

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

Yıldırım TORUN

RONALD DWORKIN'İN HUKUK VE SİYASET FELSEFESİ'NDE
ADALET, EŞİTLİK VE ÖZGÜRLÜK SORUNU

DOKTORA TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

ERZURUM-2008

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Bu çalışma, Felsefe Anabilim Dalı'nın Sistematik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı'nda, jürimiz tarafından Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM
Danışman / Jüri



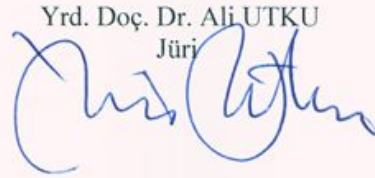
Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN
Jüri



Doç. Dr. Nevzat CAN
Jüri



Yrd. Doç. Dr. Uğur Köksal ODABAŞ
Jüri



Yrd. Doç. Dr. Ali UTKU
Jüri

Yukarıdaki imzalar, adı geçen öğretim üyelerine aittir. / /

Prof. Dr. Vahdettin BAŞÇI
Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa no</u>
ÖZET.....	II
ABSTRACT.....	III
ÖNSÖZ.....	IV
KISALTMALAR.....	V
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM	
1. DWORKIN'İN HUKUK FELSEFESİ.....	3
1.1. Genel Olarak Hukuk Felsefesi ve Adalet Sorunu.....	3
1.2. Dworkin'in Hukuk Felsefesi.....	13
1.2.1. Dworkin'in Doğal Hukuka Yönelik Eleştirileri.....	15
1.2.2. Dworkin'in Hart'a İlişkin Eleştirileri ve Kendi Hukuk Kuramı.....	26
1.2.3. Dworkin'in Adalet Anlayışı.....	42
İKİNCİ BÖLÜM	
2. DWORKIN'İN SİYASET FELSEFESİ.....	44
2.1. Genel Olarak Siyaset Felsefesi.....	44
2.2. Dworkin'in Siyaset Felsefesi.....	47
2.2.1. Dworkin'de Eşitlik.....	48
2.2.1.1. Refah Eşitliği.....	57
2.2.1.1.1. Başarı Eşitliği.....	60
2.2.1.1.2. Zevk Eşitliği.....	63
2.2.1.2. Kaynak Eşitliği.....	67
2.2.1.3. Politik Eşitlik.....	77
2.2.2. Dworkin'de Özgürlük.....	80
2.2.2.1. İfade Özgürlüğü.....	94
2.2.3. Dworkin'de Liberalizm.....	97
SONUÇ.....	112
KAYNAKÇA.....	120
ÖZGEÇMİŞ.....	126

ÖZET
DOKTORA TEZİ

RONALD DWORKIN'İN HUKUK VE SİYASET FELSEFESİ'NDE
ADALET, EŞİTLİK VE ÖZGÜRLÜK SORUNU

Yıldırım TORUN

Danışman: Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

2008- Sayfa: 126+ V

Jüri: Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN

Doç. Dr. Nevzat CAN

Yrd. Doç. Dr. Uğur Köksal ODABAŞ

Yrd. Doç. Dr. Ali UTKU

Bu çalışmanın amacı, Ronald Dworkin'in hukuk ve siyaset felsefesi bağlamında adalet, eşitlik ve özgürlüğe ilişkin düşüncelerini ele almak ve bu bağlamda liberalizme yönelik yaklaşımını irdelemektir. Çalışmamız, bu amaca uygun olarak giriş, iki ana bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır.

Giriş bölümünde, Dworkin'in hukuk ve siyaset felsefesi içerisindeki yeri ve bu iki alana yönelik düşüncelerinin önemine değinilmektedir. Hukukun tanımlanması sürecinde ortaya koyduğu düşüncelerinin, hukuk felsefesi tarihindeki önemine vurgu yapılmaktadır.

