hayat planları farklı farklıdır. Hayat planlarını gerçekleştirmek isteyen tüm insanlar da, kendi iyilerine ulaşmak için özgürlüğe gereksinim duyarlar. Bu nedenle Rawls'ın *Bir Adalet Teorisi* adlı eserinde geliştirdiği teorinin iki temel amacı vardır. İlki, farklı hayat amaçları karşısında tarafsızlığı kesinleştirmek için bir zemin oluşturmak; ikincisi ise, tüm akıl sahibi bireyler tarafından kabul edilebilecek her zaman ve her yerde geçerliliği olacak evrensel adalet ilkeleri oluşturmaktır (Kocaoğlu, 2015, s.31). Nitekim Kocaoğlu'na göre, Rawls, liberal hak ve adalet anlayışı ile Kantçı hak ve adalet anlayışını, yani birbirine zıt iki anlayışı birleştirmeyi amaçlar. Teorinin amacına ulaşması için, hakkaniyet olarak adalet (*justice as fairness*) ve orijinal pozisyon/ başlangıç durumu (*original position*), düşünümsel denge (*reflective equilibrium*), rasyonellik ve makullük gibi kavramları geliştirir.

Hakkaniyet olarak adalet, toplumda geçerli olacak adalet ilkelerinin seçimi ile ilgilidir. Rawls'a göre, hakkaniyet olarak adalet iki bölüme ayrılır,

(...) birisi bizim yükümlülükleri nasıl elde edeceğimizle, yani değişik şeyleri gönüllü olarak yapmamızla ve diğeri de söz konusu olan kurumların hangi şartlar belirlendiğinde adil olacaklarıyla veya tam olarak olmayacaklarıyla, en azından beklenen şartlar altında makul olan şekilde adil olacaklarıyla ilgilidir (Rawls, 2017, s.371).

Başka bir ifadeyle hakkaniyet olarak adalet, özgür ve eşit olan vatandaşlar arasında adil olarak nitelendirilen koşulların ne/neler olacağını, belirleneceği durumdur. Rawls bu durumu, "*original position*" adı ile tanımladığı bir ilk konumda, tarihsel gerçeklik dışında, yani varsayıma dayalı olarak önceden yapıldığını kabul ettiği, bir toplumsal anlaşma konumu ile belirlemeyi düşünür.

İnsanlar dünyaya, doğal yetenek ve toplumsal konum açısından aralarında bazı kadersel farklılıklar ile geldikleri için, orijinal pozisyonda Rawls, vatandaşlara adil bir seçim olanağı sunacak uygun durumun sağlanabilmesi adına, cehalet/bilinmezlik perdesi (*veil of ignorance*) ismini verdiği, metodolojik bir araç kullanır. Çünkü asıl anlamda adaletsiz olan, kurumlarca adil fırsat eşitliğinin sağlanmamasıdır. Bu şekilde cehalet perdesi altındayken, her biri, kendi grubuna bağlı olan kişileri temsil eden

grupların, karşılarında bulunan diğer gruplar ve o grupların temsil ettiği kişilerin biyolojik, psikolojik, sosyolojik, ekonomik, politik, dinsel ve kültürel olanakları hakkında hiçbir bilgiye sahip olmamaları sağlanır. Bununla birlikte tüm gruplar, “sosyal organizasyonların temellerini”, “insan toplumları hakkında genel gerçekleri”, “insan psikolojisinin kurallarını”, “siyasi ilişkileri ve ekonomik teori ilkelerini” bilir ve “toplumlarının adalet durumlarına ve bunun ifade ettiği değerlere” dair bilgiye sahiptir (Rawls, 2017, s.164). Rawls bu şekilde, “grupların bir yandan eşit konumda bulunmalarını sağlarken, diğer yandan da tarafsızlığı”nı sağlamayı amaçlar (Uygur, 2017, s.689). Böylelikle gruplar, temsil ettikleri kişiler adına, adalet ilkelerini, belirlenmiş konularda sahip oldukları bilgiye dayanarak seçerler. Ancak bu seçimin adil olması, düşünümsel denge metodu ve maksimin kuralı ile mümkündür.

Rawls, düşünümsel denge adını verdiği metodolojik aracı, “bütün zamanlar için geçerli olacak ve pratikte kullanılacak ahlaki buyrukların türetileceği” ilkeleri seçebilmek için kullanır (Kocaoğlu, 2015, s.27). Dolayısıyla düşünümsel denge metodu, “adaletin alternatiflerinin değerlendirildiği düşünsel deneydir” (Kocaoğlu, 2015, s.56). Bu durumda, ilkelerden türetilen bir pratik, eğer varsayımlarla çelişirse; bu durumda ilkenin yeniden formüle edilmesi gerekir ve bu işlem, pratikte olanla varsayımsal ilkenin çelişmediği, denge durumuna ulaşmaya kadar devam eder.

Teoriye göre adalet, vatandaşlara, temel hak ve özgürlükleri eşit olarak sağlama ilkesi ve toplumsal işbirliğinden elde edilen yararı dağıtma ilkesi olarak ikiye ayrılır (Rawls, 2017, s.90). Bu ilkelerden ikincisinin temin edilmesi ise iki koşula bağlıdır ki bunlar: “(a) herkesin avantajının kabul edilebilir olduğu beklentisi, (b) ekli pozisyonların ve görevlerin herkese açık olması”dır (Rawls, 2017, s.90). Çünkü insanların kendi hayat planlarını gerçekleştirmeleri için, birinci maddedeki temel hak ve özgürlükler, fırsat eşitliği, gelir ve refah gibi olanakların varlığı, olmazsa olmaz koşullardır. Rawls, böylesi iyilerin, bireylerin hayat planlarını gerçekleştirebilmesi için gerekli olduğunu ve bu iyileri istemelerinin rasyonel, yani akla uygun olduğunu düşünür. Ayrıca, adaletin birinci ilkesinin, ikinci ilkesine daima üstünlüğü vardır, yani, ikinci ilkedeki büyük sosyal ve ekonomik avantajları kazanabilmek adına, birinci ilke tarafından korunan temel hak ve özgürlüklerin ihlalinin, kabul edilemeyeceği anlamına gelir (Rawls, 2017, s.91).

Toparlarsak, Rawls'ın felsefesinde adaleti gerçekleştirmek için, teorisini temellendirdiği başlangıç pozisyonu, tamamen varsayımsal bir düzen üzerine kurgulanır. Nitekim Rawls'a göre, başlangıç pozisyonunda bulunan her birey, adalet ilkelerine uygun hareket etme ve bu ilkeleri anlama yetisine sahiptir; fakat bu pozisyonda bulunan bireyler ile

(...) günlük hayatlarında adalet ilkelerini kabul eden ve karşılıklı adalet duygusuna sahip olan kişilerin motivasyonu birbirine karıştırılmamalıdır. Pratik işlerde birey kendi pozisyonu ve yapabilecekleri hakkında bilgi sahibidir. Arzu ettiği takdirde beklenmedik durumları kendi lehine olacak şekilde istismar edebilir (Rawls, 2017, s.174).

Rawls'ın bu görüşleri, teorisinin temelinde yatan, insanın neliği ve değerler hakkındaki görüşleri konusunda çıkarımlar yapabilmek üzere, ipuçları sunar. Örneğin, bireyler maddi durumu, eğitim düzeyi ve hangi sosyal gruba ait olduğu gibi bilgilere sahip ise, bulunduğu durum içinde avantajlarını korumak ya da artırmak veya dezavantajlarını gidermek üzere adalet ilkelerinin düzenlenmesini isterler. Dolayısıyla, Rawls'ın bireyi, rasyonel, bir iyi kavramına sahip, kendi yarar ve çıkarları peşinde koşan, bu yüzden diğer insanlarla eşit haklara sahip olan, ahlaklı ve adalet duygusu olan insanlardır. Rawls'a göre, içeriği belirli ilkeler aracılığıyla istenilen “sınırlamaların sunulması için birisinin bu tür bilgilerden yoksun olduğu bir durumun hayal edilmesi gerekir” (Rawls, 2017, s.47). Yani bireyler, ancak ve ancak kendi durumları hakkında bilgi sahibi olmadıkları zaman adalet ilkelerini tarafsızlık içerisinde tanımlayabilirler. Nitekim Rawls'a göre her birey, “en azından kendi büyük iyisinin başarısından başkaları etkilenmeyinceye ve kendi rasyonel amacına doğru mümkün olduğunca ilerleyinceye kadar tam olarak makul hareket eder” (Rawls, 2017, s.52).

Rawls her yerde, her zaman, her koşulda geçerli olacak evrensel adalet ilkelerinin oluşturulabileceğini ve değiştirilmeyecek yapıda siyasal normların ve gerekçelerin bulunabileceğini düşünür. Toplumdaki sosyal ve ekonomik adaletsizliğin, ancak toplumdaki her bireye sunulabilecek en az avantajı sunarak, bireyler için sağlanabilecek en yüksek yarar sağlanırsa ve toplum içinde fırsat eşitsizliği yaratan makam ve pozisyonlar liyakat ve hakkaniyet çerçevesinde, herkese açık duruma getirilirse, düzeltilebileceği görüşündedir. Ancak diğer yandan, “bir kişinin iyiliğinin inşası, o kişinin hayatının değişik anlarında tecrübe ettiği derslerin

bir dizi tatmininden ibaret olması gibi (...) bir toplumun kurumları da net tatmin dengesini azamileştirdiği zaman uygun şekilde düzenlenmiş” olacağını ifade eder (Rawls, 2017, s.53).

Sonuç olarak, tüm yararcı ve eşitlikçi liberal düşünürler gibi Rawls da, bireylerin kendi hayat planlarını gerçekleştirirken, temel haklardan ve siyasi özgürlüklerden eşit şekilde yararlanmaları gerektiğine, bireylerin seçtikleri yaşam biçimlerinin, onları kendi iyilerine ulaştırması nedeniyle, bireylere tanınan hakların, gelir ve refah düzeyi gibi ikincil iyileri sağlamak adına çığnenemez olduğuna dikkat çeker. Bu nedenle, adaletin birincil ilkesi olarak adlandırdığı, her bireyin, kaderin keyfiliği karşısında fırsat eşitliğini yakalayabilmesi için, eşit haklara ve detaylı şekilde tanımlanmış temel özgürlüklere sahip olması gerektiğini savunur ve tüm koşullarda, birincil ilkenin ikincil ilkeye, yani toplumsal yararın adil dağıtımına üstünlüğü olduğunu kabul eder. Anlatılanlardan hareketle, Rawls’ın felsefesini temellendirdiği insan ve değer anlayışının, Hobbes, Locke, Bentham ve Mill’in felsefelerinin temelinde bulunan insan ve değer anlayışı ile -insanı çıkar ve yararlarının peşinden koşan, kendi çıkarlarını güvence altına almaya çalışan ve onu kendi en büyük mutluluğuna götüren şeyleri değerli görmesi konusunda- örtüştüğü söylenebilir. Rawls’tan sonra, yine adalet kavramı üzerine düşünen bir başka düşünür olan Amartya Sen, “Ölüm kalım meselesi olabilen yoğun iktisadi ihtiyaçların statüsü”nün, bireysel hak ve özgürlüklerden daha aşağıda olmasının gerçekten doğru olup olmadığını irdeler (Sen, 2004, s.91).

2.9. Amartya Sen’de Adalet Kavramı

Hindistan’ın Santiniketan şehrinde, 3 Kasım 1933’de doğan Amartya Kumar Sen, açıklık, insani kalkınma teorisi, refah ekonomisi ile yoksulluk, cinsiyet ayrımcılığı ve liberalizmin altında yatan mekanizmalar hakkındaki çalışmalarıyla refah ekonomisine büyük katkıda bulunmuş; 1998 yılında refah ekonomisi konusundaki katkıları nedeniyle, Nobel Ekonomi Ödülü’ne layık görülmüştür. Sen, en önemli eserlerinden biri olan *The Idea of Justice*’de, John Rawls’ın *A Theory of Justice*’ine karşılık ve yine Rawls’ın bilinmezlik perdesi (*veil of ignorance*) altında

yapılandırıldığı teorisinde, aynı metodoloji ile farklı sonuçlara varılabileceğini göstermeyi amaçlar. Sen halen, Harvard Üniversitesi'nde felsefe ve ekonomi profesörü olarak çalışmalarına devam etmektedir.

