

**T.C.**  
**MALTEPE ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ANABİLİM DALI**  
**FELSEFE PROGRAMI**

**OTFRIED HÖFFE'DE KURUMSAL ADALET VE**  
**KİŞİSEL ADALET**

**YÜSEK LİSANS TEZİ**

**Ercan Yılmaz**

**08 11 08 104**

**Danışman Öğretim Üyesi:**  
**Prof.Dr. İoanna Kuçuradi**

**İSTANBUL, EKİM 2012**

## ÖNSÖZ

Bana Felsefe alanında Yüksek Lisans yapabilme olanağı sağlayan ve derslere başladığım andan itibaren bu yolda yürümeme yardımcı olan değerli hocalarıma teşekkür etmek istiyorum. Çok acemisi olduğum bu alanda yol alabilmem için beni yüreklendiren, bilgisini ve desteğini esirgemeyen değerli Hocam Sayın Prof. Dr. Betül Çotuksöken'e; derslerinden çok yararlandığım değerli hocalarım Sayın Yrd. Doç. Dr. Ahu Tunçel'e, Sayın Yrd. Doç. Dr. Kurtul Gülenç'e ve Sayın Öğr. Gör. Dr. Kaan Özkan'a çok teşekkür ederim.

Alman filozofu Otfried Höffe'nin *Gerechtigkeit* adlı kitabını bana uzatarak onun düşünceleriyle tanışmamı sağlayan ve tez konumu seçmemde bana rehberlik etmiş olan; engin bilgisiyle bende yeni ufuklar açan, düşünceleri ve fikirleriyle daima yönümü bulmamda yardımcı olan değerli Hocam Sayın Prof. Dr. İoanna Kuçuradi'ye teşekkür ederim. Değerli hocam, beni günümüzde adalet sorununu ele alan ve bu konuda önemli kitapları bulunan Prof. Dr. Otfried Höffe'nin düşünceleriyle tanıştırmak, insan yaşamında ve ilişkilerinde ortaya çıkan sorunlarla çok yakından ilgili bir kavram üzerine, "adalet" üzerine enine boyuna düşünmemi sağladı. Çalışmam boyunca çevirilerdeki ustalığıyla ve kavramlarla ilgili açıklamalarıyla bana tuttuğu ışık, göremediğim şeyleri aydınlattı, yolumu açtı. Bu çalışmayı yaparken düşünceleri üzerine çalıştığım kişiyle, Prof. Dr. Otfried Höffe ile tanışma şansı verdi. Sanırım, pek az kişinin böyle bir şansı olmuştur. Bütün bunlar için ona sonsuz teşekkür ederim.

Tezi şekillendirmemde ve yazıya dökmemde verdiği cesaretle beni yüreklendiren, her ümitsizliğe kapıldığımda moral desteğini hiç eksik etmeyen Hocam Sayın Prof. Dr.

Sevgi İyi'ye ne kadar teŖekkür etsem azdır. Bana böyle bir yol açmış olduğu için, bu yolda yaptığı o güzel rehberlik için ona minnettarım.

## Özet

İnsan dünyasında hep görülen bir olgu olarak adaletsizlik, her dönemde sorgulama konusu olmuştur. Adaletsizlik olgusundan dolayı her insanı yakından ilgilendiren adalet sorunu, bir araştırma konusu olarak felsefe ve hukukun öncelikle ele aldığı sorunlardan biridir. Eskiçağdan bu yana filozoflar adalet sorununa eğilmiş ve bu sorunun çözümü için önemli düşünceler ortaya koymuşlardır. Adalet sorunu, hukuk alanında da ele alınmış, adaletsizliğin önüne geçilebilmesi için çeşitli çözüm yolları önerilmiştir.

Bugün de dünyanın gündeminde yer alan adalet sorununa eğilmiş olan günümüz filozoflarından Otfried Höffe bu alanda önemli çalışmalar yapmıştır. Höffe adaleti, “kurumsal adalet” ve “kişisel adalet” diye ikiye ayırmaktadır. Ona göre, siyasal adaleti de içinde barındıran kurumsal adalet ve kişisel adalet, kişinin hem kendisiyle hem de başkalarıyla ve kurumlarla olan ilişkilerinde önemli bir kıstastır.

Bu çalışmanın Birinci Bölümünde ilkin Höffe'nin “kurumsal adalet” kavramı ele alınmış, toplumsal yaptırımları ve bunun devamı olan kurumsal yaptırımları ne şekilde temellendirdiği üzerinde durulmuştur. Sonra yine Höffe'nin, “iktidar”ın yaptırım yetkisinin meşruluğu konusundaki düşünceleri sergilenmiştir. Ardından, bu düşüncelerin, geniş anlamda adalet ve dar anlamda kurumsal adalet ile ilişkisi ve adaletin doğal hukuk ve pozitif hukuk ile ilişkisi belirlenmeye çalışılmıştır. Buna ek olarak Höffe'nin kurumsal adalet ve kişisel adalet arasında yaptığı ayırım ve bunun nedenleri üzerinde durulmuştur.

Çalışmanın İkinci Bölümünde Höffe'nin "kişisel adalet" kavramı ele alınmış, kişisel adalet ile erdem arasında gördüğü ilişki açıklanmıştır. Bu noktada Höffe'nin adalet sorununa yaklaşımındaki antropolojik ve etik boyut, bazı antropoloji ve etik görüşlerle olan bağlantısıyla birlikte gösterilmeye çalışılmıştır.

Son olarak Höffe'nin, adaletsizliğin giderilebilmesi konusunda antropolojik ve etik yaklaşımın vazgeçilemez olduğunu gösteren bakış açısının önemi vurgulanmaya çalışılmıştır.

**Anahtar sözcükler:** kurumsal adalet, siyasal adalet, kişisel adalet, doğal hukuk, pozitif hukuk, erdem, felsefi antropoloji, değerler.

## Abstract

Injustice, a phenomenon broadly observed in the human world, has been always a subject of inquiry. The problem of justice, as a research subject, is one of the problems of primary concern for philosophy and law. Since the Antiquity, philosophers have dealt with this problem and put forth important suggestions for its solution. The problem of injustice has been also addressed in law and various solutions have been proposed in this field too.

The German philosopher Otfried Höffe has carried out significant work on the problem of justice. Höffe distinguishes between “institutional justice” and “personal justice”. According to him, institutional justice, which also includes political justice, and personal justice are important criteria in the relations of the individual with oneself, with the others and with institutions as well.

The first chapter of this study focuses on Höffe's conception of „institutional justice" and on his justification of social and institutional sanctions. Subsequently Höffe's ideas on the legitimacy of the authority of those in power to impose sanctions is exposed. After this exposition the relationship of these ideas with justice in the broad sense and institutional justice in the narrow sense, as well as the relationship between justice and natural law and between justice and positive law are put forward. In addition to this, Höffe's reasons for the distinction between institutional justice and personal justice are dealt with.

The second chapter of the study focuses on Höffe's „personal justice" and the relations he establishes between virtue and justice. At this point, the anthropological and ethical

dimension in Höffe"s approach to the problem of justice is put forth in connection with the anthropological and ethical views of other philosophers.

The thesis reaches at the conclusion that an anthropological and ethical standpoint is indispensable in facing and eliminating injustice.

**Keywords:** institutional justice, political justice, personal justice, natural law, positive law, virtue, philosophical anthropology, values.

## İÇİNDEKİLER

|   |           |
|---|-----------|
| ÖZET.....   | i         |
| ABSTRACT.....   | iii       |
| İÇİNDEKİLER.....  | v         |
| GİRİŞ.....  | 1         |
| <b>BİRİNCİ BÖLÜM: OTFRIED HÖFFE'YE GÖRE KURUMSAL ADALET.....</b>  | <b>6</b>  |
| <b>1.1. Kurumsal Adaletin Temeli.....</b>                         | <b>6</b>  |
| 1.1.1. İşbirliği Çatışma Modeli.....                              | 6         |
| 1.1.2. Yaptırım Yetkisinin Meşru Dayanağı.....                    | 22        |
| 1.1.3. Toplumsal Yaptırımlarda İnsan Haklarının Yeri.....         | 33        |
| <b>1.2. Höffe'ye Göre Kurumsal Adaletin Yetersiz Yanları.....</b> | <b>40</b> |
| 1.2.1. Doğal Hukuk Bağlamında Adalet.....                         | 40        |
| 1.2.2. Pozitif Hukuk Bağlamında Adalet.....                       | 53        |
| 1.2.3. Uygulamada Görülen Aksaklıklar.....                        | 62        |
| <b>İKİNCİ BÖLÜM: OTFRIED HÖFFE'YE GÖRE KİŞİSEL ADALET.....</b>    | <b>69</b> |
| <b>2.1 Antropolojik Açıdan Kişisel Adalet.....</b>                | <b>69</b> |
| 2.1.1. İnsanın Doğal Yapısı.....                                  | 70        |
| 2.1.2. Kişi ve Eylem Özgürlüğü.....                               | 79        |
| <b>2.2. Etik Açıdan Kişisel Adalet.....</b>                       | <b>81</b> |
| 2.2.1. Kişisel Adalet Düşüncesi ve Temelleri.....                 | 81        |
| 2.2.2. Erdem Olarak Kişisel Adalet.....                           | 83        |
| 2.2.3. Kişisel Adaletin Yeterliliği Sorunu.....                   | 99        |
| SONUÇ.....  | 105       |
| KAYNAKLAR.....  | 110       |



## GİRİŞ

„Adaletsizlik" sözcüğü günlük hayatta en sık karşılaştığımız ifadelerden biridir. İnsan için istenmeyen bir durumun adı olarak bu sözcük hemen herkes tarafından şu ya da bu şekilde bir yakınma konusu olarak sıklıkla dile getirilmekte ve çeşitli durumlarda “adalet” istenmektedir. Ancak, adaletsizlik durumlarında “adalet” isterken çoğunlukla kişilerin “adalet”ten farklı farklı şeyler anladığı ortaya çıkmaktadır.

Adalet kavramını sorgulama konusu yapanların da „adalet”ten değişik şeyler anladıkları görülmektedir. Adalet kavramının içeriğini belirlemedeki zorluk, bu kavramdan farklı şeyler anlamaya yol açmaktadır. İlk bakışta çok açık gibi gelen bu kavrama biraz daha yakından bakıldığında bu açıklık kaybolmakta ve başlangıçta açık görünen kavram belirsiz hale gelmektedir. Açıklık kazandırmak amacıyla adalet kavramını tanımlamaya kalkıştığımızda ise, ne kadar çok boyutlu ve karmaşık bir şeyle karşı karşıya olduğumuzun farkına varmaktayız.

Adalet kavramı bir olguya karşılık gelmediğinden, tanımını yapmak pek de kolay gözükmemektedir. Oysa bu kavram insan dünyasının hemen her alanında yer alan, her türden insan ilişkisiyle doğrudan ilgili bir kavramdır. Adaletin insan dünyasında kapsadığı alan çok geniştir. Adalet kavramının bu çok geniş kapsamını Rawls şöyle dile getirir: “Birçok şey adaletli veya adaletsiz diye anılmaktadır: sadece yasalar, kurumlar ve toplum sistemleri değil, birbirinden çok değişik eylemler, örneğin kararlar, hükümler ve ahlakî değerlendirmeler de, insanların tutumları ve davranışları, hatta kendileri bile adaletli veya değil diye adlandırılmaktadır” (Rawls,

1979, s. 23). İnsan yaşamında ve ilişkilerinde önemli bir yeri olan adalet kavramı ister geniş kapsamda ister dar kapsamda alınsın her iki durumda da ortak olan şey şudur: Adalet, kişilerin başkalarıyla ilişkilerinde söz konusudur.

Farklı dönemlerde ve farklı kültürlerde farklı adalet anlayışları olduğunu gözlemlemekle birlikte, adalet ile ilgili bütün dönemleri ve bütün kültürleri kapsayan ortak bazı ölçütlerin olduğunu da görmekteyiz. Höffe bu ortak ölçütlere örnek olarak “eşitlik buyruğu” ilkesini vermektedir ve bu ilkeyi şu şekilde dile getirmektedir: “ „Aynı davalara aynı şekilde bakılmalıdır”. [Bu ilke] hem negatif şekli ile keyfiliğin yasaklanması olarak, hem de pozitif şekli ile tarafsızlık buyruğu olarak anlaşmazlıkların tarafların kimliklerine bakılmaksızın uzlaştırılmalarını talep etmektedir” (Höffe, 2001, s. 11).

Dar anlamda bakıldığında adalet geçerli olan yasalarla uyumlu eylemler olarak anlaşılabilir. Bu durumla günümüzde olduğu kadar eski çağlarda da karşılaşılmaktaydı. Sophokles'in *Antigone* adlı eserinde Antigone, dayısı kral Kreon'un koyduğu yasalara karşı gelerek kardeşi Polyneikes'in cesedini gömer. Bu durumda Antigone'yi adaletsizce davranmakla suçlayabilir miyiz? Yoksa adaletin bundan fazlası olduğundan mı söz edilmelidir? Belli ki adaleti dar anlamda ele almak yetersiz kalmaktadır; araya biraz daha mesafe koyarak, daha geniş bir açıdan bakmak gerekir.

Bu örnekte de görüldüğü gibi, adalet istemi insanlık tarihi boyunca her dönemde ve her toplumda var olmuş; Eskiçağdan bu yana adaletin ne olduğu sorusu çeşitli açılardan ele alınmış, adaletle ilgili düşünceler ortaya konulmuş ve

adaletsizlik sorununa çözüm yolları aranmıştır. “Adalet özlemi insanların en eski özlemlerinden biri, adaletin ne olduğu ise, felsefenin en eski sorularından biri” (Kuçuradi, 2001, s. 39) olduğu için hiçbir zaman ve hiçbir kültürde adaletten vazgeçmek istenilmemiştir.

Günümüzde de aynı önemini korumaya devam eden bu sorunun üzerine birçok düşünür eğilerek adalet kavramına açıklık getirmeye çalışmıştır. Örneğin Rawls ve Höffe gibi çağdaş filozoflar adalet kavramını araştırma konusu yapmışlar, farklı yönleriyle ele aldıkları bu kavramı aydınlığa kavuşturma çabası içine girmişlerdir.

Adaleti, “kurumsal adalet” ve “kişisel adalet” olarak ikiye ayıran Höffe'nin özellikle “kişisel adalet” kavramı bu çalışmalara farklı bir boyut getirmektedir. Kişilerden, kurumlardan talep edilebilen kurumsal veya toplumsal adaletin ötesinde kişisel adalet ancak kişilerden umulabilen, beklenebilen bir adalet türüdür. Gündelik hayatta sürekli karşılaştığımız, açık olarak belirlenmemiş, kişilerin inisiyatifine kalmış ve özellikle de faydaların haklarla çatıştığı durumlarda Höffe'nin “kişisel adalet” dediği adaletin önemini daha da belirgin olarak görmekteyiz. Örneğin değiş tokuşlarda her ne kadar değişilen ürünlerin değerleri birbirlerine karşı ölçülerek dengelense de, özellikle eğitim, sağlık gibi hizmet alanlarında bunun ötesinde göz önünde bulundurulması gereken başka boyutları da bulunmaktadır. Buna şöyle bir örnek verebiliriz: Bir hekim bir hastayı tedavi edecek, fakat birden fazla tedavi alternatifleri bulunmaktadır. Diyelim ki bu alternatiflerin hepsi de doğru birer uygulamadır ve tamamen hekimin inisiyatifine kalmıştır. Hekim burada kendisinin veya çalıştığı kurumun faydasına olan bir karar vermek yerine hastanın faydasına olan bir karar verdiğinde “kişisel adalet” anlamında *adaletli* davranmış olur. Bundan

farklı bir karar verdiğinde ise, her ne kadar hukuki anlamda herhangi bir yaptırımla karşılaşmayacak olsa da, hatta bu anlamda bir yanlış yapmış sayılmasa bile, gene de hastayı bir haksızlığa uğratmış olacaktır.

Bu çalışmanın amacı Höffe'nin adaletten ne anladığı, adaleti ne şekilde ele aldığını, nasıl temellendirdiğini, neden “kişisel adalet” ve “kurumsal adalet” diye bir ayırım yaptığını; kurumsal adaletin bir unsuru saydığı *siyasal adalet* neden bu kadar ağırlık verdiğini ortaya koymak ve açıklamaya çalışmaktır. Buna ek olarak adalet sorununa eğilirken Höffe'nin önem verdiği yaklaşımın ne olduğu ve buna neden önem verdiği belirtilecektir. Bunu yaparken de Höffe'nin *Politische Gerechtigkeit: Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat* eseri esas alınacaktır.

Birinci bölümde Höffe'nin “kurumsal adalet” kavramı üzerinde durulacaktır. Bunun için ilkin özellikle Platon ve Aritoteles'ten yola çıkarak oluşturduğu işbirliği ve çatışma modelleri ele alınacaktır. Daha sonra toplumdaki yaptırımları, bunların bir şekli olan hukuk ve devletin yaptırım yetkisinin meşru dayanağı hakkındaki düşünceleri ortaya konmaya çalışılacak ve insan haklarının Höffe tarafından toplumsal yaptırım yönünden ne şekilde ele alındığı açıklanacaktır. Bunun ardından Höffe'nin adalet açısından doğal hukuku nasıl ele aldığı incelenecek; daha sonra pozitif hukuka bu açıdan nasıl yaklaştığı belirlenmeye çalışılacak; son olarak da uygulamada görülen aksaklıkların temelinde nelerin yattığı hakkındaki düşünceleri belirtilecektir.

İkinci bölümde ise yine Höffe'nin "kişisel adalet" kavramı ele alınacaktır. Adalet, daha çok kişisel adalet kavramıyla ilgisinde antropolojik açıdan yaklaşan Höffe'nin, insanın biyolojik özelliklerine bağlı şekilde oluşturduğu bakış açısıyla ortaya koyduğu düşüncelerine yer verilecek, buradan hareketle saptadığı "eylem özgürlüğü"nin antropolojik yönü ve buna verdiği önem belirlenmeye çalışılacaktır. Daha sonra adalet ile erdem arasında kurduğu bağ ele alınacak ve ardından Höffe'nin adaleti etik bağlamda nasıl ele aldığı üzerinde durulacaktır. Son olarak da Höffe'nin, toplumsal yaşamda kurumsal adaletin yetersiz kalan yanlarıyla ve kurumsal adaletin ötesindeki gereklilikler hakkındaki düşünceleri açıklanacaktır.

Böylece Höffe'nin, kurumsal adaletin tamamlayıcısı olarak gördüğü kişisel adalet kavramıyla felsefi araştırma için öne çıkardığı antropolojik ve etik yaklaşımın önemi gösterilmeye çalışılacaktır.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### OTFRIED HÖFFE'YE GÖRE KURUMSAL ADALET

Höffe'nin kurumsal adaletten ne anladığını ortaya koyabilmek için ilk önce onun kurumsal adaletin temeliyle ilgili düşüncelerini ele almak uygun olur. Çünkü kurumsal adalet kavramının tarihsel bir arka planı söz konusudur. Höffe bu gelişimi tarihselliği içinde ele almaktadır.

#### 1.1. Kurumsal Adaletin Temeli

Höffe kurumsal adaletin, işbirliği ve çatışma modeli bağlamında, yaptırım yetkisinin meşruluğu yönünden yapılan tartışmalar çerçevesinde ele alındığını göstermiş ve toplumsal yaptırımlarda insan haklarının yeri bakımından irdelemiştir. Bundan dolayı Höffe'nin izlediği bu çizgiye bakmak uygun bir yol gibi gözükmektedir.

##### 1.1.1. İşbirliği – Çatışma Modeli

Höffe'nin kurumsal adalet anlayışında “işbirliği-çatışma modeli”nin önemli bir yeri vardır. Bundan dolayı Höffe *Politische Gerechtigkeit (Siyasal Adalet)* adlı eserinde öncelikle insanların toplumu oluşturmak için bir araya gelmelerinin nedenini ele alırken, özellikle işbirliği ve çatışma modelleri üzerinde durmuştur. Höffe “kurumsal adaletin temeli” olarak gördüğü “işbirliği-çatışma modeli”ni açıklamak için, ilkin Platon ve Aristoteles'in toplum modellerini ele alır. Ona göre Platon ve

Aristoteles bu konuda bir dönüm noktasıdır. Bundan dolayı Platon ve Aristoteles'in düşüncelerine önemli bir yer verir.

Höffe, Platon ve Aristoteles'ten önce de çeşitli toplumların kurumsallaşmış devlet anlayışları, anayasaları veya hukuk anlayışları olduğunu belirtmekle birlikte, bu toplumlarda yaptırım yetkilerinin ve temel toplum düzeninin mitoslarla temellendirildiğine dikkat çeker. Bunu ise şu şekilde örneklendirir:

Siyasi düşüncelerden arınmış olarak meşrulaştırma tartışmasının Platon ve Aristoteles'le başladığını söyleyenler, öncelikli olarak bunu şuna dayandırabilirler: Çin veya Yahudilik gibi bütün diğer toplumların ve kültürlerin hukuk ve devlet düşüncelerine duyduğumuz tüm saygıyla birlikte, siyasetin kavramsal-argumentativ tartışması ve bunun alabileceği şeklin çeşitliliği Yunanların bir icadıdır. Bu icattan önce, yani mitosun logos tarafından devralınmasından önce, bir meşrulaştırma tartışması nesneden yoksundu (Höffe, 1989, s. 223).

Bu anlayışla yapılanan toplumlarda toplumsal yaşamdaki düzen ve "anayasa" bu mitolojik açıklamalara ve kurallara göre belirlenmektedir: "...yüzlerce, hatta binlerce yıldır topluluklar kendilerini tanrısal bir kaynağa dayandırmışlardır. Anayasa metinlerindeki veya yeminlerdeki tanrıya seslenmelerde dinsel veya dinselimsi öğeler yer almaktadır" (Höffe, 1989, s. 65).

Burada önemli olan şey şudur: Toplumsal düzenlemeler "tanrısal" bir güce dayandırılmaktadır. Böyle bir temele dayanan anlayışta kurumlara ve yasalara herhangi teorik bir eleştiri getirmek veya değiştirme girişiminde bulunmak pek de mümkün gözükmemektedir.

Höffe haklı olarak bu dogmatik yapının ilk defa eski Yunan'da değişime uğradığını belirtir. Bu değişime yol açan ilk sorgulamayı yapanlar ise Sofistlerdir.

Homeros hukuk düzenini kutsal olarak görüp insan yaşamının bir ön koşulu olarak kabul ederken ve bunun karşısına Tepegözlerin hukuksuz ve kültürsüz varoluşlarını koyarken, Yunan tarihçiliğinde (Herodotos, Thoukydides) siyasal mitosun logos tarafından devralınması, Sokrates öncesi filozoflar ve Sofistler tarafından tamamlanır (Höffe, 1989, s. 223).

Sofistlerin din, devlet ve hukukun temelini doğaya dayandırma çabalarını Walter Kranz da şu şekilde dile getirir:

Tek tek insana değer verilmesi, hâkim olan dinin, devletin, geçerlikte olan hukukun bağlarından kurtarılması, her türlü „konvention"un (nomos) yerine „doğa"nın (physis) konulması: sofistlerin öğretilerinde bir baştan öteki başa uzanan temel düşünce işte bu idi (Kranz, 1994, s. 191).

Bu konuya ilişkin Sofistlerin ardılları Sokrates, Platon ve Aristoteles olmuşlardır. Nitekim Höffe de, Platon ve Aristoteles'in, bir taraftan politik toplumu diğer taraftan insanın antropolojik özelliklerini göz önünde bulunduran yeni bir bakış açısı sağladıklarını düşünmektedir. Sofistler için ise şunu söylemektedir: “Sokrates'in öne çıkan kimliği ile birlikte klasik siyasi felsefenin iki önemli şahsiyetinin yolunu açmışlardır: Platon ve Aristoteles'in” (Höffe, 1989, s. 223). Platon ve Aristoteles'in getirdiği bu yeni bakış açısı, ona göre hem analitik hem de spekülatif nitelikte olması nedeniyle önemli bir başarıdır. Çünkü bu yeni bakış açısının sağladığı değişimle, yaptırım yetkisinin meşrulaştırılması mitos"a bağlı olmaktan çıkmış, logos"a dayanmaya başlamıştır. Höffe bu başarıda



o dönemde insanın antropolojik olarak incelenmesinin ve bu konudaki gözlem ve deneyimlerin payının çok büyük olduğunu düşünmektedir. Böylece Höffe, Platon ve Aristoteles'in siyaset felsefesi için "paradigmatik bir önem" taşıdığını belirterek ( Höffe, 1989, s. 223), bu iki filozofun bu alanda açtığı yola dikkati çeker. Ona göre bu iki filozof, siyaset felsefesi için önemli bir dönüm noktasıdır. Çünkü siyaset kurumlarının teorik yönden tartışılmasının ve felsefi bir eleştiriye konu olmasının yolunu açmışlardır. Höffe bunu şöyle ifade eder: "Platon ve Aristoteles'in felsefi ve siyasal eserinde hukuk ve devletin eleştirel felsefesinin temellendirilmesi, temelde şu düşüncüyü ortaya koymaktadır: ... insan, yapısı gereği politik bir canlıdır" (Höffe, 1989, s. 224). Bu noktada Höffe etik bir eleştiriye de zemin hazırlanmış olduğunu belirtir.

Höffe Platon'un siyaset felsefesi bakımından "paradigmatik" önemine, onun *Devlet* adlı eserinde söylediği şu sözlerine gönderme yaparak dikkat çekmektedir:

Bence toplumu yapan, insanın tek başına, kendi kendine yetmemesi, başkalarını gerekmesidir. Yoksa toplumun kurulmasında başka bir sebep var mıdır? –Yoktur. –Öyleyse bir insan bir eksiği için bir başkasına başvurur, başka bir eksiği için de bir başkasına. Böylece birçok eksikler birçok insanların bir araya toplanmasına yol açarlar. Hepsi yardımlaşarak bir ortaklık içinde yaşarlar. İşte bu türlü yaşamaya toplum düzeni deriz, değil mi? (Platon, 2009, 369 b).

Burada Höffe, Platon'un insanların bir araya gelişlerinin amacının daha kolay ve daha iyi yaşayabilmek olduğu düşüncesine vurgu yapar. Buna ek olarak insanların yaşamak, ihtiyaçlarını gidermek için çalışmak zorunda olduklarına işaret ettiğini ve bunu şu şekilde ifade ettiğini söyler: "Çekirdek kentin (*Elementarpolis*) insanları yaşamaları için gerekli olanları sağlamak zorundadırlar

ve bunu ortaklaşa yaparak işbölümü ve uzmanlaşmanın avantajlarından faydalanacak kadar akıllıdırlar” (Höffe, 1989, s. 243).

Bu durumda, Höffe"ye göre, her ne kadar her insan bütün ihtiyaçlarını kendisi tek başına karşılayabilecek olsa da, başkalarıyla birarada yaşayarak ve iş bölümünde bulunarak, herkes yetilerine göre uzmanlaştığında, yaşam mücadelesi daha kolay olacaktır ve yapılan işlerin verimi artacaktır. Höffe bu düşüncelerini Platon"un şu sözlerine dayanarak belirtmektedir:

Bunlardan her biri kendi sanatını ötekilerin hizmetine koymalı mıdır? Örneğin çiftçi dört kişi için tek başına mı yiyecek sağlamalı? Yani dört kişiye yiyecek sağlamak için dört misli vakit ve emek mi harcayacak? Yoksa onları düşünmeden, zaman ve emeğini dörde bölüp yalnız kendi için birini yiyeceğine, birini ev yapmaya, birini elbise, birini de kundura yapmaya mı harcayacak? Kendi emeğiyle elde ettiğini başkalarıyla paylaşacak yerde, kendi işlerini kendi mi görecektir? – Yok, canım, dedi Adeimantos, birincisi daha kolay olsa gerek (aktaran Höffe, 1989, s. 243; Platon, 2009, 369 e).

Höffe insanların bir araya gelerek bir site oluşturmasını bu iş bölümüne dayandırır. Böylelikle site içinde işbölümü sayesinde düzenli işleyen bir toplum oluşur. Höffe"nin burada vurguladığı şey şudur: Platon"un “gürbüz” diye nitelendirdiği (Platon, 2009, 373 a,b) sitede var olan toplumun iş ve meslek yönünden bir değiş-tokuşa dayalı olmasıdır. Bu noktada Höffe Platon"da söz konusu olan değiş-tokuşun nisbî (kısmî) bir ihtiyaca dayandığını, mutlak olarak gerekli olmadığını belirtir. “Platon"un savunduğu işbirliği hayatî bir önem taşımamaktadır, ama açıkça anlaşılacağı gibi tüm katılımcıların faydası içindir” (Höffe, 1989, s. 234).

Bununla anlatılmak istenen şey, işbölümünün olmazsa olmaz bir şey olmadığıdır. Höffe, Platon'un, her insanın ihtiyaçlarını karşılamak için gerekli bütün işleri tek tek kendisinin de yapabileceği, ancak herkes yatkın olduğu bir işe odaklanıp, bu konuda uzmanlaşırsa ve değiş-tokuş sayesinde bu uzmanlaştığı hizmeti başkalarına sunabilirse, hem zamandan hem de emekten kazanılacağı, böylece iş verimliliğinin artacağı düşüncesinde olduğunu ifade eder (Höffe, 1989, s. 237). Ona göre bu değiş-tokuşta bir tarafta *ihtiyaçlar*, diğer tarafta ise *çalışma* ve *hizmet* vardır. Burada Höffe ayrıca "işbirliği modeli"nin bir *çatışmaya* dönüşmemesi için, bu karşılıklılık ilişkisinin bir dengede olması gerektiğini belirtmektedir.