Birinci bölümde, Dworkin'in hukuk felsefesi başlığı altında, doğal hukuk ile hukukî pozitivizm ve Hart'a yönelik eleştirileri ele alınacak ve bu çerçevede Dworkin'in hukuka yönelik değerlendirmeleri incelenecektir. İkinci bölümün konusu ise, Dworkin'in siyaset felsefesidir. Eşitlik, özgürlük ve liberalizm adıyla üç alt başlığa ayrılacak olan bu bölümde, Dworkin'in eşitliğe ilişkin düşünceleri, özgürlük ile eşitlik ilişkisine yönelik değerlendirmeleri irdelenecek ve özgürlüğe atfettiği değer ve yer tespit edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca bu bölümde söz konusu düşünceler çerçevesinde oluşturduğu liberal pozisyonunun incelenmesine de çalışılacaktır. Klasik liberal gelenekten ayrılan ve liberalizme yönelik düşünceleriyle sosyal liberalizm kanadına dâhil olan Dworkin'in nasıl bir liberal anlayışı savunduğu irdelenecektir. Sonuç bölümünde ise, Dworkin'in hukuk, eşitlik ve özgürlüğe ilişkin düşüncelerine yönelik tespitlerimiz özetlenmeye çalışılacaktır.

ABSTRACT

Ph. D. THESIS

**ISSUES OF JUSTICE, EQUALITY AND FREEDOM
IN RONALD DWORKIN'S LAW AND POLITICAL PHILOSOPHY**

Yıldırım TORUN

Supervisor: Professor Dr. Mustafa YILDIRIM

2008- Page: 126+ V

Jury : Professor Dr. Mustafa YILDIRIM

Professor Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN

Associate Professor Dr. Nevzat CAN

Asistant Professor Dr. Uğur Köksal ODABAŞ

Asistant Professor Dr. Ali UTKU

The aim of the present study is to examine the ideas of Ronald Dworkin, a significant figure in philosophy of law and political philosophy, about justice, equality and freedom and his approach to liberalism. Our study consists of the following parts: introduction, two main chapters and conclusion.

In the introduction part, Dworkin's place in the philosophy of law and political philosophy is examined and the significance of his thoughts in these two fields is studied. The importance of his definition of law in the history of philosophy of law is focused on.

In the first chapter, titled Dworkin's philosophy of law, Dworkin's ideas on natural law and legal positivism and his criticism of Hart are handled and his evaluation of law is dealt with. The second chapter is concerned with Dworkin's political philosophy. In this chapter, Dworkin's approach to equality and his ideas of freedom are examined. In this chapter, Dworkin's analysis of the relationship between freedom and equality is focused on and the value he puts on freedom is detected. In addition, it is concerned with Dworkin's liberal position in accordance with his ideas. What kind of a liberal understanding is represented by Dworkin, who has left classical liberal tradition and finally belonged to social liberalism, is tried to be found out. And in the conclusion chapter, our findings about Dworkin's ideas on law, equality and freedom are presented.

ÖNSÖZ

Bu çalışma, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı'nda, Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM yönetiminde bir doktora tezi olarak hazırlanmıştır.

Çalışmamızın konusu, günümüz hukuk ve siyaset felsefesinin en önemli simalarından biri olan Ronald Dworkin'in hukuk ve siyaset felsefesi bağlamında adalet, eşitlik ve özgürlüğe ilişkin düşünceleri ve bunların bir uzantısı olarak savunduğu liberal yaklaşımıdır. Ronald Dworkin, gerek hukuk felsefesi, gerekse siyaset felsefesi alanlarında ortaya koyduğu kendine has yaklaşım tarzıyla önemli bir konumda yer almaktadır. Çalışmamızın, Türkiye'deki felsefi düşünceye katkı sağlamasını ümit ederiz.