Hem bireysel olanakların ve refahın artırılması üzerinde, hem de toplumsal kalkınmayı sağlama üzerindeki etkisi açısından, özgürlük kavramını ele aldığı *Özgürlükle Kalkınma (Development as Freedom)* adlı eserinde Sen, insanın, kendi refahını geliştirme sorumluluğu taşıyan bir varlık olduğunu ifade eder. Bu nedenle her birey, kendi çıkarlarını sağlamaktan ve sorunlarıyla ilgilenmekten de, öncelikle kendisi sorumludur.

Ne var ki sorumluluklarımızı yerine getirmemiz için ayrı ayrı kullandığımız temel özgürlükler, kişisel, toplumsal ve çevresel koşullara aşırı derecede bağlıdır. Temel eğitim fırsatından yoksun bırakılan bir çocuk sadece bir çocuk olarak yoksun bırakılmakla kalmaz, aynı zamanda bütün hayatı engellenir (okuma, yazma ve aritmetiğe bağlı bazı temel işlevleri yerine getiremeyen bir kişi olarak). Yakalandığı hastalığı iyileştirecek tıbbi tedavi araçlarından yoksun olan yetişkin, sadece önlenabilir bir hastalığa ve kaçınılması mümkün bir ölüme av olmakla kalmaz, sorumlu bir insan olarak yapmak isteyebileceği çeşitli şeyleri –kendisi ve başkaları için- yapma özgürlüğü de inkâr edilebilir. Bağımlı emekçi yan köle olarak dünyaya gelir, boyun eğmiş kız çocuğu baskıcı bir toplum tarafından tamamen engellenebilir, gelir sağlayabilecek temel araçlardan yoksun olan topraksız köylü sadece refah koşulları bakımından değil, bazı temel özgürlüklere sahip olmaya bağlı olan sorumlu hayatlara ulaşma yeteneği bakımından da tam bir yoksunluk içindedir. Sorumluluk özgürlüğü gerektirir (s.382-383).

Dolayısıyla, sorumlulukları olan bir varlık olarak insan, sorumluluklarını yerine getirmek üzere özgürlüğe sahip olmalıdır. Bununla beraber, fırsatların, bireyin kişisel özelliklerini de dikkate alarak dağıtılması yoluyla, bireylere eşit şanslar tanınması gerekir. Sen'in bu görüşü savunmasının nedeni, farklı insanların kapasitelerinin de birbirlerinden farklı olduğunu düşünmesidir. Bununla birlikte,

Bir kişinin “kapasitesi” o kişinin başarması mümkün olan alternatif işlev bileşimlerini anlatır. Bu durumda kapasite bir tür özgürlüktür; alternatif işlev bileşimlerini başarmak için gerekli olan temel özgürlük (ya da fazla formel olmayan biçimde, çeşitli yaşam tarzlarını gerçekleştirme özgürlüğü). Sözelimi oruç tutan zengin bir kişi, yeme ve beslenme bakımından zorunlu olarak açlık çeken yoksul bir kişiyle aynı işlevsel kazanıma sahiptir, ancak birinci kişi ikincisinden farklı bir “kapasite kümesi”ne sahiptir (birincisi en iyi şekilde yemeyi seçebilir ve gayet iyi beslenebilirken, ikincisi bunu yapamaz) (Sen, 2004, s.106).

Başka bir ifadeyle, Sen'de kapasite, her bir insana başka türlü yapabilme özgürlüğünü sağlayan, mevcut ve/veya muhtemel olanakların bütünüdür. Dolayısıyla

Sen, özgürlüğü, bireyin eylemlerindeki serbestlik olarak algılaması bakımından, kendisinden önce gelen Locke, Mill ve Rawls gibi diğer yararçı ve eşitlikçi liberal düşünürlerle hemfikirdir. Ayrıca, “kişisel özgürlük önemlidir ve iyi bir toplumda ‘önem taşıyan’ [özgürlük] kişiler için güvence altına alınmalıdır” ve her insan önem taşıdığından, bir insan “için güvence altına alınan özgürlük herkes için güvence altına alınmalıdır” (Sen, 2004, s.320). Örneğin yaşama hakkı, en temel insan özgürlüğü olarak karşımıza çıkar.

Sen’e göre özgürlükler, bireyleri kendilerince “değer verdikleri yaşam tarzlarına götürecek kapsamlı özgürlüklerin geliştirilmesinde” araçsal bir role de sahiptir. Bu araçsal özgürlük tipleri Sen’in, siyasal özgürlükler, iktisadi imkânlar, toplumsal fırsatlar, şeffaflık güvenceleri ve koruyucu güvenlik olarak ayırdığı, beş farklı özgürlük tipidir. “Bu hak ve fırsat tiplerinin her biri kişinin genel kapasitesinin gelişmesine katkıda bulunur” (Sen, 2004, s.25). Bu durumda, yararçı ve eşitlikçi liberal düşünürlerde olduğu üzere, Sen’in görüşünde de özgürlüklerin, aynı zamanda çeşitli türden haklara karşılık geldiği söylenebilir. Bununla birlikte, araçsal özgürlük tiplerinin amacının, en nihayetinde bireyin kapasitesini (özgürlüğünü) artırmak olduğunu belirten Sen’e göre, değerler de görelidir, yani toplum içindeki etkileşimler ve kamuya açık tartışmalar sonucu değişim gösterirler (Sen, 2004, s.24). Bu nedenle, araçsal özgürlükler gibi, değerler de bireysel kapasitenin kullanılması için araçtır. Bu bağlamda Sen’in felsefesinde önemli olan,

uzun bir yaşam sürme (insanın en parlak dönemi olan genç yaşında ölmeden) ve yaşama süresi içinde (sefalet ve özgürlük yoksunluğuna düşmeden) iyi bir hayat sürdürebilme kapasitesidir. Bunlar paha biçilmez ve neredeyse hepimizin arzuladığı şeylerdir (...) Daha fazla servet istememizin (...) nedeni gelir ve servetin kendi başına arzulanabilir olması değil, bizleri değer verdiğimiz yaşam tarzlarına götürecek daha fazla özgürlüğün hayranlık uyandıran genel amaçlı araçları olmalarıdır (Sen, 2004, s.28).

Dolayısıyla, Sen’in görüşlerinde, değerlerin göreliliği kabulü, özgürlüğün eylemlerde bulunduğu görüşü ve bireyin kendine göre değerli olan yaşam biçimi üzerine eylemde bulunma özgürlüğüne/hakkına sahip olduğu fikrinin temelini, eşitlikçi liberal görüşü benimseyen, Locke ve Mill gibi düşünürlerle, aynı kaynaktan çıktığı ileri sürülebilir.

Sen, her ne kadar temel özgürlüklerden (haklardan) yoksunluğun, öncelikle iktisadi yoksullukla bağlantılı olduğunu söylese de, sonuçta Rawls'un birincil değerler olarak tanımladığı temel ve siyasal haklara dayalı yaklaşımını destekler; siyasal ve medeni hakların/özgürlüklerin, bireysel kapasitenin gelişiminde ve toplumsal kalkınmanın gerçekleşmesinde, kurucu rolünün olduğunu ifade eder (Sen, 2004, s.31-32). Birincil iyiler, bireylere eşit olarak dağıtılmış olsa bile, bireylerdeki kapasite eksikliği, öngörülemeyen eşitsizliklere yol açabilir. Eşitsizliklerin önüne geçebilmek için Sen, kapasite yaklaşımıyla bireyin olanaklarını iki açıdan ele alır: birincisi, bireyin hâlihazırda eyleme geçirebileceği olanaklar, ikincisi ise, bireyin an itibariyle eyleme geçiremeyeceği, ancak çok yüksek ihtimalle fırsatını bulduğunda eyleme geçirebileceği olanaklar (Sen, 2004, s.110).

Sen adaletin, toplumu oluşturan bireylerin sadece temel haklar ve fırsatlar bakımından eşit olmasında aranmayacağını söyleyerek Rawls'dan ayrılır. Sen, bireyin amaçlarına ulaşmasını sağlamak için, sahip olduğu gerçek olanaklara odaklanıldığı zaman, sahip olduğu birincil iyiler ile beraber, sakatlık, yaşlılık, hastalık gibi kişisel özelliklerine ve çeşitli hayat tarzlarını elde edebilme kapasitelerine de bakılması gerektiğini belirtir (Sen, 2004, s.106). Dolayısıyla Sen, adaletin sağlanabilmesi için, birincil değerlerin eşit olarak dağıtılmasının gerekliliğinden önce, kapasitelerdeki belirgin eşitsizliklerin ortadan kaldırılması gerektiğini ileri sürer. Bu nedenle adaleti de, kapasitelerdeki eşitsizliklerin giderilmesi şeklinde tanımlar. Başka türlü söylemek gerekirse, bireylerin şu anda yapabildikleri ve ilerleyen zamanda yapabilecekleri şeyler, Sen'de kapasitelere, yani özgürlüklere karşılık geldiğinden, adalet, bir tür mutlak eşitlik durumu olarak ele alınır. Bununla birlikte adaletin, temel sağlık hizmetleri, bakım, eğitim gibi temel kapasitelere eşit bir şekilde ulaşma imkânlarını da içermesi gerektiğini ve bu nedenle, farklı durumların değerlendirilmesi sırasında, hakkın belirlenmesi için farklı adalet ilkelerinin tercih edilmesi gerektiğini savunur. Oysa Kuçuradi'ye göre, "adaletin kendine özgü belirli ilkeleri yoktur. Adalet yalnızca, toplumsal-siyasal ilişki düzenlemelerini belirleyen ilkelerin (bu ilkeler ne olursa olsun) niteliğine ilişkin bir talep" getirir (Kuçuradi, 2008, s.47).

2.10. İoanna Kuçuradi’de Adalet Kavramı

Bir önceki bölümde de anlatıldığı gibi, Kuçuradi’ye göre insan, ontik bütünlüğe sahip, tarihsel bir varlıktır. Diğer bir deyişle, akılsal ve bedensel yetileriyle ayrılmaz bir bütün olarak var olan ve sürekli değişerek, tarihsel alan içinde varlığını devam ettiren bir varlıktır. Değer ise, bir şeyin, o şey olmasını sağlayan, bir tür özelliğidir. Dolayısıyla, tür olarak insanın değeri, yani insanı türdeşlerinden ve benzerlerinden farklı kılan özelliği ise, bilim, felsefe, sanat gibi tür olarak insanın değerlerini oluşturan insansal etkinlikleri, güven, sevgi, saygı gibi etik kişi ve etik ilişki değerlerini ve adalet, lâiklik, temel haklarda eşitlik gibi toplumsal değerleri gerçekleştirme olanağına sahip olma ve bu olanakları kullanarak etkinlikte bulunabilme imkânıdır. Bu olanakları gerçekleştirerek, yeni değerler yaratmayı başaran “tek tek kişiler” ise, “her çeşitten etkinlikleri” ve “kişilerarası ilişkilerde yaşayıp gerçekleştirdikleriyle”, tür olarak insanı değerli kılarlar (Kuçuradi, 2013, s.56). Başka bir deyişle, tür olarak insanın sahip olduğu olanakları kullanarak, insan türüne yeni değerler kazandırma olanağı, türün tek tek üyelerine açık bir olanak olduğu için, insan değerlidir. Öte yandan, insansal bir etkinliğin bir değer yaratabilmesi ise, söz konusu etkinliğin, amacının bilincinde ve işlevi yerine gelecek şekilde hayata geçirilmesi gerekir.