Höffe haklı olarak Platon'un bu ihtiyaçların ve hizmetlerin kendiliğinden dengeye gireceği düşüncesinin sorunlu bir düşünce olduğunu söyler: " Böyle bir uyumun ve karşılıklılığın kendiliğinden oluşması çok iddialı bir beklenti olur" (Höffe, 1989, s. 244). Her ne kadar Platon *ölçülülükle* ve değiş-tokuştaki *adaletle* bu dengenin sağlanabileceğini söylese de, Höffe böyle bir durumu pek de mümkün görmemektedir: "Eğer Platon çekirdek toplumu nispeten az çatışmalı olarak tarif etmiş olsaydı, onu kolaylıkla onaylayabilirdik. Fakat o, kesinlikle tamamen çatışmasız olduğunu ifade etmekte ve bu iddiasına kanıt bulmakta zorlanmaktadır" (Höffe, 1989, s. 245). Höffe'ye göre bu tür bir çekirdek toplumda çatışma durumlarının oluşmaması ve dengenin kendiliğinden oturması için *ölçülü yurttaşlar* ve iyi bir işbirliği içindeki çalışma dünyasından daha fazlası gerekmektedir.

Öncelikle bir sisteme ve bütünlüğe gerek duymadan performans ile kazancın uyumsuzluğuna ve dolayısıyla çatışmalara sebep olan bir ekonomi öncesi nedene

rastlamaktayız. Uygunsuz doğa şartları, örneğin kötü hava koşulları, o ana kadar alışılmış ve hatta yaşamak için gerekli olan ürünleri o kadar azaltabilir ki, azla yetinen insanların bile hissettiği bir ürün eksikliği oluşur ve bu, temel çatışmalara yol açar (Höffe, 1989, s. 246).

Höffe Platon'un dengenin kendiliğinden oturacağı düşüncesine getirdiği eleştiriye şu argümanlarla devam eder:

Platon gibi ekonomiyi çalışma dünyası olarak anlayanlar, çalışmanın verdiği zahmeti küçümsemelidir. (Uzmanlaşmış) mesleklerin eğitimi bile ve bu mesleklerin uygulanması belli bir çaba gerektirir. Bu yüzden yaşamak için gerekli çalışma zorunlu olmaksızın, „kendiliğinden" ve yeterince üstlenilmeyerek kabul edilmiş olan performans ile ihtiyaçların uyumu bir kez daha tehdit altında kalabilir. Bunun dışında, yaşamak için gerekli olanların sadece kendi çalışma ürünleri ile değişilen bir dünyada çalışma verimi yetersiz olabilecek çeşitli türden engelliler unutulmamalı. ...Ayrıca Platon'un parmak basarak sistematik bir şekilde dikkat çekmediği çalışma topluluğunun pazarında fazla bir şey arz edemeyecek olan çocuklar, yaşlılar ve hastalardan oluşan grup da gözönünde bulundurulmalı. ...Bunun dışında çalışma zahmetli olduğundan, ekonomi ötesi problemler de oluşmakta. Fiziksel olarak daha üstün olanların yaşam için ihtiyaç duyduklarını çalışarak elde etmek yerine, güç kullanarak, entelektüel olarak üstün olanların da diğerlerini kandırarak elde etme tehlikesi bulunmaktadır (Höffe, 1989, s. 246).

Böylece Höffe işbirliğine dayanan bu tür bir çekirdek topluluğunda dengelerin kendiliğinden oturacağı iddiasının gerekliliği ile ilgili olarak şu üç önkoşulu belirtir: 1) verimli ve verimliliğine güvenilebilir bir doğanın var olması, 2) herkesin kendisine ve ailesine yetecek miktarda değişim değeri üretebileceği iş üretkenliğinin olması, 3) değiş-tokuşta adaleti etkileyecek zor kullanma ya da hile gibi unsurların bulunmaması (Höffe, 1989, s. 248).

Höffe, insan psikolojisini de dikkate aldığımızda bütün bunları düzenleyecek, bu alanda adaleti sağlayacak bir kurumun oluşturulmasının kaçınılmaz olduğu sonucuna varır. Hatta, Glaukon'un "...senin kurduğun bu toplum domuzların toplumu olsaydı, onları da böyle yaşatacaktın" (Platon, 2009, 372 d) şeklindeki itirazına dayanarak, Platon'un kendisinin de bu dengelerin kendiliğinden oturacağı düşüncesinin gerçekleşmesiyle ilgili tereddütleri olduğunu belirtir (Höffe, 1989, s. 249).

Böyle bir çekirdek toplumun devamı olarak Platon *bolluğa* kavuşmuş bir toplumu tasvir eder. Ama Höffe'nin yorumuna göre Platon, "bolluğa kavuşmuş" bu toplumu aslında bir gelişmenin sonucu olarak değil, tam aksine bir gerileme olarak görmektedir: "...asıl ve gürbüz bir siteyi bolluğa kavuşmuş ve şişkinleşmiş bir şehir takip etmektedir. Bu adlandırma bile Platon'un bu gelişmeyi bir ilerleme olarak değil, bir gerileme olarak gördüğünü ifade etmektedir" (Höffe, 1989, s. 249).

Böylece Höffe, Platon'un antropolojik bir tasarımla işbirliğine dayalı ve iktidarı olmayan toplumun açgözlülük tarafından çatışmaya sürüklendiğini ifade ettiğini belirtir. Çünkü Platon herhangi bir etik vurgu yapmaksızın (yargıda bulunmaksızın) insan varlığının bir parçası olan doyumsuzluğun ve refah içinde bir yaşama olan eğiliminin buna sebep olduğuna işaret etmektedir.

Platon, bu yeni ilişkiyi ne bozucu dış güçlerin müdahalesine, ne bir ilk günaha, ne de – kişisel mülkün ortaya çıkmasının (birçok) çatışmaya neden olduğunu savunan Rousseau veya daha sonra Marx gibi – seküler bir "günaha" bağlamaktadır. Ayrıca Platon kişisel bozulmuşluğu veya kötü bir eğitimi veya aykırı marjinal toplumsal

koşulları da bunun için suçlamamaktadır. Herhangi ahlaksal bir imada bulunmaksızın, tatminsizliği bir olgu olarak dile getirmekte ve bu şekilde belki de insan varlığının bir parçası olan ya da uzun süre kaçınılamayacak olan açgözlülüğü bir tehdit olarak gördüğüne, özellikle de açgözlülüğün ortaya çıkışından sonra bir daha “kaybedilen cennete geri dönüş” olmadığına işaret etmektedir (Höffe, 1989, s. 250).

Höffe'nin bu tespiti çok önemlidir, çünkü tam da burası Platon ile ilgili modeldeki işbirliğinden çatışmaya geçiş noktasıdır.

Çalışmalarında büyük etkilerini gözlemleyebildiğimiz Aristoteles'in bu konuyla ilgili düşünceleri konusunda Höffe şu noktayı vurgular: Platon'dan farklı şekilde Aristoteles'in, insanın „toplumsal bir yaşam” sürmeye mecbur olduğunu söylediğini ve bu düşüncesini şöyle dile getirdiğini belirtir: “Kısaca: İnsan sırf yaşamak istediği için toplumsal bir varlıktır, iyi yaşamak istediği için de politik bir varlıktır” (Höffe, 1989, s. 265).

Aristoteles böyle düşünmektedir, çünkü ona göre insan, doğası gereği sosyal bir varlıktır ve ancak birarada yaşayarak var olabilir. Burada Höffe Aristoteles'in “zoon politikon” kavramına vurgu yapmaktadır. İnsanın toplumsallığı, insanda bir olanak olarak içgüdüye benzeyen bir özelliktir. Böylece Höffe'ye göre Aristoteles insan doğasından yola çıkarak insanın yönelimlerini açıklamaktadır. Bu noktada Höffe Aristoteles'in Platon'dan farkını şöyle ifade eder:

Platon çağdaş kulaklardan kaçmayacak bir şekilde doğru anlaşılmalı olan ve ekonomik avantaj diye adlandırdığımız pragmatizmi öne sürerken, Aristoteles bunu insan doğasına dayandırarak, bilim teorisi ve ideoloji eleştirisi açısından çoktan aşılmış bir meşrulaştırma tipi kullanmaktadır (Höffe, 1989, s. 262).

Aristoteles'in görüşüne "aşılmış meşrulaştırma" yöntemi demesine rağmen Höffe, yine de Aristoteles'in hakkını verir; çünkü ona göre Aristoteles insanın "toplumsal olma" (zoon-politikon) özelliğini çağdaş sayılabilecek bir şekilde iki boyutlu olarak ele almıştır. Birinci boyutta, en azından bazıları sadece insana özgü olduğunu söyleyemeyeceğimiz sosyal etkilerden oluşan gerekçeleri sayarken, ikinci boyuttaki gerekçeleri logos"a dayandırır ve insanın karakteristik özelliklerinden olan dil ve düşünme yeteneklerinden kaynaklandığını söyler. Höffe insanın toplumsal olma özelliğini dile getiren savın, insanı hem doğayla bağlantılı olarak hem de kendine özgü konumunda görmesi nedeniyle "çağdaş" olduğunu belirtir (Höffe, 1989, s. 263). Aristoteles'in bu logos"a dayanan ve dil ve düşünme yeteneğinden kaynaklanan antropolojik yaklaşımının Höffe üzerindeki etkileri onun eserlerinde belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Böylece Höffe Aristoteles'in insanın ancak *toplumsal biraradalık* sayesinde kendini gerçekleştirebileceğini savunduğunu belirtir. Çünkü ona göre Platon"a kıyasla Aristoteles, insanı toplumsal yaşamla daha çok bütünleştirerek, *insan ile toplum* arasında *karşılıklı bir ilişkinin* olduğunu düşünmüştür (Höffe, 1989, s. 277).

Höffe"ye göre Aristoteles, toplumun, insanın bir var olma koşulu olduğunu söylemektedir. Oysa Platon insanın tek başına da yaşayabildiğini, ihtiyaçlarını tek başına da karşılayabildiğini, topluma, daha iyi ve rahat yaşamak için ihtiyaç duyduğunu belirtmiştir. Bu noktada Höffe Aristoteles'in bu konuya bakış şeklini daha uygun bulmaktadır. Bundan dolayı Höffe Aristoteles'in, insanın, ihtiyaçlarını karşılayabilmesinin yanında, dil ve akıl becerisine sahip bir varlık

olarak kendini ancak toplumda gerçekleştirebileceği, geliştirebileceği düşüncesine önem verir. Kısacası insanın hayatta kalması ve aynı zamanda “iyi ve mutlu” (Aristoteles, 2007, 1102 a) bir yaşam sürebilmesi için „devlete (siteye)” ihtiyacı vardır. Burada Aristoteles yalnızca pragmatik bakımdan değil, bütün katılanların faydasına olduğundan dolayı polis”i temel anlamda âdil olarak nitelendirir.

Bu noktada Höffe „mutlu bir yaşam” ifadesine önem verir ve Aristoteles”in bununla dile getirdiği şeyin aslında pratik bir anlam taşıdığını, yani ihtiyaçların ve ilgilerin karşılanmasını, başarılı ve anlamlı bir yaşamı ifade ettiğini söyler. Çünkü bir taraftan “zoon politikon” olmasından dolayı “devlet”e ihtiyaç duyan insan, aynı zamanda *devleti* de oluşturmaktadır. Ama devletin oluşması bir çekirdekten bir ağacın oluşması gibi sadece doğal bir süreç değildir, aynı zamanda insanın hem rasyonel bir başarısı hem de tarihsel gelişimin sonucudur. Bu toplumsal yapının sürekliliği için gerekli olan şey ise, ancak *eğitim* ve *alıştırma* ile oluşturulacak bir *yurttaşlık* anlayışıdır. Höffe Aristoteles”te önemli gördüğü bu noktayı şöyle ifade eder:

Saf biyolojik süreçlerden farklı olarak sitenin gelişimi, sadece kişilerin iç etkilerine ve dış etkilere bağlı değildir. Site, insanın bilgileri ve yapıp etmeleri olmadan, o farkına varmadan, kendiliğinden şekillenen bir yaşam biçimi değildir. Bir hukuk ve devlet yapısının oluşturulmasında insan da sorumludur. Sitenin oluşumunda o sadece bir nesne değil, aynı zamanda öznedir de... Ve topluluğun devamı için üyelerinin belli bir anlayışa, eğitim olmadan ve alışkanlık haline gelmeden oluşması mümkün olmayan “yurttaşlık erdemi”ne sahip olmaları gereklidir (Höffe, 1989, s. 270).

Höffe analitik bir yaklaşıma sahip olan Aristoteles”in, Platon”dan farklı bir şekilde ilk toplum birimi olarak *aileyi* tanımladığını ve burada birbirinden farklı



*üç ilişki şeklini* ele aldığını söyler: *eşler* arasındaki ilişki, *baba ile çocuklar* arasındaki ilişki ve son olarak da *efendi ile köle* ilişkisi. Bunların açıklamasını ise şu şekilde yaptığını belirtir: Birincisi türün devamı için, ikincisi çocukların hayatta kalması ve eğitimi için, üçüncüsü ise işbölümü için gereklidir. Ailelerin çoğalması ile köy, köylerin birleşmesi ile polis meydana gelir. Höffe"ye göre bu birleşmeler sadece niceliksel bir büyüme değildir, aynı zamanda niteliksel bir değişim de söz konusudur. Birleşmelerle birlikte hem ekonomik hem de toplumsal farklılaşmalar meydana gelmiştir ki, bunlar daha iyi ve güvenli bir yaşam için beraberinde farklı meslekleri ve görevleri getirir. İşbölümü sonucu çalışma yükünün azalması ve verimin artması yeni bir amacı, başarılı mutlu bir yaşamın olanağını da beraberinde getirir. "İş veriminin artmasına bağlı iş yükünün azalması bu ara basamakta şekillenen yeni amacı, başarılı mutlu yaşamı sıkı bir şekilde takip etmeyi olanaklı kılar" (Höffe, 1989, s. 273).

Böylece Höffe, Aristoteles'in betimlediği sitenin temelde *savunma ve ticaret birliği* oluşturan bir *ekonomik topluluk* olduğunu söyler. Diğer taraftan Höffe, Aristoteles'in siteden önce ailede *hak ve haksızlık* anlayışının hayata geçirildiğini söylediğinin de altını çizer. Aristoteles'e göre ailenin bir taraftan biyolojik ve ekonomik ihtiyaçlardan oluşmuş olduğunu, ama aynı zamanda insani birlik olarak da dil ve düşünce tarafından şekillendirildiğini belirtir. Aristoteles'in bu düşüncesinin yararlı ve zararlı olan veya *iyi ve adil* olan hakkındaki görüşlerine olan benzerliğini de vurgular. Bununla birlikte Höffe Aristoteles'e göre sitenin sadece çalışma hayatından ve iş bölümünden meydana gelmiş bir birlik olmadığını, aynı zamanda yaptırım özelliğine sahip yasaları ve bunların yürütülmesi için farklılaşmış kurumsal güçleri de içinde barındırdığını söylediğini

belirtir. Fakat Höffe"ye göre Aristoteles bu yasaların ve kurumların kaynağını çok da açıklamaz:

Birinci gerekçelendirme dizisinde Aristoteles sadece tâli olarak ve Homeros"tan bir alıntı yaparak örfi hukuktan bahseder. Ayrıca sitenin aşamalarıyla ilgili olarak da yapmaz. İkinci gerekçelendirme dizisinde ise, zorlayıcılık herhangi bir rol oynamaz, ama muhakkak hak ve haksızlık kavramında sessizce önkoşul olarak kabul edilir (Höffe, 1989, s. 277).

Böylece Höffe bu aşamada şu önemli çıkarımda bulunur: Sonuç olarak toplumsallık "işbirliği" düşüncesiyle açıklanabilir, ama sadece bununla bir devlet temellendirilemez. Farklı bir şekilde ifade edersek: Gerçi "işbirliği" ve mesleklerin farklılaşması, belki devletin neden dolayı ortaya çıktığı sorusuna bir yanıt olarak kabul edilebilir, ama devletin yaptırım yetkisini meşrulaştırmaya, onu haklı göstermeye yeterli değildir.

Doğal sosyal etkilerin pratik rasyonel bakış açılarıyla bağlantılanması sonucu her ne kadar farklılaşmış bir işbirliği meşrulaştırılsa da, zorlama düzeni meşrulaştıramaz. Yani bir toplumu meşrulaştırırsa da, hukuk temelli ve devlete benzer bir topluluğu meşrulaştırmaz. ... Sadece işbirliğiyle belki insansal uygarlık açıklanabilir, ama "bir devlet oluşturulamaz" (Höffe, 1989, s. 277).

Höffe Aristoteles"in yasa tanımayan bir tür diye nitelendirdiği insan türünü savaşa susamış veya yaşayan canlıların en kötüsü olarak betimlediğini belirttikten sonra, Aristoteles"in bu betimlemesinden yola çıkarak onun, neredeyse insanın çatışmaya eğilimli bir doğaya sahip olduğunu ve insanı bundan yasaların alıkoyduğunu söylediğini dile getirir. Ona göre hem Platon"da hem de Aristoteles"te işbirliği, insanların neden bir araya geldiklerini açıklamaktadır. Bu

birarada yaşama şeklinin yasal bir düzen içinde olması, böylece de yaptırıma, hatta egemenliğe dayandırılarak şekillendirilmesi gerekliliği nedeninin ise onlara göre çatışma olduğunu söyler. Bu egemenlik Platon'da kişi ile belirlenmiş iken, Aristoteles'te kişilerden bağımsız yasalardır.

Bunun da ötesinde Platon siyasal antropolojideki işbirliği modelini göreceleştirerek çatışma perspektifini katmaktadır ve bununla – aynı Aristoteles'in işaret ettiği gibi – egemenliği temellendirir: Platon birincil olarak bekçiler ve yöneticilerden oluşan ve kişiye dayanan bir egemenliği, Aristoteles ise yasaların oluşturduğu kişisel olmayan bir egemenliği (Höffe, 1989, s. 289).

Böylece Höffe “çatışma”nın, en azından çatışma tehdidinin, bir insan özelliğinden, bir “conditio humana”dan kaynaklandığını söyler. Her ne kadar ona göre tarihte çatışmanın az olduğu toplumlara veya dönemlere rastlansa bile, tamamen çatışmasız bir toplum bulunmamaktadır.

İnsanlar arasında çatışmaların olduğunu günbegün yaşamaktayız, bu da tarih araştırmaları ve kültürlerin karşılaştırılmasıyla çokça doğrulanmaktadır: Belki çatışmaların nadir olduğu toplumlar ve dönemler bulunmaktadır, ama çatışmasız olanlar yoktur. Çok eski zamanlarda veya ilkel klan toplumları gibi yabancı kültürlerde yiyecek için, otlaklar için veya karşı cins için kavga edilir, hakaret, mülke zarar verme veya öldürme gibi suçlara rastlanır. Bunun dışında insanların güçlü sosyalleşme itkileri olsa bile, bunlara çok da güvenilmemesi gerektiğini görmek için tarih bilgisine gerek yoktur. İster ihtiyaçtan, ister haddini bilmemekten olsun, ister kıskançlıktan, ister intikam güdüsünden veya saf kötülükten olsun, ister korkudan veya öfkeden olsun, ister güç sahibi olmak, söz sahibi olmak veya mülk sahibi olmak dürtüsünden olsun veya ister kendi siyasal veya dinsel görüşünü dayatmak adına olsun – insanları türdeşlerine karşı yönelten yeterince güdü ve neden vardır (Höffe, 1989, s. 291).

Gerçi Platon ve daha sonra da Rousseau, Proudhon ve Marx çatışmayı insanın antropolojik yapısından çok, toplumun yapısına ve mülkiyet veya kapitalist iktisat yöntemleri gibi ekonomik koşullara dayandırmış olsalar da, Höffe “doğal durum araştırması” adını verdiği bir yöntemle bunu açıklığa kavuşturmaya çalışmaktadır. Bu araştırmada her türlü hukuk ve devlet ilişkisinden ve aynı zamanda her türlü toplumsal yaptırımdan uzak bir toplumsal durumun herhangi bir çatışmadan da uzak olup olmayacağını sorgular. Bu deneyi yaparken *doğal durumu* “birincil” ve “ikincil” olarak ikiye ayırmaktadır. İkincil doğal durumda bir doğal hukuk durumu söz konusudur, özgürlük sınırlamaları vardır, ama yaptırıma sahip herhangi bir kurum yoktur. Asıl konuyu temelden ele alan birincil doğal durumda ise, birarada yaşayan insanların özgürlükleri sosyal açıdan hiçbir şekilde kısıtlanmamıştır.

Sistemik olarak bakıldığında ikinci adım, bir ikincil doğa durumuna, özgürlük kısıtlamalarının var olduğu, ama resmi yaptırım kurumlarının tanınmadığı bir *doğal hukuk durumuna* veya devlet öncesi hukuk topluluğuna götürür. Ancak üçüncü adımla sistemik *birincil doğa durumuna* erişilmektedir. Bu durumla birlikte meşrulaştırma tartışması kökten ele alınmaktadır: sosyal açıdan özgürlükleri sınırsız olan insanların birarada var olması (Höffe, 1989, s. 300).

Buradaki özgürlük *etik* anlamda değil, *keyfîlik* olarak tanımlanabilir. Höffe'nin bu deneyden çıkardığı şu önemli sonuç ise, özgür insanların aynı dünyada birarada yaşamasının çatışma tehdidini de beraberinde getirdiğidir; bir kişinin eylem özgürlüğü diğer kişinin veya kişilerin eylem özgürlüğü ile sınırlandırılmıştır. Kısacası: mutlak eylem özgürlükleri birbirlerini kısıtlamadan yan yana var olamazlar.

Höffe yaptığı bu akıl yürütmeye özgür insanların birarada var olmalarının çatışma tehdidini de beraberinde getirdiğini, çatışmanın önlenmesi için ise özgürlüğün kısıtlanmasının ve toplumsal yaptırımlar koymanın gerekli olduğunu göstermeye çalışmıştır. Burada insanların doğal durumdaki çatışmacı doğasına vurgu yapmıştır.

Bu nokta, “devlet olmadıkça, herkes herkese karşı daima savaş halindedir” (Hobbes, 2012, s. 101) diyen Hobbes'un insan doğasını tanımlarken yaptığı gibi, insanların doğuştan kavgaya eğilimi olduğu anlamında değildir. Çatışma ortak bir dünyada yaşayan ve eylem özgürlüğüne sahip insanların rekabetini ifade etmektedir. Yani aslında çatışma, işbirliğinden daha temel bir insanî özelliktir. Bireyler, aileler, klanlar ve halklar nerede bir araya gelse, orada birbirlerini kısıtlarlar; böylece keyfilikler sınırlandırılır. Bu toplumsal kısıtlamaların kaynağı aslında ne ekonomik ne de psikolojik nedenlere dayanmaktadır. Höffe'ye göre bu özgürlüklerin kısıtlanması, insan yaşamak ya da daha iyi yaşamak istediği, ama kaynaklar kıt olduğu için, insan yapısal olarak kötü ve egoist olduğu için ya da hukuk ve devlet kurumları gibi yaptırıma sahip organlar oluşmuş olduğu için ortaya çıkmaz. Ona göre bunun kökleri çok daha derinde yatmaktadır; toplumsal özgürlük sınırlarının kökleri, eylem özgürlüğünün kendisinde yatmaktadır. İnsanların ihtiyaçlarını karşılamak için araçlara ihtiyaç duydukları, bu araçların ve onların ihtiyaçları için taşıdıkları anlamı hakkında kendileri karar verdikleri ve aynı yaşam alanını paylaşırken aynı araçları istedikleri için, özgürlüklerin kısıtlandığını düşünmektedir:

Toplumsal özgürlüklerin sınırları, toplumsal perspektiften bakıldığında, daha çok özgürlüğün kendisinde başlamaktadır. Sınırlar sadece eylem özgürlüğünün birarada varolmasından kaynaklanmaktadır, yani (1) insanların ihtiyaçlarının karşılanması için araçlara ihtiyaç duymalarından, (2) kendi ihtiyaçlarını karşılayacak araçlara ve bunların anlamlarına kendileri karar vermelerinden ve (3) ortak yaşam alanından dolayı aynı araçları arzulamalarından (Höffe, 1989, s. 334).

Ama Höffe"ye göre bu, gene de tek başına siyasî iktidarı veya herhangi bir kurumsallaşmış yaptırımı meşrulaştırmaya yetmez. Çünkü adalet açısından baktığımızda, bu kısıtlamalar ne şekilde olmalıdır ki hem *bütünde* hem de Höffe"nin özellikle vurguladığı gibi *dağılımda*, yani tek tek kişi bazında en olumlu şekilde olsun, yani adil olsun.

### 1.1.2. Yaptırım Yetkisinin Meşru Dayanağı

Höffe, adalet semantik bir incelemeye tabi tutulduğunda şöyle bir sonuca varılabileceğini söylemektedir: Biz herhangi bir şeyi, örneğin bir eylemi, eylemde bulunan bir kişiyi, kuralları ve kurallar sistemini veya eylemlerin sınırlarını çizen kurumları "adil" olarak nitelendirdiğimizde, bu nitelendirme aslında bunları onayladığımızı, adaletsiz olarak nitelendirdiğimizde ise reddettiğimizi belirtir. Fakat buradaki onay ve reddetme öznel olarak beğenme veya beğenmemeyi ifade etmemektedir. "Adil" dediğimizde, bu ifade daha çok bu şeyi değerler çerçevesinde nesnel olarak meşru kabul ettiğimizi belirten, yani değerlendirdiğimiz şeyi iyi veya doğru olarak nitelendirmemize yarayan bir sıfattır; "adil değil" dediğimizde ise bu ifade değerlendirdiğimiz şeyi meşru kabul etmediğimizi belirten, yani yanlış veya kötü olarak nitelendirmemize yarayan bir

sıfatır. "... Burada „adil" demek, bir şeyin nesnel olarak veya nesnel niyetle onaylanması veya meşru sayılmasıdır; „adaletsiz" demek de bir şeyin nesnel olarak veya en azından nesnel niyetle reddedilmesidir"(Höffe, 1989, s. 50).

Böylece insan ilişkilerinde, özellikle de çatışma durumlarındaki değiş-tokuşlarda, eylemlerde veya tutumlarda, malların veya maliyetlerin dağıtılmasında adalet ve adaletsizlikten söz etmek, Höffe"ye göre "değerler çerçevesinde nesnel olma" çabasıyla oluşturulmuş bir nitelemedir. Bu çatışma durumları sadece insan ilişkileri ile sınırlı kalmamaktadır; toplumsal kurumları, yani hukuku ve devleti, devletlerarası ilişkileri ve yaşayanların sonraki kuşaklarla olan ilişkilerini de kapsamaktadır. "Böylece „adil" diye nitelendirdiğimiz şey, örneğin adaletli yapıya sahip bir kişi, tarafsız davranan bir memur, hak edilen bir ödül veya ceza ya da ayrımcılık yapmayan, bunun sonucu olarak da bir gruba ayrımcılık tanımak amacı gütmeyen bir yasa olabilir" (Höffe, 1989, s. 50).

Höffe, *semantik* bir incelemenin, adalet kavramının ne olabileceğini açıklığa kavuşturursa da, bir toplumda adaletin meşru dayanağını yeterince açıklamadığını iddia eder. Ona göre, bunu daha iyi görebilmek için toplumun temel yapısını daha yakından incelemek gerekir. Kuramsal açıdan baktığımızda, gönüllü olarak ve/veya işbirliği için biraraya gelmiş bir toplulukta bu beraberlik tamamen gönüllülük temeline dayandığından, bireyler özgür iradeleri ile istedikleri zaman ayrılma olanağına sahiptirler. Fakat tarihsel olarak baktığımızda, eski Mezopotamya"daki devletlerden başlayarak eski Yunan"daki şehir devletler, Roma İmparatorluğu, Ortaçağ devletleri ve sonraki ulus devletler gibi farklı şekillerde yönetilen, ama temelde bir güce dayalı yönetim şekilleri ile

karşılaşmaktayız. Bunların ortak yönü, yöneticilerin yönettikleri toplumlar üzerinde bir erke sahip olmalarıdır. Bu erkin uygulanmasını genel olarak devlet ve hukuk sistemi diye adlandırabiliriz. Devleti oluşturan toplum bireylerden oluşmuştur. Bu bireyler birbirlerinden bağımsız olarak bulunmamakta, birarada, birbirleriyle veya birbirlerine karşı ilişkiler içindedirler, yani hem işbirliği hem de çatışma içinde bulunan bireylerdir. Bu bireyler farklı kuşaklara da ait olduklarından, Höffe"ye göre bu birliği "jenerasyon toplumu" olarak adlandırmak uygundur. Bu kuşaklar toplumu belli bir süre için var olan, belli bir düzene sahip, organize olmuş bir yapıdır. Bundan dolayı devlet ve hukuk, toplumsal bir kurumdur. Böyle bir kurum içerisinde ise ödüllendirmeler ve cezai yaptırımlar gibi toplumsal yaptırımlar olabilir; bu bir taraftan toplum ve bireyler adına yarar sağlarken, diğer taraftan bireylerin özgürlüklerini kısıtlarlar. Bireyin toplumun bir üyesi olmasından dolayı bu yaptırımların birey üzerinde bağlayıcı bir etkisi bulunmaktadır. Bütün bunlardan dolayı da Höffe, toplumsal kurumların gerektiğinde kişi üzerinde güç uygulayabildiğini belirtir.

Jenerasyon topluluğu belli bir süre için vardır ve bunun dışında enformel olmayan, düzenlenmiş, yapılandırılmış ve organize olmuş bir örüntü oluşturur. Hukuk ve devlet *toplumsal bir kurumdur*. Onun için de, ileride daha ayrıntılı göreceğimiz gibi, (...) toplumsal olarak izin verilen hareket alanı ve bununla birlikte toplumsal olarak örnek bir eylem ve tutum tanımlanmaktadır ve bu tanımlanan eylem ve tutum pozitif ve negatif yaptırımlarla sağlanmaktadır (Höffe, 1989, s. 64).