Çalışmama bilgi ve tecrübeleriyle değerli katkılarda bulunan danışman hocam sayın Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM'a, şahsıma kıymetli vakitlerini ayırarak çalışmama değerli katkılarda bulunan hocalarım sayın Yrd. Doç. Dr. Uğur Köksal ODABAŞ ve sayın Yrd. Doç. Dr. Ali UTKU'ya teşekkürlerimi arz ederim.

Erzurum- 2008

Yıldırım TORUN

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
ev.	: Çeviren
edit.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
t.y.	: Tarihi yok
v.b.	: ve benzeri

GİRİŞ

Günümüz siyaset ve hukuk felsefesinin en önemli simalarından biri olarak kabul edilen Ronald Dworkin, 1931 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nde, Massachusetts'te doğdu. Harvard ve Oxford Üniversitelerinde hukuk eğitimi alan Dworkin, halen Londra'da "University College London" ve New York'ta "New York University School of Law" da hukuk profesörü olarak çalışmaktadır. H.L.A. Hart'ın pozitivist anlayışına yönelik kaleme aldığı eleştirel içerikli yazılarıyla tanınmaya başlayan Dworkin, eşitlik kuramı üzerine kurulu olan, kendisine has bir hukuk anlayışı geliştirmiştir.

1970'lerde yaşanan ekonomik kriz, sanayileşme, hukuk devleti ve demokrasi gibi kavramların da sorgulanmasına neden olmuştur. Liberal kanat içerisinde yer alan Dworkin, böyle bir ortamda, artık gözden düşmeye başlayan bu kavramları savunmaya ve dahası bu kavramları, ortaya çıkan yeni koşullara entegre etmeye çalışmıştır.¹ Hukuka ilişkin formülasyonu ile Dworkin'in, hukuk ve hukuk felsefesi alanında önemli bir yere sahip olduğu ifade edilebilir. Özellikle hukukun tanımlanması sürecinde geliştirdiği "yorum" anlayışıyla kendine özgü bir yaklaşım ortaya koymuş ve hukuk alanında önemli bir yere oturmuştur. Hukuka ilişkin görüşlerinin yanı sıra, ortaya koyduğu bir takım ilkelerle siyaset felsefesine ilişkin çözüm önerileri de sunan Dworkin'in, hukuk alanında olduğu gibi siyaset felsefesi alanında da yine önemli düzenlemeler öngören bir yaklaşıma sahip olduğu ifade edilebilir. Dworkin; Rawls, Nozick vb. filozoflarla birlikte, disipline yeni bir soluk kazandırmıştır ki, bu anlamda öldüğü söylenen siyaset felsefesinin yeniden doğuşuna önemli katkılar sağlamıştır.²

Bu çalışmada, çağdaş siyaset ve hukuk felsefesinin günümüzdeki en önemli temsilcilerinden biri olan Ronald Dworkin'in, siyaset ve hukuk felsefesine ilişkin yaklaşımı ele alınacaktır. Bu itibarla birinci bölümde, Dworkin'in hukuk felsefesi irdelenecektir. Dolayısıyla birinci bölümde, doğal hukuk-hukukî pozitivizm tartışması ve Hart'ın hukuk anlayışı çerçevesinde Dworkin'in doğal hukuka ve Hart'a ilişkin eleştirileri ve buna karşın kendi hukuk tasarımı ele alınacaktır. Zira Dworkin'in siyaset

¹ Kasım Akbaş, "Ronald Dworkin" maddesi, Felsefe Ansiklopedisi, Ed: Ahmet Cevizci, cilt: 4, Ebabil Yayınları, Ankara, 2006, s. 872- 873