Kuçuradi’ye göre insansal olanaklar, belirli koşullar altında gerçekleştirilebileceği için, farklı tarihsel ve toplumsal düzenlerde, insansal olanakların insanlar tarafından gerçekleştirilebilmesini sağlayan ön koşullar, insan haklarıdır (Kuçuradi, 2015, s.179). Adalet ise, “kişilerin temel ve diğer haklarının korunması” ve gerektirdiklerinin devamlı biçimde “ülkeler ve dünya düzeyinde” sağlanması istemidir (Kuçuradi, 2016, s.34). Çünkü insan hakları, insansal olanakların gerçekleştirilebilmesi için gerekli olan genel koşulların sağlanması gerektiğini dile getirir. Fakat Kuçuradi, insan haklarına uygun ilke ve kuralların türetilmesinin tek başına yetersiz olduğunu; bu ilke ve kuralların gerçek yaşam koşullarında etkin kılınabilmesi için, insanların yaşantılarında karşılaştıkları durumları doğru değerlendirme bilgisine sahip olmaları gerektiğini vurgular.

Adaletin, insan düşüncesinin tasarladığı bir fikir olduğunu söyleyen Kuçuradi; bir fikir olması nedeniyle değerlendirilebilmesi için adalet fikrini öncelikle

kavramsallaştırmaya çalışır. İnsanların karşılaştıkları bir durum için adalet isteminde bulunmalarının; kendilerine ait olan ve onlardan alındığını düşündükleri bir şeyin geri verilmesi; onlara “borçlu olunan” ve bu sebeple kendilerine “verilmesi gereken bir şey” olarak düşündüklerini ifade eder (Kuçuradi, 2016, s.29). Sonrasında adalet fikrini kavramlaştırabilmek için, öncelikle adaletsizliği oluşturan durumlara bakılması gerektiğini söyler. Çünkü bir insanın, herhangi bir şeyden mahrum edildiği dile getirildiğinde; o insanın o anda sahip olmadığı bir şeyden söz edilmiş oluyor. Kuçuradi’ye göre, bir insanın bir şeye sahip olmadığını bilmek; “birinin sahip olduğu ve durumunu daha ‘iyi’ yapan” bu nedenle de, “diğer kişinin de sahip olması gerektiğini düşündüğümüz bir şey açısından” karşılaştırmasının yapılması ile mümkündür (Kuçuradi, 2016, s.30).

Tıpkı Aristoteles’in adaleti adaletsizlikten hareketle tanımlaması gibi, Kuçuradi’ye göre de, adaletsizlik durumundan yola çıkarak türetilen istekler ve ilkeler, adalet fikrini kavramsallaştırmada kullanılabilir. Bu noktada ise, kişilerin insansal olanaklarını gerçekleştirebilmeleri için elzem koşulların olduğunu, bir diğer ifadeyle, insan hakları istemini ortaya koyar. Kuçuradi’nin ortaya koyduğu insan hakları fikrinin dayanağı ise, insansal olanakların, yani bir insanın, insan olarak başarabileceği etkinliklerin ve bu etkinlikleri gerçekleştirmiş tek tek kişilerin başarılarının insanlık için önemlidir. Bu insansal olanaklardan bazılarını, tek tek kişilerin yapıp etmeleriyle yeni değerler yarattığı bilimler, sanatlar, felsefe, spor dalları, kültürler gibi tür olarak insana değer katan bazı etkinlikler ve kişiler arasında olan biten etik ilişkilerde ortaya çıkan sevgi, saygı, güven, sadakat gibi etik değerler örnek verilebilir. Böylece temel insan hakları, kişilerin bazı insansal olanaklarının korunması talebi biçiminde ele alınır, bu anlamda adaletsizlik; “mevcut koşulların, kişilerin ya da grupların insansal olanaklarını gerçekleştirmeye, aynı zamanda insanın bazı olanaklarını gerçekleştirebilmesine elverişsiz olduğu durum ya da doğrudan doğruya veya dolaylı olarak engel oluşturduğu” durum olur (Kuçuradi, 2016, s.32). Dolayısıyla, hem adaletsizlik hem de karşıtı olan adalet, aslında insansal bir durumun adıdır.

Sonuç olarak Kuçuradi, insan ve değer konusuna yaklaşımı gibi, adalete de farklı bir bakış açısıyla yaklaşır. Kuçuradi’ye göre adalet, kişilerin temel haklarının korunması ve çağın koşulları dahilinde bu haklardan doğan ihtiyaçların devamlı bir

şekilde, tür olarak insanın değerini kişilerde koruyacak şekilde gerçekleştirilmesini esas almalıdır. Çünkü değer bir şeyi, ne ise o yapan özelliği olduğundan, insanın değeri de, insan türüne ait ve onu diğer canlı türlerinden ayıran özellikleridir. İnsanın bu özellikleri ortaya çıkarabilmesi ise sahip olduğu bilim, sanat, felsefe gibi insansal olanakları hayata geçirebilmesini gerektirir. Tek tek kişilerin bu insansal olanaklarını hayata geçirebilmeleri için sahip olmaları veya korunması gereken şeylere de haklar, temel kişi hakları anlamında haklar denir; bunların sağlanması/korunması adaleti, tersi ise adaletsizliği doğurmaktadır. Bu olanakların tümü insan haklarını oluşturmakta olup, bunların sağlanmaması haksızlığı, dolayısıyla da adaletsizliği doğurmaktadır (Kuçuradi, 2013, s.40).

Kuçuradi, adaletin içeriği belirli ilkeleri olmadığını; bu nedenle, adaletin “değişik ve değişken, ama belirli nitelikte” bir isteme olduğunu; insan haklarının da, kişilere karşı davranışlarda hareket noktası olduğunu, ayrıca “toplumsal-siyasal ilişkilerin düzenlemelerini” ve kanun/yasaların oluşturulması için de “temel ilkeler olduğu” fikrini savunur (Kuçuradi, 2016, s.35-36). Çünkü Kuçuradi’ye göre adaletin belirli ilkeleri yoktur; adalet yalnızca siyasal/toplumsal ilişkileri düzenleyecek olan ilkelerin “niteliğine ilişkin bir talep” getirir ki bu talep; “toplumsal, hukuksal, siyasal kararları ve eylemleri belirleyen ilkelerin” insan haklarının gerektirdiği ilke ve kural olması talebidir (Kuçuradi, 2016, s.36). Bundan dolayı Kuçuradi’de adalet; bir ülkede, kişilerin temel haklarının ve yurttaşlık haklarının tam olarak güvence altına alındığı ve korunabilmesi için gerekli adımların atıldığı, bir durumun adıdır. Bu nedenle, insan haklarından farklı bir hak grubunu oluşturan, medeni hukuk, yurttaşlık hakları ve ticaret hukukunca belirlenen bireysel haklar ise insan haklarına uygun şekilde belirlenmelidir. Kuçuradi, adaleti, içeriği belirli ilkelere göre uygulanacak bir kavram olarak tanımlamıyor olması açısından, Hobbes, Locke, Bentham, Mill, Rawls ve Sen gibi, yararcı ve eşitlikçi liberal görüş düşünürlerinden, kesin biçimde ayrılır.

İkinci bölümü başından itibaren özetlemek gerekirse, Aydınlanma Çağ’ından, 20. yüzyıla kadar Amerikan ve Anglosakson adalet anlayışında yararcı liberal görüş hâkim olmuşken, bu anlayışa eşitlikçi bir bakış açısı kazandıran John Rawls’a göre tüm insanlar, mutlu olmayı amaçlar ve kendilerine uygun olduğunu düşündükleri hayat planına ulaşmak üzere yaşarlar. Dolayısıyla tüm insanların eşit olmaları gerektiğini kabul eder. Adaletin, herkesin eşit haklara ve detaylı biçimde

tanımlanmış temel özgürlüklere sahip olması ile sağlanabileceğini savunur. Rawls, toplumdaki sosyal ve ekonomik adaletsizliğin, ancak toplumdaki her bireye sunulabilecek en az avantajı sunarak, bireyler için sağlanabilecek en yüksek yarar sağlanırsa ve toplum içinde eşitsizlik yaratan makam ve pozisyonlar herkese açık duruma getirilirse düzeltilebileceği görüşündedir (Rawls, 2017, s.43-44).

Amartya Sen ise adaletin, toplumu oluşturan bireylerin sadece başlangıç pozisyonundaki temel haklar ve fırsatlar bakımından eşit olmasında aranmayacağını, bunların bireyin kişisel özelliklerini de dikkate alarak yeniden dağıtımı yoluyla eşit şanslar tanınması gerekliliğine vurgu yapar ve bunu “kapasite yaklaşımı” olarak adlandırır (Sen, 2004, s.118-119). Çağımızda bu ve benzeri kabuller üzerine kurulmuş olan adalet teorileri, ağırlıklı olarak Locke’ın ve Mill’in yararçı eşitlikçi görüşü ile Kant’ın yasadan ötürü yasaya göre hareket etme olarak ifade ettiği ahlak yasası başta olmak üzere, eşitlikçi, toplumsal sözleşmeci ve yararçı kuramlardan etkilenmiştir. Bu egemen, çağdaş anlayışın karşısında, Antik dönemden Platon ve Aristoteles, çağımızdan ise Kuçuradi farklı bir adalet temellendirmesi ile yer almaktadır. Platon ve Aristoteles adaleti, hem bir erdem, etik bir değer hem de bireysel ve toplumsal yaşamda, tek tek kişilere birer insan olarak yaşamanın, yani hakkının verilmesi olarak kabul ederler. Her iki filozof da yarar, eşitlik ve toplumsal statü gibi etkenlere göre belirlenen hak ve adalet anlayışını sorunlu bulur.

Platon ve Aristoteles ve aynı şekilde Kuçuradi, hakkı insan olmakla, insansal olanaklarla ve insansal yaşamla ilişkilendirir ve eşitliğin her yerde aynı şekilde aranmayacağını ileri sürer. Bu değer temelli hak ve adalet görüşünün en büyük teorisyeni olan Aristoteles’e göre, mutlak eşitlik adaleti değil adaletsizliği doğurur; eşitlik ancak eşitler arasında geçerli bir ilke olabilir (Aristoteles, 2015, 1131a 20-25). Neyin hak olduğunu belirlerken ilk hareket noktamız insansal/insana yakışır bir yaşamın gerektirdikleri olmalıdır. Çünkü bu filozoflara göre insanlar, tek tek her bir insan, diğer varlıklardan farkını ortaya koyabilmek için sahip olduğu, bilim, sanat, felsefe gibi insansal olanakları hayata geçirebilmeli, etik değerlere kavuşmalı ve bunlarla yeni değerler yaratabilmelidir. İnsana yakışır yaşamın, erdemli bir yaşam olduğunu söylerken Aristoteles’in düşündüğü aslında tür olarak insanın değeridir. Dolayısıyla, bu üç filozofa göre neyin hak olduğunu belirlerken dayanılacak esas nokta insansal bir yaşamdan, yani tür olarak insanın değerinden ne anlaşıldığıdır. Bu

düşünürler göre hak, bir kişinin insana yakışır bir hayat sürdürebilmesi için sahip olması gereken şeylere göre belirlenmelidir; yarar veya eşitlik kavramlarına dayanan adalet ilkesine göre belirlenecek bir hak ve adalet anlayışı önünde sonunda adaletsizlik doğurur.

Toparlarsak, tezin ikinci bölümünde “İnsan ve Değer Görüşleri Temelinde Adalet Kavramına Farklı Yaklaşımlar” başlığı altında ele alınan düşünürlerin, hak ve adalet görüşlerinin, iki ana hak ve adalet görüşü başlığı altında toplanabileceği söylenebilir. Bu görüşlerden birincisi, neyin temel haklardan biri olduğunu belirlemede tür olarak insanın değeri ve değerlerini ölçüt alan filozofların görüşü iken; ikincisi, değerlerin bireylere göreli olduğunu, dolayısıyla, tür olarak insana ait, herkes tarafından kabul edilebilir herhangi bir değer olmadığını, bu nedenle de, hakkın ne olduğunu belirlemede dayanılabilecek, genel geçer bir ölçütün de mevcut olamayacağını savunan yaklaşımların hak ve adalet görüşüdür. Dolayısıyla, tezin ikinci bölümünde ele alınan düşünürlerin, insan ve değer görüşleri doğrultusunda şekillenen hak ve adalet görüşlerini, dayandıkları insan ve değer anlayışı bakımından, bir tarafta, değer temelli hak görüşleri, diğer tarafta, yarar ve eşitlik temelli hak görüşleri biçiminde iki ayrı gruba ayırmak mümkün görünmektedir.