Bu yaptırımların ne şekilde olabilecekleri ile ilgili olarak ise Höffe şunları belirtmektedir:



Kurumlar zorlayıcı bir davranış düzenlemesi ile organize olurlar. Toplumsal olarak uygun görülen davranışların övülerek, sevgi gösterilerek veya onurlandırılarak onaylanması; öte yandan toplumun onaylamadığı davranışların tenkit edilerek, sevgiden mahrum bırakılarak veya hor görülerek cezalandırılmaları beklenebilir. İşbirliği yönünden kurumların sağladığı birçok yarardan dolayı bunları tartışma konusu yapmayı istemesek de, bu kurumsal yapıyı savunan bazı kuramcıların yaptığı gibi, kurumların beraberinde getirdiği maliyetleri yok sayamayız. Kurumlar eylem özgürlüğünü kısıtlamaktadır ve gerektiğinde zor kullanmaktadır (Höffe, 1989, s. 64).

Höffe toplumsal kurumları iki farklı basamakta ele almaktadır. Birinci basamağı aile, köy ya da şehir toplulukları gibi kurumların, ikinci basamağı ise devlet ve hukuk sisteminin oluşturduğunu söylemektedir. İkinci basamağı oluşturan yapı, çatı niteliğinde bir kurumdur ve bütün diğer kurumları bünyesinde toplar, onların çerçevesini oluşturur. “Siyasal toplum diğer kurumların üzerine çıkan ve onları saran *ikinci dereceden* bir toplumsal kurumdur, bir çatı kurumudur” (Höffe, 1989, s. 65).

Bu iki basamak arasındaki temel farklardan birisi, yaptırımlardaki farklılıklar olarak kendini göstermektedir. Birinci basamakta bireyin, toplumun gelenek, ahlâk, âdet ve benzeri anlayışına dayanan ve toplum tarafından onaylanan eylemleri veya tutumları, toplum tarafından ödüllendirilir, onurlandırılır, kısacası toplum bireyi onaylar. Toplumun reddettiği eylemleri veya tutumları sergileyen bireye ise toplum, hor görmek, aşağılamak, dışlamak gibi sosyal yaptırımlar uygular. Böylece bireyin hareket alanının çerçevesi çizilerek belirlenmeye çalışılır.

Oysa Höffe"ye göre ikinci basamaktaki toplumsal bir kurum için yaptırımların bu şekli yeterli olmamaktadır. Burada, genelde önceden belirlenmiş veya çerçevesi çizilmiş yükümlülükler, yasaklar ve uygulama şekilleriyle birey üzerinde hukuki bağlayıcılığı olan bir yaptırım söz konusudur. Bu yaptırım ise, gerektiğinde zor kullanılarak veya ceza tehdidi altında uygulanır. Bu yaptırımlardan dolayı Höffe, ister kısmî olarak ister hepsi bir tekilde toplanmış olsun, bir iktidar kurumunun söz konusu olduğunu söyler. Bu iktidar kurumu devlet ve hukuk güçlerini meydana getirmektedir ki, bunlar sadece kendi içine yönelik yükümlülükler ve yasaklar belirleyip yorumlamazlar, aynı zamanda dışa yönelik başka toplumlarla da sözleşmeler yaparlar. Toplumu oluşturan kişiler ya da guruplar ise zaman zaman ortak toplumun genel ilgilerini temsil ederken, zaman zaman da belli bir bölümün ilgilerini temsil etmek isterler. Siyaset ise bu farklı ilgilerin çatışmasını ve rekabetini içinde barındıran bir etkinliktir.

Höffe bireyler üzerinde bu yaptırımların ne şekilde meşrû olabileceğini ele alırken, bunun üç aşamada sorgulanması gerektiğini söyler. Birinci aşamada sadece hangi iktidar ve hukuk şeklinin meşru olduğu, hangisinin ise meşru olmadığı sorgulanmalıdır. Bu, ona göre sadece yüzeysel bir eleştiridir ve bu eleştiri zaten bir devleti ve hukuk kurumunu bir iktidar olarak önkoşul saymaktadır.

Toparlayarak söylersek, burada hangi hukuk temellerinin ve devlet ilkelerinin adil olduğu, bunun yanısıra hangi yaşam alanlarının bir hukuk ve devlet kurumu tarafından düzenleneceği sorgulanır. Sistematiik olarak bakıldığında bu eleştiri, bir hukuk ve devlet kurumunu, dolayısıyla insanlar arasında bir iktidarın varlığını pek doğal gördüğünden, yüzeysel bir eleştiridir (Höffe, 1989, s. 68).

İkinci aşamada ise iktidar olarak bir devletin ve hukuksal kurumun meşru olup olmadığı sorgulanmalıdır, ama bu eleştiri de yetersizdir ona göre. Çünkü bir toplumsal yaptırım türü olan devletin ve hukuksal kurumun yaptırımlarının meşruluğunu eleştirmektedir. “Fakat orta menzilli olan bu eleştiri de, sistematik olarak bakıldığında, meşrulaştırma sorusunu her türden toplumsal yaptırıma değil de, toplumsal yaptırımın hukuk ve devletle ilgili özel durumuna yönelttiği sürece tam değildir” (Höffe, 1989, s. 68).

Oysa Höffe konuyu daha temelden ele alır ve her tür toplumsal kurumun yaptırımları olabileceğinin göz önünde bulundurularak, herhangi bir toplumsal yaptırımın meşru olup olmadığı sorusunun sorulması gerektiğini belirtir. Bu ise, ona göre eleştirinin üçüncü aşamasını oluşturur. “Ta köklere kadar uzanan radikal bir bakış açısıyla bu eleştiri devreye girer ve bir toplumsal yaptırım olgusunun temelde meşru olup olmayacağını sorgular” (Höffe, 198, s. 68).

Höffe toplumsal yaptırımların meşru dayanağını incelerken, haklı olarak bu dayanağın etik bir boyutta ele alınarak adalet açısından gerekçelendirilmesinin zorunlu olduğunu savunmaktadır. Toplumsal yaptırımlar, ancak adalet açısından bir gereklilik duyulduğu sürece, meşru bir dayanağa sahip olabilirler. Burada Höffe toplumsal yaptırımlar ile adalet kavramı arasındaki bağlantıya dikkat çeker. Her ne kadar her toplumsal yaptırım doğrudan adalet ile ilgili görünmese de, adalet açısından toplumsal yaptırımlar önem taşımaktadır. Bu anlamda, bir taraftan toplumda gerçekte geçerli olan toplumsal yaptırımların gözlenmesi, diğer taraftan ise geçerli olan yaptırımların temeline bakarak ne kadar haklı

olduklarının araştırılması gereklidir. Höffe birincisini “pozitif”, diğerini ise “konvansiyonel” yaptırım (bağlayıcılık) olarak adlandırmaktadır. Burada adaleti, eleştirel meşrulaştırmanın bir kavramı olarak ikinci gruba dahil etmektedir.

Adalet kavramının şu ana kadar saydığımız öğeleri *bir toplumsal bağlayıcılığa* götürmektedir. Tabii ki her toplumsal bağlayıcılık adalet anlamına gelmez. Bağlayıcılık tipini tam olarak belirlemek için, öncelikle pozitif veya konvansiyonel, yani bir toplulukta gerçekten geçerli olan bağlayıcılıklar ile bunların doğruluğunu veya yanlışlığını sorguladığımız bağlayıcılıklar arasında fark yapmamız gerekir. Adalet ikinci alana aittir, pozitif meşrulaştırmanın değil, *eleştirel meşrulaştırmanın* bir kavramıdır (Höffe, 1989, s. 52).

Höffe yaptırımları üç basamakta ele almaktadır: “Teknik basamak” olarak adlandırdığı birinci basamakta, amaçlar göz önünde bulundurulmaksızın sadece yöntemler, yollar veya araçlar açısından bir değerlendirme yapılır. Örnek olarak bir çevre yasasının ekonomik büyümeyi arttırması veya daraltmasına bakarak, ekonomik açıdan yararlı/zararlı olmasını ya da bir veri gizliliği yasasının iç politika açısından toplumsal barışı sağlaması ya da riske atmasına bakarak avantajlı/dezavantajlı olmasını buna örnek vermektedir (Höffe, 1989, s. 53).

İkinci basamakta ise amaçların değerlendirmeye alındığını söylemektedir. “İkinci bağlayıcılık basamağında, birinci basamakta önkoşul olarak kabul edilmiş olan, ama normatif olarak konu edilmemiş olan hedef veya amaçlar değerlendirilmektedir” (Höffe, 1989, s. 53).

Burada doğrudan ya da dolaylı olarak etkilenen bir kişi ya da grup açısından değerlendirme yapılmaktadır. Bu katman, çıkar ve faydayı içermektedir. Bir kişinin bencilce diğerlerini dezavantaja uğratarak kendi çıkarlarını temsil eden

uygulamaya çalışması bu basamakta değerlendirilir. Diğer yandan faydacılık da bu çerçevede değerlendirilmektedir. Bu basamağı Höffe “pragmatik” basamak olarak adlandırmaktadır. “Refaha [Wohlergehen] yönelik olduğundan, Kant"tan beri ikinci basamaktaki bağlayıcılık pragmatik olarak adlandırılmaktadır” (Höffe, 1989, s. 54).

Her ne kadar faydacılar bütünün yararına olan bir şeyden daha yüksek bir bağlayıcının olamayacağını savunsalar da, Höffe birisinin veya bütün etkilenenlerin yararına olmasına rağmen, bir şeyin gene de haksız, adaletsiz olabileceğini savunmaktadır. Höffe verdiği örnekte, bir “çete”nin veya “hukuk dışı devletin” (Unrechtstaat) kendi içinde faydalı ve yararlı olabileceğini, ama adaletle bağdaşmayabileceğini ifade etmektedir. Ona göre bu, ancak “etik” basamak olarak adlandırdığı bir üst basamakta, yararın ötesine geçerek etik bir değerlendirmeyle çözülebilir. “Çünkü akılcılık adına yapılan eylemlerin de, yani pragmatik olarak iyi eylemlerin değerlendirildiği ve özellikle de yargılandığı bir grup değerlendirme kavramları bulunmaktadır” (Höffe, 1989, s. 54).

Adaletin ise ancak bu basamağa ait bir kavram olduğunu söylemektedir. Bu basamağın diğer kavramlarının “iyi niyet”, “yardımseverlik”, “yüce gönüllülük”, “sempati”, “acıma”, “dayanışma”, “dostluk”, “sevgi” veya “affedicilik” diye sıralanabileceğini belirtir.

Kişinin iyi olmasının derecesini belirleyen, ama yine de bir adalet anlamı taşımayan normatif kavramlara örnek olarak şunları sayabiliriz: iyilikseverlik, yardımseverlik, yüce gönüllülük, sempati, merhamet ve dayanışma, belki minnettarlık, daha uzak olmakla birlikte bağışlamaya gönüllülük, dostluk ve sevgi (Höffe, 1989, s. 55-56).

Höffe bunlara Kant'tan etkilenerek "erdem ödevleri" demektedir. Adalet ise ona göre hukukî bir ödevdir. Böylece adaletin burada özel bir konumu bulunduğunu iddia eder. Burada adaletten farklı olarak, kişinin diğer erdemlere uygun davranması ancak rica edilebilir veya umulabilir, yani bunlar bir temenni özelliği taşırlar. "Erdem ödevleri"nin kişilerden ancak "beklenen", "umulan" davranışları ifade etmesine karşılık, adaletin "talep edilme" özelliği vardır. Adalet, hukuksal bir taleptir, diğerleri ise etik taleplerdir.

Ahlak felsefesi geleneğinde etik *hukukî ödevler* ile *erdem ödevleri* arasında bir ayrım yapılmaktadır ve bununla, ilk durumda karşı taraftan karşılanması talep edilebilen ödevler, ikinci durumda ise bunun söz konusu olmadığı durum kastedilmektedir. Bu ayrıma göre adalet hukukî ödevlere, iyilikseverlik, dayanışma ve diğer toplumsal etik talepler, erdem ödevlerine karşılık gelmektedir (Höffe, 1989, s. 57).

Böylece Höffe'ye göre adalet, diğerlerinde olduğu gibi iyi bir toplumsal yaşam için kişilerin birbirlerine göstermesini sadece tavsiye edebileceğimiz bir davranış şekliyle sınırlı değildir. Adalet, kişilerin birbirlerine "borçlu olduğu" bir şeydir. Yalnız bu "borçlu olunan" şey, düşünce veya fikir bağlamında değil, eylem ve tutum bağlamındadır. Kişiler birbirlerine adil bir davranışı borçludur. Bu da Höffe'ye göre toplumsal düzen içinde yaptırımı olan davranışlar arasında sadece adaleti meşru kılmaktadır. "Toplumsal etik içinde adalet bir üstünlüğü hak etmektedir ve yaptırım yetkili bir toplum düzeni içinde belki de sadece adalet meşrudur"(Höffe, 1989, s. 56).

Eğer toplumsal yaptırımların haklı bir gerekçelendirilmesi yapılabilirse, o zaman bu yaptırımları güvenilebilir bir şekilde tam ve doğru olarak

uygulayabilecek bir kuruma ihtiyaç duyulacaktır. Bunun güvencesini sağlayacak olanlar ise, devlet ve hukuksal kurumlardır. Böylece bu güvenceyi sağlayan bir devlet ve hukuk kurumu Höffe'nin basamaklar değerlendirmesinin birinci basamağına göre meşrudur. Eğer insanlar toplumsal yaptırımların olması gerektiğine inanmışlarsa, bunları uygulamaya geçirecek bir kurumun, devletin ve hukukun olması olmamasından daha iyidir, yani meşrudur. Fakat gerekçelendirilmelerin kendileri adalet açısından ele alınabileceği için, bu ancak üçüncü basamakta yapılabilir.

Toplumsal yaptırımların meşru dayanağına yakından baktığımızda, ister devletin veya hukuk kurumlarının olsun, ister herhangi bir kurumsal yapının olsun, temelde bu yaptırımların kişilerin özgürlüklerini kısıtlıyor olduğunu görmekteyiz. Bunun kişiler üzerinde olumsuz bir yönü olduğu açıktır. Nasıl olur da insanlar kendileri üzerinde böyle kısıtlayıcı ve zorlayıcı bir yönü olan toplumsal yaptırımları kabullenebilirler? Höffe bunu bir "kâr-zarar bilânçosu" ile açıklar. Bir taraftan özgürlükler kısıtlanırken, diğer taraftan bazı şeylerin de, örneğin yaşamın, mutluluğun, insan onurunun veya değiş-tokuşlardaki adaletin güvence altına alınması söz konusudur.

Eğer yaptırım yetkisinin eleştirel bir değerlendirilmesi çerçevesinde hem lehine hem de aleyhine nedenler ortaya konabiliyorsa, bu durumda bu nedenlerin toplanıp, tartılıp birbirlerine karşılık gelecek şekilde hesaplanması gerekir. Bu durumda yaptırım yetkisinin meşrulaştırılması, bu sosyal yaptırımla yaşamın daha iyi mi, yoksa daha kötü mü olacağına kararına bağlı bir tercih olacaktır. Nedenlerin bilançosu negatif bir sonuç verdiğinde, yaptırım meşru olamayacaktır. Yaptırımın lehine olan sebeplerin ağırlığı karşıt nedenlere göre daha ağır, hatta çok daha ağır basarsa ve pozitif bir bilanço ortaya çıkarsa, o zaman yaptırım meşru olacaktır. Lehte olan nedenlere fayda

dersek ve aleyhte olanlara zarar dersek, o zaman meşrulaştırma sorgulaması bir fayda-zarar bilançosuna dönüşür (Höffe, 1989, s. 70).

Ancak bu kâr-zarar bilânçosu görüldüğü kadar basit değildir. Söz konusu tek bir kişi olsa, onun ilgileri, beklentileri doğrultusunda bir tarafta kısıtlanan özgürlük, diğer tarafta ise yaptırımların getirdiği avantajlar değerlendirilerek hangi tarafın ağır bastığına bakılabilir. Eğer, kişi için sağlanan güvence ağır basıyorsa - ki Höffe'ye göre bazen bu durum kişiye daha fazla özgürlük bile sağlamış olabilir

- toplumsal yaptırımlar meşrudur. Ya da kişi toplumsal yaptırımların getirdiği kazançları, kısıtlanan özgürlüğünün karşılığında yetersiz buluyorsa, meşru değildir. Fakat söz konusu tek bir kişi değil de bir toplum olduğundan ve kişilerin veya grupların ilgileri, beklentileri farklılık gösterebildiğinden, bazen de çatışabildiğinden, kar-zarar bilançosunun hesaplanması karmaşık bir hal alabilmektedir. Hatta bu farklı eğilimler, ilgiler çatışmayı beraberinde getirebilmektedir. “Bunun tam aksine kendilerine özgü ihtiyaçları ve ilgileri bulunan gruplar ve bireyler bulunabilir ve bu ihtiyaçlar ve ilgiler diğerlerinin ihtiyaç ve ilgileri ile rekabete girebilir. Kısaca birbirleriyle çatışabilirler. Toplumsal durum çatışma olanağına neden olur” (Höffe, 1989, s. 74) .

Höffe bu konuya bir çözüm getirmeye çalışan faydacılığı (utilitarizmi) yetersiz bulur. Her ne kadar faydacılık, meşrulaştırmada bir grubun ilgilerini öne çıkarmayı veya bir grubun ya da kişinin ilgilerini yok saymayı reddetse de, kâr-zarar bilânçosunda farklı sonuçlar elde eden grupların nasıl değerlendirileceğine dair getirdiği anlayışı eksik olarak betimler. Çünkü faydacılığa göre bazılarının *dezavantajına* bile olsa, bir şey toplumun mümkün en büyük çoğunluğunun



*avantajına* ise, meşrudur. Höffe faydacılığın bu anlayışını kabul etmemektedir, çünkü haklı olarak bunun sadece toplum için toplamda iyi anlamına geldiğini, tek tek bakıldığında ise başkalarının avantajına olan uygulamalardan bazı kişilerin ya da grupların olumsuz şekilde etkilenebileceğini belirtir. Bunun sonucunda ise böyle uygulamalar ile bu kişiler veya gruplar açısından meşru olmayan bir şey sadece çoğunluğun avantajına olduğu için onlara zorla dayatılmış olur. Bundan dolayı Höffe “bir yaptırım yetkisine sahip toplumsal düzen ne kadar çok koordinasyon, verim, güvenlik ve stabilite teminatı verse ve bunun ötesinde toplam refahı sağlasa da, bunu bazı bireyleri veya grupları ilgilendiren şeyleri gözardı ederek yapıyorsa, yeterli meşruluğa sahip değildir” demektedir (Höffe, 1989, s. 76). Ancak, burada Mill’in de faydacılığın istenen sonucu verebilmesi için kişilerde “karakter seçkinliği” dediği bir özelliği geliştirici yönde çalışmalar yapılmasına ihtiyaç olduğunu belirttiğini (Mill, 1946, s. 23) vurgulamak uygundur.

Höffe'ye göre adalet açısından bakıldığında, yaptırımların meşru dayanağına giden yol, kâr-zarar bilânçosunun, uygulamalardan etkilenen herkesle tek tek ilgili olarak olumlu çıkmasında yatmaktadır ve ancak hem toplamda hem de „tek tek“lerde bu sonucun olumlu olması durumunda, toplumsal yaptırımların bir meşru dayanağından söz edebiliriz.

### 1.1.3. Toplumsal Yaptırımlarda İnsan Haklarının Yeri

Höffe, adaletin toplumsal yaptırımların üçüncü basamağında bulunduğunu ve bundan dolayı birinci ve ikinci basamağa, yani teknik ve pragmatik basamakta bulunan kıstaslara göre daha üstün olduğunu ve bunlarla hiçbir koşulda

kısıtlanamaz veya bunlar tarafından devre dışı bırakılamaz olduğunu belirtir. Daha da ötesi, adaletin bunlar üzerinde belirleyici bir görev üstlendiğini söyler – örneğin hukukî uygulamaların adil ve güvenilir bir şekilde tatbik edilmesi gibi. Höffe böyle belirleyici bir bağlayıcılığa Kant'tan beri kategorik olarak geçerli dendiğini belirtmektedir. Bundan dolayı da adalet, yaptırım yetkisine sahip toplumsal ilişkiler için, siyasal adalet ise devlet ve hukuk için kategorik bir buyruktur. Bunun en önemli örneğini temel insan haklarında görmekteyiz. Örneğin yaşama hakkını, ne teknik ne de pragmatik basamak aracılığı ile hiçbir koşulda herhangi bir neden arka plana itemez, devre dışı bırakamaz. Höffe, Kant'ın kategorik buyruk ifadesine yapılmış olan ve fazlasıyla katı olduğunu söyleyen eleştiriyi burada dile getirir ve bunun bu durumda aslında olumlu bir şeye dönüştüğünü belirtir: Temel insan haklarının dokunulamazlığına.

Hukuk pozitivizmi ve hukuk empirizmi tarafından örtük veya açık bir şekilde temsil edilen ve sadece hipotetik bağlayıcılıkların bulunduğu ileri süren fikrin burada yanlış olduğu ve kategorik hukuk buyruğunun konuya uygun anlayış olduğu görülmektedir (Höffe, 1989, s. 78).

Modern çağın siyasî çalışmalarının merkezinde insan hakları, yani her insanın her şartta “alacaklı” konumda olduğu “kişi hakları” bulunmaktadır. adalet bağlamında Höffe, insan haklarını karşılıklı olarak özgürlüklerden (yapabileceği bazı şeylerden) vazgeçilmesi sonucu oluşan, kişilerin “alacağı” olarak belirlemektedir. “Alacak” anlamında bir hak, ancak bunu ona “borçlu” olan başka birisi var olduğunda oluşabilir. Kavram olarak alacaklar borçlara, haklar ise ödevlere karşılık gelirler. Höffe, eğer karşılıklı olarak özgürlüklerden, yani kişilerin yapabileceği bazı şeylerden vazgeçmeleri, insan hakları anlamına

geliyorsa, karşılığında bunlara uygun insan “ödevlerinin” de bulunması gerektiğini söylemektedir. Alacak söz konusu olduğunda, insanlar genelde kişilerden veya gruplardan, yani “doğal özneler”den bahseder. Oysa ödevler söz konusu olduğunda, daha çok üçüncü bir şahıs, bir kurum, örneğin devlet, akla gelmektedir. Bu kurumun ise kişilere karşı ödevleri bulunmaktadır. Fakat temel düzlemde, yani “doğal adalet” bağlamında, böyle bir üçüncü şahıs bulunmamaktadır. Hem olsaydı bile, ikincil bir önem taşıyacaktı. “Devlet olarak adlandırdığımız kurumun ikinci dereceden bir sorumluluk taşıdığını unutmasak da, bu tür ödevleri birinci derecede doğal özneler birbirine karşı yüklenmişlerdir” (Höffe, 1989, s. 400) .

Burada asıl olan, insan haklarının oluşabilmesi için insan ödevlerinin de kişiler ve gruplar üzerinde bir bağlayıcılığının bulunmasıdır. Böylece kurumların, yani devletlerin, tâli olarak da olsa bir sorumluluk taşıdıklarını unutmamak gerekir. Fakat asıl olarak kişiler birbirlerine karşı ödev yüklenirler.

İnsan hakları ile ilgili alacaklarda insanlar hem özne, hem de nesnedirler. Çünkü bir taraftan bunları sağlayan, diğer taraftan ise yararlanan durumundadırlar. Höffe"ye göre bu alacak ve borçlar hem kişilerin insan olarak türdeşlerine ödev olarak borçlu olduklarından, hem de hak olarak alacaklı olduklarından oluşmaktadır. Ancak her ikisinin de, yani hem “insan hakları” hem de “insan ödevleri”nin insanların karşılıklı yaptıklarıyla meydana gelebileceğini ifade eder. “Her ikisi de, yani insan hakları ve insan ödevleri sadece insanların karşılıklı yaptıklarıyla meydana gelebilir” (Höffe, 1989, s. 400). Bu karşılıklı etkileşimin ise, doğal adalete uymakta olduğunu ifade eder. Böylece dikkat çekici bir şekilde özgürlükleri temelde devletin değil, kişilerin karşılıklı olarak

birbirlerine sağladığını savunur. Bunu ise karşılıklı olarak doğal durumdaki bazı özgürlüklerden vazgeçerek oluşturulduğunu söyler: “ (...) özgürlükleri devlete değil, insanların kendilerine borçluyuz, onlar sadece özgürlüklerden karşılıklı olarak vazgeçilerek oluşabilir” (Höffe, 1989, s. 400).

Bununla birlikte bu karşılıklılık durumu tek başına insan haklarını oluşturmaz. Höffe bu karşılıklı alacakla birlikte buna denk düşen bir ödevin de bulunması gerektiğini söyler. Çünkü ona göre alacak, kişiye bir avantaj sağlamaktadır, bunun karşılığında kişi de bir çaba sarf etmeli, bir ödeme yapmalıdır. “Kendisi için bir avantaj sağlayacak şeye ancak bu avantaj karşılığında bir ödeme yapanın hakkı olur” (Höffe, 1989, s. 401).

Ancak bu çaba bir değiş-tokuş gerektirmektedir, zira kendi özgürlükleri kişilerin kendi çabalarıyla değil ancak başkalarının çabalarıyla gerçekleşir, örneğin bir kişinin yaşama hakkı diğerlerinin öldürmekten vazgeçmesi ile korunur. Böylece Höffe bu özgürlük değiş-tokuşunu bir (negatif) işbirliği ve sonuçları da, yani özgürlükleri (negatif) işbirliği ürünleri olarak tanımlandığında, bunların kısmî değil, mutlak işbirliği ürünleri olduğunu belirtir. Höffe'nin “mutlak işbirliği” ile burada vurgulamak istediği nokta şudur: Başka alanlarda yapılacak olan bir işbirliği hem çalışmayı kolaylaştıracak hem de arttıracaktır. Oysa özgürlükler ancak ve ancak bu değiş-tokuşla meydana gelebilir, işbirliği bu özgürlüklerin temel önkoşuludur. “Özgürlükler sadece bu karşılıklılığa dayanarak vardır ya da hiç yoktur” (Höffe, 1989, s. 401).

Höffe eylemlerdeki özgürlüklerin, ancak karşılıklı olarak bazı özgürlüklerden (yapılabilecek bazı şeylerden) vazgeçilerek meydana geldiğini belirterek, bu durumun doğal adalet bakımından akılcı bir yaklaşım olduğunu söyler. Çünkü insanın arzuladığı ve bu arzuladıklarını gerçekleştirmek amacı ile harekete geçmesi için can ve beden bütünlüğüne, kendini ifade edebilen ve düşünen bir varlık olarak düşünce özgürlüğüne ihtiyacı vardır. Böyle baktığımızda, herkese avantaj sağlayan bu karşılıklı vazgeçmeleri temelde akılcı bir yaklaşım olarak niteleyebiliriz. Höffe buradaki akılcılığın kesinlik anlamında olduğunu belirtir. Bununla kastettiği ise, diğer herhangi bir akılcı yaklaşımda var olan alternatif eylem seçeneklerinin bu durumda bulunmayışıdır. İnsan hakları ve insan ödevleri bağlamındaki bu vazgeçilemez alacaklara ve borçlara herkes uymalıdır.

Höffe burada haklı olarak, özgürlüklerden karşılıklı olarak vazgeçmenin keyfi olmadığını, toplum içinde bunun karşılıklı olmasından dolayı aynı zamanda bir bağlayıcılığının bulunduğunu da özellikle belirtir. Bu noktayla ilgili olarak Jean-Jacques Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*"ndeki şu cümlelerine göndermede bulunur (Höffe, 1989: 401):

Bizi topluma bağlayan verilmiş sözler, salt karşılıklı oldukları için zorunludurlar. Bu sözlerin özü öyledir ki, onları yerine getirirken, aynı zamanda kendi hesabımıza çalışmadan başkaları hesabına çalışamayız. Niçin genel istem her zaman doğrudur ve niçin herkes hep birbirinin mutluluğunu ister? Çünkü, herkes sözünü kendine mal etmeyecek ve herkes için oyunu kullanırken kendini düşünmeyecek bir tek insan yoktur da ondan (Rousseau, 1974, s. 45).

Bu bakış açısı ile şöyle bir sonuca varabiliriz: Başka birisinden alacaklı olan, onun davranış özgürlüğünü kısıtlayacaktır, çünkü bir hak sahibidir. Ancak Höffe buradaki hak sahipliğinin pozitif anlamda değil, negatif anlamda olduğunu söyler, yani eylemlerden çok tutumlarla ilgilidir – örneğin kişinin bedensel bütünlüğüne veya mal varlığına dokunulmaması, kendisine hakaret edilmemesi gibi. Böylece kişinin hareket özgürlüğüne bir müdahale geldiğini belirtebilir ve bu gelen müdahalenin başka bir kişiden kaynaklandığı, yani dışarıdan geldiği için, bunu bir yaptırım olarak niteleyebiliriz. Ancak bu yaptırım, etik bir temele dayandığı için, etik bir yaptırım olma özelliği taşımaktadır. “Diğerinin eylem özgürlüğüne yönelik bu (negatif) tasarruf dışarıdan geldiğinden, zorlama özelliğine sahiptir; ahlakî yönden haklı olduğundan da, saf bir şiddet değil, ahlakî bir zorlama *yetkisini* ya da ahlakî bir tasarruf *hakkını* oluşturur” (Höffe, 1989, s. 403) .

Höffe'nin “tasarruf hakkı” diye adlandırdığı bu zorlama, Höffe'ye göre doğal adalete ve onun bazı prensiplerine, yani temel özgürlüklere, sonradan eklenen bir hak değil, onların kavramına aittir. Çünkü Höffe temel özgürlüklerin, yukarıda da belirtildiği şekilde, alacak anlamını taşıdıklarını söyler. Kullanım yetkisi doğal adalet düzeyinde bulunduğundan dolayı, buna kısaca doğal yaptırım yetkisi de denilebilir. Negatif bir alacak olduğu için, doğal yaptırım yetkisi de negatiftir. Bu da demek oluyor ki, bu yaptırım yetkisi sadece temel özgürlüklerle çelişen özgürlük kısıtlamalarını engellemeye izin vermektedir. “Doğal adalet, temel özgürlükler olan prensiplerinde evrensel yaptırım yetkileri içermektedir; ahlâksal olarak her insan kendi temel özgürlüklerine yapılan müdahaleleri geri çevirme hakkına sahiptir” (Höffe, 1989, s. 404).