² Norman Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, Çev: Mustafa Erdoğan, Yusuf Şahin, Liberte Yayınları, Ankara, 2003, s. 4

felsefesine ilişkin görüşleri çerçevesinde ele aldığı eşitlik ve özgürlük sorununa ilişkin düşüncelerinin irdelenebilmesi için, ilk etapta hukuk felsefesi tarihinde önemli bir yer işgal eden doğal hukuk-hukukî pozitivizm tartışması bağlamında, onun hukuka yönelik düşüncelerinin irdelenmesi gerekmektedir. Çünkü eşitlik ve özgürlük sorunu üzerine ortaya koyduğu yaklaşımlar, adalet ve haklar arasında kurduğu ilişki bağlamında anlam kazanmaktadır. Adalet ile hak ilişkisine dair düşünceleri ise, onun hukuk anlayışıyla çok sıkı bir bağ sergilediği içindir ki, eşitlik ve özgürlük üzerine düşüncelerinin irdelenebilmesi, hukuk alanındaki fikirlerine ve dolayısıyla da doğal hukuk-hukukî pozitivizm ikilemindeki yeri noktasına uzanmaktadır. Bu yüzden ilk etapta doğal hukuk- hukukî pozitivizm tartışması bağlamında Ronald Dworkin'in yerini tespit etmek ve buradan hareketle de adalet ve haklar arasında öngördüğü bağı açıklayarak eşitlik ve özgürlük konusuna yaklaşımını irdelemek yerinde olacaktır. İkinci bölümde, Dworkin'in siyaset felsefesine yönelik düşünceleri bağlamında eşitlik, özgürlük ve liberalizme ilişkin değerlendirmeleri irdelenecektir. Bu bağlamda Dworkin'in eşitliğe yönelik düşünceleri ele alınacak ve değerlendirilmeye çalışılacaktır. Alternatif eşitlik düşüncelerine yönelik değerlendirmeleri ve eleştirilerinin akabinde Dworkin'in eşitliğin sağlanması adına öngördüğü anlayış irdelenecektir. Eşitliğe yönelik bu değerlendirmelerin ardından, özgürlük anlayışı ve bir örnek olması hasebiyle kısaca da olsa ifade özgürlüğüne ilişkin açıklamalarına yer verilecektir. Siyaset felsefesine ilişkin görüşleri çerçevesinde ele alınacak son konu ise, Dworkin'in özellikle eşitlik anlayışı çerçevesinde şekil kazandırdığı ve onun sosyal liberalizm versiyonuna dâhil olmasına neden olan liberal yaklaşımı olacaktır. Sonuç bölümü ise, Dworkin'in eşitlik, özgürlük ve adalet kavramları ile liberalizme ilişkin düşüncelerinin özetlenmesi ve yorumlanmasına ayrılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. DWORKIN'İN HUKUK FELSEFESİ

1.1. Genel Olarak Hukuk Felsefesi ve Adalet Sorunu

İnsanın sosyal varlık olma vasfından doğan bir arada yaşama eğilimi, bir arada yaşayan insanlar arasında düzen tesis edilebilmesi için bir takım normların gerekli olup olmadığı sorusunu gündeme getirmiş, bu ise, genel anlamıyla hukuk sorunu olarak belirginlik kazanmıştır. Hukukun ne olduğu, dahası nasıl olması gerektiği problemi ise, hukuk felsefesinin problem alanına dâhildir.

İnsanlar, varoluş itibariyle bir takım temel ve doğal haklara sahiptirler. Sözü edilen bu haklar, varoluşsal bir temele dayandığı için dışarıdan gelebilecek her türlü tahakküme kapalıdır. Dolayısıyla tek tek her bireyin, doğuştan getirdiği bu temel ve doğal haklarının korunması, sosyal bir varlık olarak bir arada yaşayan insanların, toplum içerisinde de birbirlerinin haklarına saygı duymaları gerektiğine yönelik ilkeyi içermektedir. Başka bir ifadeyle, her insanın varoluş itibariyle sahip olduğu temel ve doğal haklarını, toplum içerisinde de diğer insanların haklarına müdahale etmemek koşuluyla savunma hakkı mevcuttur. Dolayısıyla her biri aynı haklara sahip insanların bir araya gelerek oluşturduğu toplumsal birliktelikte bu hakların korunması, hukukun alanına girmektedir. Hukuk, bu anlamıyla doğal hakların muhafazasını sağlamak adına belirlenen ortak bir gücü ifade eder. Hukuk; yaşama, özgürlük ve mülkiyet gibi temel ve doğal hakların yanı sıra, adaletin toplum içerisinde yaşayan herkese uygulanmasını da sağlamaktır.³ Bu bağlamda hukukun en önemli işlevi, düzen ve adaleti tesis etmektir denilebilir. Ancak düzen ve adaletin tesis edilebilmesine yönelik gayretin nasıl bir hukuk formuyla elde edilebilir olacağına ilişkin çözümler, farklılık göstermektedir ki bu da hukuk felsefesinin konuları arasına girer.