Değer temelli hak görüşünü savunan düşünürler göre hak, herhangi bir insanın tür olarak insana ait değeri veya onuru koruyacak şekilde yaşayabilmesi için sahip olması gereken veya devlet tarafından korunması gereken şeylerdir. Bu nedenle, düşünceyi ifade etme hakkı, eğitim, beslenme, barınma hakkı gibi temel kişi hakları denilen insan haklarının kaynağı, insan ve insanın değerine ilişkin felsefi bilgidir. Bu görüşü benimseyenlere, söz gelimi Kuçuradi’ye göre, insan haklarından farklı bir hak grubunu oluşturan yurttaşlık hakları ve medeni hukuk, ticaret hukuku gibi hukuklarca belirlenen bireysel haklar ve dolayısıyla tıp alanında hak ve adalet de bu temel haklara aykırı olmayacak şekilde belirlenmelidir.

Yarar ve eşitlik temelli hak görüşünü savunan düşünürler göre ise, tür olarak insanın özü, doğası ve değeri diye bir şey olmadığından, değer kabul edilen şeyler görelidir. Sıklıkla iyi kavramı da, tek tek bireylerce değerli kabul edilen şeyleri tanımlamak için kullanılır. Bu nedenle iyi, bazen haz, bazen bireysel yarar veya çıkar, bazen mevki-makam veya benzeri bir şey olabilmektedir. Bu durumda, neyin

hak olduğunu kendisine göre belirleyebileceğimiz ortak bir ölçüt olmadığından, her insanın, en değerli şey olarak kabul edilen, hayatını devam ettirebilmesi ve mümkünse mutlu bir hayat yaşaması için gerekli olan şeyler, haklar olarak belirlenir. Fakat böyle bir anlayış, iyinin iyiyle, yararın yararlarla, dolayısıyla hakkın da hakla çatışmasını beraberinde getireceğinden, yarar ve eşitlik temelli hak görüşünü savunan düşünürler hakla aynı şey gibi kabul ettikleri özgürlüklere bir sınır çizilmesi gerektiğini savunur ve devleti bu sınırı çizecek ve neyin hak olduğunu belirli bir hukuk sistemine göre belirleyecek güç olarak kabul ederler. Lakin bu düşünürler bir taraftan, devletin birey üzerindeki yetki alanını da sınırlandırma gereği duyarlar; çünkü onlar için asıl önemli olan, toplum ve devlet değil, bireylerdir. Dolayısıyla, bireysel hak ve özgürlükler, bireyin kendi kaderini kendisinin belirlemesi (özerklik ilkesi) ve kendi kişiliği üzerinde istediği gibi tasarrufta bulunabilmesi (bireyin dokunulmazlığı) gibi diğer hakların sınırını belirleyen, temel hak ve özgürlük olarak kabul edilir. Nitekim tıp etiği bağlamında ortaya atılan, özerklik ilkesi, aydınlatılmış onam düşüncesi, yarar ilkesi ve adalet ilkesi fikrinin kaynağını da bu ön kabul oluşturmaktadır.

Bu saptamalardan hareketle, çalışmanın üçüncü bölümü oluşturan, “Tıpta Adaletle İlgili Güncel Sorunlara Farklı Yaklaşımlar” bölüm başlığı altında, tıp alanında sıklıkla karşılaşılan güncel sorunlardan birkaç vaka üzerinde durulacaktır. Tezin ikinci bölümünde ele alınan felsefi görüşleri, yarar ve eşitlik temelli hak görüşleri ile değer temelli hak görüşleri şeklinde, iki ana grup altında toplayarak etik değerlendirme etkinliğinde, değer koruyabilme özellikleri bakımından bir karşılaştırma yapmak amaçlanmaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TIPTA ADALETLE İLGİLİ GÜNCEL SORUNLARA FARKLI YAKLAŞIMLAR

Antik dönemden itibaren, hem bir sanat hem de bir bilim olarak kabul edilmiş olan tıp, esas itibarıyla insanlar tarafından insanlar için geliştirilmiş ve uygulanmakta olan, insansal bir etkinliktir. Bu açıdan bakıldığında, diğer bütün insansal etkinlikler gibi, tıp da insansal bir olanak ve bir değerdir. Fakat insansal bir değer olan tıbbın değerini, anlam ve önemini koruyabilmesi için Kuçuradi'nin deyişiyle, “amacının bilincinde ve işlevi yerine gelecek şekilde” hayata geçirilmesi gerekir (Kuçuradi, 2015, s.178). Bu açıdan ele alındığında tıbbın işi, işlevi, kişilerin sağlığını korumak, sağlıkla ilgili sorunlara çözümler aramak; amacı ise, insanların, insansal etkinlik ve olanakları gerçekleştirebilmeleri için, yaşam hakkını korumak ve bu yol ile tür olarak insanın değerine katkıda bulunmaktır. Başka bir deyişle, her insansal etkinlik gibi tıp da, ancak ve ancak kendi işini iyi yaptığında ve işini yaparken insanın değerini koruduğu veya en az değer harcanmasına yol açtığı zaman, gerçek bir insansal etkinlik ve insansal bir değer olur; aksi takdirde bütün bilimlerde olduğu gibi tıp da, tür olarak insanın değerini harcayan bir etkinlik biçimine dönüşebilir.

Tıpta adalet ilkesinin uygulanması birçok etik, biyoetik ve tıp etiği uzmanının temel çalışma alanlarından birini oluşturmuştur ve oluşturmaya devam etmektedir. Örneğin, Beauchamp ve Childress, “ilke temelli ortak ahlaklılık teorisi” olarak adlandırdıkları ahlaki duygular, erdemler ve haklar ile uyumlu bir teorinin oluşturulması gerekliliği üzerinde durmuştur (Beauchamp ve Childress, 2007, s.147-152). Buchanan'a göre ise, Amerika Birleşik Devletleri'nde ekonomik durumu yeterli olan bireyler, istekleri doğrultusunda tüm sağlık hizmetlerine erişebilirken, düşük ekonomik duruma sahip olanlar ancak hayırseverlik etkinliklerinin sağladığı sınırlı hizmetlerden yararlanmak zorunda kalmaktadır. Bu nedenle, devlet sağlık hizmeti sunmakla doğrudan yükümlü olmamakla birlikte, sağlık hizmeti almak isteyen tüm bireyler için özel sigorta ve sağlık hizmetlerinin varlığını desteklemelidir

(Buchanan, 1997, s.342-343). Etik çalışma disiplininden bakıldığında ise, adalet ilkesinin, sağlık alanındaki kaynakların adil paylaşımı konusunda uygulanması amacıyla özgürlükçü, faydacı, eşitlikçi ve toplulukçu adalet kavramlarına temellenmiş yaklaşımlar geliştirdiği görülmektedir.

Yukarıdaki paragrafta adı geçen etik yaklaşımlardan, özgürlükçü adalet, temelini liberal serbest piyasa ve bireysellik anlayışından almaktadır. Örneğin, en çok tanınan özgürlükçü düşünürlerden bir tanesi olan Robert Nozick'e göre, üç farklı adalet ilkesi vardır. Bu ilkeler, mülk edinmede adalet, mülkün bireyler arasında yer değişiminde adalet ve düzeltilebilir yoluyla adalet ilkeleri olarak belirlenir. Fakat üç ilke de, yalnızca mülkiyet üzerinde hak belirlenmesine bağlı adalet anlayışıyla ilgilidir; dikkat çekici bir şekilde, bu anlayışa göre, sağlık hakları, kaynaklara ulaşım ve bunların dağıtılması gibi konular üzerinde adaleti temin etmek, hareket noktası olmamalıdır (Beauchamp ve Childress, 2017, s.389). Dolayısıyla, özgürlükçü (liberter) yaklaşımlar, toplumun yüksek yararı veya tıbbi ihtiyaçlarına göre düzenlemeler yapılmasını değil, toplumdaki tüm bireyler arasındaki her çeşit alış verişin, yasal düzenlemeler ve hukuki uygunluk çerçevesinde yapılmasını amaç edinir.

En fazla sayıda hasta için, en yüksek yararın sağlanmasının adil sayılması ise, yararçı adalet yaklaşımında kabul gören paylaşım biçimidir. Yararçı ilke, devletin, toplumda artması istenen toplam refah gereği, en az miktarda kaynak harcanarak en fazla sayıda tedavi edilebilecek hasta grubuna yönelmesi gerektiğini belirtir (Hare, 2012, s.88). Bununla birlikte, tıpkı özgürlükçü yaklaşımda olduğu gibi, yararçı adalet ilkesinde de bireyin hakları, kanun ve yasalar tarafından belirlenir. Fakat yararçı görüşe göre, toplumsal bir sorumluluk olan toplumsal yarar artırma söz konusu olduğunda, kanunlarla belirlenen haklar tekrar tekrar düzenlenebilir. Dolayısıyla bireysel haklar, zamana, duruma ve olanaklara göre muğlaklık barındıran, toplumun toplam yararında oluşabilecek bir yarar artışına göre belirlenirse, bu durum hakların temelinde oynaklığa yol açabilir (Beauchamp ve Childress, 2017, s.387-388).

Bir diğer yaklaşım olan, eşitlikçi (egaliter) adalet yaklaşımındaki en temel dayanak ise, toplumdaki tüm bireylerin gereksinimlerine uygun kamu kaynaklarına ulaşabilmesi için, eşitliği sağlamanın adil olduğu fikridir. Eşitlikçi görüşü benimseyenler, yaratılışları ve ahlaki konumları itibariyle, eşit olan ve dolayısıyla

eşit haklara sahip olmaları gereken bireyler arasında, adil paylaşım düzeninin sağlanması için, toplumsal kurumların hakkaniyet çerçevesinde düzenlenmesi gerektiğini öne sürer. Rawls, eşitlikçi görüşün en bilinen temsilcilerindendir. Örneğin, Rawls'ın adalet teorisini, sağlık politikaları açısından ele alan Norman Daniels, “sağlık hizmetlerine duyulan gereksinimlerin özel gereksinimler olduğu ve bu hizmetlere ulaşma fırsatını hakkaniyetle herkese sağlamanın kabul edilebilir” olduğu görüşündedir (Beauchamp ve Childress, 2017, s.391). Aynı şekilde Alpınar da, yapmış olduğu yüksek lisans çalışmasında, Rawls'un adil paylaşım kavramı üzerine temellendirilen bir sağlık hizmetinin, sağlığın sosyal koşullardan kaynaklı olarak olumsuz etkilenme riskini en alt düzeyde tutmanın mümkün olduğunu ifade etmektedir (Alpınar, 2009, s.87).

Toplulukçu (komüniter) adalet yaklaşımı ise, toplumun toplam iyiliğinin ve refahının, bireysel haklardan ve bireysel iyilikten önde tutulması gerektiğini savunmaktadır (Beauchamp ve Childress, 2017, s.392). Bu nedenle, toplulukçu adalet yaklaşımını benimseyenler, toplumda dezavantajlı durumda olan -örneğin; toplumun yoksul kesimi, engelli bireyler, bebek, çocuk ve yaşlılar-bireylerin/grupların desteklenmesinin adil sayılması gerektiğini kabul eder; sağlık hizmetlerinin sunulmasına, toplumun en ihtiyaç sahibi ve savunmasız kesiminden başlanması gerektiğini öne sürerler. Böylece tıp pratiğinde, adalet ilkesinin gerektirdiği şeyi yapması beklenen sağlık çalışanlarının karşısına, zaman zaman birbiriyle çatışan dört farklı adalet anlayışı çıkmaktadır; fakat hem tüm tıbbi etik sorunları, yalnızca bir ilkeyle çözümlene imkânı yoktur; hem de, birden fazla ilkedeki hareketle çözülmeye çalışılan etik sorunlar üzerinde, “genellikle bu prensiplerin birbiriyle çeliştiği düşünülmektedir” (Beauchamp ve Childress, 2017, s.385). Mevcut duruma rağmen, kişilerden bu ilkelerden birisine göre hareket etmeleri beklenmektedir.