Burada yaptırımın zorlayıcılığı kavramı yanlış anlamalara açık olduğundan dolayı, Höffe bu zorlayıcılığın insanların doğal veya toplumsal ilişkilerindeki yatkınlıklarından dolayı türdeşlerine karşı eylemlerinde zorbalık yapmasını, yani “yaralamaları”, “hakaret etmeleri” veya benzer bir şekilde davranışları ifade etmediğini özellikle belirtir. Buradaki zorlayıcı yaptırımın anlamı, sadece formel ve nötr anlamda dışarıdan gelen bir özgürlük kısıtlamasıdır. Fakat bununla birlikte Höffe bu zorlayıcılığın sınırlarının belirgin bir şekilde çizilmesi gerektiğini özellikle vurgular:

Zorlamanın meşrulaştırılması daha çok bir sınırlamayla bağlantılı olarak oluşur. Temellendirilmiş hukuka göre kişilerin kişilere karşı zorlaması, sadece dağıtıcı anlamda avantaj sağlayan özgürlüklerden vazgeçmelerin, yani temel özgürlükleri ulaşabildiği yere kadardır. Bunun ötesine geçen hertürlü zorlama, diğerlerinin temel özgürlüklerine bir müdahale olarak elementer bir adaletsizliktir ve diğerleri etik olarak bunu engellemeye yetkilidir (Höffe, 1989, s. 405) .

Ancak bu kısıtlamayı herkes bir kendini kısıtlama olarak da benimseyebilir, yani adaletli bir yaradılıştan bunu hemen kabul edebilir. Bununla birlikte Höffe böyle bir durumun temel özgürlüklerin yaptırım yetkisini ortadan kaldırmayacağını, sadece bazı kişilere karşı yaptırım uygulamasını gereksiz hale getireceğini de belirtir.

## 1.1. Höffe'ye Göre Kurumsal Adaletin Yetersiz Yanları

Buraya kadar olan kısımda Höffe'nin, kurumsal adaleti, iki basamakta ele aldığı toplumsal kurumlarla ilgisi içinde açıkladığı ve toplumsal kurumlardan ikinci basamakta yer verdiği devlet ve hukuk kurumuna ağırlık verdiği belirlendi. Höffe, hukuk ve devlet kurumu diğer kurumları da kapsadığından, bu kuruma kurumsal adaletle ilişkisi bakımından ağırlık vermektedir. Bu durumda adaletin sağlanması öncelikle bu kurumun yaptırımlarının meşruluğuyla ilgili olduğu için, ilkin bu yolu izlemiştir. Böyle olmakla birlikte Höffe, kurumsal adaletin de yetersizlikleri olduğunu düşünmektedir.

### 1.2.1. Doğal Hukuk Bağlamında Adalet

İnsanlık tarihi boyunca doğal hukuk ile pozitif hukuk bazen yanyana var olmuş, bazen de çatışmıştır. Höffe bu çatışmanın ilk örneklerinden biri olarak Antigone'nin, kral Kreon'un koyduğu yasaklara, “değişmeyen, bugün veya dünden olmayan, yazılmamış tanrı buyruklarına” başvurarak karşı koymasını ve kendi hayatını ortaya koyarak ölmüş kardeşini gömmesini göstermektedir (Höffe, 1989, s. 88).

Höffe eski Yunan'da bu pozitif ve pozitif ötesi geçerli hukukî bağlayıcılıklara, “doğadan gelen haklar/doğadan gelen hukuk” dendiğini ve bunların “yazılmış/konmuş hukuk”tan ayrı olduğunu ifade etmektedir. Latin dilinde ise bunun “doğa hukuku” (*ius naturae*) veya daha sonraları “doğa yasası”



(*lex naturae*) diye adlandırıldığını dile getirmektedir. Bununla birlikte bir “tanrısal hukuk”tan (*ius divinum*) ve bir “ezeli yasa” (*lex aeterna*)’dan söz edildiğinden bahseder ve buna Avrupa’daki aydınlanma döneminden beri de “akla dayanan hukuk” (*Vernunftsrecht*) dendiğini söyler.

Böylece Höffe’ye göre “doğal hukuk” kavramı geniş anlamda insanın eylemlerindeki pozitif üstü bağlayıcılıklarla ilgili olarak öne çıkmaktadır. Tabii ki Höffe bunu ele alırken daha çok kurumsal yapıyla ilgili, yani kişinin devlet ve hukukla olan ilişkisinden bahsetmektedir. Özel alanla ilgili olanı daha çok etik bir konu olarak görmektedir.

Bazen geniş anlamda “doğal hukuk” insan pratiğinde bütün pozitif ötesi bağlayıcılıkları kapsayan bir kavram olarak anlaşılmaktadır. Burada ele aldığımız spesifik anlamda “doğal hukuk”, kurumlara, özellikle de devlet ve hukuk ile ilgilidir. Kişisel uygulama ise etiğe bırakılmıştır. Bununla birlikte spesifik doğal hukuk düşüncesi, sıklıkla genel etik tartışmalarından etkilenmektedir (Höffe, 1989, s. 89).

Kurumsal bağlamda toplumu bu denli ilgilendiren doğal hukuka baktığımızda, kaynağını farklı temellere dayandıran anlayışların mevcut olduğunu görmekteyiz. Bu temeller tanrı tarafından kurulmuş bir dünya düzeni olabileceği gibi insanın varlığı da olabilir. Bu durumda Höffe “kozmozolojik bir doğal hukuk”tan ve bir de “antropolojik doğal hukuk”tan söz etmektedir. Bunun yanısıra (pratik) akla dayalı bir doğal hukuk, yani “rasyonel doğal hukuk” veya “akla dayalı hukuk” (“*Vernunftsrecht*”) ifadelerini de kullanmaktadır.

Hangi temele dayanırsa dayansın doğal hukuk, yüzyıllardır pozitif hukukla yanyana var olmuştur, zaman zaman da onunla çatışmıştır. Ama Höffe"ye göre günümüzde artık bu gerilim sona ermiştir ve hukuk alanında doğal hukukun ister kuramsal alanda ister uygulamada pek de bir geçerliliği kalmamıştır.

Bu farklılıklardan etkilenmeksizin Avrupa hukuk düşüncesi yüzyıllarca doğal hukuk ile pozitif hukukun birlikteliği ve karşıtlığı ile varolmuştur. Öyle görünüyor ki, günümüzde bu gerilim artık geride kalmıştır. Doğal hukuk söylemi ne hukuk teorisinde ne de hukuk pratiğinde artık anılmaya değer bir önem taşımaktadır (Höffe, 1989, s. 89).

Doğal hukuk anlayışının bu kadar dikkate alınmaması Höffe açısından çok düşündürücü bir durumu ortaya koymaktadır. Höffe bu konudaki çekincelerini, dikkatleri aynı doğal hukuk gibi pozitif hukuk üstü bir kavram olan "siyasal adalet" kavramına çekerek ve doğal hukukun geçersizleştirilmesinin siyasal adaleti ne derecede etkileyebileceğini sorarak dile getirmeye çalışmaktadır. "Siyasal adalet aynı doğal hukuk gibi pozitif üstü bir hukuk kurumu anlamına geldiğinden, doğal hukuk düşüncesinin kaybolmasının adalet kuramına dokunup dokunmadığını kendimize sormalıyız" der (Höffe, 1989, s. 89).

Tarih boyunca doğal hukuk düşünürleri, pozitif hukukun yetersiz yönlerini gözönünde bulundurarak, onun önüne geçebilecek, pozitif hukukun ötesinde olan ve bütün insanlık için geçerli olabilecek temel dayanaklar aramışlardır. Bu, pozitif hukukla çatışma durumlarında daha öncelikli olan bir yapının aranmasıydı. Doğal hukuk düşüncesinin özellikle Avrupa"daki aydınlanma hareketinde siyaset felsefesi üzerindeki etkileri bariz bir şekilde görülmektedir. Höffe"ye göre bu

düşünce, bir taraftan devlet anlayışını diğer taraftan hukuk anlayışını kökten değiştirmiştir. Amerikan Bağımsızlık Savaşı ve Fransız İhtilali bu anlayıştan ilham almıştır ve bunların sonucu olarak karşımıza “demokratik hukuk devleti” ve “cumhuriyet” çıkmıştır. Bu anlayışın uzantısı olarak ise laikliği, kişisel ahlâk ile siyasal adalet ayrımını, güçlerin ayrılığını, halkın egemenliğini ve temel haklar olarak insan haklarını görüyoruz. Hatta Höffe'nin belirttiğine göre, siyasi temel düzen ve kamu hukuku bu anlayışa göre belirlendikten sonra, medeni hukuk da daha sonradan bu anlayışa göre düzenlenmiştir. Bununla ilgili olarak özellikle belirttiği üç örnek *Prusya Genel Arazi Hukuku* (1794), Fransız *Code Civil* (1804) ve *Avusturya Genel Vatandaşlık Yasası* (1811) dir (Höffe, 1989, s. 90).

19. yüzyılın ilk çeyreğinden başlayarak doğal hukuk geleneği önemli ölçüde etkisini yitirmeye başlamıştır. Gerçi zaman zaman zorbalık ve hukuk dışı temellere dayanan devletlerle (Unrechtstaaten), özellikle de İkinci Dünya Savaşı arifesinde ve savaş esnasında Nazi Almanyası ile ilgili yaşanan tecrübeler, devlet ve hukuk anlayışında doğal hukukun önemini kısa bir süreliğine tekrar öne çıkartmıştır. Höffe bunlarla ilgili olarak 1941 tarihli Atlantik Şartı ve Birleşmiş Milletlerin Evrensel İnsan Hakları Bildirgesini belirtmektedir. Ne var ki bu durum genel eğilimi değiştirmemiştir. Daha sonraki yıllarda, Höffe'nin Lang-Hinrichsen'den (1954) aktardığı gibi, “pozitif hukukun ebedi dönüşü” gerçekleşmiştir. Höffe bundan sonra doğal hukukun eleştirmek amacıyla bile ele alınmadığını söylemektedir.

Fakat Höffe'ye göre, günümüzde bu durumun değişmekte olduğuna dair bazı belirtiler bulunmaktadır. Sözleşme kuramcılarının tekrar ele alınması ile

doğal hukuk anlayışının az da olsa tekrar yeniden ortaya çıktığına dair ipuçları olduğunu söylemektedir.

Birçok şekilde temsil edilen sözleşme kuramı, Yeniçağın doğal hukuk düşüncesinden oluşmuş bir gerekçelendirme örneğidir ve belirli bir şekilde Aydınlanma filozofları Hobbes'un (Buchanan), Locke'un (Nozick) ve Rousseau ile Kant'ın (Rawls) yeniden canlandırılmasıdır (Höffe, 1989, s. 92).

Aynı zamanda Höffe'nin belirttiğine göre, doğal hukuk kavramı öylesine yıpranmıştır ki, artık onun yerine „adalet kuramı“ (Rawls) ifadesinin kullanılması tercih edilmektedir. Fakat Höffe tam da burada, siyasal adalet kavramının sadece siyasal kavramlarla ilgili nedenlerden dolayı mı doğal hukukun önüne geçtiği sorusundan yola çıkarak, bunun başka geçerli sebeplerinin olup olmadığını araştırmak gerektiğini belirtmekte ve şöyle demektedir: “Buna rağmen burada doğal hukuk tartışılacaksa, bu, bu ifadeden vazgeçilmesini gözden geçirmek ve doğal hukukun aleyhine ve siyasal adalet kavramının lehine kavram politikasından öte nedenlerin bulunup bulunmadığını açıklığa kavuşturmak içindir” (Höffe, 1989, s. 92).

Bunun için öncelikle doğal hukuk anlayışına getirilen eleştirilerin üzerinde durmaktadır. Bu eleştirilerden ilki, doğal hukuk anlayışının bir “kosmos” düşüncesine dayandırılmış ve bundan dolayı da günümüzde çoktan geçersizleşmiş olduğu fikridir. Buradaki eleştiri, böyle bir anlayışın dogmatik olacağı konusundadır. Höffe ise, tarihe baktığımızda bu eleştirinin çok da geçerli olmadığını, eleştirinin hatasının ise kısmî olanı genelleştirmekte yattığını ifade etmektedir. Ona göre doğal hukuk düşüncesi tarih boyunca farklı yöntemlerle ve

gerekçelendirmelerle geliştirilmiştir ve böylece bu alanda sürekli olarak eleştiri ve öğrenme becerisi kazanılmıştır aslında.

Özellikle Yeniçağ doğal hukuk düşüncesi, Hollandalılar (Grotius, Spinoza), Fransızlar (Bodin, Rousseau), İngilizler (Hobbes, Cumberland, Locke), Almanlar (Pufendorf, Thomasius, Wolff, Kant) ve ayrıca İtalyanlar (A. Gentile) tarafından Avrupa'daki bir ortaklaşa harekettir. Bu arada doğal hukuk sürekli bir alış veriş ve karşılıklı eleştiri ile geliştirilmiştir (Höffe, 1989, s. 94).

Buna ek olarak Newton fiziğinin ortaya çıkışıyla doğaya, Rönesans'la birlikte de insana bakış açısının değişmesi, eski Ortaçağ toplumunun çözülmesi, mezhep savaşları gibi sosyal olaylar ve erken kapitalizmin ekonomik dinamikleri de, Höffe'ye göre doğal hukuk anlayışında bu eleştiride dikkate alınmayan gelişmelere neden olmuştur.

Doğal hukuka getirilen birçok eleştiriye Höffe, bu eleştirilerin doğal hukukun yanlış değerlendirilmesinden ve pozitif hukukla arasındaki temel farkın tam olarak anlaşılmasından kaynaklandığını ileri sürerek karşı çıkmaktadır. "Doğal hukuku eleştiren, kavramları karıştırma hatasına düşmektedir. Pozitif hukukun kavramsal unsurlarını, pozitif üstü hukukun unsurlarıymış gibi yanlış yorumlamaktadır" (Höffe, 1989, s. 95).

Bu haklı karşı çıkışında Höffe, özellikle hukuk kavramının bağlayıcılığı ve yaptırım özelliğini de beraberinde getirmesi gerektiği düşüncesinden yola çıkılarak, doğal hukukun yaptırıma sahip bir bağlayıcılıktan yoksun olduğunu söyleyen eleştirileri hedef almaktadır. Höffe doğal hukukun, aynı siyasal adalet

gibi “pozitif üstü” bir alan olduğunu savunur ve doğal hukukun pozitif hukuk gibi ele alınamayacağıının altını çizerek.

Çünkü burada sıralanan tanım öğeleri pozitif hukuka aittir, doğal hukuk ise buna pozitif olmayan veya eleştirel olan yükümlülükleri oluşturur. Doğal hukuk eleştircisi bir kavram karışıklığı hatasına düşmektedir. Pozitif hukukun kavram öğelerini doğal hukukun kavram öğeleri olarak yanlış bir şekilde yorumlamaktadır (Höffe, 1989, s. 95).

Bu arada Höffe, doğal hukukun bu pozitif üstü özelliğinden dolayı pozitif hukukun boşluklarını dolduracak bir ara doldurucu olarak algılanmaması gerektiğine de dikkat çekmektedir. Ona göre normatif eleştirel özelliğinden dolayı doğal hukuk, devlet ve hukukun bütünü üzerinde bir geçerliliğe sahiptir. “Taşıdığı pozitif üstü anlamından dolayı doğal hukuk, en azından öncelikli olarak pozitif hukukun bir boşluk kapatıcısı (boşluğunu dolduran bir alan) olarak görülmemelidir...”(Höffe, 1989, s. 95).

Doğal hukuka getirilen bir diğer eleştiri de, doğal hukukun göreceli olduğu düşüncesine dayalıdır. Bu eleştiri yapanlar, her yerde aynı olması gereken doğal hukuk ilkelerinin gerçekte böyle olmadığını savunmaktadırlar. Onlara göre farklı toplumlarda ve kültürlerde farklı, hatta bazen birbiriyle çelişen hukuk temelleri vardır. Bazen aynı toplumlarda bile bu hukuk temelleri farklılıklar gösterebilmektedir. Höffe bu eleştirinin, bakış açısındaki bir yanılsamadan kaynaklandığını ifade etmektedir. Ona göre, farklı uygulamalar olmasına rağmen, dikkatlice baktığımızda bunların çoğunlukla ortak temellere dayandıklarını görebileceğimizi belirtmektedir.

Somut yükümlülükleri gözlenebilen bunca çeşitliliğinin arkasında, sıklıkla ortak ilkeler saklanmaktadır. Sadece bunların uygulama koşulları (coğrafi, ekonomik,...), marjinal koşulları ve olası hukukî sonuçları hakkındaki empirik bilgiler farklı olduğu için, farklı hukuki mevzuat oluşturmaktalar (Höffe, 1989, s. 96).

Höffe"ye göre "eleştirel" bir "doğal hukuk anlayışı" insanın yaşama koşullarının ve ilişkilerinin bu denli çeşitliliğini dikkate alacaktır. Ona göre doğal hukukun görevi, pozitif hukuk gibi hukukî mevzuat oluşturarak bunların ayrıntılarını belirlemek değildir. Doğal hukukun asıl görevi, bütün insanlık için bir üst çatı oluşturmaktır; yani doğal hukuk pozitif hukuk için neyin meşru olduğunu, neyin meşru olmadığını belirleyen bir hukuk fikridir. Höffe her ne kadar Aristoteles kölelik konusunda, Kant ise kadın-erkek eşitliği konusunda yanlış değerlendirmelerde bulunmuş olsalar da, bu filozofların yaptıkları çalışmaların dikkate alınması gerektiğini savunmaktadır.

Höffe"nin bu görelilik eleştirisine getirdiği ikinci bir eleştiri de, bu eleştirinin farklılıkları öne çıkarırken ortak yönleri arka plânda bırakmasıdır. Oysa çok farklı toplumlarda bile kimi ortak yönler vardır. "Yalan söylemek" yasaklanır, yardımseverlik ve cesaret övülür. Höffe bu tür benzerliklere dikkat çeker.

Doğal hukuka getirilen bir başka eleştiriye, soyut ve içi boş olması eleştirisine ise karşı çıkmaktadır. Stoa okulunun doğal hukuk anlayışının köleliğe getirdiği eleştiriye belirterek, gayet somut ve geçerli örneklerin bulunduğunu ifade eder.

Stoa doğal hukukunda kölelik eleştirisi kuramsal olarak işlenmiştir, böylece de kadın ve erkeğin eşitliği veya çocuğun hakları gibi „modern" talepler geliştirilmiştir. Kant ise *hukuk öğretisinde* köleliği (Kölelik: 30.Ş), sömürgeciliği (58.Ş), ayrıca aristokratların ayrıcalıklarını (49.Ş, Anm.D) ve kilise inancının devlet tarafından emredilmesini eleştirmiştir (Höffe, 1989, s. 100).

Höffe bütün bunların yanısıra doğal hukuk düşüncesine ideolojik açıdan karşı bir tutum içinde olan ve kısmî sebepleri, örneğin bazı ayrıcalıkları veya ilgileri oturtmaya çalışan eleştirilerin de var olduğunu belirtir (Höffe, 1989, s. 102).

Höffe"ye göre eğer doğal hukuk çerçevesinde hukuk ve devlete karşı getirilen eleştiride “doğa” temel alınır ve norm getirici bir merci olarak kabul edilirse, pozitif üstü bir eleştiri söz konusudur. Yalnız burada dikkat edilmesi gereken bir ayrıntı vardır. Bu doğa anlayışı, genelde, Höffe"nin “olan-olması gereken”e ilişkin hatalı çıkarım” diye adlandırdığı bir durumu içermektedir. Bu da sadece doğaya insanın doğal özelliklerine bakarak normatif yaptırımlar türetilmesidir. Buna Höffe özellikle Kelsen"i örnek verir.(Höffe, 1989, s. 102).

Höffe bu “olan-olması gereken”e ilişkin hatalı çıkarım”ın genelde Hume"un *İnsan Doğası Üzerine Bir Deneme* adlı eserine gönderme yapılarak ifade edildiğini belirtmektedir: “Olan-olması gereken yanlış çıkarımı genelde Hume"un *İnsan Doğası Üzerine bir Deneme* adlı eserindeki bir yere (3. Kitap, I. Bölüm, I. Paragraf) dayandırılmaktadır ve bu yüzden Hume Yasası, daha doğrusu Hume Kuralı olarak adlandırılmaktadır” (Höffe, 1989, s. 102).



Gerçi Höffe Hume'un bu konudaki yorumlanmasının tartışmalı olduğunu belirtse de, burada önemli olan şeyin, semantik bir ön koşulla ilgili olduğunu söyler:

Hume alıntısının yorumu gerçi tartışmalıdır (bkz. Hudson 1969, Bölüm 1, Finnis 1982, Başlık II.5), ama olayın kendisi açıktır, hatta temelde özel deontik veya modal mantık (bunun için Stuhlmann-Laeisz 1983) bilgisi sahibi olmadan anlaşılabilir kadar (Höffe, 1989, s. 117).

Bu da "normatif ifadeler" ile "betimleyici ifadelerin" taşıdıkları anlamların ayırt edilmesi ön koşuludur. Çünkü Höffe betimlemenin, norm koymaktan farklı bir iş olduğu kabul edilirse, betimleyici öncüllerden normatif sonuçlar türetmenin formel mantık açısından hatalı olacağını belirtir. Böylece Höffe'ye göre, eğer doğal hukuk düşüncesi, normatif-eleştirel hukuk ilkeleri edinmek istediği "doğa"yı sadece betimleyici nitelikte görür ve bu doğa anlayışına normatif herhangi bir şey katmazsa, o zaman bu "olan-olması gereken hatalı çıkarım"ına düşülür.

Höffe, doğa kavramının üç anlamı olduğunu söyler. Bunlardan birincisi geniş anlamda gerçekteki doğa, ikincisi teleolojik anlamda doğayı, üçüncü olarak da ahlaksal anlamda doğayı ifade eder. Gerçekteki doğa anlamı da, ona göre, insan davranışının en son, daha ötesi sorgulanamaz olan ön koşullarının bütünüdür. Bunlar ne daha önceki davranışlarla, ne de güncel uygulamanın kurumsal veya kültürel çerçevesi ile belirlenmemiştir. Höffe'nin burada söylemek istediği şey, insanın ister başka kişiler ister toplum olsun bağımsız olarak tek başına veya tür olarak kendini geliştirebilmesi ve yapıp etmelerde bulunabilmesi durumudur.

Burada „doğa" kişisel ve toplumsal kullanımdan soyutlanmış insanın tek başına, bir grup olarak veya tür olarak kendini geliştirebileceği ve yapıp etmelerde bulunabileceği hareket alanının insan olmadaki (antropolojik doğal hukuk) ve dünyadaki (kosmolojik doğal hukuk) yönlerinin genel kavramı anlamındadır (Höffe, 1989, s. 103-104).

Höffe bu, gerçekteki doğa kavramında doğanın nasıl hukukî bir norm oluşturma gücüne sahip olacağını sorar. Çünkü doğa, ya insanın zaten değiştiremeyeceği, ya da insanın bir tutum sergileyebileceği ve ilgisine bağlı olarak olduğu gibi kabul edebileceği veya kabul etmeyerek değiştirmeye çalışacağı önceden verilmiş bir şeydir. Ona göre bu halde doğa her iki durumda da normatif olmayan, sadece fiili bir anlam taşımaktadır. Yani “olması gereken” değil, “olan”dır. Bu durumda da ondan pozitif üstü anlamda hukukî bağlayıcılıklar çıkarmaya çalışan, bir “olan-olması gereken hatalı çıkarımı”na düşmektedir.

Höffe “doğa”nın ikinci anlamı olarak teleolojik yönü ele almaktadır. Ona göre genelde Aristoteles'e dayandırılan bu yön henüz tamamlanmış olarak mevcut olmayan, gelişebilen yöndür. Olanak olarak vardır. Doğanın burada büyüme ve gelişme süreci olarak anlaşıldığını ifade eder; yani olanak olarak var olanın gelişerek az ya da çok tamamlanmış varlık haline gelmesi, varlığın kendini gerçekleştirmesidir. Burada Höffe semantik anlamda olan ile olması gereken arasında belirgin bir ayırım yapılmadığına dikkat çekerek Aristoteles"ten bir alıntı yapmaktadır:

Eğer Aristoteles'in o meşhur önermesi “insan, doğası gereği politik bir varlıktır” (Politika I2) (temelden) bir doğal hukuk ifadesi olarak anlaşılırsa, ne bu iddianın öncülleri dar anlamda betimleyicidir, ne de bunlardan çıkan sonucun, yani adı geçen savın normatif bir iddiası vardır. Aristoteles ne insan politik ilişkilerde yaşmalıdır ne

de zaten bunu yapmaktadır diyor. O, insanın yaşamak ve iyi yaşamak için en büyük şansa bu ilişkiler içinde sahip olduğunu iddia ediyor (Höffe, 1989, s. 106).

Böylece Höffe bu durumda betimleyici ifadeler ve normatif ifadeler arasında bir ayırım yapmaktadır. Oysa pozitif üstü bir devlet ve hukuk eleştirisinde doğal hukuk açısından normatif ilkelere ihtiyaç duyulmaktadır. Bu durumda adalet perspektifinden doğa kavramının normatif yönü yetersiz kalmaktadır (Höffe, 1989, s.107).

Höffe"ye göre doğanın üçüncü kavramı, yani ahlakî kavramı çağımızın rasyonel doğal hukuku için bir ölçüt oluşturmaktadır. Ona göre bu kavram metot açısından en açık olarak Kant tarafından kullanılmıştır, çünkü Kant "olan" ile "olması gerekeni", teorik olanın alanı olarak doğa yasalarını, pratik olanının alanı olarak da "özgürlüğün" yasaları diye çok açık bir şekilde ayırmıştır. Höffe bu ayırma göre doğal hukukun, özgürlüğün yasalarına ait olduğuna dikkat çekmektedir (Höffe, 1989, s. 108). Böylece doğal hukukta sözü dilen "doğa" kavramının, var olanla bir ilgisi yoktur. Höffe"ye göre bu "doğa" insanın yapısıyla da ilgili değildir. Daha çok var olan a priori hukuk prensiplerinin bütününe kapsamaktadır. Bundan dolayı da Höffe"ye göre Kant"ın doğa hukuku tasarımı normatif bir özellik taşıdığından "olan – olması gereken yanlış çıkarımı"na düşmemektedir. "Nihayet Kant"la birlikte, doğal hukuk düşüncesinde pozitif üstü bir devlet ve hukuk eleştirisinin esas alacağı son merci ve norm koyucu bir otorite olan bu doğa kavramının dışarıdaki doğayla, yani empirik dünyayla bir ilgisi olmadığı anlaşılmıştır"(Höffe, 1989, s. 108).

Bununla birlikte Höffe, Kant'ın eleştiri ilkelerini belirlerken, önce temel oluşturacak olanları sonradan ise giderek artan bir şekilde deneye bağlı bilgilerini kullandığını belirtir. Böylece Höffe'ye göre Kant deneyden tamamen bağımsız olmayan normatif bir doğa kavramı kurmuştur. Ayrıca Höffe'nin dikkat çektiği bir nokta da doğal hukuk baştan etik (ahlâkî) olarak tanımlanmış kavramlarla bir devlet ve hukuk eleştirisinde bulunuyor ise, burada, siyasal adalet de dâhil olmak üzere, devlete ve hukuka karşı etik bir tutum söz konusudur. “Olan-olması gereken yanlış çıkarımından en bariz şekilde kaçınan doğal hukuk, siyasal adalete yakın değildir, hele onunla rekabet içinde hiç değildir; onunla örtüşmektedir” (Höffe, 1989, s. 109).

Böylece Höffe “pozitif üstü” bir devlet ve hukuk eleştirisi getirebilecek olan ve aynı zamanda dogmatik olmayan bir doğal hukuk görüşünün, hem “olan – olması gereken yanlış çıkarımı”na düşmemesi, hem de karşı argümanlara direnebilmesi için semantik açıdan hem betimleyici, hem de normatif önermelere sahip olması gerektiğini söyler (Höffe, 1989, s. 109).

Bunun için ise, Höffe'nin belirttiği üzere, ek olarak ya Kant'ta gördüğümüz gibi bu görüş siyasal adalete ihtiyaç duymaktadır ya da meşrulaştırma temelinin adalete dayalı bir bakış açısına göre düzenlenmesi gerekmektedir. “Doğal hukuk her iki durumda da adalet düşüncesine bir alternatif oluşturmamaktadır. Adalet tartışması ya normatif temellidir, ya da doğal hukuk geleneğinin meşru varisidir” (Höffe, 1989, s. 109).

## 1.2.2. Pozitif Hukuk Bağlamında Adalet

Pozitif hukukun doğal hukuktan kavramsal olarak ayrılması düşüncesini ilk olarak Aristoteles'te görmekteyiz. Sofistlerden aldığı bu ayrımı Aristoteles “doğal hukuk” ve “yasal hukuk” olarak ifade etmektedir: “Medenî hukukun bir türü doğal, bir türü de yasaldir. Doğal olanı her yerde aynı güce sahiptir ve kanılara göre değişmez; yasal olanda ise başlangıçta şöyle ya da böyle olması fark etmeyen, ama konuktan sonra fark eden hukuktur” (Aristoteles, 2007, 1134 b18).

Bu ayırım sonucu pozitif hukuk zamanla bazı felsefeci ve hukukçular tarafından bağımsız bir bilim dalı haline getirilmeye çalışılmıştır. Her ne kadar Höffe'ye göre Hart, Bentham ve Austin gibi bazı pozitivist hukukçular hukukun adalete dayalı bir bakış açısını, hatta asgarî bile olsa bir parça doğal hukuk içermesini benimsemiş olsalar da, Kelsen gibi hukuk teorisyenleri bunu reddetmişlerdir. Böylece pozitivist hukuk anlayışının farklı formları meydana gelmiştir. Fakat Höffe, bu pozitivist hukuk anlayışlarındaki farklılıkları ayırt etmekten daha çok, pozitivist hukuk anlayışının radikal formunun, „siyasal amoralizm” diye adlandırdığı adalete dayalı bir bakış açısından tamamen yoksun kalmış bir formunun pozitivist hukukun temelinde bulunup bulunmadığını sorgular ve şöyle der: “Belki de radikal bir hukuk ve devlet pozitivistizminin var sayılması bir efsanedir...” (Höffe, 1989, s. 111).