Hukuk felsefesi, hukuku evrensel niteliği itibariyle tarif eden, hukukun tarihi gelişiminin kaynağını ve ana hatlarını araştıran ve rasyonaliteden çıkarılan bir adalet düşüncesiyle ona değer biçen felsefi disiplindir. Burada belirlenen hedef, akıl merkezli bir araştırmayla hukukun niteliğini ortaya koymak ve hukukun kaynağı ve amacından hareketle a priori olarak bilinen bir adalet anlayışına ulaşmaktır. Bu anlamıyla hukuk felsefesi, hukukun tarihî gelişiminden hareketle ideal hukuk sistemi hakkında fikir

³ Frederic Bastiat, *Hukuk*, Çev: Yıldırım Arsan, LDT Yayınları, Ankara, 1997, s. 2-3

ortaya koymaktır. Başka bir ifadeyle hukuk felsefesi, hukuk idealinin bilgisine ulaşmaktır.⁴ Nitekim hukuk felsefesi, felsefenin bir alt dalıdır ve hukuk alanıyla ilgili problemlere çözüm bulma girişimidir. Bu problemlerin çözümünde, *olması gerekene* yönelerek en ideal hukukî sistemin bilgisine ulaşmak esastır. Dolayısıyla hukuk felsefesi, hukukun niteliğinden başlayarak kaynağını ortaya koymak ve rasyonaliteden hareketle hukukun ideal biçimini bulmaya çabalamaktır. Hukuk felsefesi, tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan hukukî düzenleri analiz ederek, hukuku sistematik bir tarzda ele alıp, hak ve hukuk kavramlarını belirli bir takım ilkelerle açıklar. Buradaki hedef, hukukun mahiyeti, kaynağı, amacı ve meşruiyetini belirlemektir.⁵

Dolayısıyla hukuk felsefesi, hukuk dogmatığı, hukuk sosyolojisi ve hukuk tarihinden farklılaşarak olması gerekenin bilgisini edinmeye çalışır.

Hukuk dogmatığı ya da bilimi, sosyal hayat içerisinde hâlihazırdaki hukukî kuralları analiz etme amacına yönelir. Bu anlamıyla hukuk dogmatığının ya da biliminin konusunu, mevcut hukukî düzen ve pozitif hukuk teşkil eder. Pozitif hukukun uygulanışı ile hukukî düzenin oluşum ve değişiminde etkin kabul edilen unsurlara yönelik çözüm arayışları, hukuk dogmatığının esasıdır.⁶ Bu anlamıyla hukuk dogmatığı, toplumsal yaşama yönelerek sosyal hayat içerisinde kabul edilen birtakım kural ve eylemleri inceler. Başka bir ifadeyle o, bilim niteliği taşıdığı iddiasıyla sadece olanı analiz etme amacındadır. Dolayısıyla hukuk dogmatığının, olması gerekene ilişkin herhangi bir değerlendirme yapma işlevi taşıdığından bahsedilemeyeceği iddia edilir.