Şunu düşününüz: Sağlık hizmetlerinde adalet ile ilgili açıklamaların hemen hepsinde, yoksullar, yaşlılar, gebeler ve engelliler gibi bir gruba yardıma yönelik hizmetlerin, söz konusu grubun tüm üyeleri tarafından erişilebilir kılınması gerektiği dile getirilmektedir. Aynı grubun kimi üyelerine sağlanan yararları öteki üyelerden esirgemek adaletsizdir; ama bu yararları sağlık sigortası olmayan işçiler gibi, bu belirlenmiş grupların dışında kalıp bu hizmetlere aynı derecede muhtaç olan kişilerden esirgemek de adaletsizlik değil midir? (Beauchamp ve Childress, 2017, s.382)

Tam da bu noktada, sağlık çalışanlarının aklını şu sorular meşgul eder: etik karar verme aşamasında adaleti sağlamak için, hangi ilkeye göre karar vermeliyim? Hakkaniyetli paylaşım ve dağıtımda, öncelikleri neye göre belirlemeliyim? Kim neyi hak etmektedir? Tüm bu soruların ortaya çıkış nedeni, Tepe'ye göre açıktır: “Normlar arasında bir tercih yapmak gerektiğinde, her zaman bir normun diğerine göre insanın değerini daha fazla koruduğunu söylemek zordur” ve “hangi norma göre davranacağını kestiremeyen kişi durum karşısında çaresiz kalacaktır” (Tepe, 2016, s.61). Ayrıca, etik ilkeler, ilkeler üzerinden bir durumu değerlendirmek isteyen kişilere, tek tek tüm durumlarda genel geçer bir değerlendirme olanağı sunamazlar. İlkeler bizlere yalnızca, mevcut durum doğru değerlendirilemiyorsa, yani durumun bütün bilgisine –orneğin tedavinin, hastanın yaşam süresine etkisinin hangi yönde olacağı bilgisine- ulaşılamıyorsa, belirli bir şekilde davranıldığı takdirde, değer harcanmasının nlenebilme ihtimalinin olduğunu söyler. Bu nedenle, “etikten beklenebilecek olan, değer yargılarıyla, normlarla bir durumu değerlendirmenin ötesinde, bir durumu ya da kişiye nasıl doğru değerlendirebileceğimizin bilgisini ortaya koyması, bize doğru değerlendirmenin ve doğru eylemenin olanağını göstermesidir” (Tepe, 2016, s.66).

Buraya kadar anlatılanlardan hareketle, tezin ikinci bölümünde yarar ve eşitlik temelli hak görüşleri ile değer temelli hak görüşleri olarak iki başlık altında toplanan, iki farklı etik karar verme yönteminin, aşağıda ele alınan üç vaka örneğinde, belirli durumların değerini nasıl etkilediğini göstermek amaçlanmaktadır. Singer ve Veatch vaka zmleneleri alanında ne çıkan ve yarar-eşitlikçi görüşleriyle bilinen iki ağdaş düşünürdür. Ana akım tıp etiği ve biyoetik teorilerinde adları sıklıkla geçmekte ve yayınladıkları eserler “adaletin pratik dağıtımı” ile doğrudan ilişkili tezler, öneriler içermektedir. Buradaki  vaka aynı zamanda, yeni doğan, organ nakli ve nadir hastalık gibi günümüzde tıpta adalet söz konusu olduğunda çok farklı tartışmaları açabilecek, tıbbın yanısıra bireysel ve toplumsal açıdan da adalet anlayışını sorgulamaya müsait  karmaşık vaka olması nedeniyle seçilmiştir.

3.1. Tıpta Adalet Alanında Karşılaşılan Güncel Sorunlardan Örnekler

Vaka 1:

(...) Pennsylvania’da bir öğretmen olan Peggy Stinson’ın başına ne geldiğine bir bakalım. Erken doğum yaptığında yirmi dört haftalık hamileydi. Peggy ve kocasının Andrew adını verdiği bebeğin yaşama şansı çok düşüktü. Anne ve baba, kesin bir dille “hiçbir kahramanlık” istemediklerini ifade etmelerine rağmen, çocuklarına bakan doktorlar onu yaklaşık altı ay hayatta tutmak için modern tıbbın bütün teknolojilerini seferber ettiler. Andrew’nun nöbet krizleri oluyordu. O dönemin sonuna doğru anlaşıldı ki, hayatta kalabilirse, ciddi ve daimi biçimde özürlü olacaktı. Andrew aynı zamanda büyük ölçüde acı da çekiyordu. Bir keresinde doktoru Stinson ailesine, Andrew’nun her nefes alışının çocuğun “canına okuduğunu” söylemiş. Andrew’nun tedavisi 104 000 dolara mal oldu ve bu olaylar 1977’de meydana geldi; bugün bir bebeğin altı ay yoğun bakımda tutulma masrafı bir milyon doları rahatlıkla geçer.

Andrew Stinson hayatta tutuldu, anne babasının ters yöndeki isteğine rağmen, hatırı sayılır bir masrafla, üstelik acı çektiği de belliydi ve belli bir noktadan sonra asla bağımsız bir hayat yaşamasının mümkün olmayacağı ya da çoğu insanın yaptığı gibi düşünüp konuşamayacağı anlaşıldıktan sonra bile (Singer, 2015, s.119).

Vaka 2:

Birleşik Organ Paylaşımı Ağı (*The United Network for Organ Sharing – UNOS*), ABD’de nakil amaçlı organ dağıtımından yasal olarak sorumlu olan oluşumdur. Organ dağıtımında kullanılacak yaklaşımlardan biri, nakil girişiminden en fazla yarar sağlayacağı öngörülen hastalara organların verilmesidir.

Böbrekler söz konusu olduğunda, böbrek naklinin başarısının doku antijenlerinin HLA* uyumunun düzeyine bağlı olduğu bilinmektedir. Değerlendirilebilecek altı olası antijen söz konusudur. Bu antijenlerde eşleşme ne kadar iyi düzeyde olursa,

* HLA: İngilizce’de *human leukocyte antigen* (insan lökosit antijeni) olarak bilinen terimin kısaltmasıdır. Doku uyumunun değerlendirilmesinde kullanılmaktadır. (Ç.N.)

nakledilen organın sağ kalma olasılığı da o derece artmaktadır. Bu nedenle, eğer nakledilen organın sağkalım şansını en üst düzeye çıkartmak istiyorsak, bekleme listesindeki hastalar arasında organ donorü ile HLA eşleşmesi en yüksek düzeyde olan hastaya böbreği vermemiz gerekmektedir.

Ancak, artık bilmekteyiz ki, donör havuzundaki donörler ile eşleşme şansı, tüm ırk gruplarında aynı düzeyde değildir. Özellikle ABD’de beyaz ırka mensup kişilerde daha iyi eşleşme olması söz konusudur. Bu her olgu için doğru değildir, ancak, istatistiksel açıdan bakıldığında, beyaz ırka mensup kişilerde en iyi eşleşmelere daha sık rastlanmaktadır. Bu durumun nedenleri karmaşıktır. Orta sınıfa mensup kişiler (ki bunların çoğunluğu beyaz ırka mensuplar) daha fazla organ bağışlama eğilimindedir. Bazı azınlık gruplarında ise, nakil ihtiyacı daha fazladır (Örneğin, siyah ırka mensup kişiler arasında yüksek tansiyonun insidansının daha yüksek olması, bu kişilerin böbrek nakline duyacağı ihtiyacın da daha fazla olduğu anlamına gelmektedir). Ayrıca, bağışta bulunma isteği ve bağış ihtiyacının aynı düzeyde olması durumunda, beyaz ırka mensup popülasyonun daha büyük bir kısmını oluşturdukları için, daha iyi bir eşleşmeyi yakalamaları ihtimali daha fazladır (Veatch, 2010, s.138).

Vaka 3:

18 yaşındaki Jesse Gelsinger’de, ornitin transkarbamilaz (OTS) eksikliği olarak bilinen ve vücudun amonyağı parçalama becerisini ortadan kaldıran nadir bir genetik bozukluk söz konusudur. Gelsinger’in hastalığı ilaçlarla ve Gelsinger’in tüm hayatı boyunca katı bir biçimde uyguladığı proteinsiz bir diyet yoluyla kontrol edilmektedir.

1999 yılının sonbaharında Jesse, Pensilvanya Üniversitesi İnsan Gen Tedavisi Enstitüsü’nde yapılacak bir deneye katılmayı kabul eder. Daha geleneksel yapıdaki herhangi bir diğer araştırma gibi, bu deney için de bireyin aydınlatılmış onamının alınması ve gereksiz derecede yüksek risklerin söz konusu olmaması için çalışmanın bir etik kurulu tarafından değerlendirilmesi şartı bulunmaktadır. (Daha sonraki değerlendirmede, söz konusu kurul değerlendirmesinin yeterli olup olmadığı sorgulanmıştır.) Ancak, hastanın genetik yapısını değiştirmeye yönelik olması nedeniyle, bu deney diğer çalışmalardan farklıdır. Araştırmacılar modifiye edilmiş

bir soğuk [algınlığı] virüsü (adenovirüs isimli bir mikroorganizma) hastaya verip, bu virüsün Jesse'de eksik olan genetik materyali hastanın vücuduna taşıyacağını ve amonyağın parçalanması için gerekli enzimin üretilmesini sağlayarak OTC eksikliğini tedavi edeceğini ümit etmişlerdir. İlk olarak 1990'lı yılların başında denenmiş olan gen tedavisi, şu an itibariyle çeşitli genetik bozuklukları olan binlerce hastada kayıp genin vücuda yerleştirebilmesi umuduyla denenmiş durumdadır. Pensilvanya Üniversitesindeki deneye daha önceden 17 gönüllü katılmış ve hiçbir ciddi sorun yaşanmamış, birkaç gönüllüde düzelme olduğu bile gözlenmiştir. Ancak genetik materyali taşıyan virüsün karaciğerin kan akışına doğrudan verildiği ilk hasta, Jesse Gelsinger'dir. Ayrıca, Jesse'nin karaciğeri özellikle düşük düzeyde işlev göstermektedir.

Virüs enjeksiyonunun yapılmasının ardından, Jesse hızla karaciğer yetmezliği tablosuna doğru ilerler. Bunu takip eden sonraki üç günde diğer organlarda da yetmezlik tablosu başlar ve beyinde yaygın hasar meydana gelir. Dört gün sonra da Jesse ölür (Veatch, 2010, s.156).

3.2. Yarar ve Eşitlik Temelli Hak Görüşleri Açısından Çözüm Önerileri

Vaka 1'in Çözümü:

Erken doğumla, yirmi dört haftalık dünyaya gelen ve ciddi sağlık sorunları nedeniyle, geri döndürülemez engelleri olacağı anlaşılan Andrew'nun durumunu, yarar ve eşitlik temelli hak görüşleri çerçevesinde değerlendirdiğimizde ulaşacağımız sonuç ne olabilir? Bu sorunun yanıtını vermeden önce, meseleye yalnızca tıp bilgisiyle eğildiğimizde bile bazı sorunların olduğunu görebilmekteyiz. Doğumdan hemen sonra, bebeğin etkili solunum yapması için akciğerde oksijen ve karbondioksit geçişini sağlayan sürfaktan maddesi, kız bebeklerde gebeliğin yirmi dördüncü haftasında akciğerlerde üretilmeye başlarken; erkek bebeklerde yirmi altıncı haftadan itibaren üretilmeye başlar. Sürfaktan eğer yeterli miktarda üretilmemişse bebekte Hyalin Membran hastalığı ve Respiratuar Distres Sendromuna, daha ilerleyen durumlarda da akciğerin tamamen sönmesine (atelektazi) neden olur (Törüner ve Büyükgönenç, 2012, s.414). Başka bir deyişle,

erkek bebeklerin yirmi altıncı haftadan önce doğmuş olmaları, hayatta kalma olasılıklarını düşürmektedir.