Aslında Höffe daha çok pozitivist hukuk ve devlet anlayışının hukuk ve devlet düzeni hakkında yapmaya çalıştığı kesin tanımlamayla ilgilenmektedir. Ona

göre bu tartışmanın iki yönü bulunmaktadır. Birincisi ve önemli olanı adalet düşüncesine bir meydan okumadır. İkincisi ise daha açık bir hukuk ve devlet kavramının belirlenmesiyle ilgilidir. Böylece Höffe burada adalete dayalı bir bakış açısı olmadan pozitif hukukun tanımlanabilme olanağını inceler.

Höffe bu incelemede bazı pozitivist hukuk kuramcılarının gerçekten adalete yer vermeyen tanımlamalarda bulduklarının altını çizer:

Hobbes, “non veritas sed auctoritas facit legem” [ hakikat değil, de otorite yasayı yapar] demektedir ve buyruk kuramcıları da “hukuk egemen olanın emridir” demektedir; Kelsen ise herhangi bir içerik hukuk olabilir diye iddia etmektedir, Hart hukuku empirik bir realite olarak görmekte ve Luhmann, “hukuk değişikliklerindeki keyfiliğin kurumsallaşmasını” temsil etmektedir (Höffe, 1989, s. 112-113).

Fakat Höffe bu tür ifadelerin ancak konuyu yanlış ele aldıklarında eleştiriye değer olduklarını söylemektedir. Ona göre hukukun, tanımında bile, doğrudan veya örtülü olarak kısmen de olsa adaletten pay aldığı gösterilebilirse, bu ifadelerin eleştiriye değer olduğunu belirtmektedir. Onun aradığı, pozitif üstü bütün öğeleri dışlayacak bilimsel bir hukuk bilimidir. Bu bilimsel tanıma ulaşmak içinse Höffe ardarda gelen birtakım savlar yoluyla iddiasız ve bu yüzden tartışmaya neden vermeyecek iddialardan başlayarak, sonunda hukukun sadece pozitif geçerliliğini tanıyacak ve bütün pozitif üstü unsurları ortadan kaldıracak bir sonuca ulaşan bir yöntem sunar. Bu yöntemin Höffe'nin “ön basamak” dediği birinci basamağında, genel bir hukuk görüşü bulunmaktadır. Bu hukuk görüşü sadece farklı hukuk terimlerini incelemektedir. Bununla birlikte bazı pozitif üstü kavramlara da yer verebilmektedir.

Pozitivizme tavır takınmayan bir ön basamakta genel bir hukuk kuramı getirilmekte, değişik hukuk kavramları incelenmekte ve örneğin Hart ile pozitivist hukuk kavramlarının yanısıra hukukun ahlâkî kavramı, yani siyasal adalet, belki de bağımsız bir doğal hukuk bile geçerli sayılmaktadır (Höffe, 1989, s. 114).

Höffe, “pozitivizmin sıfır basamağı” diye adlandırdığı ikinci basamakta, genel hukuk kuramının spesifik bir hukuk kuramının çalışma alanına indirgendini söylemektedir. Bu ona göre ancak “tematik” özellikte bir pozitif hukuktur. Bu basamaktaki hukuk kuramcılarının, sadece geçerli olanı inceleme konusu yaparak, geçerli olması gerekeni de, yani etik olanı incelemeyen kendilerini pozitivist hukukçulardan sayması ve pozitivist hukuk ifadesini kullanmaları ona göre yanıltıcıdır. Bununla birlikte her ne kadar bu basamaktaki görüş adaletle dayalı bakış açısından bir sorgulama yapmasa da, hukuk kuramına tematik bir uzmanlaşma fikrini getirdiğinden dolayı, Höffe'ye göre dikkate değer bir bilimsel başarıdır. Bu özerk bir pozitif hukuk biliminin tanımlanması ve kurulmasıdır ona göre. Bunu şöyle ifade eder: “Yeniçağ pozitif hukukçularının ana yönelimini oluşturan ve yapılabilecek bir adalet eleştirisine çoğu zaman bir yan etki olarak hesaba katılan, işte bu tanımlamaya ve bu bilimi kurmaya duyulan ilgidir” (Höffe, 1989, s. 116).

Höffe'ye göre özerk bir hukuk biliminin tanımında sadece belirli kavramsal ayrımlar ve tematik bir uzmanlaşma gereklidir. Böylece bir toplumdaki bağlayıcılıklarda hukuksal olanı konvansiyonel ahlâktan ayırarak, hukuk içindeki betimleyici olanı, yani gerçekte geçerli olanı, normatif olandan, yani etik olarak “doğru hukuktan” ayırmak gerektiğini belirtir. Höffe Austin'in bu bağlamda

“tanrının yasalarından” bahsettiğini söyler ve bunları faydacılık anlamında değerlendirerek betimleyici açıdan ele alır. Bununla birlikte ona göre Austin ve Hart gibi hukuk kuramcıları betimleyici yönle normatif yönü birbirine karşı kullanmazlar, daha çok hukukî ve etik bakış açılarının birlikteliğini temsil ederler. Böylece adalet kavramının bu anlamda dışlanmasına gerek duyulmamaktadır. Fakat böyle bir bakış açısı Höffe"ye göre betimleyici pozitif hukuk biliminin tanımlanması anlamında yetersizdir. Çünkü “Austin"ın henüz görmediği bir farklılaştırma olanağı bulunmaktadır ve bunu gözden kaçırmış olmasının onun hukuk kavramındaki zayıflıklarda payı bulunmaktadır” (Höffe, 1989, s. 116).

Höffe pozitif hukuk biliminin kurulması için ayrıca bir uzmanlaşma gerektiğini nihayet Kelsen"ın gördüğünü belirtir. Çünkü Höffe"ye göre hukuk bir “olgular bilimi” olarak nesnesini, yani hukuki pozitif bağlayıcılıklarını, ya bir doğa bilimi gibi ele alır ve örneğin sosyolojinin bir türü olarak bir hukuk düzenindeki güç ilişkileriyle ilgilenir, ya da hukukçular gibi hukuku, nesnel olarak geçerli normların içeriği şeklinde ele alır.

Höffe ancak bu şekilde hukuk biliminin gerçekte geçerli olan hukuk normlarının bilimi haline geldiğini belirtir.

Böylece pozitif hukuk bilimi gerçekte geçerli olan hukuk normlarının bilimi, daha doğrusu bilimsel bir hukuk dogmatikliği haline gelir ve kendini Kelsen"ın pozitif hukuk ile ilgili *Saf Hukuk Bilgisi* adlı ana eserinin başlığıyla belirttiği bütün pozitif olmayan hukuki öğelerden arındırılmış bilim olarak görür (Höffe, 1989, s. 117).



Bununla birlikte Höffe"ye göre hukuk kuramı bu iki katmanlı uzmanlaşmayla yetinip dogmatik hukukî bakış açısıyla genel olarak hukukla değil de sadece pozitif hukukla ilgilendiği sürece, adalete bir meydan okuma oluşturmamaktadır. Bu durumda adalet düşüncesine karşı tavır takınmamış olan görüş, analitik bir hukuk görüşüdür. Höffe adaletin özel bir tartışmada dışlandığında değil, hukuk ve devletle ilgili her tartışmada dışlandığında etik nitelikte hukukî bir karşı çıkışın söz konusu olduğunu belirtir (Höffe, 1989, s. 117). Çünkü ona göre ilk iki basamakta ortaya çıkamamış olan pozitivizm, bu basamaktaki hukuk kuramlarında kendini göstermektedir.

Bu görüşün en belirgin temsilcisi ise Höffe"ye göre Kelsen"dir. Empirik hukukun daha uç bir şekli olan bu anlayışta, pozitif bir bilim anlayışına dayanmayan bütün önermeler öznel duyumsamanın ve sadece öyleymiş gibi kabul etmenin düzeyine düşmektedir. "Bilim teorisi ile temellendirilmiş olan hukukî pozitivizmi adaleti zaten tanınamayacak kabul eden bir etik hukuksal emotivizme veya non-kognitivizme dönüşmektedir. Böyle bir hukuk pozitiviminin en etkili temsilcisi Hans Kelsen"dir" (Höffe, 1989, s. 119).

Höffe"ye göre Kelsen"in bu her türlü adalet anlayışını kökten reddeden bakışı, garip bir şekilde etik nitelikli (doğal) hukuk kavramını iyi bilen ve ayrıntılı olarak geliştirmiş olan bir filozofun geleneğinden, yani Kant"tan gelmektedir. Fakat Höffe Kelsen"in Yeni Kantçılığın etkisinde olduğunu ve Yeni Kantçılığın, Kant"ın etik nitelikli (doğal) hukukuna yer vermeyen bir bilimsel *pathos* tarafından belirlenmiş olduğunu söylemektedir.

Bu gelenek, Kant"ın eleştirel eserinden pratik aklın değil de sadece spekülatif aklın eleştirisini geçerli saymaktadır. Ayrıca bu gelenek aklın eleştirisini sadece bilgi teorisi olarak görmekte ve pozitif bilimlerin temellendirilmesi olarak saymakta, ancak onu diyalektiğin antinomilerinin öğretisi gibi pratik aklın eleştirisine bir hazırlık olarak kabul etmemektedir (Höffe, 1989, s. 119).

Höffe"ye göre Kant, değişmez hukuk ilkelerinden pozitif hukukun meşruluğuyla ilgilenir. Oysa Kelsen"ın sadece hukukun pozitif geçerliliği ile ilgili olduğunu söylemektedir. Ona göre Kelsen"de etik yön sadece bir fikir olarak algılanmakta ve reddedilmektedir. Bu da Kant"ın normatif hukuk görüşüyle temelde çelişmektedir. Gerçi Höffe, Kelsen"ın "adalet yoktur" diyecek kadar ileri gitmediğini belirtir. Ama realist bir hukuk bilgisinin temsilcisi olarak Kelsen"ın birbirinden birçok farklı ve hatta birbiriyle çelişen adalet normları olduğunu söylediğini ifade eder. Buna ek olarak katı bir empirik hukuk temsilcisi olan Kelsen"ın bunların arasında nesnel bir tercih yapmasının hiçbir dayanağının olmadığını söyler. Bu anlayış Höffe"ye göre etik nitelikli bir hukuk relativizimidir.

Kelsen "gerçekçi bir hukuk biliminin" temsilcisi olarak "gerçekten çok sayıda, birbirinden farklı ve hatta belki birbiriyle çelişen adalet normları" olduğunu (a.g.y., 403) görür, ancak katı bir hukuk empirizminin temsilcisi olarak farklı normlar arasında nesnel temellendirilmiş bir seçim yapamaz (Höffe, 1989, s. 120).

Höffe Kelsen"nin asıl amacının saf "bilimsel" bir hukuk öğretisinin temellendirilmesi olduğunu belirtir ve Kelsen"nin adalete odaklanmış bir hukuk görüşünü reddetmesinin sadece sınırlı bir rol oynadığının altını çizer. "Kelsen"ın değişmiş ilgisini başlangıçta hukuk etiğinin değil de hukuk biliminin önemli

olduğunu söyleyen sadece tematik bir sınırlama olarak görebiliriz” (Höffe, 1989, s. 120).

Zaten Kelsen"nin *Saf Hukuk Bilimi* adlı eserinde de adalet sorununa pek yer vermediğini, ancak ikinci baskısında, o da ekte değindiğini ifade eder. Ana metindeki temel eğilim farklı bir yöndedir. Bundan Höffe Kelsen"nin tematik olarak bir uzmanlaşmaya gittiğini söyler ve “bilimsel” bir hukuk dogmatliğini temellendirmeye çalıştığı sonucuna varır (Höffe, 1989, s. 121).

Fakat Höffe böyle bir çalışmanın adalete dayalı bakış açısına herhangi bir eleştiri getirmediğini de ifade eder. Ama Höffe"ye göre bu durum sadece özerk bir “hukuk biliminin” nesnesini tanımlamakla kalmaz, aynı zamanda etik bir hukuk eleştirisinin öncülünü de oluşturur. Çünkü Höffe"ye göre hukuk dogmatğinde meydana gelen konunun bu üç aşamalı uzmanlaştırılması, aynı zamanda üç aşamalı bir ayrımın da kabul edilmesini gösterir. Bu ayrımlarda ise “siyasal adalet” kavramı devreye girmektedir. İlk iki ayrım burada tam yerini bulmaktadır. Höffe betimleyici hukukun normatif olandan ayrıldığında, hukukî bir yaptırımın geçerli olmasına rağmen adaletsizce olabileceğine dikkat çeker ve “ancak pozitif hukuku geleneksel ahlâktan, ayrıca normatif hukuk bakış açısını betimleyici olandan ayırt ettiğimizde, hukukî bir hüküm gerçekten geçerli ama aynı zamanda etik olarak reddedilecek, dolayısıyla adaletsiz bir hüküm adlandırabiliriz” der (Höffe, 1989, s. 122).

Höffe bu ayrımların *hukuk ve etiği ayırma* tezi olarak da bilindiğini belirtir. Yalnız burada yapılan bu basit ayrımda dikkat edilmesi gereken şey, hem hukukun

hem de etiğin farklı anlamlar taşıyabileceğidir. Höffe, pozitivizm tartışması çerçevesinde “hukuk” dendiğinde pozitif hukukun anlaşılması gerektiğini belirtir. “Etik” kavramından anlaşılması gereken ise, geleneksel ahlâk değil de eleştirel olan “etik” olması gerektiğidir. “Eleştirel etik”ten bahsederken ise, söz konusu olanın kişisel olan perspektif olmadığını, bundan kurumsal olan perspektifin anlaşılması gerektiğini söyler. Sonuç itibari ile buradaki “etik”, hukuk ve devlete karşı takınılan etik tutumu, yani Höffe'nin ifadesi ile “siyasal adaleti” ifade etmektedir. Ayrım tezi ise pozitif hukuk ile siyasal adaletin kavramsal farklılığını dile getirmektedir. Böylece Höffe genel olarak bu “ayırma tezinin”, hukuksal etik pozitivizmin bir belgesi olarak kabul edildiğini belirtir. Ona göre bundan dolayı Radbruch gibi pozitivizmi eleştirenler, bu tezin yanlış olduğunu ve pozitif hukuk da dâhil olmak üzere hukukun amacının adaletle hizmet etmek olduğunu söyleyerek dile getirmişlerdir. Pozitivizmi eleştiren bu karşı savı ise Höffe “hukuk ahlâkçılığı” (Rechtsmoralismus) olarak adlandırmaktadır.

Genelde ayırma tezi, etiğe dayalı hukuk pozitivizminin işareti olarak kabul edilir. Bu yüzden de pozitivizmi eleştirenler, Radbruch'un (1957, 119) son döneminde yaptığı gibi, bu tezi reddederek ve yerine açıkça karşıt olan bir tezi getirerek, “hukuka, buna pozitif hukuk da dâhil olmak üzere, anlamı gereği adaletle hizmet eden bir düzen ve mevzuat olmanın ötesinde bir tanım getiremeyiz” demişlerdir (Höffe, 1989, s. 122).

Höffe bu durumun *hukuk kuramlarının antinomisi* diye adlandırıldığını ve bu iki anlayışın, pozitivist hukuk ve etik temelli hukukun, birbiriyle görünürde çatışmasına rağmen her iki tarafın da lehine geçerli sebepler sıralanabileceğini söylemektedir:

Pozitivizmin ayırma tezinin lehine, adaletsiz olmalarına rağmen hüküm sürdükleri sürece pozitif olarak geçerli olan yasaların bulunabileceği durumu sayabiliriz. Pozitivizmin eleştirel antitezinin lehine olan bir durum ise, tamamen adalet olmaksızın ayakta durabileceği düşünülen bir hukuk düzeninin zorlayıcı özelliklerinin bir suç çetesinin çıplak şiddetinden ayırt edilemeyecek olmasıdır (Höffe, 1989, s. 123).

Höffe bu antinominin, yani pozitif hukuk ile eleştirel etik ya da daha doğrusu siyasal adalet ilişkisinin mutlak olarak ya biri ya da öteki şeklinde değil de, ancak beraber ele alındığında bir çözüme ulaşabileceğini söylemektedir. Bu durumda ise Höffe"ye göre hangisine ne kadar ağırlık verileceği önem taşımaktadır. Pozitivist görüşün daha hafif yorumunda hukuk ve etiğin ayrımı göreceli olarak daha az ağırlık taşımaktadır. Buna göre de pozitif hukuk bazı belirli durumlarda, örneğin dogmatik hukuka bağlı bakış açısından, adaletten bağımsız olarak ele alınsa bile, tamamen adaletten bağımsız bir şekilde tanımlanamaz. Ayrımın daha güçlü bir yorumunda ise bu durum daha kesin olarak değerlendirilmektedir; pozitif hukuk, adalet olmaksızın da kavranabilir. Höffe benzer şekilde ahlâka bağlı hukuk anlayışının karşısavını da hukuk ve adaletin mutlak veya göreceli bir beraberliği olarak yorumlanabileceğini ifade etmektedir.

Böylece Höffe ayırım tezinin hafif yorumunun pozitivizm açısından nötr olduğunu belirterek, pratiğe daha uygun düştüğünü ifade eder. Bu, bir taraftan bilimsel bir hukuk dogmatğine ve bunun tamamlayıcısı olarak geçerli olan hukukun adalet açısından değerlendirilmesine olanak tanırken, diğer taraftan da neden yasa tekliflerinin sadece adil oldukları için hemen yürürlüğe girmediklerini ve neden adil olmayan ve yürürlükte olan yasaların bu yönleri

belirlendiğinde bunların kendiliğinden geçersiz olmadığını anlaşılır hale getirmektedir. Höffe"ye göre ayırım tezinin adalet yönlü eleştirel olmayan ve pozitivist bir anlam taşımayan bu hafif yorumu dilsel-kavramsal açıdan konuya bir açıklık getirmektedir.

### 1.2.3. Uygulamada Görülen Aksaklıklar

Höffe adaletin tanımlanmasının, temelinin adil olan ve olmayana dair ölçütleri belirleyen kavramlarda yattığını ifade eder. Ona göre bunun için bu konuyla ilgili dile getirilen düşünceleri incelediğimizde, bu düşüncelerin birbirinden büyük farklılıklar gösterebildiklerini tespit ederiz. Sadece tek tek olayların kendisinde değil, temel ölçütlerde bile ayrılıklar olabildiği görülmektedir. Höffe, genelde bu ayrı görüşlerin daha ayrıntılı bir şekilde ele alındığında temelde farklılıkların bulunmadığını, sadece fikirler oluşturulurken aceleci davranılarak olayın bütün yönleri düşünülmeden böyle bir sonuca ulaşıldığı çıkarımını yapmaktadır. Bununla birlikte bazı durumlarda enikonu iyice düşünülmüş konular hakkında bile açık fikir ayrılıkları olduğunu da bir gerçek olduğunu dile getirir: "Liberal ekonomi „herkese başarısına göre", hukuk devleti „herkese yasal haklarına göre", bazı aristokrasiler „herkese hizmetleri karşılığında" ve sosyalizm „herkese ihtiyaçlarına göre" davranılmasını öngörür" (Höffe, 1989, s. 41).

Höffe malların ve yükümlülüklerin böyle farklı bir dağılımını içeren adalet ilkelerinin öylece yanyana bırakılamayacağını belirtir. Bunlar arasında öncelik hangisine tanınmalıdır? Pozitivist hukukun bir şekline göre bu soruya ne bilimsel

anlamda ne de bilimdişı olarak açık bir cevap verilemeyeceğine dikkat çeker. Bütün bu görüşler aynı derecede ya geçerlidir ya da geçersizdir. Burada Höffe"ye göre katı pozitivizm, hukukta etik bir göreceliğe dönüşmektedir. Bu tür bir görecelikte ise adalet tasarımı nesnel geçerlilik kategorisinin bir anlamı yoktur. Sonuç olarak böyle bir durumda adalet kavramının ve bunun ölçütünün aranması anlamsızlaşmaktadır. Bu anlayışa örnek olarak Kelsen"ın *Saf Hukuk Bilimi* eserini verir.

Höffe farklı adalet anlayışları arasındaki çatışmaların antik dönemlerden beri bilindik olduğunu belirterek, Platon"un adalet üzerine yazmış olduğu ana eseri *Devlet*"in giriş kısmında bu olguyu işlediğini belirtmektedir. Ona göre Aristoteles de etik sorunları ve siyaset sorunlarını ele alan çalışmalarında bu tartışmalardan yılmamıştır. Hatta tam aksine bu tartışmaların Aristoteles"i iyi ve adil olan konusunda felsefî bir çözümlenmeye yönlendirdiğini belirterek, *Nikomakos'a Etik*"e göndermede bulunur.

Höffe"ye göre hukukta "etik göreceliği" aşmanın birincil olanağı, bir anlamda empirik bir temele dayanmaktadır. Fakat bu, aynı zamanda pozitivizmin kullandığı empirik temeli sorgulayarak relativizmin görmediği ve birbiriyle rekabet eden adalet ilkelerindeki ortak yönleri araştırır.

Höffe her ne kadar hukukun adalet açısından değerlendirilmesi sırasında göz önüne gelen sorunların çokluğuna dikkatimizi çekse de, etik göreceliğin aslında sadece bunların bir kısmını öne çıkardığını söyler. Bunlar, paylaşırma konusundaki adaletle ilgili tartışmalardır. Başka alanlarda ise hiç kimsenin ciddi

anlamda karşı çıkmadığı uygulamalar olduğunu belirtir. Örneğin değiş-tokuşlardaki adalet ile ilgili böyle bir sorun yoktur ona göre: “Değiş-tokuşlardaki adalette, tek tek durumlarda değiştirilecek ürünün veya hizmetin değerinin tespiti sıklıkla zordur; fakat eşdeğerlilik ilkesine göre yapılan bir değiş-tokuşun adil olarak adlandırıldığı tartışılmaz” (Höffe, 1989, s. 43).

Höffe uygulama ve usulde de adaleti kimsenin sorgulamadığı temel esaslar bulunduğu dikkat çeker. Örneğin bir anlaşmazlıkta yargıcın her iki tarafı da dinlemesi veya kendi davası ile ilgili hiç kimsenin yargıçlık yapmaması gerekliliği genel kabul gören ilkelere aittir. Höffe'ye göre bu uygulama ilkeleri daha yüksek bir adalet ilkesine, tarafsızlık ilkesine hizmet ettikleri için adil kabul edilmektedir.

Tarafsızlık ilkesinin belgesi olarak Höffe güzel sanatlarda adaletin, bir elinde terazi ve gözleri bağlı olarak resmedildiğini belirtir. Burada tarafsızlığın bir göstergesi olarak, anlaşmazlık durumlarında davaların kişinin kimliğine bakılmaksızın ele alınması gerekliliğinin altı çizilir. Höffe böylece keyfiliğin tarafsızlık ilkesiyle birlikte dışlandığını vurgular:

Tarafsızlık, anlaşmazlıkların kişilerin kimliklerine bakılmaksızın çözülmesini talep eder; bu da Justitia'nın fortuna olmadığı da düşüncesine dayanır. Fortuna bereket boynuzundan armağanları kişilerin kimliğine bakılmaksızın, rastgele dağıtır. Adalet bu tür bir keyfiliğin reddedilmesinde yatmaktadır; bu yüzden tarafsızlığın asgarî ölçütü keyfiliğin yasaklanmasıdır (Höffe, 1989, s. 43).



Höffe"ye göre her iki ilkenin de, tarafsızlık ve keyfiliğin reddedilmesi, negatif ölçütlerdir, yani maddî içerikleri yasaklamalardan ibarettir. Bu da insanların adaletin varlığından çok, adaletsizliğin varlığı konusunda daha kolay fikir birliğine varabileceklerini gösterir. Bununla birlikte Höffe adalet ilkelerinin hepsinin negatif olarak algılanmaması gerektiğini, örneğin karşı tarafın dinlenmesi veya alış-verişteki eşdeğerlilik ilkelerinin pozitif ilkeler olduğunu belirtir.

Böylece Höffe dile getirdiği bu tartışmasız adalet ilkeleri ile hukuktaki etik relativizmi birçok uygulama alanından çıkartmış olur. Her ne kadar geriye kısmî bir relativizm kalmış olsa da, Höffe bunun siyasal adalet açısından fazla bir ağırlık taşımadığını düşünmektedir. Çünkü ona göre, eğer bir hukuk ve devlet kurumunda temel adalet sorunları genelde kabul edildiği gibi paylaşım ile ilgili değil de, birincil olarak alış-verişle ve ikincil olarak da prosedürle (işleme) (Verfahren) ilgili iseler, bunlar tartışma gerektirmeyen alış-verişteki eşdeğerlilik ve tarafsızlık ilkelerine göre çözülebilirler. Ayrıca Höffe eşdeğerlilik ilkesinin, tarafsızlık ilkesinin bir durumu olarak yorumlanabileceğini belirtmektedir, çünkü adil alış-verişteki karşılıklı alma ve verme, kişilerin kimliğine bakılmaksızın değiş-tokuşta bulunan malların ve hizmetlerin değerine bağlıdır. Böylece Höffe"ye göre tarafsızlık daha kapsayıcı bir ilke olarak anlaşılır. Bütün bunlara rağmen Höffe buradaki relativizmin tam olarak çözülemediğini belirtir: "Siyasal adalette ortaya çıkan sorunların türü belirlenemediği sürece, paylaşım ile ilgili sorular ve buna bağlı olarak dağıtıcı adaletteki ilkelerle ilgili bir relativizmi hesaba katmak gerekir" (Höffe, 1989, s. 44).

Höffe bu relativizm karşısında teslim olmaya gerek olmadığını ifade eder. Çünkü ona göre tarafsızlık, anlaşmazlıkların çözülmesinde kabul gören bir ilke olduğundan bu ilkenin yardımı ile paylaştırıcı adalettteki ilkeyle ilgili anlaşmazlık çözülebilir. Bunun iki aşamalı olarak ele alınması gerektiğini düşünmektedir. Öncelikle birbiriyle rekabet eden paylaşım ilkelerinin her türlü tartışmaya kapalı olan bir özellik taşıdıklarını tespit eder. “Formel” veya “soyut adalet” diye adlandırılan bu özellik, herkese aynı bakış açısına göre yaklaşılması (davranılması) gerekliliğini vurgular. Ona göre bu bir kuralın uygulanması ile ilgilidir ve kolaylıkla tarafsızlık ilkesine dâhil edilebilir. Çünkü hizmetler, yasal haklar, başarılar veya ihtiyaçlardan bağımsız olarak mallar ve yükümlülükler herkese, kişiye bakılmaksızın, aynı kurala göre paylaştırılıyorsa, tarafsız davranılmış olunur.

Höffe kuralların uygulanmasındaki tarafsızlığı içeren bu ilk aşamadan sonra ikinci aşamada kuralların saptanmasında da tarafsızlık bulunması gerekliliğini vurgular. Yani malların ve yükümlülüklerin paylaşımını yöneten kuralların da kişilere bakılmaksızın belirlenmiş olmasının önemini belirtir. Ayrıca bütün yaşam alanları için tek bir kural beklenmemesi gerektiğini de buna ekler. Örneğin temelde kişinin varlığının güvence altına alınması için adaletin ihtiyaçlar yönünden ele alınması gerekirken, iş ve çalışma hayatında başarı ve verim yönünden ve cezaî uygulamalarda ise hak ihlâlinin ağırlık ve cezai ehliyetin derecesine göre yapılabileceğini hatta bunların bazen birlikte de uygulanabileceğini söyler: “Tabî ki ilgi alanları kısmen örtüşebilir, öyle ki bazı sorunlarda birden fazla adalet kriteri söz konusu olabilir ve bu durumda farklı kriterlerin tartılması ve aracılık etmeleri gerekebilir” (Höffe, 1989, s. 45).

Höffe, yöntem ve metod yönünden kuralların uygulanmasındaki tarafsızlığı “tali” bir adalet olarak adlandırmaktadır. Zira ona göre organize olmuş bir çete de böyle bir şekilde tarafsızca uygulamalarda bulunabilir. Veya kuralları belirgin ayrıcalıklar ve ayrımlar içeren bir hukuksuzluk devleti de bunları uygulamada tarafsızca davranabilir. Höffe’ye göre asıl adalet, kuralların da adaletli bir şekilde belirlendiğinde meydana gelebilir.

Böylece bundan çıkarabileceğimiz sonuçlar şunlardır: Adaletin oluşabilmesi için birincil olarak yasalar konulurken bu yasalar adalet ilkelerine göre konulmalıdır ve bu yasalar uygulanırken de adalet ilkelerine uyulmalıdır. Başka bir deyişle, eğer yasalar adalet ilkesine uygun bir şekilde hazırlanmamışlarsa, bunların uygulanmasında ne kadar tarafsız ve eşit, yani adil davranılsa da, adaletin oluşması mümkün değildir. Öte yandan yasalar adalet ilkeleri göz önünde bulundurularak meydana getirilmiş olsalar bile, eğer uygulamada adaletsizce tutumlar ve davranışlar mevcutsa, bunlar da adaletin oluşmasına engel olacaktır. Böylece meydana gelecek olan adaletsizlikle birlikte, aslında bazı kişilerin veya grupların hakları çiğnenmektedir. Bu tutum ve davranışları bir taraftan kişiler başkalarına sergileyebileceği gibi, diğer taraftan hukuk ve devlet kurumları da sergileyebilir veya kişilerin sergilediği bu tutuma göz yumabilir.

Adaletsizlik olgusunun bu şekilde ortaya çıkışını, Ioanna Kuçuradi bir insan hakları sorunu olarak şu şekilde dile getirmektedir:

Ülkeler düzeyinde bakıldığında, adaletsizlik bugün, bir devletin bir kısım yurttaşlarının temel haklarının başka yurttaşlar tarafından çiğnendiği ya da gözardı

edildiği zaman, etkili bir Şekilde müdahale etmediği durumlarda, ya da kendi organlarıyla bu hakları çiğnediği veya mevcut koŐullarda bu hakların gereklerini yerine getirmediği-getiremediği zaman ortaya çıkıyor (Kuçuradi, 2001, s. 43).