Hukuk alanıyla ilgilenen bir başka disiplin, hukuk tarihidir. Bu alan, sadece tarihî süreç içerisinde uygulamaya konan hukukî yapılanmaların araştırılmasına yönelik bir çalışmadır. Dolayısıyla hukuk tarihinin pratik anlamda bir amaca hizmet ettiği söylenemez. Bu anlamıyla geçmişteki hukukun aktarılması işlevini üstlenerek bu dönemin hukuku hakkında bilgi verme amacı güder. Yani geçmişte var olan hukuka ilişkin bir bilgi edinme çabasıdır. Hukuk tarihi, temelde tarihî bir araştırma ve inceleme amacı güttüğü için herhangi bir değer yargısı vermekten de uzaktır.

⁴ Giorgio Del Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, Çev: Suut Kemal Yetkin, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940, s. 14

⁵ Orhan Münir Çağlı, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, t.y., s. 169

⁶ Adil İzveren, *Hukuk Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Döner Sermaye Yayınları, Ankara, 1988, s. 26.

Hukuk sosyolojisi ise hukukî yapı içerisindeki düzeni bulma hedefine yönelir. Bu itibarla, hukukun oluşumunda etkin rol üstlenen eğilimlerin araştırılması ve açıklanması, hukuk sosyolojisinin ayırt edici özelliğidir. Hukuk sosyolojisi de tıpkı hukuk tarihi gibi değerlendirme anlamında herhangi bir yargı vermekten uzaktır. Doğa bilimlerinin değersel nötralite anlayışı, hukuk sosyolojisi açısından da kabul gördüğü içindir ki, böyle bir değer yargısı sunma amacı taşımaz.⁷

Hukuk felsefesi, temelde hukukî pozitivizm, tarihçi hukuk okulu ve hukukî realizm tarafından eleştirilmiştir. Hukukî pozitivizm, sadece mevcut durumdan hareketle araştırmalar yapan, metafiziksel tartışmaları gereksiz gören ve duyulanabilir, gözlemlenebilir, tecrübî olguya dayanan bilgiyi gerçek bilgi kabul eden görüştür. Bu anlamıyla hukukî pozitivizm için esas ölçü, ortaya konan normun somutluğudur. Zira felsefî pozitivizmin somut ve gözlemlenebilir olma ilkesine bağlı kalan hukukî pozitivizm, hukukun yalnızca somut olgu şeklinde değerlendirilmesi gerektiğini iddia ederek, *olması gereken, adalet ve değer* gibi kavramlara karşı kayıtsız kalınmasını savunmuştur.⁸ Bu anlamıyla hukukî pozitivizmin, olması gerekene yönelerek en ideal hukukî yapılanmanın bilgisini elde etmeye çalışan hukuk felsefesine karşı eleştirel bir tavır takındığı açıktır.

Hukuk felsefesinin imkânına yönelik eleştiriler getiren ikinci akım, tarihçi hukuk okuludur. Bu akıma göre hukuk, ulusun genel iradesini yansıtır. Tarihçi hukuk okulunun en önemli temsilcilerinden Savigny'ye göre "hukuk, ulusal bilinç ya da düşüncenin bir görüntüsüdür. Bu anlamda hukuk, insanın doğası gereği bir ulusun dil ve örf gibi varlığına ve karakterine bağlı, organik bütünlüğünden ayrı düşünülmesi olanak dışı, ulusal ortak bilincin kendisidir. Bu nedenle hukukun kaynağı, ulusal bilinçtir ve hukuk, ulusal yaşantı ile gelişir ve yine ulusla birlikte yok olur."⁹ Hukuku ulus bilincine indirgemek ve ulusun yok olmasıyla ortadan kalkacağını ifade etmek, hukukun evrensel bir nitelik taşımadığını iddia etmektir. Bu görüş açısından evrensel anlamda bir hukukî yapılanmadan ve ideal bir hukuk anlayışından bahsetmek imkânsızdır. Buna karşın hukuk felsefesinin gayesi, evrensel değere sahip hukukî bir sistem ortaya koymaktır.

⁷ Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara, 1992, s. 1-7.