Vaka, bir yeni doğan olduğundan, bebeğin özerkliğinden ve dolayısıyla aydınlatılmış onam verme yetkisinden söz edilememektedir. Bu nedenle Avrupa Konseyi İnsan Hakları ve Biyotıp Sözleşmesi'nin (Council of Europe, 1997) 6. maddesinde de belirtildiği üzere, muvafakat verme yeteneği olmayan bebeğin vekâletini, yasal temsilcileri olan anne ve babası üstlenir; çünkü hukuki çerçevede “bebeğin yararını” en iyi ebeveynlerinin savunacağı düşünülmektedir. Yararçı anlayış, yeni doğan üzerinde “olumlu etki” oluşturacak olan durumların desteklenmesini sağlamak ve “olumsuz etkilere” sebep olacağı bilinen ya da öngörülen tedavi, bakım ve uygulamalardan kaçınmak gerektiğini ifade eder. Burada bebeğin vekili olan anne ve baba tarafından görülmek istenen durumun, bebeklerine ciddi acı ve ağrı veren tedavinin sonlandırılması, istenmeyen durumun ise, ağrı, acı ve çeşitli engeller içinde geçecek, uzatılmış bir ömürdür. Eşitlik anlayışına göre ise yeni doğan, sağlık sorununun ciddiyetine bakılmaksızın, diğer tüm hastalarla eşit tedavi ve bakım alma hakkına sahip olmalıdır. Dolayısıyla, eşitlik temelli hak görüşünden yana olanlar, bebeğin tıbbi tedavi ve bakım hizmetlerinden yararlanmasının, topluma ve aileye getireceği maddi külfete bakılmaksızın, tüm olanaklardan yararlanması gerektiğini öne sürecektir.

Adalet ilkesine göre karar verme aşamasında, vakada, karar vericileri ikilemede bırakan noktalar bulunmaktadır. Bu noktalar, karşılık geldiği anlamlar bakımından oldukça muğlak olan “bebeğin yararı” ve yeni doğan için beklenebilecek “olumlu” ve “olumsuz” etki olarak adlandırılan kavramların ne olduğu sorusudur. Adalet için yarar ilkesini referans alan bir grup, yeni doğanın hayatta tutulması sonucunda fiziksel ve zihinsel bakımdan ağır engelli bir hayat süreceğini, bu durumun ise hem ebeveynlere maddi ve manevi ağır yükler getireceğini, hem de bebeğe ve aileye, bebek yaşadığı sürece mutsuzluk getireceğini savunarak yeni doğanın zorla hayatta tutulmaması gerektiğini söyleyebilir (Singer, 2015, s.246). Diğer taraftan ise, başka bir grup, hekimin görevinin ne olursa olsun yeni doğanı yaşatmak olduğunu ve hayatın ne olursa olsun, yaşanmaya değer olduğunu söyleyerek, bebeğin kesinlikle yaşaması gerektiğini savunabilir. Tüm bunlara bağlı olarak, her iki durumda da yeni doğan için neyin olumlu, neyin olumsuz bir duruma neden olduğunun tanımı da,

aslında etik karar vermekle görevli kişilerin, “insan hayatı”ndan ya da “insan”dan neyi kastettiklerine göre değişiklik gösterecektir (Singer, 2015, s.121).

Vaka 2'nin Çözümlemesi:

Organ nakli ile ilgili konularda yarar anlayışına göre hakkı belirlemeyi hedefleyen kişiler, sıklıkla yapılması planlanan nakilden, bekleme listesinde bekleyen hastalardan en fazla yararı göreceği düşünülen kişilere, böbrek naklinin gerçekleştirilmesi gerektiği görüşünü öne sürerler. Bu kararın temelinde, toplumsal yararı, yani olabilecek en yüksek sayıda insanı topluma geri kazandırma düşüncesi vardır. Dolayısıyla bu durumu destekleyecek bütün parametreleri, örneğin HLA eşleşmesine bakılarak veya organ sağkalımına ilişkin parametrelere bakılarak naklin yapılmasını desteklerler (Veatch, 2010, s.139). Eşitlik anlayışına göre hakkın sağlanması gerektiğini düşünenler ise, her çeşit fizyolojik, genetik ve ırksal farklılıklara bakılmaksızın, böbrek naklinden sağlanacak yarara, toplumdaki tüm bireylerin eşit şekilde ulaşma hakkının olduğunu ileri sürerler. Bireyler arası eşitliği sağlamak üzereyse, tıbbi yararlar bağlantısı olan doku uyumu gibi etkenleri puanlandırmakla birlikte, dağıtımda eşitliği sağlamak adına, hastanın bekleme listesinde kalma süresi, naklin aciliyet durumu, yabancı bir dokuya karşı yüksek antikor bulundurma durumu gibi ölçütlerin puanlandırılması yöntemlerinin uygun olduğunu düşünürler (Veatch, 2010, s.139).

Yarar anlayışına göre, kimin neyi hak ettiğinin belirlenmesi esasında, karşılaşılan temel ölçüt yine yararın gözetilmesi olduğundan ve tek tek durumlar içindeki hastalar için hangi duruma göre neyin yararlı neyin zararlı olduğu, yine ikileme neden olacağından, etik karar verme aşamasında değer harcanması muhtemeldir. Diğer taraftan, eşitlik anlayışına göreyse, dağıtımda öncelikle bakılan ölçüt doku uyumu olsa dahi, hemen ardından gelen bekleme listesinde kalma süresi ve naklin aciliyet durumu gibi ölçütler tek tek durumlarda doğru eylemi gerçekleştirmek için etik karar verme sırasında yeterli bilgiyi sağlayamayabilir.

Vaka 3'ün Çözümlemesi:

Yararcı anlayış açısından hakkı tanımlayanlarca, durum şu şekilde ele alınır: Jesse 18 yaşındadır, dolayısıyla özgür bir birey olarak hastalığının tedavisi hakkında alacağı kararları –özerklik ilkesinin de gerektirdiği gibi- kendisi verebilecek yaşta. Jesse kendi hayatı için bir seçim yapmıştır; mevcut durumda süregelen tedavisini diyet ve ilaçlarla sürdürmek yerine, genetik tedavi yönteminin, kendi bedeni ve yaşamı için, getirebileceği muhtemel yarar ve mutluluk bakımından daha iyi olduğu sonucuna varmıştır. Üstelik tedavi 90'lı yılların başından itibaren çeşitli hastalar üzerinde denenmiş, olumlu sonuçlar elde edilmiştir. Ayrıca Jesse, kendi hastalığının getirdiği riskli duruma rağmen –çünkü karaciğer işlevleri düşük düzeyde seyretmekteydi-, virüsün ilk kez kendi karaciğerinin kan akışına doğrudan verilmesinin doğurabileceği riskleri de göze almıştır. Kararını bu yönde kullanması da Jesse'nin hakkıdır.

Eşitlikçi anlayış ile hakkı belirlemeyi hedefleyen kişilere göre de sonuç aynı şekilde değerlendirilir; çünkü Jesse 18 yaşında ve mümeyyiz durumda olan bir bireydir. Dolayısıyla kanunlar karşısında da, toplumun içinde de diğer tüm yurttaşlarla eşit hak ve sorumluluklara sahiptir. Bu nedenle genetik tedavi araştırmasına kendi rızası ile katılmış ve tüm sorumlulukları kabul etmiş olduğu için, tedavi amacıyla genetik araştırmaya katılma hakkına sahiptir.

Jesse vakasında, hem yarar hem de eşitlik temelli hak görüşü ile değerlendirilmeye çalışıldığında ortaya çıkan ikilem, rüştünü ispat eden ve mümeyyiz olan her bireyin, kendi hayatı üzerinde –kesin olarak ölümcül dahi olsa- karar verme sorumluluğunu yalnızca tek başına üstlenip üstlenemeyeceğidir.

3.3. Değer Temelli Hak Görüşleri Açısından Çözüm Önerileri

Vaka 1'in Çözümlemesi:

Değer temelli hak anlayışını savunan düşünürlerden Platon, Aristoteles, Kant ve Kuçuradi'ye göre, bir şeyin değerini kavramak için, öncelikle onun, o şey olmasını sağlayan özünü/doğasını/özelliğini anlamak gerekir. Doğru değerlendirme ise, söz

konusu durumun, olayın ya da kişinin belirli bir andaki özelliklerinin bilgisini kavramakla mümkündür. Bu nedenle, hem değer temelli anlayışı benimseyen diğer düşünürlerden etkilenmiş olması, hem de tür olarak insanın değerini oluşturan etkinlikleri –ki bunlar kişiler arası etik ilişkiler, insansal ya da toplumsal olan tüm etkinliklerdir- değerlendirme biçimi ile günümüz etik sorunlarına çözüm ararken, sorunları çağdaş bakış açısıyla yorumlama olanağını mümkün kılması nedeniyle, Kuçuradi'nin durumları ve durumların barındırdığı değerleri değerlendirme biçimi, uygun bir hareket noktası sağlayacaktır.

Kuçuradi'nin değer temelli hak ve adalet görüşünden hareket ettiğimizde, diyebiliriz ki, birinci vakada, olay, durum ve kişiler, mevcut zaman ve koşullar çerçevesinde tek tek değerlendirilmelidir. Öncelikle ilişki, hekim ve yeni doğan arasında gerçekleşmekte olan, fakat ilişkinin, yalnızca hekimin elinde şekillendiği bir etik ilişkidir. Lakin bu durum, hekimin yeni doğana yönelik gerçekleştirdiği eylemlerin, aslında hekimin kendi değerini belirliyor olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Bu nedenle hekimin, içinde bulunduğu tek ve eşsiz durum karşısında olanakların bilgisini doğru değerlendirerek eyleme geçmesi gerekmektedir. Bu durumda bebeğin sağlık durumu hakkındaki -örneğin, hastalığının ağırlığının bilgisi, mevcut sağlık sorununun bebek eğer yaşamaya devam ettiği takdirde, herhangi bir engele neden olup olmayacağı ya da sağlık sorununun yeni doğanda geri dönüşsüz engele neden olacağı bilgisi kesinse, bu engelin bebeğin ilerleyen zamanda insansal olanakları gerçekleştirmesine nasıl bir etkisi olacağı gibi- olanaklı tüm bilgileri değerlendirmesi gerekir. Örneğin, yeni doğanın geri dönüşsüz biçimde bedensel ve zihinsel engelli olduğu bilgisinin kesin olduğu durumda, altı ay boyunca yeni doğan yoğun bakım servisindeki tüm tıbbi imkânlar seferber edilerek, yeni doğanın hayatta tutulduğu durumda, üstelik bu durum ileride bebeğin, insana yakışır bir yaşam sürdürmesine ve insansal olanakları gerçekleştirmesine engel olacaksa, böyle bir hayatın bebek için değerli olduğundan hala söz edilebilir mi?

Tüm vakalar için genelleme yapmamak, yani her durumu/vakayı kendi tekliğinde değerlendirmek ve bunu yaparken ilkeleri değil, kişileri korumaya çalışmak doğru değerlendirme açısından önemli noktalardır. Buradan hareketle, tüm bedensel ve fizyolojik ihtiyaçlarını karşılama noktasında tamamen başkalarına bağımlı ve mental yetilerden de yoksun geçeceği kesinleşen bir yaşamı, her türlü

tıbbi teknolojiyi kullanarak sürdürmeye çalışmak doğru değildir. Çünkü böylesi bir yaşam, tür olarak insanın bir üyesi olarak bebek hastanın yaşamını değerli kılması açısından yeterli değildir. Bu yönde verilecek bir karar ise, değer temelli hak görüşüne uygundur. Öte yandan, tek tek durumlarda, olanakların yeterli bilgisine ulaşmanın mümkün olmadığı ya da değerlendirmeyi yapan kişi/kişilerin doğru değerlendirmenin nasıl yapıldığını bilmediği durumlarda, insanın değerini korumak ya da en az değer harcanmasını sağlamak adına, tıp etiğinin hakkaniyet, insan onuru ve insanın bedensel bütünlüğüne saygı ilkelerine de uygun olduğu ve bu ilkelerin etik karar verme aşamasında göz önünde bulundurulabileceği de söylenebilir. Ancak Kuçuradi'nin şu sözlerini de hemen eklemek gerekir: “belirli bir durumda bir insan, doğru bir değerlendirme yapamıyorsa ve elinden geldiği kadar insanın değerine zarar vermemek istiyorsa; ilgili ilkenin dile getirdiği gibi davranırsa, bu değere zarar vermemesi daha olasıdır”, nitekim ilkeler, bir kere oluşturulduktan sonra her daim geçerliliğini korusa bile, “her tek durum için geçerli olabilecek bir istem” dile getiremez (Kuçuradi, 2014, s.34-35).