Hukuk kurumu ve devlet kurumu gibi yapılarda uygulamaları yapanların kişiler oldukları göz önünde bulundurulduğunda, kurumsal adaleti veya toplumda adaleti sağlamanın birçok bileŐene bağlı olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü bütün bu bileŐenler, yani kişilerin eylemleri ve tutumları kendi ilerinde ayrı ayrı tarafsızlık ve eşitlik ilkelerine uygun, yani kısacası adil olmalılar ki, sonuçta uygulamalar bütünde adil olabilsin. Böylece Hffe, adaletin sağlanabilmesinin öncelikli koşulu olarak ele aldığı kurumsal adaletin gerçekleŐmesinde kişilerin ve eylemlerin de önemli bir yeri olduğunu düşünmektedir. Bundan dolayı kurumsal adaletin yanında kişisel adaleti de incelemektedir.

## İKİNCİ BÖLÜM

### HÖFFE'YE GÖRE KİŞİSEL ADALET

#### 2.1. Antropolojik Açıdan Kişisel Adalet

Adalet konusunda yapılan çalışmalarda genel olarak adalet kavramının toplumsal ve hukuksal yönden ele alındığı görülür. Bu durum, adalet sorununun insanın toplumsallığıyla ilgili bir sorun olmasından kaynaklanır. Eskiçağda Platon'un, adaleti yalnızca kişiyle ilgili değil aynı zamanda toplumla, kişinin toplum içindeki varlığıyla da ilgili bir erdem olarak düşünmesi ve onu diğer erdemleri (bilgelik, cesaret, ölçülülük) kapsayan bir erdem diye görmesi bundan dolayıdır (2007, 351 b). Aynı bakış açısını Aristoteles'te de görmekteyiz.

Konunun bu özelliğinden dolayı Höffe, ilkin "kurumsal adalet" üzerinde durmuştur. Ama adaletin kişiyle ilgili yanını da göz önüne aldığından, "kişisel adalet" dediği adalet türünü ele almış ve ilkin bunun antropolojik temeline eğilmiştir. Bu bölümde adalet kavramı antropolojik ve etik yönleriyle ele alınacaktır.

Höffe, toplumsal yaptırımların ve bunların devamı olan kurumsal yaptırım yetkisinin meşru temelini incelerken, bir taraftan kişinin eylem özgürlüğünün, diğer taraftan ise kişinin şiddete başvurabilme özelliğinin altını çizer. Bu iki unsurun farklı şekillerde araştırılabileceğini söyler. Bu yöntemlerden birisi kültürlerin karşılaştırılmasına dayanan dolaylı bir yoldur. Örneğin bu özelliklerin Batı

kültürünün çağdaş ve ekonomik koşullarından kaynaklanıp kaynaklanmadığının araştırılması olabilir. Fakat ona göre daha temel bir yöntem bütün toplumsal ve tarihsel özellikleri bir kenara bırakarak, insanın yapısına, kendine özgü bir canlı olarak varlıksal durumuna (“biyolojisine”) yönelik bir araştırmanın daha temellendirici olabileceği düşüncesindedir. Sözünü ettiği bu yöntem, doğrudan insanın doğal varlık yapısına yönelik bir açıklama yapmaya götüren bir yöntemdir.

### 2.1.1. İnsanın Doğal Yapısı

Höffe insana empirist bir yaklaşımın “natüralizme” düşme tehlikesi taşıdığını belirtmekle birlikte, insanın doğal yapısını göz önünde bulundurmanın önemli olduğu görüşündedir. Ona göre, örneğin Gehlen'in *içgüdü analojisi kategorileri* kavramı böyle bir sakıncayı taşımaktadır. “Çünkü Gehlen'in içgüdü analojisi kategorileri gibi yorumlayan kavramlar fazlasıyla, hayatta kalmanın biyolojik amacıyla belirlenmiştir (bkz. Bölüm II.2.a) ve bu yüzden insanoğlunun hakkını tam olarak vermemektedir” (Höffe, 1989, s. 344). Höffe böyle düşünmektedir, çünkü Gehlen kültürü “biyolojik” bir kavram olarak belirlemektedir: “...insanın, hayvan biologisinden esaslı bir şekilde ayrılan, kendine öz bir biologisi vardır. Kültürden bahseden kimse, insandan bahseder, insandan bahseden kimse, insanın biricik olan morfologisinden ve fizyologisinden bahsetmiş olur” (Gehlen, 1954, s.18).

Gehlen'in, Mengüşoğlu tarafından da eleştirilmiş olan bu biyoloji temelli insan kavrayışının sakıncalı yönünü belirtmekle birlikte Höffe, insanın “hayvansal” yönünü

ya da canlılık özelliklerini incelemenin bazı ipuçları verebileceği düşüncesindedir. Böyle bir inceleme, ona göre, insanın eylemlerini ve şiddete başvurma eğilimini anlamaya yardımcı olabilecektir. Burada Höffe'nin vurgulamak istediği nokta, insanın eylem özgürlüğünün ve bundan dolayı da şiddete başvurabilme özelliğinin olmasıdır.

Toplumda, insanlararası ilişkilerde ortaya çıkan sorunlara eğilirken, insanın varlıksal yapısını incelemek felsefe tarihinde eskiden beri izlenen bir yol olmuştur. Doğrudan insanı konu almamakla birlikte Platon'un buna uygun bir örnek olduğu söylenebilir. Kant'ın da benzer şekilde insanın varlıksal özelliklerini göz önünde bulundurduğu görülür.

İnsanın doğal yapısından gelen bu durumundan dolayı Höffe, insanın genelde doğa tarafından “haksızlığa uğratılmış” (“doğanın haksızlık ettiği”) bir varlık olarak betimlendiğini belirtir. Bu, Kant'ın da üzerinde durduğu bir noktadır. Kant'a göre insan “organ bakımından gelişmemiş” olmasına karşılık “akılla donatılmıştır”; ama insanın “akılla donatılmış” olmasında “doğa”, aklın düşünme ve bilme gücünü sonsuz olana yöneltmesini değil, organ bakımından gelişmemiş bu varlığın etik gelişimini amaçlamıştır (Heimsoeth, 1986, s. 51-57).

Hayvanlar bir taraftan belli bir konuda insanla karşılaştırılmayacak derecede özelleşmiş becerilere sahiptirler, diğer taraftan da insanla karşılaştırıldıklarında içgüdüyle donatılmış varlıklardır. Oysa insan bu içgüdülerin çoğundan yoksundur. İnsanın içgüdüden yoksun olmasını Gehlen ve Scheler de ifade etmiştir. O dönemde hayvan fizyolojisi ve psikolojisi üzerine yapılan çalışmalara dayanarak Gehlen,

insanda gerçek anlamda bir içgüdünün olmadığını söylemiştir (Gehlen, 1954, s. 25). Aynı şekilde bu çalışmalara dayanarak insanın hayvandan apayrı yanının ne olduğunu belirlemek isteyen Scheler de insanda içgüdünün yok denecek kadar azalmış olduğunu belirtmiştir:

Öyleyse içgüdüsel davranışların, hiçbir biçimde anlama yetisine ve isteğe bağlı otomatikleşmiş eylemler olmadıklarını bize en iyi açıklayan şey, morfolojik bakımdan, daha gelişmiş hayvanlara göre, tümüyle farklı ve oldukça sabit bir yapıya sahip olan eklemli hayvanların en fazla içgüdüye sahip olmaları, ama (onlarda) akla dayalı (zekâyaya dayalı) bir davranışın en küçük izine bile rastlanmaması, buna karşılık zekâsı en yüksek derecede gelişmiş olan, çağrışımsal belleği de bundan geri kalmayan plastik bir memeli hayvan olan insanın çok *azalmış* (küçülmüş) bir miktarda içgüdüye sahip olmasıdır (Scheler, 1998, s. 51).

Bu noktaya değinen filozofların amacı, insanın kendine özgü yapısının ne olduğunu görmek, insanın eylemlerini anlamak, buradan da insan dünyasında ortaya çıkan sorunlara çözüm yolu bulmaktır.

Kant'tan beri vurgulanan bu "organ eksikliği", "özelleşmemiş" olma durumunu dikkate almakla birlikte Höffe, insanın diğer canlılara oranla doğa tarafından daha eksik, daha yetersiz olarak değil, farklı şekilde donatılmış olduğunu belirtir. Bu nokta da yine Kant'ın değindiği bir noktadır. Kant'a göre de insan organ bakımından yetersiz olmakla birlikte, başka bir donanıma, "akla" sahiptir. Öte yandan insanda işlenmeye elverişli bazı "ham yetenekler" vardır. Dolayısıyla bu durum insanda eksiklikten çok yapısal bir farklılık olmaktadır. Höffe de insanın bu yapıca farklı olma durumuna önem verir ve bunu olumlu sayar. Ona göre insan, bu özelliğinden dolayı hayvanlardan farklı bir canlı olarak "dünyaya açık" bir durumdadır ve



şekillendirilebilir bir yapıya sahiptir. Ayrıca bu özellik zekâ ile birleştirildiğinde, insanı hiçbir hayvanla karşılaştırılmayacak kadar çok yönlü ve şekillendirilebilir kılmıştır.

Nietzsche'nin deyişiyle insan "başka herhangi bir hayvan kadar belirlenmemiştir" (*Ahlakın Soykütüğü*, 3.Kısım, 13. Bölüm). Bununla birlikte Nietzsche bu durumun çift yönlülüğünün gayet iyi farkındadır, bundan dolayı insanı gerçi hasta ve güvensiz diye tanımlamıştır, ama aynı zamanda onun için "bütün diğer hayvanların toplamından daha çok şeye cesaret etmiştir, yenilemiştir, direnmiştir, kadere meydan okumuştur" diye bahsetmektedir (Höffe, 1989, s. 344).

Böylece Höffe, insanın doğal yapısındaki belirlenmemişliği insan için olumlu bir durum sayar. Çünkü bu durumda insan çeşitliliğe açık, çok yönlü bir varlıktır. Bu da, insanı algılayabilme, algıladıklarını ilişkilendirebilme, bunlara karşı bir ilgi oluşturabilme ve bunun sonucu olarak davranabilme konusunda neredeyse sınırsız olanaklara sahip hale getirmektedir.

Höffe'nin önem verdiği bu nokta, insanı doğrudan konu alan filozoflar tarafından da çeşitli biçimlerde dile getirilmiştir. Örneğin Ernst Cassirer, insanı diğer canlılardan ayıran özelliğın onun "simgeler kuran canlı/varlık" ("animal symbolicum") olduğunu söylemiştir (Cassirer 1982, s. 32-34). Burada da yine insanın yalnızca doğal çevre içinde değil, kendi kurduğu bir dünya içinde yaşayan bir canlı olması söz konusudur.

Höffe'nin insanın doğal yapısıyla ilgili düşüncelerini destekleyici nitelikte bir insan görüşü Takiyettin Mengüşoğlu'da da görülmektedir. İnsanın kendine özgü

özellikleri ve bundan dolayı ortaya koydukları konusunda Mengüsoğlu da Höffe gibi hayvanın doğa tarafından belirlenmiş olduğunu, insanınsa böyle bir sınırlandırılmanın dışında kaldığını ve bu belirlenmemişliğin ona farklı imkânlar açtığını belirtir:

İnsan bu dünyanın neresine giderse gitsin, bir mutasyon geçirmek zorunda kalmadan, kendisine özgü olan başarılarını gerçekleştirebilecek bir durumdadır. Çünkü insan nereye giderse gitsin, gittiği yerin doğa koşullarına uymaya zorlanmadan, onlara karşı önlem alabilecek başarılarla, bu başarıları meydana getirebilecek yeteneklerle donatılmıştır. Halbuki, başarıları kendisinin değil, doğanın bir ürünü olan hayvan, doğanın koşullarına boyun eğmek, onlara uymak zorundadır. İnsana böyle bir durumu sağlayan, en başta onun kendi kendisi ile kendisine en uzak şeyler arasında bağ kurması, doğanın her olayı karşısında önlem almayı bilmesi ya da hiç değilse buna çalışmasıdır. İnsanda öyle yetenekler vardır ki, o bu yetenekleri sayesinde, karşılaştığı şeyleri, fenomenleri, evirip çevirmekle, deneyip sınamakla, onları „obje" haline getirebilir, onlardan yararlanabilir ve başarılarını ortaya koyabilir (Mengüsoğlu, 1988, s. 239).

Höffe, insanın eylem özgürlüğünün fizyolojik ve psikolojik temelini, insanın “dünyaya açık olma” özelliğinde ve bundan dolayı çok yönlü bir varlık olmasında görmektedir. Ona göre insan, diğer bazı hayvanlar gibi özelleşmiş organlardan yoksundur ve duyu organları hayvanlardaki kadar keskin (güçlü) değildir. Ama yine de bütün duyu organları vardır onda. Özellikle de insanın “entelektüel” gelişiminde büyük katkısı olduğunu söylediği *görme* ve *kavrama* yetisi ileri düzeydedir. Aynı şekilde hareket becerileri birçok hayvana göre belki daha az gelişmiştir, ama bununla birlikte birçoğu mevcuttur. İnsanın dik yürümesi, ellerini boşa bırakarak diğer amaçlar için kullanmasına olanak sağlamıştır. Macit Gökberk, Herder'in insanın *dik yürüme*sinin insan başarılarındaki en büyük etken olarak gördüğünü söylemektedir:

Herder'e göre insanı insan yapan nitelik, onun dik durması, dik yürümesidir. Bedenin bu yapılışı insanın yeryüzündeki alinyazısının temel direği olmuştur. „İnsanın her şeyi bu şimdiki durumuna göre düzenlenmiştir. İnsanın tarihindeki her şey bununla açıklanabilir. Bunsuz hiçbir şey açıklanamaz". Dik durması, insanın aklını edinmek ve kullanmak yeteneğini sağlamıştır. Bu örgenleşme (organisation) onu ince duygulu yapmış, ona sanatı buldurmuştur, onu konuşan bir yaratık yapmıştır. Dil ise akli geliştiren, her türlü kültürü yaratan araçtır (Gökberk, 1997, s. 90).

İnsanın “dik yürüme” özelliği, Gehlen'in de önem verdiği bir noktadır. Gehlen'e göre “dik yürüme”, beynin büyümesinde etkili olmuştur. Buna bağlı olarak serbest kalan ellerle birlikte beyin, insanın organlarının özelleşmesini gereksiz kılmıştır (Gehlen, 1954, s. 11-12).

İnsandaki organ özelleşmemişliği bir yandan bir yoksunluk olurken, diğer yandan onu bağımsızlaştırmıştır. Örneğin soğuktan korunmak için bir kürkünün olmaması insanı bir taraftan zor durumda bırakırken, diğer taraftan herhangi bir iklim kuşağına bağımlı olmaktan kurtarmıştır. Ellerin yapısı alet kullanmasını kolaylaştırmıştır.

Diğer taraftan Höffe insanda hayvanlara göre içgüdüsel davranışların çok daha az gelişmiş olduğunu ifade eder. Bu da insanı doğa şartlarına karşı zayıf ve savunmasız bırakır. Höffe, doğal yapısıyla insanın belli etki-tepki şablonlarının dışında kaldığını söyleyerek, onun belirlenmemiş olma durumunun önemini vurgular: “Olumlu yönden baktığımızda bu durum, insanın hem türüne özgü algılamalarında önceden belirlenmediği hem de tepkilerinde göreceli katı şemalarla sabitlenmediği anlamına gelmektedir” (Höffe, 1989, s. 346).

Gehlen'in belirttiği gibi diğer canlılar arasında organ gelişmişliği bakımından eksik bir canlı olan insan, bu eksikliğini zekâsı ile giderir. Gehlen'in bu düşüncesini Kuçuradi şöyle ifade eder:

İnsan hayvana göre b i r e k s i k l i k l e r v a r l ı ğ ı dır: insan morfolojik olarak – organları bakımından – özelleşmemiş bir varlık, organları ilkel olan bir varlıktır; doğal güduları ise hemen hemen yoktur. Buna karşılık insan, zekâsı en çok gelişmiş olan canlıdır ve zekâsı bu doğal güdü eksikliğini dengeler (Kuçuradi, 1997, s. 78).

Kuçuradi'nin “biolojist” olarak nitelediği bu görüşte şu noktayı vurgulaması önemlidir: “Gehlen'e göre insanı hayvandan ayıran en önemli özellik insanın eylemde bulunmasıdır. İnsanın eylemde bulunmasının temelinde ise, onun biolojik – organolojik özelliği bulunur ve bu özelliğin sonuçları insanın biricikliğini oluşturur” (Kuçuradi, 1997, s. 78).

İnsanın diğer canlılar arasındaki yeriyle ilgili soru, insanı konu alan filozofların birleştikleri bir nokta olduğu görülmektedir. İşte bu nokta Höffe için de önemlidir ve insanın eylemlerinde özgür olduğu düşüncesinin dayanağıdır. Höffe tam bu noktaya insanın “eylem özgürlüğü” dendiğini belirtir. Bütün bu özelliklerinden dolayı da Höffe'ye göre insan hem “dünyaya açık” hem de çok yönlü bir varlıktır. Bu da onun özgür eylemde bulunma olanağını beraberinde getirmektedir.

İnsanın doğal donanımındaki çok yönlü açıklığı karşısında, özellikle de içgüdülerden bağımsız olmasından dolayı ve buna ek olarak çok amaçlı kullanılabilir organlarından dolayı, insana zekâsı ve konuşma yeteneği sayesinde iki basamaklı bir düzenleme

yapmaya izin vermektedir; bu da geleneksel olarak *eylem özgürlüğü* diye adlandırılmaktadır (Höffe, 1989, s. 347).

Höffe böylece insanın iç ve dış yaşam koşullarıyla bir ilişki içine girdiğini ve refleksiyon sayesinde bu koşulları kavradığını ve adlandırdığını belirtir. Ona göre insan bu kavradıklarını ölçer, kabul eder veya işler, değiştirmeye çalışır. “Kısaca: insan şu ya da bu şekilde eylemde bulunabilir ve gerçekte yaptıkları veya yapmadıkları da düşünceler tarafından yönlendirilir” (Höffe, 1989, s. 347).

İnsanın refleksiyon sayesinde sadece şimdiki zaman üzerinde değil, geçmiş ve özellikle de gelecek üzerinde akıl yürüttüğünü ifade ederek Höffe, insanın gelecekle ilgili planlar kurduğunu söyler. Bütün bu planlar, alınan kararlar ve yapılan seçimlerle oluşur. Böylece Höffe insanın bir taraftan *bilinç* ve *bilgiye* dayalı *eylem olanaklarının* bulunduğunu, diğer taraftan ise insanın seçimlerle ve kararlarla bunları gerçekleştirdiğini söyler. Bu seçimler ve kararlar ise insana bir “eylem özgürlüğü” tanımaktadır. Ancak, insanın “eylem özgürlüğünün” olması, Höffe'nin dile getirdiği gibi *şiddete* başvurma özelliğini de içermektedir aynı zamanda.

Bu kararların ve seçimlerin ne yönde olacağına ilişkin ise Höffe eğitimin büyük önem taşıdığını söyler. Bunun da sosyal kurumlar tarafından, her ne kadar toplumlara ve bireylere göre farklılık gösterse de, özellikle aileler tarafından gerçekleştirilebileceğine dikkat çeker.

Gerçi aileler değişik kültür bölgelerinde farklı şekilde yapılanmıştır. Ayrıca her ailenin kendine özgü görünümü vardır. Fakat genel yapı bu farklılıklardan bağımsızdır. Aile, çocukların dünyaya getirildiği, görev ve hatta rol dağılımı aracılığı ile de olsa ekonomik yaşam şartlarının birlikte sağlandığı ve çocukların eylemde bulunabilecek

ve özgür olabilecek kişiler olarak yetiştirildiği farklı cinsiyetten insanların evlilik bağı ile birleştirilmesi sonucu oluşturulmuş toplumsal bir birliktir (Höffe, 1989, s. 353-354).

Höffe, Gehlen gibi bazı düşünürlerin, insanda az gelişmiş olan içgüdülerin yerini kurumların aldığını ifade ettiklerini belirtir. Bu düşünülere göre aile ve diğer toplumsal kurumların kişi üzerinde dışarıdan bir yönlendirme etkisi bulunmaktadır. Bu sayede kişi, ilgi ve yönelimlerinde, seçim ve kararlarında kendisini zorlayacak olan yükü hafifletmiş, hatta birçoğundan kurtulmuş olur.

Hiç kuşku yok ki, kurumlar tipik durumlardaki taleplere tipik yanıtlar hazırlarlar ve insana, dünyaya açık olmasına rağmen, hem kendi hem de başkalarının eylemlerini ve bu eylemlerin sonuçlarını belli sınırlar içinde öngörmesini sağlarlar; itimat ve güven temeli üzerine beraber yaşamayı mümkün kılarlar (Höffe, 1989, s. 357-358).

Böylece Höffe kurumların, insan davranışları için belirli tarzlar oluşturarak, kişilerin her davranışı için çaba harcama yükünden kurtardığını belirtir. Kurumların bunu yapması insanın düşünsel ve yaratıcı eylemlerine olanak sağlar. Höffe'nin vurguladığı bu noktayı Mengüsoğlu da şöyle dile getirmiştir:

Eğer insan bütün eylemlerini düşünerek, daima kontrol ederek ve bilerek gerçekleştirmek zorunda kalsaydı, eğer insanın her eylem için ayrıca bir karar vermesi gerekseydi, o zaman bu ağır yükü taşıyamayacak bir duruma gelecekti; bu yükün altında ezilecek, yaratıcı eylemleri ise bundan zarar görecekti (Mengüsoğlu, 1988, s. 95).

Bununla birlikte Höffe bu eylemler için de tamamen bir belirlenmişlikten söz edilemeyeceğini, sadece belli çerçeveler çizilmiş olduğunu belirtir. Bu çerçeveler içinde kişilerin bir hareket alanı olduğunu söyler. Burada kişiler, kendi tercihlerine, kendi kararlarına göre hareket edebilmektedir. Ayrıca Höffe"ye göre bütün bu dışarıdan gelen çerçeveler (kurumsal çerçeveler) aynı zamanda kişi tarafından özümsemektedir. Bu da toplumsal ilişkilerdeki örneklerin, normların, değerlerin ve sembollerin süreklilik kazanmasına, kişi üzerinde zorlayıcı etkisinin zayıflayarak benimsenmesine neden olmaktadır. Dolayısıyla insan doğada da toplumda da belirli bir anlamda özgürdür. Bu özgürlük, insanın eylem özgürlüğüdür.

### 2.1.2. Kişi ve Eylem Özgürlüğü

Höffe"nin, kurumların kişilere çizdiği çerçevelerin, onların eylemlerini tümüyle belirlemediğini, bu çerçevelerin kişiler üzerinde zorlayıcı etki yapmadığını söylemesi, hem kişilerin hem de tercih ve kararların önemli olduğunu gösterir. Böylece Höffe, adalet sorunuyla ilgili gördüğü başka bir alanın önemine işaret eder. Bu durumda insanın hem doğal yünden hem de toplumsal yünden "belirlenmemişliği", ona "eylem özgürlüğü" sağlar. Temelini insanın doğal yapısında bulan bu "eylem özgürlüğü", adalet sorununda (hukuk ve haklarla ilgili sorunlarda) kişilerin de önemli olduğunu göstermektedir. Bu da "kişi" kavramını ve etiği dikkate almanın gereğini ortaya koymaktadır.

Kişi kavramının ilkin "doğal hukuk" ve buna dayanan temel haklar düşüncesiyle birlikte etikte yer almaya başladığı söylenebilir. Buna ek olarak, Schopenhauer"ın "özgür insan" veya "ulu insan" tipini (Kuçuradi, 2006, s. 82),

Nietzsche'nin de "yaratıcı insan", "trajik insan" ya da "üstinsan" tipini (Kuçuradi, 2009, s. 69; Nietzsche, 1972, s. 28) ortaya koymasının, etik sorunlarda kişi kavramının öne çıkmasında etkili olduğu belirtilebilir.

Etiğin hem de hukukun ana kavramlarından biri olarak kişi, hem "temel hakların taşıyıcısı" olmak, hem de "eylemlerin gerçekleştiricisi" olmak bakımından önemlidir. Dolayısıyla kişi, eylem özgürlüğünün dayanağıdır. Bu durumda, insanlararası ilişkilerde eylemler gerçekleştiren, tutumları ortaya koyan kişiler, adalet sorunuyla doğrudan ilişkilidir.

Bundan dolayı Höffe'nin "kişisel adalet" üzerinde durması önemlidir. İlk planda hukukun konusu olarak karşımıza çıkan adalet sorununa antropolojik ve etik açıdan da yaklaşmanın vazgeçilmezliğini göstermektedir. Kişilerin toplum içinde süren yaşamında ve ilişkilerinde haksızlıkların önlenmesi ve hakların korunabilmesi için kurumsal düzenlemeler öncelikli koşul olmakla birlikte, bunun sağlanabilmesinde kişilerin eylemleri, kararları, tercihleri de son derece önemlidir. Bundan dolayı kişilerin doğru kararlar alabilecek, bağımsız eylemde bulunabilecek şekilde eğitilebilmelerinin koşullarını da dikkate almak gereklidir. Höffe'nin bu yaklaşıma önem vermesi, adalet sorununa, insanla ilgili eskiden beri sürüp gelen temel bir sorunu, eğitim sorununu gözden kaçırmadan eğilmenin bir bakıma kaçınılmaz olduğunu göstermektedir.

Kişiler ve eylemleri Eskiçağdan beri filozofların bazen doğrudan bazen de dolaylı şekilde ele aldıkları bir konu olmuştur hep. Örneğin Platon adaletin ne olduğunu araştırırken, konuyla ilgili soruyu "eğri insan-doğru insan" veya "eğrilik-



doğruluk” bağlamında ele alır. Platon’un yaklaşımı, adaletin aslında kişilerle ve eylemlerle ilgisini gösteren önemli bir örnektir. Benzer şekilde Aristoteles de *Nikomakhos’a Etik*’in Üçüncü Kitabında, eylemlerin ve “eylem özgürlüğü”nün adaletle olan ilgisinin bilinciyle eylemlerin yapısını, tercih ve istekleri ayrıntılı şekilde incelemiştir (2007, 1109b 30-115a). Bütün bunlar insanlar arası ilişkilerde sürekli ortaya çıkan adaletsizlik sorununun temelde kişilerle ve kişi eylemleriyle ilişkili olduğunu ve toplumsal yönüyle hukuk ve devletle ilgili bir kavram olan adaletin aynı zamanda etik bir sorun olduğunu göstermektedir. Bu noktayı göz önüne alan Höffe de bu konunun etik boyutuna önem vermekte ve adaleti erdem yönüyle de ele almaktadır.

## **2.2. Etik Açısından Kişisel Adalet**

Yukarıda da belirtildiği gibi adalet sorunu temelde kişilerle ve eylemlerle ilgilidir. Bundan dolayı adalet kavramının etik boyutunun gözden kaçırılmaması önemlidir. Eskiçağda filozofların bu sorunu ilkin etikten başlayarak ele almaları ve adalete doğrudan eylemlerle ilişkisi bakımından açıklık getirmeye çalışmaları Höffe’nin de dikkatini çeken bir noktadır. Bu noktayı da göz önüne alarak Höffe adaleti etik açıdan da inceleme konusu yapar.

### **2.2.1. Kişisel Adalet Düşüncesinin Temelleri**

Adalet sorununa eğilen filozofları adaletin etik yönünü düşünmeye götüren nedenler konusunda günlük yaşamdan kimi örnekler vermek mümkündür. Bu

örnekler kişisel adalet düşüncesinin dayanağı olabilecek kimi gözlemlerdir bir bakıma. İster kişiler arası ilişkilerde olsun, ister kişilerin kurumlarla olan ilişkilerinde olsun adalet çok önemli bir rol oynamaktadır. Adaletsizliğin olduğu durumlarda ise kişilerin, bir haksızlığa uğramış olmanın ötesinde birbirlerine veya kurumlara karşı duydukları güven sarsılmaktadır. Oysa kişilerin birbirlerine ve kurumlara karşı duyacakları güven, sağlıklı bir toplumun temel unsurlarından biridir. Bunun önemini toplum içindeki en temel, en basit ilişkilerde bile görmekteyiz. Örneğin bir dolmuşu bindiğimizde sürücüye ne ehliyetinin olup olmadığını sorarız, ne de sağlık durumu veya alkollü olup olmadığıyla ilgili ile herhangi bir rapor görmek isteriz. Aracın başına geçmiş ise, ona güveniriz ve araca bineriz. O da bize henüz binerken paramızın olup olmadığını sormaz, araca binip binemeyeceğimiz konusunda herhangi bir şey söylemez. Aynı şekilde bir lokantaya oturmuş bir müşteriye orada çalışan siparişini getirmeden önce para sormaz. Siparişini vermiş olan müşteriye güvenmeyi tercih eder. Bunlar günlük yaşamda hemen her gün karşılaştığımız en basit örneklerdir. Günlük yaşamda buna benzer pek çok başka örnekler verilebilir. Çünkü ilişkilerimizde sürekli benzer durumlarla karşılaşmaktayız.

Ne var ki, toplumsal yaşamın doğal bir parçası olan bu güvenin günümüzde hızlı bir şekilde yitirildiğini gözlemlemekteyiz. Bu güven yitiminin temel nedeni, belki de kişilerin birbirleriyle ve kurumlarla olan ilişkilerinde bir şekilde haksızlığa uğramış olmalarıdır. Çünkü kurumsal adaletin sağlandığı, yasaların uygulandığı durumlarda bile bazen haksızlıklar yapılabilmektedir. Kişilerin güvendiği veya güvenmek zorunda kaldığı kişiler veya kurumlar, kendilerine duyulan bu güven karşısında haksızlığa yol açtıklarında, kişilerin onlara duydukları güven de sarsılmaktadır.

Bu duruma özellikle eğitim ve sağlık alanından uygun bazı örnekler verilebilir. Örneğin bir hekimin bir hastasını tedavi ederken birden fazla tedavi alternatifi bulunuyorsa ve tedavi yöntemlerinden hangisini seçeceği konusunda belirleyici olan şey, hastalığın gerekleri ya da hastanın faydası ise, problem yoktur. Oysa hekim tedavi alternatifini seçerken kendi ya da çalıştığı kurumun avantajlarını göz önünde bulundurursa, bu durumda görünüşte bir adaletsizlik söz konusu değildir, ama hasta yine de bir haksızlığa uğramış olur. Buna benzer örnekleri diğer alanlardan da çoğaltmak mümkündür.

### 2.2.2. Erdem Olarak Kişisel Adalet

Adalet sorunu kişilerarası ilişkilerde söz konusu olduğundan, adalet kavramına etik açıdan da eğilmek önemlidir. Bundan dolayıdır ki filozoflar adalet sorununu ilkin bu noktadan başlayarak ele almışlardır. Eskiçağda adalet sorununu etraflı şekilde ele alan Platon, bu sorunun çözümü için düşündüğü “adil” ve aynı zamanda “mutlu” bir “site” olabilmenin koşulunu, adaletin, bir kişi erdemi olarak var olmasına/gerçekleştirilmesine bağlamıştır.

Etiği bir bilgi alanı olarak siyaset etkinliğinin temelini koyan Aristoteles ise, adaleti etik erdemler arasında yer vererek araştırma konusu yapmıştır. Erdemleri Aristoteles *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde “düşünce erdemleri” ve “karakter erdemleri” olarak ikiye ayırır. Adalet, cesaret, ölçülülük, cömertlik, yüce gönüllülük, gibi erdemler, karakter erdemleri ya da “etik erdemler”dir (2007, 1103a, 1105b); beceri ve ustalık (tekhne), felsefi bilgi ve bilim (episteme), pratik bilgelik (phronesis),

doğrudan kavrayan akıl (nous) ve felsefi bilgelik (sophia) dediği (2007, 1139b 15) erdemler de “düşünce erdemleri”dir. Aristoteles, karakter erdemlerinin bir huy olduklarını, sürekli tekrarlanarak huy haline geldiklerini belirtirken, düşünce erdemlerinin “daha çok eğitimle” oluştuğunu ve geliştiğini, “bu nedenle de deneyim ve zaman” gerektirdiğini, dolayısıyla da öğrenilen şeyler olduklarını söyler (2007, 1103 a 15).

Biri düşünce erdemi, diğeri ise karakter erdemi olmak üzere iki tür erdem vardır. Bunlardan düşünce erdemi daha çok eğitimle oluşur ve gelişir, bu nedenle de deneyim ve zaman gerektirir; karakter erdemi ise alışkanlıkla edinilir, adı da bu nedenle küçük bir değişikliklerle “ethos”tan gelir (Aristoteles, 2007, 1103 a).

Böylece Aristoteles erdemlerin bir huy olduğunu, diğer taraftan da isteyerek ve tercih edilerek yapılan eylemlerle ilgili olduklarını söylemektedir. Bu durumda erdemün özelliği, onun bir “huy” olmasıdır. Ama erdemi diğer huylardan ayıran ikinci ve önemli bir özelliği daha vardır ki, bu da onun “orta” (mesotes) olmasıdır: “erdem, düşünce düşünce tercih edilen bir huudur, bize göre orta olan, akılcı ve uslu kişinin belirleyeceği şekilde belirlenen bir huudur” (1106 b 35, aktaran Kuçuradi, 1980, s. 177). Aristoteles'in erdem tanımı, erdemün eylemle ilgisini içermesi bakımından önemlidir (Kuçuradi, 1980, s. 177). Aristoteles de erdemle ilgili soruşturmasında elde ettiği bu tanımı önemli bir aşama olarak görür:

Böylece erdemlerin ortak cinsini biçimsel olarak belirlemiş ve orta olmaları olduklarını, onları oluşturan eylemleri yapmayı sağlayan huylar olduklarını, elimizde olduklarını ve isteyerek edinildiklerini ve sağ aklın buyurduğu şekilde olduklarını söylemiş olduk (Aristoteles, 2007, 1114b 25).

Aristoteles, daha önce de belirtildiği gibi, adaletle diğer erdemlerin arasında özel bir yer vermektedir. Çünkü adalet, hem “kendi amacını kendinde taşıyan bir erdemdir” hem de “kendi başına değil, bir başkasıyla ilişkide bir erdemdir”. Bundan dolayı Aristoteles adaletle ilgili şöyle der: “...sık sık adaletin erdemlerin en önemlisi olduğu düşünülüyor – ne akşam yıldızı ne de sabah yıldızı böylesine harika bir şeydir” (Aristoteles, 2007, 1130 a). Yine adaletin diğer erdemlerden farklı olan özelliğini şu sözleriyle ifade eder:

Nitekim şu atasözümüz de vardır: “Adalette bütün erdem bir arada bulunur”. Kendi amacını kendinde en çok taşıyan erdemdir, çünkü kendi amacını kendinde taşıyan erdem tam kullanılmasıdır. Tamdır, çünkü bu erdeme sahip olan yalnızca kendi kendinde değil, başkasıyla ilgili olarak da kullanılabilir; nitekim pek çok kişi kendi işlerinde erdemi kullanabilir, ama başkalarıyla ilgili olarak erdemle davranmazlar (Aristoteles, 2007, 1129 b 25-30).

Bir taraftan adaleti erdem bütünü olarak sayar: “ O halde adalet erdem bütünüdür” (Aristoteles, 2007, 1130a). Diğer taraftan ise kişiler arasında bir ilişki söz konusu olduğunda erdem değil de adalet olduğunu söyler: “Başkası ile ilişkide söz konusu olduğunda adalettir; kendi başına böyle bir huy söz konusu olduğunda erdemdir” (Aristoteles, 2007, 1114 b).

Aristoteles'in erdemler arasında adaleti bu kadar öne çıkarmasının nedeni, adaletin hem kişide ve kişilerarası ilişkilerde hem de toplumsal ve yönetsel işlerde söz konusu olan iki yönlü bir erdem olmasıdır. Benzer şekilde Höffe de adaletin bu özelliğini vurgular ve bir “iç yanı” bir de “dış yanı” olduğunu söyler. Adaletin iç yanı kişiyle, “kişi bütünlüğüyle” ve “kişi değerleriyle” ilgilidir. “Dış yanı” ise kişinin

diğer insanlarla ilişkisinde söz konusudur. Höffe'nin önem verdiği kurumsal adalet düşüncesi bu noktaya ilgilidir. Bundan dolayı Höffe, Aristoteles'e de dayanarak adaletin, yalnızca kişilerarası ilişkilerde kişilerin birbirlerine, "adil olma" ya da "adalet duygusu"na bağlı şekilde göstermesi "beklenen" ve "umut edilen" davranış şekli olarak görülecek bir şey olmadığına, bunun ötesinde bir özelliğinin olduğuna vurgu yapmaktadır. Buna bağlı olarak da Höffe, adaletin ne olduğunu anlatırken, onun bir "erdem ödevi" olmasından çok "hukuksal bir ödev" olmasına dikkati çeker ve adaletin bu yönüne ağırlık verir. Çünkü adalet, diğer erdemlerden farklı olarak, kişilerden *sadece beklenen* bir şey değil, bunun ötesinde onlardan *talep edilen* bir "muamele"dir.

Höffe'nin bu düşüncesi dayanağını Kant'ta bulur. Höffe Kant'ın, "Hak Öğretisi" ve "Erdem Öğretisi" adlı bölümlerden oluşan *Ahlak Metafiziği* adlı eserinde hakları "dış özgürlüklerle", erdemleri ise "iç özgürlüklerle" ilişkilendirdiğini dile getirir:

Fakat ilkeler temelde farklı kullanılmaktadır. Bunlar erdemde otonom olarak ele alındığında ve çok genelleştirildiğinde kişinin motifleri ve amaçlarıdır, daha açık olarak söylersek: onların kendilerinin koydukları irade ilkeleridir, maksimlerdir. Hukukta ise, bu bir taraftan *içerik* bakımından, özgürce eylemde bulunan varlıkların dışsal olarak beraber yaşaması ile ilgilidir. Diğer taraftan da *biçim* bakımından, sadece yasallıkla ilgilidir, ahlaklılıkla değil (Höffe, 1990, s. 323).

Kant'ın bu ayrımını da göz önünde bulunduran Höffe, adaleti, *hukukî ödevlere* ait bir unsur olarak görür ve bunu açık olarak şöyle dile getirir: " Bu ayrıma göre adalet hukukî ödevlere uygun düşmektedir ..." (Kant, 1989, s. 57).

Bununla birlikte Höffe adaletin aynı zamanda erdemle ilgili bir boyutu da olduğunu düşünmektedir. Höffe insan ilişkilerinin kişisel yanı ile kurumsal yanını birbirinden ayırmaktadır. İnsan ilişkilerinin kişisel yanını kişilerin düşünceleri, niyetleri, kararları oluşturur. Kurumsal yanını ise, kişilerin toplum içinde kurduğu veya içine girdiği ilişkiler oluşturur. Böylece Höffe"ye göre *kişisel adalet*, kişinin daha çok kendiyile, yani ilgileri, ilkeleri ve amaçlarıyla ilgilidir: "Kişisel pratiğe bir kişinin düşüncelerini ve kararlarını, ilgilerini, nedenlerini ve amaçlarını, son olarak da ilkelerini ve görüşlerini, karakterini sayabiliriz" (Höffe, 1989, s. 58). *Kurumsal adalet* ise, daha çok dış ilişkiler ile ilgilidir: "Buna karşılık kurumsal pratiğe, örneğin evlilik ve aile içindeki, iş ve eğitim kurumlarındaki veya hukuk ve devlet kurumlarındaki kişisel eylemlerin çoğunlukla önceden belirlenmiş olduğu ilişki şekilleri aittir" (Höffe, 1989, s. 58). Daha önce belirtildiği gibi, hukuk sistemi ve devletle doğrudan ilgili olan *siyasal adalet* ise, Höffe"ye göre *kurumsal adaletin* içinde ele alınması gereken bir kavramdır.

Höffe, adaletin bu iki yönünü, yani kişisel ve siyasal adaletin her birini de ikiye basamağa ayırmaktadır. Siyasal adaletin birinci basamağını siyasal kurumların tek tek eylemleri oluşturur. Höffe, bir genelgenin, bir yasanın veya mahkeme kararının adaletli olmasının buna örnek sayılabileceğini belirtir. Bununla birlikte Höffe bu tür kurumsal uygulamaların ara sıra ve rastgele bir şekilde değil de, istikrarlı ve genelde adaletli oldukları durumda, siyasal adaletin ikinci basamağındaki adaletin söz konusu olduğunu söyler. Böyle bir durumda ise kurumların, hatta hukuk sistemi ve devletin hepten adaletli diye nitelendirilebildiğini ifade eder. Bu da aslında talep edilen bir şeydir ona göre.

Höffe kişisel adaletin birinci basamağını, daha çok kişinin tek bir olayla ilgili eylemi, tutumu ve davranışıyla ilişkilendirmektedir. Ancak, bu tutum ve davranış tek bir olayla sınırlı kalmıyorsa, hatta düzenli ve sık sık tekrarlanıyorsa, o zaman “ikinci basamakta” bir kişisel adaletten söz edilebileceğini vurgular Höffe. Burada önemli olan husus şudur: Kişini, uğrayacağı zarardan/düşeceği dezavantajlı durumdan çekindiği için değil de, bu şekilde davranılması gerektiğine içtenlikle inandığı ve böyle bir seçimi isteyerek ve özgür kararıyla yaptığında, “ikinci basamakta kişisel adalet”e göre adaletli davranmış olması söz konusudur. Höffe'ye göre işte bu “ikinci basamakta kişisel adalet” aynı zamanda bir *erdemdir*. “Klasik adalet tanımına („*iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuendi*”) uygun olarak bu ikinci ve tamamlanmış basamakta kişisel adalet, bir kişinin temel tutumu veya yatkınlığıdır, karakteridir, bir ahlakî erdemdir” (Höffe, 1989, s. 58). Bununla birlikte burada Höffe şu noktanın önemini belirtir: Adalet, siyasal adaletin her iki basamağında da, talep edilebilir olma özelliğini taşıırken, kişisel adaletin sadece birinci basamağında bu özelliğe sahiptir. Burada adaletin eylemle ilgisinde talep edilebilir özelliği bulunurken, eylemin arkasında yatan nedenle talep edilebilir olma özelliği yoktur:

Adalet, insanların birbirinden talep edebileceği bir yükümlülük anlamını sadece gerçekte yaptıkları ve yapmadıkları ile ilgili olarak taşımaktadır, bunların altında yatan tutum ve görüşlerle ilgili olarak değil. İnsanlar birbirlerine adil eylemde bulunmayı borçludurlar, ama adil bir karakteri değil (Höffe, 1989, s. 58).

Höffe bu anlamda kişisel ve siyasal adaletin farklı şeyler olduğunu altını çizmektedir. Hatta bu ayrımın felsefi açıdan çok önemli olduğunu vurgular. Bununla birlikte günlük yaşamda bu iki adaletin karşılıklı bir ilişki içinde olduklarını da



belirtir. Devlet ve hukuk sistemi kurumsaldır, fakat sadece kurumsal adaletle adaleti sağlamaya çalışmak, ona göre yetersiz kalabilir. Kişilerin cezai yaptırımlardan veya zarara uğramaktan çekindikleri için adalete uygun davranmaları, yasal boşluk ve belirsizlik durumlarında sorunları da beraberinde getirebilir. Höffe"ye göre adaletin tam olabilmesi için, kişilerin eylemlerini inanarak ve istekli bir şekilde yapmaları, yani kişiler olarak da adaletli olmaları gerekir. Burada Kant"ın Höffe üzerindeki etkilerini görmek mümkündür. Höffe"nin bu ifadelerinde, Kant"ın yaptığı "ödeve uygun" ve "ödevden dolayı" ayrımının, sanki günlük yaşama bir uygulaması karşımıza çıkmaktadır. Höffe, Kant"ın "ödevden dolayı" dediği bu özelliği "kişilerin adaletli yaradılışı" ("kişilerin adil olma yatkınlığı") olarak adlandırmaktadır:

Buna karşılık kişisel ya da öznel anlayışında adalet, bu kurumsal adaletin taleplerini sadece aradabir ve cezalardan korkulduğu için değil, gönüllü ve süreklilik içinde, "habituell" olarak karşılayan doğruluk anlamındadır. Burada adalet bir taraftan kişisel eğilimlere bağlı olmayan, diğer taraftan da borçlu olunanın ötesine geçmeyen bir karakter veya kişi özelliği, bir ahlakî erdemdir (Höffe, 2001, s. 30-31).

Kişilerin adaletli olması, aynı zamanda yurttaş bağlamında, devlet ve hukuk sistemindeki adaletsizce veya keyfi uygulamaları engelleyici bir önlem olarak da öne çıkmaktadır ona göre. Bu anlamda rüşvet alan bir devlet memuru veya taraflı davranan bir yargıç, kişisel olarak adalete uygun davranmamış olur. Böyle durumlar sistematik olarak cezalandırılmadığı takdirde, kurumsal bir adaletsizlik söz konusudur.

Böylece Höffe, aynı zamanda "nesnel adalet" olarak da adlandırılmasını da dikkate alarak, kurumsal adaletin mutlaka nesnel bir temele dayandırılması

gerektiğini düşünmektedir. Ama kurumsal adaletin tamamlayıcısı olarak kişisel adaletin de önemli bir yerinin olduğunu söyler:

Ne var ki, modern toplumların kişisel adaletten vazgeçebileceği şeklindeki yaygın kabul yanlıştır. Bir hukuk devletindeki demokrasinin işleme koşulları arasında, hem vatandaşların hem de makam sahiplerinin belli bir ölçüde adaletli olmaları gerekliliği de vardır: Örneğin parlamenterler gibi makam sahiplerinin doğruluğa ihtiyaçları [doğru olmalarına /doğru olma gerekliliği] vardır, çünkü [doğru] olmadıkları takdirde görev yeminlerinin aksine bütün halkın değil de sadece kendi seçmenlerinin ilgilerine hizmet ederler ve Platon (*Politeia*, VIII 555 b ff.) ve Aristoteles'ten (*Politika*, IV 4, 1290 b 1 f.) John Stuart Mill'e (*Özgürlük Üzerine*, 4.kısım) kadar eleştirel demokrasi teorisinin korktuğu şeye, çoğunluğun zorbalığına katkıda bulunmuş olurlar (Höffe, 2001, s. 31).

Bu şekilde Höffe"ye göre, kişisel adaletin kurumsal adaleti tamamlamasıyla, yasalarda bulunabilecek boşlukların, yoruma açık maddelerin adaletsizliğe yola açabilen yorumlanmaları önlenmiş veya en aza indirgenmiş olur. Hatta yasalar konurken meydana gelebilecek adaletsizliklerin de bu şekilde önüne geçilebilir.

Aristoteles'in adalet ile ilgili söylediği "adalet başkası ile söz konusu olduğunda adalettir, kendi başına böyle bir huy söz konusu olduğunda erdemdir" ifadesinden de anlaşılacağı gibi, adalet bir eylem ve bir ilişki içerisinde ortaya çıkmaktadır. Höffe'nin adalet sınıflamasında da, hem kurumsal adalette hem de kişisel adaletin birinci basamağında adaletin bir eylem veya ilişki içerisinde ortaya çıktığını görmekteyiz. Bundan yola çıkarak, adaleti kişilerin kişilerle veya kurumlarla ve kurumların kişilerle veya kurumlarla ilişkilerinde aramamız gerekmektedir. Burada kurumsal yapılar her ne kadar kişilerden ayrılmış gibi dursalar da, kurumun

ilişkilerini meydana getiren unsur olarak eninde sonunda kişiler karşımıza çıkmaktadırlar. Bu noktanın önemini Kuçuradi de *Etik* adlı eserinde açık olarak göstermektedir. Kurumsal ilişkileri de içinde barındıran toplumsal ilişkiler ile ilgili olarak şunları söylemektedir:

Bu bakımdan, insan ürünü olan bu tür ilişkiler, kendilerine özgü bir ontik yapıya sahip olmakla birlikte, bağımsız ilişkiler değildir; gerçeklikte başka bir temel üzerinde kurulurlar ve ona bağımlı kalırlar. Başka bir deyişle: karı veya koca diye bir varlık yok, yalnızca karı-koca ilişkisi vardır; yöneten veya yönetilen diye birer varlık yok, yalnızca yöneten-yönetilen ilişkisi vardır. Örnekleri kolayca çoğaltılabilecek olan bu tür ilişkilerin her biri, ayrıca dar anlamda hukuk bakımından çeşitli tarzlarda kurulabilir (Kuçuradi, 1996, s. 6).

Kuçuradi'nin bu sözleri, Höffe'nin kurumsal adalet için önemli saydığı kişisel adaletin ne olduğunu açık kılmakta ve aynı zamanda hukukun, kurumsal yapıların, her türden insan ilişkisinin temelde etiğe dayandığını göstermektedir. Buna ek olarak Kuçuradi'nin, kendilerine özgü varolma biçimlerinden dolayı “yalnızca ilişkiler olarak varolma özelliği” taşıyan toplumsal ilişkileri oluşturanların ve devam ettirenlerin de sonuçta gene kişiler olduğunu belirten şu sözleri yine aynı noktaya açıklık getirmesi bakımından önemlidir:

Çünkü hep belirli bir kişidir aynı zamanda koca ya da yöneten olan; o da, başkasından farklı belirli bir bütünlükte bir kişi olarak eylemde bulunur herhangi bir toplumsal işlevini gerçekleştirirken. Yaşamda böyle gerçek toplumsal ilişkilere ve bu ilişkiler içindeki kişilerin eylemlerine baktığımızda, onların açık veya saklı olarak etik bir ilişkiye dayandığını görürüz; eşeleyince, ergeç bir kişiyle – bir Ahmet ya da Mehmet'le – geliriz karşı karşıya (Kuçuradi, 1996, s. 6).

Bu durumda kurumsal ilişkiler de toplumsal ilişkiler gibidir; “yalnızca ilişkiler olarak varolurlar”, ama bunların temelinde de kişiler vardır. Dolayısıyla bu ilişkilerde ortaya konan eylemlerin, alınan kararların kaynağı kişilerdir. Demek ki kurumsal ya da hukuksal veya toplumsal nitelikli insan ilişkilerinin temelinde etik ilişkiler vardır. “Ve kişilerin etik ilişkileri ve ürünleri insanın gerçekliğini – insanların dünyasını, insanlık tarihini – ve bu arada toplumsal gerçekliği de oluşturur. Ne var ki, bunların karşılıklı olarak birbirlerini etkilemeleri, etik ilişkilerin ontik önceliğini örter” (Kuçuradi, 1996, s. 11). Bundan dolayı insanlararası ilişkilerde veya insan dünyasında ortaya çıkan sorunlara çözüm arayışlarında insan ilişkilerinin bu etik boyutu çoğunlukla gözden kaçırılır ve kurumsal uygulamalarda adaletsizliğe düşülür. Bu noktayla ilgili Kuçuradi'nin şu sözleri de önemlidir:

Etik ilişkilerin bu önceliğini, yani her türlü insan ilişkilerine temel olduklarını; nerede bir insan insanlarla ilgili bir şey yapıyorsa, orada bir etik ilişkinin söz konusu olduğunu, yapılanın doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak değer sorunlarıyla ilgili olduğunu gözden kaçırmamada yarar vardır. Bilgisel araştırmalarda, sosyoloji ve tarih araştırmalarında, çaresizlikten, çoğu zaman sabit tutulan kişi etkenini, toplumsal ilişkilerimiz içinde eylemde bulunmak üzere olanı biteni değerlendirirken unutmamamızda yarar vardır” (Kuçuradi, 1996, s. 11-12).

Höffe'nin düşünceleriyle ilgisinde söylenirse, eğer bu ilişkiler adaletle ilgili iseler, bu durumda hem kurumsal adalet, hem de kişisel adalet söz konusu olmaktadır. Kişisel adalet söz konusu olduğunda ise bunun bir *ilişki* boyutu, bir *eylem* boyutu, bir de *erdem* boyutu olacaktır. Bu durumda Höffe'nin kurumsal ve kişisel adalet kavramlarının, *değerlerle* ilgili bir alana da işaret ettiği söylenebilir. Bu nokta yine Kuçuradi'nin, toplumsal ilişkilerin değerlerle ve değer sorunlarıyla ilgisi konusundaki şu sözleriyle daha açık hale gelmektedir:

Toplumsal ilişkilerin kendileri, kavram ilişkileri olarak, değer dışıdır; ancak kurulma tarzlarında, düzenlemelerinde ve bu ilişkiler içinde olan kişilerin eylemleriyle ilgisinde değer sorunları söz konusu olur. Bu ilişkiler toplumsal olgular olarak verilir ve toplumsal olay dizileri oluşturur. Ne var ki, bu olguları ya da olayları oluşturan kişilerin eylemlerinin etik eylemler olup olmaması söz konusudur (Kuçuradi, 1996, s. 8).

Toplumsal ilişkiler, “kavram ilişkileri” olmaları nedeniyle “değer dışı” ilişkiler olmakla birlikte, değerler ve değer sorunlarıyla ilgisiz değildirler. Çünkü toplumsal ilişkilerde ortaya çıkan olayların ve olguların oluşumunda kişilerin eylemleri, tutumları ve kararları vardır. Dolayısıyla bu ilişkilerde kişiler ve eylemlerin “değerlerle” ilgisi önemlidir. Eylemler, değerlerle olan ilişkisi ölçüsünde “etik” nitelik taşır ya da taşımaz. Höffe'nin, kurumsal adaletin tamamlayıcısı olarak önem verdiği kişisel adaletin “erdem” olma özelliği bu noktayla ilgisinde daha da açık hale gelmektedir. Bu durumda bir eylemin etik ya da değerli bir eylem veya Höffe'nin deyişiyle kurumsal adaleti tamamlayıcı bir eylem olup olmasının, o eylemin değerlerle olan ilişkisine bağlı olduğu söylenebilir.

Bu nokta, Höffe'nin adalet sorunu için gerekli gördüğü antropolojik yaklaşım açısından da önemlidir. Yüzyılımızda bu yaklaşımın önemli bir temsilcisi olan Mengüsoğlu, değer problemine ilk kez Nietzsche'nin açıklık getirdiğini belirterek değerler ile insan eylemleri arasındaki ilişkiyi şöyle belirtir:

İlk kez Fr. Nietzsche değer problemine açıklık getirdi ve değer kavramını somut olarak gösterdi: Değerler insanın yapip-etmelerine yön verirler, onun yapip-etmelerini yönetirler. Eğer değerler insanın yapip-etmelerinin akışından dışarıya atılırlarsa, o

zaman doğal niteliklerini yitirirler ve skolastik bir görüşün eline düşerler (Mengüşoğlu, 1988, s. 99).

Burada söz konusu edilen “değerler”, çoğunlukla “toplumsal değerler” adıyla bilinen “değer yargıları” değildir. Kurumsal adaletin tamamlayıcısı olması bakımından kişisel adaletin ilgili olduğu değerlerin, “etik değerler” olduğu vurgulanmalıdır. “Kişinin bazı olanakları” olan etik değerler, “kişinin değerleridir”, kişinin bazı “yaşantı ve eylem olanakları”dır (Kuçuradi, 1996, s. 172). Bu durumda “kişi değerleri” olarak etik değerler, “kişilerarası ilişkilerde doğrudan doğruya veya dolaylı olarak ortaya çıkan dürüst olma, saygılı olma, âdil olma gibi kişi özellikleridir” (Kuçuradi, 2003, s. 41). Kuçuradi'nin bu değerlerin özelliğini ifade eden şu sözleri, bu anlamda değerlerin Höffe'nin kişisel adalet kavramıyla ve dolaylı olarak da kurumsal adalet kavramıyla ilgisinde önemini göstermektedir:

Etik kişi değerleri, etik ilişkilerinde değer korumaya – insanın değerini kişilerde korumaya – veya bulunduğu durumlarda en az harcanmasını sağlamaya çalışan kişinin özellikleridir; insan olmanın değerinin bilgisine sahip olan ve her eylem ve tutumunda bunu hesaba katan kişinin özellikleri: dürüst, saygılı, adil, dolayısıyla “özgür” olma gibi özellikler (Kuçuradi, 1996, s. 175).

Demek ki Höffe'nin kurumsal adalet ve kişisel adalet görüşü temelde değerlerle ve değer sorunlarıyla ilgili bir görüştür. Bu durumda kurumsal adaleti tamamlayıcı olan kişisel adalet aynı zamanda, “değerlendirme” sorunuyla da ilişkilidir. Çünkü “değer” sorununun olduğu yerde aslında, Nietzsche'nin de üzerinde durmuş olduğu gibi, bir “değerlendirme” sorunu vardır. Kuçuradi felsefede var olan değer probleminin aslında bir değerlendirme problemi olarak karşımıza çıktığını şöyle dile getirir:

Değer problemi felsefede aslında değerlendirme problemi ve değerler problemi olarak karşımıza çıkar. Çünkü “iyi nedir?”, “güzel nedir?”, “faydalı nedir?”, “doğru nedir?” gibi sorular sormak, değerlendirme etkinliğini belli açılardan problem haline getirmektir; saygı, dürüstlük, adalet, eşitlik gibi kişilerarası ilişkilerin temelindeki anlamla ilgili sorular ortaya koymak veya sanat, bilim, moral gibi insan başarılarının özelliklerini araştırmaksa, farklı çeşitten değerleri problem haline getirmek olur (Kuçuradi, 2003, s. 8).

Demek ki kurularak varolan toplumsal veya kurumsal ilişkiler içinde asıl olan şey, kişiler ve kişilerin eylemleridir. Kişilerin eylemlerini, kararlarını, tutumlarını belirleyen ana etken ise, yaptıkları değerlendirmelerdir. Her kişinin, yaşarken, eylemlerde bulunurken, kararlar verirken değerlendirmeler yaptığını, yani insan için değerlendirmenin kaçınılmazlığını Kuçuradi şöyle ifade eder:

Kişinin başka kişileri, olayları, durumları, kendisini ve genellikle tek tek şeyleri değerlendirmesi insanın bir yapı özelliği, bir varolma şartıdır. Bu değerlendirme ise çeşitli tarzlarda yapılır: değerlendirilenin değerine uygun, değerlendirenin değerlendirilenle olan özel ilişkilerine göre ve geçerlikte olan değer yargılarına göre değerlendirmeler yapılabilir ve yapılmaktadır. Ve bu değerlendirmeleri kişi, seyirci olarak değil, kendi yaşamında yapmaktadır (Kuçuradi, 2003, s. 7).

Burada değer sorunlarının aslında değerlendirmelerimizle ve doğru değerlendirme yapabilmekle ilgili olduğunun belirtilmesi önemlidir. İnsanın bilme etkinliğinde nasıl ki hep “doğru” bilgiyi amaçlamak söz konusuysa, değerlendirme etkinliğinde de “doğru değerlendirme” yapabilmektir asıl amaç. Doğru değerlendirme yapılamadığı durumda ise, tıpkı bilgide olduğu gibi yanılığa düşülür. Bu bakımdan Höffe'nin önem verdiği “kişisel adaletin” sağlanabilmesi

bakımından doğru değerlendirme yapabilmek de önemlidir. Doğru değerlendirme yapabilmek için ise bilgi gerekmektedir. Kuçuradi bunun önemini şöyle belirtir:

Bu bakımdan değerlendirme, herşeyden önce bir bilgi sorunudur; değerlendirilen şey bakımından bir bilgi problemidir; doğru veya yanlış değerlendirmeler yapılır. Doğru değerlendirmeler “obje”lerinin değerinin bilgisini sağlayan değerlendirmelerdir (Kuçuradi, 2003, s. 15).