Vaka 2'nin Çözümlemesi:

İkinci vaka, değer temelli hak görüşü çerçevesinde incelenirse, hasta ile donör arasında HLA eşleşmesinin yüksek düzeyde olması, hastanın tıbbi durumu hakkında “nakledilen böbreğin alıcı tarafından ne kadar süre kullanılabilirliği” üzerine bize bir bilgi verir (Beauchamp ve Childress, 2017, s.405). Fakat bu bilgi tek başına hastaya böbrek naklinin yapılması için yeterli olmayabilir. Yine bunun gibi, donör havuzundaki donörler ile hastanın dokusunun eşleşme şansının, tüm ırklar için farklı düzeylerde olduğu bilgisi, organ dağıtımında önem teşkil etmemelidir. Çünkü bu durum, her olgu için doğru olan bilgiyi sağlamaz, yalnızca, istatistiksel olarak, beyaz ırktan kişilerde en iyi eşleşmelere görece daha sık rastlanmakta olduğu bilgisini içerir. Kaldı ki “bedenin nakledilen organı reddetme eğilimini dizginleyen immünoşüpresif ilaçlarla minör doku uyumsuzluklarının üstesinden gelinebildiği için, böbrek nakli gerçekleştiren cerrahlar arasında iyi bir doku uyumu yakalamanın ne derece önemli olduğu konusunda” da ortak bir karara varılamamaktadır (Beauchamp ve Childress, 2017, s.442). Dolayısıyla doku uyuma olasılığını etkilediği söylenen

durumun, yani beyaz ırktan kişilerde daha iyi eşleşme olması durumunun bilgisine sahip olmamız, böbrek naklinde öncelik sırasını etkilememelidir. Eğer bu bilgiyi her durum için genel bir doğru olarak kabul eder ve organlar bu bilgiye göre dağıtılırsa, kendi teklisinde farklı farklı olan tüm durumların her biri için doğru bir değerlendirme yapılmamış olur.

Adalet ilkesine göre etik karar verirken, canlıdan canlıya nakillerde önceliğin, tıbbi açıdan en acil olan hastaya, en çok ihtiyacı olan hastaya, öncelik sırasında ilk olana aktarılması ve naklin adil, hakkaniyetli, hesap verilebilir ve etkili biçimde işleyen bir sistem içinde yapılabilmesi etik açıdan doğrudur. Ancak yine de, “durumu en ağır ya da tıbbi gereksinimleri en acil olan hastalara öncelik vermek yönünde” hareket edilmesinin gerektiğini dile getiren bir ilkenin, her zaman her olguda aynı biçimde uygulanması, haksızlığa da neden olabilir (Beauchamp ve Childress, 2017, s.442). Dolayısıyla karar verme aşamasında, hangi parametreye ve hangi etik ilkeye göre karar vermek gerektiği, söz konusu birbirinden farklı olan tek tek vakalar olduğunda, karar vericileri ikileme bırakabilmektedir. Bu nedenle, her tek olguyu kendi teklisinde, durumunun şartlarının, koşullarının bilgisiyyle değerlendirmenin, etik karar vermesi gereken kişiler için en doğru karar alma biçimi olduğu savunulabilir.

Vaka 3’ün Çözümlemesi:

Yeni teknoloji olanaklarının insan üzerinde uygulanmasında etik karar verirken, dikkat edilmesi gereken hususlardan biri, genetik tedavi uygulamalarının henüz deneme aşamasında olmasıdır. Bu nedenle hastada, önceden tahmin edilemeyen, öngörülemez teratojenik etkilerin ortaya çıkabilme olasılığı mevcuttur. Jesse vakası, değer temelli hak görüşü açısından değerlendirilirse, Jesse’nin hastalığı ilaçlar ve proteinsiz diyet yardımı ile ömür boyu kontrol altında tutulabilecek bir hastalıktır; yani Jesse yaşamı boyunca, yeteneğinin olduğu bir alanda, tür olarak insanın değerine yeni değerler kazandırabilme olanağına sahip olarak yaşayabilir. Öte yandan, yapılan genetik araştırma yaklaşık dokuz yıldır yapılıyor ve araştırmaya katılan diğer hastalarda tedaviye olumlu cevap alınabiliyor olsa dahi, Jesse için durum çok farklıdır. Çünkü adenovirüsün, karaciğer kan akışına doğrudan verileceği

ilk hasta Jesse'dir ve Jesse'nin karaciğer işlevlerinin düşük olduğu bilinmektedir. Burada soru şu olmalıdır: Hastanın mevcut durumunun ve içinde bulunulan durumun bilgisi gün gibi ortadayken, sırf kişinin "özgür iradesi" böyle bir karar verdi diye, yapılan genetik araştırmayı yürüten bilim insanları, değer harcayan bir kararın gerçekleştirilmesine seyirci mi kalmalıdır?

Değer temelli hak görüşüne göre ilişki, araştırmacı/hekim ile hasta ilişkisidir, yani iki yönlü bir etik ilişkidir. Bir tarafta hastanın, diğer tarafta ise hekimin mesleki değerlerinin bulunduğu bir etik ilişkidir. Hasta, kendi kararlarını kendi alabilecek bilişsel yetiye ve olgunluğa sahiptir. Bununla birlikte, kendisine yapılacak uygulamalar hakkında kendisinin oldukça detaylı biçimde aydınlatılmış olduğu kabul edilsin –ki vakada hastanın ölümünden sonra, hastaya yeterli aydınlatma yapılmadığı şüphesi oluşmuştur-, acaba hasta, yeterli teknik donanıma ve gerekli tıbbi bilgiye sahip olsa ve ölüm riskinin çok yüksek olduğunu bilse, yine de araştırmaya katılmayı kabul eder miydi? Öte yandan hastanın klinik durumu, yaşamsal ve insansal etkinliklerini gerçekleştirmesine engel olacak kadar ağır seyretmeyen, hastalığı ilaçlar ve protein diyeti ile kontrol altında tutulan, bununla birlikte katılmak istediği araştırmada alacağı tedavinin, karaciğerine verebileceği hasar sonucu hastanın hayatını kaybetme ihtimalinin çok yüksek olduğunu bilen hekimin, yaptığı araştırma için ekleyeceği yeni bir veri elde etmeyi düşünmek yerine, meslek etiğinin bir değeri olan insan hayatını koruma görevine uygun hareket etmesi de gereklidir. Başka bir deyişle, mevcut olgunun olanaklarının bilgisi dahilinde, hekimin ve hastanın değerleri çatışma halindedir.

Jesse'nin vakası gibi olguları, doğru değerlendirme imkanları sınırlıysa, bu noktada özerklik, hastayı doğru ve yeterli bilgilendirme sonucunda onam almak, onamsız müdahalede bulunmamak ve hastanın tedavi aşamasında maruz kalabileceği olası riskin, tedaviden göreceği faydadan yüksek olmaması gibi ilkeler bakımından değerlendirmesi önemlidir.

SONUÇ

Tezin birinci ve ikinci bölümlerinde, yarar ve eşitlik temelli anlayışa göre insanı diğer hayvanlardan ayıranın, sıklıkla onun bir akla sahip olması, kendi varoluşu üzerine farkındalık taşıması ve kendisi için neyin iyi/yararlı olduğuna, neyin kötü/zararlı olduğuna kendi başına özgür şekilde karar vermesi gibi özellikler olduğu ifade edilmişti. Bireyin kendi iyiliğini, mutluluğunu yine kendi bildiği yolda araması bireyin hakkı olarak kabul edildiğinden, hakların özgürlüklerle aynı anlamda kullanıldığı vurgulanmıştı. Diğer taraftan iyi-kötü, doğru-yanlış, her bireye göre farklılık gösterdiğinden, hakkın-haksızlığın da bireyden bireye farklılık gösterdiği söylenmişti. Dolayısıyla yarar ve eşitlik temelli anlayışa göre, devletin düzenlemeler yoluyla belirsiz olan haklara bir sınır getirmesi ve hakların hukuk sistemine göre belirlenmesi ile adaletin gerçekleştiği sonucuna varılmıştı.

Değer temelli hak görüşleri açısından ise, insanı insan yapan, onu türdeşlerinden ve benzerlerinden ayıran bir özelliğin var olduğu, bu özelliğin ise, onun değeri olduğu ifade edilmişti. Dolayısıyla bu görüşe göre hak, herhangi bir insanın, tür olarak insana ait değeri veya onuru koruyacak şekilde yaşayabilmesi için sahip olması gereken veya devlet tarafından korunması gerekli olan şeydi. Örneğin, sağlık, eğitim, beslenme, barınma ve düşünceyi ifade etme hakkı gibi, temel kişi hakları olarak adlandırılan insan haklarının çıkış noktasının, insanın değerini kendisine temel alan bu görüş olduğu vurgulanmıştı.

Etik değerlendirme aşamasında ise, durumun doğru değerlendirilmesi için önemli olan, tür olarak insanın değerinin doğru bilgisine sahip olup olmamaktır. Çünkü doğru değerlendirme yapabilmek için tek durumla ilgili bilgilere ihtiyaç duyulur. Daha önceki bölümlerde de üzerinde durulduğu gibi, tür olarak insanın ne olduğunun bilgisi, onun varlık alanındaki özel yeriyle ilişkilidir. Başka türlü söylemek gerekirse, insanı insan yapan, onu benzerlerinden ve türdeşlerinden ayıran –örneğin etik kişi ve etik ilişki özellikleri gibi- özellikleridir; ya da bu özellikleri ve başarıları –söz gelimi felsefe, bilim, sanat, teknik gibi- kendi varlığında ortaya çıkarabilme olanağına sahip olmasıdır. “Etiğin çerçevesi içinde bakıldığında değer sorunları, insanlar arası ilişkilerde ortaya çıkan sorunlardır: başka bir deyişle ‘değer’,

eylemlerin ve kişilerin bir özelliği olarak karşımıza çıkar” (Kuçuradi, 2015, s.190). Tepe'nin aktardığı gibi (Tepe, 2016, s.64), Kuçuradi'ye göre,

Sağlıklı bir yaşam, insanın yapısal olarak taşıdığı olanaklarını gerçekleştirebilmesinin, insanın değeri dediğimiz bilgi, bilimler, sanat, teknik, kültürler gibi insan başarılarını ortaya koyabilmesinin önkoşuludur. Bu nedenle kişiyi sağlığına kavuşturmaya yönelik bir eylem, aynı zamanda onun kendisinde bulunması söz konusu olan değerleri gerçekleştirebilmesine de imkan vermektedir. Hekimin ödevi, mümkün olduğunca, hastanın, kendisinde olanak halinde bulunan ya da bulunması söz konusu olan değerleri gerçekleştirebilecek kadar sağlıklı olmasını ya da kalmasını sağlamaktır. Bu hasta açısından dile getirilirse, hastanın sağlıklı yaşama hakkına sahip olması demektir. Hastanın ya da her insan tekinin bu hakka sahip olmasının temelinde yatan onun değeri, insanın değerli bir varlık olmasıdır [Kuçuradi, 1998, s.40]*.