Bütün bunları göz önünde bulundurduğumuzda, bilginin burada nasıl bir temel oluşturduğunu görmekteyiz. Peki, insan bütün bunlar için gerekli olan bilgiye nasıl ulaşabilir? Değerlerin bilgisine nasıl erişebilir? Eğitilebilir bir varlık olarak insanın içinde bulundurduğu olanakların geliştirilmesinin ne kadar önemli olduğu burada yine öne çıkmaktadır. Bu olanakların geliştirilmesini Mengüşoğlu, „eğilip-bükülebilme” bir yapıya sahip insanın form kazanması olarak betimlemektedir: “İşte biz böyle bir yeteneğe M. Scheler’in bir deyimini kullanarak, insanın *plastisitesi* adını veriyoruz ve biz bu *plastisite* deyimini Türkçede „eğilip-bükülebilme” deyimiyile karşılıyor ve aynı anlamda da kullanıyoruz” (Mengüşoğlu, 1988, s. 173).

Mengüşoğlu insanın eğitiminin pasif olarak başlayıp daha sonra aktif bir şekil aldığını söyler. Bu süreç içinde aile, okul ve çevre onu şekillendirmektedir. Bunun antropolojik temellere dayanan bir eğitimle başarılabilineceğini düşünür ve bu sürecin ne kadar önemli olduğunu şu sözleri ile ifade eder:

Çünkü insan her şeyi eğitimi sayesinde elde eder, bütün çekirdek ve kabiliyetlerini eğitim sayesinde geliştirir; nitelikim biz daha önceki fenomenleri inceler ve betimlerken hep eğitimle karşılaşmıştık, hatta değer duygusunun, özgür olma ile özgür olmamanın,



hak duygusunun gelişmesi, erken başlayan bir eğitime bağlıdır (Mengüşoğlu, 1988, s. 178).

Fakat bu süreç ona göre insanın kendini yetiştirmesiyle devam etmelidir. Ancak bu şekilde bir insan değer bilgisine ulaşabilir ve kendini gerçekleştirebilir. Bunun önemini Mengüşoğlu şu sözleriyle daha da belirginleştirir: “Özerk insan, hayatı boyunca kendisini yetiştirmeye çalışır. Gerçek bir „kendisini yetiştirme“ye ancak insanın kendi çalışmalarıyla varılabilir. Okul, hatta üniversite insanın kendi kendini yetiştirmesi için birer sıçrama tahtasıdır” (Mengüşoğlu, 1988, s. 178).

Bilimsel ve felsefî bilgi bu anlamda büyük önem taşımaktadır. Fakat bilimsel ve felsefî bilginin yanısıra etik bilgisine ulaşmanın en etkili yolunun sanat bilgisi, özellikle edebiyat eserlerinde bulunan bilgi olduğu düşünülmektedir. Bu eserlerde, doğrudan doğruya insan ve eylemlerle ilgili bilgiye, somut durumlarla ilgili etik bilgiye varmak mümkün olabilmektedir. Mengüşoğlu, bilim ve felsefenin kavramlarla çalıştığından dolayı, ilişkilerde ortaya çıkan eylemlerle, tutumlarla, kararlarla ilgili somut durumları tam olarak yansıtamadıklarını düşünmektedir. “Bu derece somut bir bilgi”nin “ne felsefî ne de bilimsel bir bilgi”yle sağlanamayacağını belirten Mengüşoğlu, bu düşüncesini şöyle açıklamaktadır:

Halbuki sanat, yani burada yazın sanatı, insanı öyle durumlar, öyle olaylar, öyle hayat çatışmaları içine atar ki, burada bu durumlar, bu olaylar, bu hayat-çatışmaları, insanı onlarla hesaplaşmak, onların içinden çıkmak, şu veya bu şekilde bir karara varmak zorunda bırakır. Bu da insanı uyandırır, harekete geçmeye, şu veya bu yönde bir şeyler düşünmeye, yapmaya zorlar. Sanatın bu başarısı, bize insanı, onun karakter çizgilerini, çatışmalarını, olaylar karşısında tavır takınmalarını, içinde bulunduğu durumlardan nasıl sıyrıldığını, hareket ve kararlarını, bütün bu fenomenler hakkında okuyacağımız

bilimsel veya felsefi bir yazının tanıtacağından daha somut, daha açık tanıtılabilir (Mengüsoğlu, 1988, s. 83).

Yazın yapıtlarının etik değerlerle ilgili bilgi vermesi konusunda Kuçuradi *Çağın Olayları Arasında* adlı eserinde bu yapıtlar için, “ (...) insanın kişi yaşantıları ve eylemleriyle gerçekteşen bazı olanaklarını anlatıyorlar; ya da iki ayrı türden etik değere, kişi değerlerine ve kişi ilişkilerinin değerlerine dikkat çekiyorlar” demektedir (Kuçuradi, 1997, s. 11). İnsan ilişkilerini, toplumsal gerçekteğin oluşumunu sağlayan eylemlere etik ve antropolojik açıdan bakarak çözümlen bu görüşlerde ortaya konan bilgi, Höffe'nin adalet sorunu için antropolojiye neden önem verdiğini açıklayıcı niteliktedir. Ancak böyle bir bakış açısıyla adalet sorununun etik boyutu ve adaletle ilgili sorunların aslında değer sorunları olduğu görülebilir. Hem antropoloji açısından hem de etik açıdan önemi vurgulanan etik değerlerin bilgisinin edinilmesi, adalet sorunuyla ilgisi bakımından da önemli görünmektedir. Höffe'nin, farklı bir yaklaşımla belirlediği ve kurumsal adaletin tamamlayıcısı olarak önem verdiği kişisel adaletin, dolayısıyla da kurumsal adaletin sağlanması, etik değerlerin bilgisinin etkili olabileceği söylenebilir. Höffe'nin adalet kavramına yaklaşımı, bu bakımdan farklı bir imkân getirmektedir.

Höffe'ye göre, ancak bu şekilde değerleri, değerlerin bilgisini ve insanın yapısına ilişkin bilgiyi dikkate alan bir bakış açısıyla, buna dayanan etik bir anlayışla gerçek anlamda adaletin sağlanması olanaklı olabilir. Bunun önemini vurgulamak için de adalet kavramını açıklarken, “antropoloji artı etik” ifadesini özellikle kullanmaktadır.

### 2.2.3. Kişisel Adaletin Yeterliliği Sorunu

Siyasal adalet olmaksızın düzgün bir toplumda iyi yaşamının pek mümkün olamayacağı açık olmakla birlikte Höffe, toplumda birarada iyi bir şekilde yaşayabilmek için başka koşulların da bulunması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre adalet, insanların birbirine „borçlu” olduğu bir şeydir. Bu borçluluk da bir bakıma etikle ilişkilidir. Bunun nedeni toplumsal biraradlığın sadece siyasal değil, aynı zamanda sosyal anlamda da bir biraradlığı beraberinde getirmesinden kaynaklanmaktadır. “Canlı demokrasi, sadece siyasal alanda değil, sosyal alanda da güçlü bir şekilde etkili olan ve sivil toplum olarak da adlandırılan vatandaşlar topluluğunu da içerir” (Höffe, 2001, s. 118).

Sosyal alandaki ihtiyaçları gözden geçirdiğimizde, gönüllü hizmet temeline dayanan birçok konu belirlemektedir. Yardıma ihtiyacı olan çocuklar, yaşlı ve hastalardan tutun da doğal afetler ve kazalarla mücadele, doğal çevre ve hayvanların korunması, sağlık, eğitim, bilim ve daha sayabileceğimiz birçok alanda insanların hem hizmet olarak hem de maddî olarak katkıda bulunabilecekleri sivil toplum örgütleri çatısı altında toplanabilecekleri birçok alan bulunmaktadır. Höffe bunlara örnek olarak gönüllü itfaiyeleri, yardımseverlerin derneklerini ve sosyal amaçlara yönelik dernekleri saymaktadır (Höffe, 2001, s. 119).

Höffe"ye göre toplumsal sorumluluğun bir kısmını devralan bu tür çalışmaların iki faydası vardır. Bunlardan birincisi bu tür çalışmaların devletleşmenin aşırı şekilde öne çıkmasının önlenmiş olmasıdır. Nitekim toplumun aşırı şekilde „devletleşmesi” (Verstaatlichung der Gesellschaft) Höffe"ye göre birçok olumsuzluğu da beraberinde

getirmektedir. Höffe'nin toplumun "devletleşmesinden" anladığı şey, devletin gittikçe artan bir miktarda toplumu şekillendiren çalışmaları ve "bürokratikleşme" sürecidir. Bu çalışmalarla toplum, doğal yapısında uzaklaştırılarak doğal olmayan bir biçimlendirmeye tabi tutulmaktadır. Toplumsal sorumluluğun bir kısmını üstlenen çalışmaların ikinci faydası ise şudur: Bu çalışmalar, vergi, askerlik gibi yükümlülükler olmayan, gönüllü bir temele dayanan çalışmalar oldukları için, insanlardaki birlik ve beraberlik anlayışının gelişmesine katkıda bulunurlar. Bundan da ötesi insanların özgür kararlarına bağlı olduklarından dolayı, bir anlamda da insanları özgür kılarlar. Bu, Höffe'nin önem verdiği bir noktadır. Çünkü ona göre, "etik eylemin kaynağı özgür bir yaşam şeklidir" (Höffe, 2008, s. 50). Böylece Höffe, etik eylemin "dış" koşullarının sağlanmasıyla ilgili noktayı vurgulamaktadır. Etik eylemin bir de "iç" koşulları söz konusudur. Etik eylem, etik özgürlükle ilişkilidir. Buna etik eylemin "iç" koşulları denebilir. İç koşullar bakımından kişilere bağlı olan bu türden özgürlüğü ya da "kişi özgürlüğünü" veya "etik özgürlüğü" Kuçuradi *Uludağ Konuşmaları* adlı eserinde şu şekilde tanımlar: "Etik özgürlük bir kişi özelliğidir: bazı kişilerin bir özelliği: değer bilgisine sahip ve bu bilgiyi hesaba katarak yaşayan kişilerin özelliği. Başka bir deyişle, ikinci olarak özgürlük, bir kişi değeri ya da etik bir değerdir" (Kuçuradi, 1988, s. 6).

Höffe bu özgürlüğü eski Yunan'da *eleutheriotes* diye adlandırılan tutumla ilişkilendirmektedir. Bu, özgür kişileri ifade eden bir tutumdur.

Her kim belirgin anlamda özgür ise, maddesel mallarına yapışıp kalmaz, aynı şekilde iş saatlerinin ve boş vakitlerinin onu „tüketmesine" izin vermez, daha çok bunlarla egemen bir

ilişki içindedir ve uygun gördüğü durumlarda ikisinden de vazgeçer: Zaman ve para feda eder (Höffe, 2001, s. 119).

Bu tür ilişkiler Höffe"ye göre bürokratik ve kurumsal olmadıklarından, kişiler bir zorlama hissetmediğinden, tamamen serbest bir şekilde olduklarından dayanışmayı, bunun sonucu olarak ta arkadaşlık ve dostlukları geliştirir. Höffe Aristoteles"ın bu anlamda toplum içinde hayat bulan bu türden bir dayanışmanın önemini şu cümlesiyle vurgular. "O [dayanışma ruhu], kurumsal olmayan ilişkiler oluşturur ve büyük adalet kuramcılarında birine, Aristoteles"e göre bir toplum için adaletten daha önemli olan o dostluğu geliştirir" (Höffe, 2001, s. 119).

Höffe böyle bir dostluğun arkadaşlık, konukseverlik, evlilik, aile ve komşuluk ilişkileri, karşılıklı yardımlaşma gibi bağları geliştirdiğini düşünmektedir. Bu tür bir dayanışmayı kurumların sağlaması mümkün değildir ona göre. Toplumda böyle bağların oluşturulması birlik ve beraberliğin güvencesidir. Aynı zamanda toplumun refahına da büyük katkılar sağlanmış olur bu şekilde. Bu, kişisel adaletle ilgisinde toplumların kendi içinde söz konusu olabilecek yardımcı etkenlerdir.

Ancak, bugün her ne kadar dünyada ulusal devletler varlıklarını korusalar da, adaletsizliğin önlenmesi için bazı konuların evrensel düzeyde ele alınmasının zorunlu olduğu, her geçen gün daha da açık şekilde ortaya çıkmaktadır. İnsan hakları ile ilgili sorunlar bunun başını çekmektedir. Bunun ötesinde doğal kaynakların doğru şekilde kullanılması, çevre sorunları gibi sorunlar da bütün insanlığı doğrudan ilgilendiren evrensel konulardır. Nasıl ki bir devlet, bir siyasal toplum içindeki bireyler, yükümlülüklerini yerine getirmemekte direnebiliyorlarsa, ulusal devletler de bu sorunların çözümünün kendi egemenlikleri ile ilgili olduğunu düşünerek işbirliği

konusunda direnebilirler. Devletlerin vatandaşları üzerinde yasal dayanağa sahip bir yaptırım yetkisi bulunmaktadır. Oysa devletlerin birbirine yönelik böyle bir yaptırım yetkisi söz konusu değildir. Bundan dolayı bu sorunların daha büyük, evrensel bir çatı altında ele alınmaları gerekmektedir. Birleşmiş Milletler böyle bir yapıya sahip olmakla birlikte, ne devletler bu yapıya katılmaya zorlanabilirler, ne de Birleşmiş Milletler devletlere yönelik olarak ulusal devletlerin kendi vatandaşları üzerinde sahip olduğu yaptırım yetkisine benzer bir yetkiye sahiptir. Höffe bunu şöyle ifade eder:

Bazı devletler avantajları kullanmalarına karşılık, dezavantajları -ister maddi katkılar açısından, isterse de dünya cumhuriyeti girişimlerine katılım açısından olsun- üstlenmemektedirler. Ve bir devlet, İsviçre, küresel kurumlar barındırmasına rağmen, Birleşmiş Milletlere katılmamıştır (Höffe, 2001, s. 109).

Bu anlamda henüz bir yaptırım yetkisi bulunmamasına karşın Höffe'nin kişisel adaletinin ikinci basamağındaki kişinin, isteyerek ve gönüllü olarak adil olacağı düşüncesi göz önünde bulundurulduğunda, bir dünya vatandaşlığı anlayışından yola çıkarak, kişilerin bu sorunlar karşısında da tüm insanlığa karşı evrensel anlamda bir sorumluluk duymaları beklenebilir. Özellikle de adalet anlayışının ötesinde dayanışma, yardımseverlik, hoşgörü gibi özellikler de buna katıldığında, kişilerin bu konularda doğru seçimler yapacakları varsayılabilir. Bir taraftan insanlığa karşı bir sorumluluk, diğer taraftan gelecek kuşaklara karşı bir sorumluluktur burada söz konusu olan.

Höffe'nin, kurumsal adalet ve kişisel adalet kavramlarının çözümlemesini yaparak toplumsal ve siyasal bir canlı olan insanın toplum içinde iyi bir yaşam sürebilmesi için gerekli gördüğü koşulların yanında şu nokta da önemlidir: Ona göre,

bir taraftan insanlar çocuklarına daha iyi bir miras bırakmak istedikleri için, gelecek kuşaklara daha sağlıklı bir çevre bırakılması, diğer taraftan ise kültürel bir miras olarak dil, edebiyat, müzik, sanat ve mimarinin geliştirilmesi, daha zenginleştirilmesi gereklidir.

Adaletin insan haklarıyla ne kadar sıkı bir ilişki içinde olduğu Höffe'nin kurumsal adaletin tamamlayıcısı olarak gördüğü kişisel adalet bağlamında incelendiğinde daha da açık hale gelmektedir. Kişilerin kendi olanaklarını geliştirebilmeleri, gerçekleştirebilmeleri için temel insan haklarından olan eğitim hakkını koruyucu yönde düzenlemeler yapılması önemli bir noktadır. Eğitim hakkının bu anlamda korunması kişilerin adil olabilmelerine, doğru eylemlerde bulunabilmelerine yardımcı olabilecek öncelikli uygulamalardan biridir. Bundan dolayı Höffe'nin, kişilerin ister kurumsal ister kişisel olsun diğer kişilerle ilişkilerinde adil olabilmeleri için etik ve değerler konusunda edinmiş oldukları bilgiye vurgu yapması önemlidir. Çünkü ona göre kişiler ancak böyle bir bilgiyle rastlantısal değil, tercih ederek ve gönüllü bir şekilde isteyerek adaletli bir tutum gösterebilirler.

Höffe'nin bu yaklaşımı aynı zamanda temel kişi haklarının birbiriyle iç içe olduğunu ve birbirini karşılıklı şekilde beslediğini görmeye de yardımcı olmaktadır. Başka deyişle adaletin sağlanmasının, kurumsal adalet ile kişisel adaletin birbirini tamamlayıcı yönde işlemesine bağlı olduğu görülmektedir. Kişileri geliştirmeyi amaçlayan bir eğitimle bir yandan kişilerin eğitim hakkı gözetilirken diğer yandan bu eğitim sayesinde başka kişilere adaletli davranabilmeleri, onların haklarını gözetebilmeleri için gereken bilgi kazandırılmaktadır. Bu bakımdan Höffe'nin kişisel adalette, dışarıdan gelen bir yükümlülüğün, bir zorlamanın değil, bir "ödevin" yani

isteyerek ve tercih edilerek seçilmiş bir eylemin söz konusu olduğunu belirtmesi yine önemli bir noktadır.



## SONUÇ

Bu çalışmada, disiplinlerarası bir konu olan adalet sorununu ele alan günümüz filozoflarından Otfried Höffe'nin adalet kavramı üzerinde durulmuştur. Hukuk alanında öncelikli konulardan biri olan adalet sorununa felsefe açısından eğilen Höffe, adaletin toplumsal bir varlık olarak toplum içinde yaşayan insanın diğer insanlarla ilişkilerinde önemli bir öge, belki de ilişkilerin en önemli ögesi olduğunu düşünmektedir. Ona göre bu durum, kişilerin sadece kişilerle ilişkilerinde değil, aynı zamanda kurumlarla olan ilişkilerinde de böyledir.

Höffe'nin adalete yaklaşımını ve bu yaklaşımın özelliğini belirlemeyi amaçlayan çalışmanın Birinci Bölümünde Höffe'nin "kurumsal adalet" kavramı ele alınmıştır. Burada Höffe'nin, kurumsal adaleti, adaletin gerçekleşebilmesi için toplumsal kurumlar arasında öncelikli saydığı hukuk ve devlet kurumuna bağlı şekilde ele aldığı ve açıkladığı belirlenmiştir. Buna ek olarak Höffe'nin, adaletin aynı zamanda kişi ve kişi eylemleriyle ilişkisini de göz önünde bulundurduğu belirtilmiştir. Ayrıca kurumsal adalet kavramıyla bağlantılı olarak Höffe'nin "doğal hukuk" ve "pozitif hukuk"la ilgili tartışmalar ve bunlar arasındaki çatışmalar konusundaki düşüncelerine ve özellikle doğal hukuka getirilen eleştirilerde gördüğü yanlışlıklara da yer verilmiştir. Doğal hukuku bütün insanlık için bir *üst çatı* olarak gören Höffe'nin, "eleştirel bir doğal hukuk" anlayışının doğal hukuk düşüncesini geri plâna iten eleştirileri gereksiz kılacağı düşüncesinde olduğu görülmüştür. Buna ek olarak Höffe'nin, pozitif hukukta neyin meşru olduğunu belirleyebilecek bir hukuk düşüncesi olarak doğal hukuka önem verdiği saptanmıştır. Ayrıca Höffe'nin,

uygulamada kurumsal adaletle ilgili gördüğü aksaklıklar belirtilmiştir. Doğal hukuk düşüncesine önem veren Höffe, hem tarihteki evrelerini dikkate alarak hem de Kant'ın özgürlük kavramıyla ilgisini göstererek bu düşünceye etik ve değerlerle ilgili içinde bir açılım getirmiştir.

Çalışmanın İkinci Bölümünde Höffe'nin "kişisel adalet" kavramı üzerinde durulmuş ve bu kavram ilkin antropolojik açıdan ele alınmıştır. Burada önce, kurumsal adaletin tamamlayıcısı olarak gördüğü kişisel adaletin antropolojik temeline bakılmıştır. Bazı antropoloji görüşleriyle (Gehlen, Cassirer, Mengüşoğlu) ilgisi içinde Höffe'nin insana bakış açısı belirlenmiş, insanın doğal yapısı ile eylem özgürlüğü arasında kurduğu bağlantı gösterilmiş, adaletin aslında kişilerle ve eylemlerle ilişkili olduğu belirtilmiştir. Daha sonra kişisel adalet etik açıdan ele alınmış, günlük yaşamdan örnekler de verilerek bu kavramın erdemle ilişkisine bakılmıştır. Bu noktada Höffe'nin Aristoteles'in etik ve erdem görüşünden etkilendiği görülmüştür. Höffe'nin kişisel adalet kavramının etik ve değerlerle yakından ilişkili olduğu, Kuçuradi'nin etik görüşüne de bağlanarak anlatılmıştır.

Höffe, bir "kurumsal adalet" bir de "kişisel adalet" olmak üzere iki tür adalet belirlemektedir. Bir toplumdaki kurumsal ilişkilerle birlikte var olması gereken adalet, "kurumsal" adalettir ona göre. Kurumsal adaletin özel bir türünü ise "siyasal adalet" diye adlandırmaktadır. Siyasal adalet daha çok hukuk ve devletle ilgili bir alandadır ve kurumların kurumlarla ve özellikle de kurumların kişilerle olan ilişkilerinde söz konusu olan adalettir. Höffe'nin "kişisel adalet" dediği adalet ise, kişilerin diğer kişilerle ve kurumlarla ilişkilerindeki tutum ve eylemleriyle ilgilidir.

Höffe her iki adalet türünü de iki basamağa ayırmaktadır. Eğer bir kurum herhangi bir uygulamasında adaletli davranmışsa, fakat bu tek bir olayla ilgili ise, bu durumu Höffe kurumsal adaletin birinci basamağına göre adaletli diye nitelendirmektedir. Oysa adaletli uygulamanın bir kereye özgü veya rastlantısal değil, düzenli bir şekilde süreklilik kazanmasını ve bir kural haline gelmesini kurumsal adaletin ikinci basamağına göre “adaletli” diye adlandırmaktadır.

İkinci Bölümde ele alınan kişisel adalet için de Höffe benzer bir ayırım yapmaktadır. Eğer bir kişi başka kişilerle olan ilişkisinde adaletli davranmış ise, bu Höffe’ye göre kişisel adaletin birinci basamağına göre adaletlidir. Kişi, bir rastlantı sonucu değil de, böyle bir tutum içinde olması gerektiğine içtenlikle inanarak ve bunu bir “huy” haline getirmiş olarak eylemde bulunuyor ise, Höffe bunun, kişisel adaletin ikinci basamağına uygun olduğunu söylemektedir.

Höffe, son durum hariç, diğer üç durumun toplumsal yaşamda adaletin hayat bulması için kişilerden „talep” edilebilecek, kişilerin yapmak zorunda oldukları muamele ile ilgili bir şey olduğunu söyler. Bunlar, ona göre, adaletin nesnel olarak sağlanması için vazgeçilemez unsurlardır.

Sonuncu durum, yani kişisel adaletin ikinci basamağına uygun gelen adalet ya da kişinin “huy” haline getirdiği adalet ise, kişilerden talep edilebilecek bir şey değildir; sadece kişilerden umulabilecek bir şeydir. Bu adalet, Höffe’nin erdem ödevi diye adlandırdığı bir tutumu ifade etmektedir. Bu da, ona göre, nesnel adaletin tamamlayıcı bir ögesidir. Çünkü eğer kişiler adaletli eylemi bunun bilgisine varmış

olarak, özgürce ve gönülden inanarak seçiyorlarsa, o zaman belirsiz durumlarda, yasal boşluklarda bile adaletli davranmayı tercih edeceklerdir.

Höffe'nin, kişisel adaletin bu özelliğini göstermesinin günümüzde karşılaştığımız haksızlıklar bakımından büyük önem taşıdığını söyleyebiliriz. İnsan ilişkilerinde kişisel adaletin bu özelliğinin gözden kaçırılması, kişilerin hem kurumlarla hem diğer kişilerle ilişkilerinde haksızlıklara uğramalarına yol açmaktadır. Bu durum ise toplumda ve kamu yaşamında çok önemli bir yere sahip olan karşılıklı güvenin sarsılmasına, kaybolmasına yol açmaktadır. İnsan ilişkilerinde karşılıklı güvenin kaybolması, toplumda adaletin ya da kurumsal adaletin sağlanmasını tehdit eden bir durum olarak kendini göstermektedir.

Bununla birlikte Höffe her ne kadar adaletin toplumsal yaşamın en önemli ögesi olduğunu söylese de, adaletin tek başına yeterli olmadığını düşünmektedir. Ona göre insanın, içinde yaşadığı toplumda iyi ve mutlu bir yaşam sürebilmesine elverişli bir toplumun var olabilmesi için, bundan daha fazlası gerekmektedir. Dostluk, yardımseverlik gibi insanların arasındaki dayanışmayı geliştirecek, gelecek nesillere ve doğal çevreye karşı sorumluluk duymak gibi insanı yaşadığı dünyayla daha barışık hale getirecek özelliklerin de büyük önem taşıdığını söylemektedir.

Toplumsal biraradallığın sadece siyasal bir yönü olsaydı, adalet tek başına yeterli olabilirdi. Fakat Höffe, toplumsal biraradallığın aynı zamanda sosyal bir yönü olduğunu da belirtmektedir. Bu sosyal yönün sağlıklı bir şekilde var olabilmesi için de kişilerin adaletin ötesinde dostluk, iyilikseverlik, dayanışma gibi özellikler de taşıması gerekmektedir. Bunun da ötesinde uyum içinde yaşanabilecek sağlıklı bir

doğal çevreye de gereksinim duyulmaktadır. İnsanların doğal çevreye karşı sorumlu bir tutum içinde olmaları, bunun sağlanması için çok önemlidir. Böylece hem kendileri sağlıklı bir çevreye sahip olacak, hem de bunu gelecek nesillere devredebileceklerdir. Höffe"ye göre gelecek nesillere karşı sorumluluk sadece sağlıklı bir doğal evre ile sınırlı değildir. Bunun dışında toplumlar gelecek nesillere bilim, teknoloji, ekonomi, kültür ve sanat alanlarında da başarılar devretmek durumundadır. Ancak bunlar tamamlanırsa, Höffe"ye göre toplumsal yaşam amacına ulaşabilir.

Höffe, adaleti dar anlamda ele almamış ve yalnızca hukuk ve devlet kurumlarıyla sınırlı şekilde siyasal adalet olarak düşünmemiş, adalet kavramını ayrıntılı şekilde çözümlenmiştir. Bundan dolayı adaletin ne olduğu sorusunu daha geniş bir çerçevede yanıtlamış; ilişkili olduğu somut durumları göz önüne alarak adaletin türlerini belirlemiştir. Bu bakımdan, Höffe"nin kurumsal adalet ve kişisel adalet kavramları, adaletsizlik sorununa çözüm bulma konusunda daha işlevsel bir çerçeve sunmaktadır. Böylece Höffe"nin özellikle kişisel adalet kavramıyla ilgisinde adaletin etik ve değerlerle ilişkisine yönelen, dolayısıyla antropolojik ve etik yaklaşımın önemini gösteren bakış açısı, adalet sorununa uygun çözüm bulma konusunda elverişli bir yol olarak görünmektedir.

## KAYNAKLAR

- Aristoteles (2007). *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Cassirer, Ernst (1980). *İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Gehlen, Arnold (1954). *İnsan*, Bedia Akarsu, 1.Baskı, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Gökberk, Macit (1997). „Johann Gottfried Herder“in İnsan Anlayışı“, *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi*, Hazırlayan: İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Heimsoeth, Heinz (1986). *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hobbes, Thomas (2012). *Leviathan veya bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş.
- Höffe, Otfried (1990). *Kategorische Rechtsprinzipien: Ein Kontrapunkt der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Höffe, Otfried (1989). *Politische Gerechtigkeit: Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Genişletilmiş Yeni Baskı, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Höffe, Otfried (2001). *Gerechtigkeit: Eine philosophische Einführung*, Münih: Verlag C. H. Beck oHG.
- Höffe, Otfried (2008). *Praktische Philosophie, das Model des Aristoteles*, Berlin: Akademie Verlag.
- Kranz, Walter (1994). *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınlar.

- Kuçuradi, İoanna ( 1996). *Etik*, İkinci Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kuçuradi, İoanna (1997). *Çağın Olayları Arasında*, Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Kuçuradi, İoanna (2001). “Adalet Kavramı”, *Adalet Kavramı*, Editör: Adnan Güriz, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kuçuradi, İoanna (2003). *İnsan ve Değerleri*, İkinci Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kuçuradi, İoanna (2006). *Schopenhauer ve İnsan*, İkinci Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kuçuradi, İoanna (2007). *İnsan Hakları Kavramları ve Sorunları*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kuçuradi, İoanna (2009). *Nietzsche ve İnsan*, Beşinci Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kuçuradi, İoanna (1988). *Uludağ Konuşmaları*, Dördüncü Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Mengüşoğlu, Takiyettin (1988). *İnsan Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Mill, John Stuart (1946). *Faydacılık*, çev. Şahap Nazmi Coşkunlar, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1972). *Zerdüşt Böyle Diyordu*, çev. Osman Derinsu, İstanbul: Varlık yayınevi.
- Platon (2009). *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rawls, John (1979). *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, çev. Hermann Vetter, Sinzheim: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.

Rousseau, Jean-Jacques (1974). *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, İstanbul:  
Çan Yayınları.

Scheler, Max (1998). *İnsanın Kosmostaki Yeri*, çev. Harun Tepe, Ankara: Ayrac  
Yayınevi.



## ÖZGEÇMİŐ

24.10.1966 tarihinde Aksaray'da dünyaya geldi. 1973-1985 yılları arasında ilk ve orta öğrenimini tamamladı. 1990 yılında İstanbul Üniversitesi DiŐhekimliĐi Fakóltesinden mezun oldu. 2008 yılında Maltepe Üniversitesi Felsefe Bölümünde Felsefe Yüksek Lisansına başladı. Halen serbest diŐhekimisi olarak çalışmaktadır.