Bu bağlamda insansal hak, herhangi bir insanın, tür olarak insanın değerini koruyacak ve varlık alanına değer katacak bir yaşam sürebilmesi için –beslenme, sağlık, eğitim ve barınma gibi- gerekli olan olanakların, tek tek devletlerde hükümetlerce, uluslararası alanda ise devletler üstü kurum ve kuruluşlarca sağlanması ve korunması gereken şeylerdir, diğer bir deyişle insan haklarıdır. Dolayısıyla değer temelli hak görüşlerine göre adalet, gerek hükümetler gerek uluslararası kurum ve kuruluşlar tarafından, tür olarak insanın değerinin bilgisinden türeyen insan haklarının, hiç bir ayırım yapmaksızın her insan için sürekli bir biçimde sağlandığı ve korunduğu bir durumun adıdır. Buradan hareketle, tür olarak insanın değeri ve insan hakları arasında birbirlerinden ayrı düşünülemez bir bağ olduğu söylenebilir.

Yukarıda anlatılanlardan hareketle, yapılan çalışmanın bir sonucu olarak, tıbbi tedavi ve bakım alanında çalışan personelin, her gün yüz yüze geldiği her bir hastayla olan tek durumluk etik ilişkilerinde, değer koruyan ya da değer harcamayan yahut olabilecek en az değer harcanması için dikkat edeceği etik eylemlerde bulunabilmeleri, doğru değerlendirme olanağını etkin biçimde kullanmayı öğrenebilecekleri bir etik eğitimin sonucunda mümkün olabileceği ileri sürülmektedir. Bununla birlikte, insanı “tüm boyutları ile bir bütün olarak tanıma ve anlama”, böylece tek tek kişilerin tıbbi ihtiyacına ve durumuna özgü bakım planlama

* Kuçuradi, İ., (1998). *İnsan ve Değerleri*, TFK Yayınları: Ankara.

ve uygulama görevi ile mesleğini icra eden hemşire de (Babadağ, 2010, s.51), etik karar verme sırasında hekimin mevcut durumu doğru değerlendirebilmesine yardımcı olma noktasında önemli bir role sahiptir. Diğer bir yandan tıpta adalet, günlük hayatta çoğu zaman devlet-yurttaş ve hekim-hasta ilişkisinde ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle devlet ve/veya hekim, insan olmanın bilincine sahipse ve kişilere olabildiğince insana yakışır şekilde muamele etmeyi amaçlıyorsa, tür olarak insanın değeri ve kişinin değeri (hem hekimin hem hastanın değeri) korunabilir, değer korunduğu durumda ise kişiye hak ettiği şey verilmiş ve böylece adalet sağlanmış olur. Bu koşul karşılanmadığında tıpta adaletin sağlanması, rastlantıya ve kişisel çabalara kalmış demektir. Başka bir deyişle, etik eğitimin amacı tek tek kişilere doğru değerlendirme olanağını kazandırmak olsa da, “doğru değerlendirme yapabilmek, hangi durumda neyin yapılacağına karar vermek ise her zaman eylemde bulunan kişilerin işidir, etiğin değil” (Tepe, 2016, s.66).

Sonuç olarak, her durumu kendi tekliğinde doğru değerlendirmeyi gerektiren değer temelli hak ve adalet görüşü, insansal bir etkinlik olarak tıbbın amacının bilincinde ve işlevi yerine gelecek şekilde hayata geçirilmesinde, böylece tıpta adaletin sağlanmasında felsefî temelleri açısından, daha sağlam bir görüş olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle adalette amaç, ilkelerin değil, evvela kişileri ve kişilerin değerini korumak, bunun mümkün olmadığı durumlarda da, en az değer harcanmasını sağlamak olmalıdır. Nitekim bir ilkenin belirli “koşullarda uygulanması o prensip yardımıyla korumayı amaçladığımız kazanımların kendisine zarar veriyor olabilir” (Harris, 1998, s.315). Doğru değerlendirmenin nasıl yapılacağı bilinmediği durumlarda ise, yine insanın değeri ve değerleri göz önüne alınarak, adalet ilkeleri yeri geldiğinde kullanılabilir; ama ilkeler tek başına alındığında, değer harcayıcı olma ihtimalleri, her zaman doğru değerlendirme etkinliğine göre daha yüksek olacaktır.

KAYNAKLAR

1. Acot, P. (2005). *Bilim Tarihi* (1. Baskı). (N. Acar, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
2. Akarsu, B. (1998). *Mutluluk Ahlakı* (3. Baskı). İstanbul: İnkılap Kitabevi.
3. Alpınar, Z. (2009). *Expansion of Rawls' Theory of Justice as Fairness to Health Care*. Doctoral Thesis, Middle East Technical University.
4. Aristoteles. (2015). *Nikomakhos'a Etik* (6. Baskı). (S. Babür, Çev.). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
5. Aristoteles. (2016). *Politika* (18. Baskı). (M. Tunçay, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
6. Babadağ, K. (2010). *Hemşirelik ve Değerler* (1. Baskı). Ankara: İlsan Matbaası.
7. Beauchamp, TL, Childress, JF. (2017). *Biyomedikal Etik Prensipleri* (7. Baskı). (M. K. Temel, Çev.). İstanbul: BETİM Kitaplığı.
8. Beauchamp, TL, Childress, JF. (2007). *Principles of Biomedical Ethics* (Selection). *Bioethics: An Introduction to the History, Methods and Practice* (2nd ed.). Sudbury: Jones and Bartlett Publishers, Inc.
9. Bentham, J. (2017). *Yasamanın İlkeleri* (2. Baskı). (B. Asal, Çev.). İstanbul: On İki Levha Yayıncılık.
10. Buchanan, A. (1997). Health-care delivery and resource allocation. *Medical Ethics*. (ed. R.M. Veatch), Boston: Jones and Bartlett Publishers.
11. Burkhardt, Margaret A., Nathaniel, Alvita K. (2013). *Çağdaş Hemşirelikte Etik* (3. Baskı). (Ş. E. Alpar, N. Bahçecik, Ü. Karabacak. Çev. ed.). İstanbul Tıp Kitabevi.
12. Cevizci, A. (2014). *Etik Ahlak Felsefesi* (1. Baskı). İstanbul: Say Yayınları.

13. Cohen-Kohler, JC, Illingworth, P. (2008) Access to medicines and the role of corporate social responsibility: the need to craft a global pharmaceutical system with integrity. *The Cambridge Textbook of Bioethics*. New York: Cambridge University Press.
14. Council of Europe. Committee of Ministers. (1997). Convention for the Protection of Human Rights and Dignity of the Human Being with Regard to the Application of Biology and Biomedicine: Convention on Human Rights and Biomedicine. *International Digest of Health Legislation*.
<https://rm.coe.int/CoERMPublicCommonSearchServices/DisplayDCTMContent?documentId=090000168007cf98>. (Erişim Tarihi: 25/ 09/ 2018).
15. Doğan, A. (2017). Jeremy Bentham. A. Tunçel, K. Gülenç, (Ed.), *Siyaset Felsefesi Tarihi* içinde. (3. Baskı). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
16. Gökberk, M. (2017). *Felsefe Tarihi* (30. Baskı). İstanbul: Remzi Kitabevi.
17. Hare, RM. (2012). A utilitarian approach. *A Companion to Bioethics* (2nd ed.). Blackwell Publishing Ltd.
18. Harris, J. (1998). *Hayatın Değeri* (1. Baskı). (S. Sertabiboğlu, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
19. Hobbes, T. (2016). *Leviathan* (14. Baskı). (S. Lim, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.
20. Kant, I. (2013). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (5. Baskı). (İ. Kuçuradi, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
21. Kant, I. (2014). *Pratik Aklın Eleştirisi* (5. Baskı). (İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
22. Kant, I. (2017). *Kant felsefesinin politik evreni* (1. Baskı). (H. Çörekçioğlu, Der-Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
23. Kocaoğlu, M. (2015). *John Rawls: Adalet teorisi ve temel kavramları* (2. Baskı). Ankara:

İmaj Yayınevi.

24. Kuçuradi, İ. (2008). Adalet kavramı. A. Güriz, (Ed.), *Adalet Kavramı* içinde. (3. Baskı).
Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
25. Kuçuradi, İ. (2013). *İnsan ve Değerleri* (5. Baskı). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
26. Kuçuradi, İ. (2014). *Uludağ Konuşmaları* (5. Baskı). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
27. Kuçuradi, İ. (2015). *Etik* (6. Baskı). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
28. Kuçuradi, İ. (2016). *İnsan Hakları: Kavramları ve sorunları* (3. Baskı). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
29. Locke, J. (1992). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* (1. Baskı). (V. Hacıkadiroğlu, Çev.).
İstanbul: Ara Yayıncılık.
30. Locke, J. (2016). *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme* (3. Baskı). (F. Bakırcı, Çev.). Ankara:
Tarcan Matbaası.
31. Mill, JS. (2015). *Özgürlük Üzerine* (4. Baskı). (T. Türk, Çev.). İstanbul: Oda Yayınları.
32. Mill, JS. (2017). *Faydacılık* (1. Baskı). (G. Murteza, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
33. Özcan, M. (2016). *İnsan Felsefesi: İnsanın neliği üzerine bir soruşturma* (1. Baskı).
Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
34. Platon. (1942). *Menon* (A. Cemcil, Çev.). Ankara: Maarif Matbaası.
35. Platon. (2001). *Sokrates'in Savunması* (1. Baskı). (N. Berkes, Çev.). İstanbul: Sosyal
Yayınlar.
36. Platon. (2016). *Devlet* (20. Baskı). (S. Eyüboğlu, M. A. Cimcoz, Çev.). İstanbul: İş
Bankası Kültür Yayınları.
37. Rawls, J. (2017). *Bir Adalet Teorisi* (1. Baskı). (V. A. Coşar, Çev.). Ankara: Phoenix
Yayınevi.
38. Sandel, MJ. (2017). *Adalet: Yapılması gereken doğru şey nedir?* (5. Baskı).
(M. Kocaoğlu, Çev.). Ankara: Tarcan Matbaası.

39. Sen, A. (2004). *Özgürlükle Kalkınma* (1.Baskı). (Y. Alogan, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
40. Shamoo, AE, Resnik, DB. (2009). *Responsible Conduct of Research*. New York: Oxford University Press.
41. Silier, Y. (2017). John Stuart Mill. A. Tunçel, K. Gülenç, (Ed.), *Siyaset Felsefesi Tarihi* içinde. (3. Baskı). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
42. Singer, P. (2015). *Pratik Etik* (1. Baskı). (N. Çatlı, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
43. Tepe, H. (2016). *'Pratik Etik': Etiğin pratik sorunları* (1. Baskı). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
44. Törüner, EK, Büyükgönenç, L. (2012). *Çocuk Sağlığı: Temel hemşirelik yaklaşımları* (1. Baskı). Amasya: Göktuğ Yayıncılık.
45. Uygur, G. (2017). John Rawls. A. Tunçel, K. Gülenç, (Ed.), *Siyaset Felsefesi Tarihi* içinde. (3. Baskı). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
46. Veatch, Robert M. (2010). *Bioetiğin Temelleri* (2. Baskı). (T. Güven, Çev.). İstanbul: HAYAD Yayınları.
47. Warburton, N. (2016). *Klasiklerle Felsefe* (2. Baskı). (A. F. Yıldırım, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.
48. Warburton, N. (2017). *Felsefenin Kısa Tarihi* (23. Baskı). (G. Ateşoğlu, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı	Merve	Soyadı	KURAL
Doğum Yeri	İstanbul/ Kadıköy	Doğum Tarihi	8.6.1991
Uyruğu	T.C.	Telefon	05355931238
E-mail	merve.kural@hotmail.com		

Eğitim Düzeyi

	Mezun Olduğu Kurumun Adı	Mezuniyet Yılı
Doktora/Uzmanlık		
Yüksek Lisans	Acıbadem Mehmet Ali Aydınlar Üniversitesi	2018
Lisans	Acıbadem Üniversitesi	2014
Lise	Suadiye Hacı Mustafa Tarman Lisesi	2009

İş Deneyimi

Görevi	Kurum	Süre
Ameliyathane Hemşiresi	Özel Acıbadem Kozyatağı Hastanesi	2014-2015

Yabancı Dilleri	Okuduğunu Anlama	Konuşma	Yazma
İngilizce	İyi	Orta	Orta

Bilgisayar Bilgisi

Program	Kullanma Becerisi
Microsoft Power Point	Çok İyi
Microsoft Word	Çok İyi
Microsoft Excel	İyi