⁸ Niyazi Öktem, *Devlet ve Hukuk Felsefesi Akımları*, Der Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 319.

⁹ İzveren, *a.g.e.*, s. 26, 68.

Dolayısıyla tarihçi hukuk okulunun, temel görüşleri itibarıyla hukuk felsefesinin eleştirisine yöneldiği söylenebilir.¹⁰

Hukuk felsefesine yönelik bir diğer eleştiri de hukukî realizm ekolünden gelmektedir. Bu yaklaşıma göre her türlü soyutlama, tecrübe öncesi (*a priori*) neden, yerleşmiş ilke, belirlenmiş sistem ve mutlak değeri haiz fikirler söz konusu değildir. Dolayısıyla yapılması gereken, somut olana, olguya yönelmektir.¹¹ Hukukî realizm, esasen, pozitivist ve sosyolojik bir nitelik taşımaktadır. Onun pozitivist yaklaşımı, hukuku hâlihazırdaki şekliyle ele almasından kaynaklanırken, sosyolojik niteliği, hukuku çeşitli faktörlerin ürünü kabul etmesinden ileri gelir. Realist yaklaşım, hukuk alanında metafiziksel spekülasyonları reddetmeyi ve hukukun empirik metodu kullanması gerektiği düşüncesini içerir.¹² Hukukî realizm, hukuk felsefesine yönelik bir eleştiri içerisinde yer almasına rağmen, ortaya koyduğu düşüncelerin, hukukî pozitivistin argümanlarını paylaştığı açıktır. Bu yüzden hukukî realizmin hukuk felsefesine yönelik eleştirel yaklaşımına ayrı bir yer vermek yerine onu hukukî pozitivistin içerisinde görmek daha uygundur.

Hukukla ilgili diğer disiplin ve de bilimlerden farklı olan hukuk felsefesi tarihinde hukukun mahiyeti, kaynağı, amacı ve meşruiyetini belirleme hedefine ulaşma yolunda üretilen çözümler, iki genel akım, doğal hukuk ve hukukî pozitivistin akımları tarafından cevaplanmaya çalışılmış ve bu anlamda hukuk felsefesi tarihi, bu iki akım arasındaki tartışma arasında salınmıştır.

Doğal hukuk ile hukukî pozitivistin arasındaki temel tartışmalardan belki de en önemlisi adalet sorunudur. Adalet, hukuk dünyasında en çok tartışılan konulardan birisidir. Adaletin ne olduğuna ilişkin sorular, eşitlikten, hak etmeye kadar birçok ilke çerçevesinde çözümlenmeye çalışılmıştır.¹³ Felsefî bir kavram olarak adaletin, felsefî tartışmaların odağında yer alması doğaldır. Ancak hukukçunun adalete yaklaşımıyla

¹⁰ Tarihçi hukuk okulu, hukukî pozitivistin ve hukukî realizm akımları için ayrıca bkz. Vecdi Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, Filiz Kitabevi, İstanbul, t.y.; Sadri Maksudi Arsal, *Umumi Hukuk Tarihi*, İstanbul Üniv. Yayınları, İstanbul, 1948.

¹¹ Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2003.*, s. 424.

¹² Ülker Gürkan, *Hukukî Realizm Akımı*, Haz. Hayrettin Ökçesiz, Çağdaş Hukuk Felsefesi ve Hukuk Kuramı İncelemeleri, Alkım Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 492.

¹³ Ahmet Ulvi Türkbağ, *Haklar Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi*, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi 9, s. 88

felsefecinin adalete yaklaşımı arasında fark vardır. Felsefeci, adalet sorununu, yaşadığı dönemin kültürel iklimi ve entelektüel çevrelere olan sorumluluğunu göz önüne alarak değerlendirirken, hukukçu, mevcut sorunların çözümünü, sorunun taraflarını da belirli bir ölçüde tatmin ederek bulma çabası bağlamında ele alır.¹⁴ Bu anlamda felsefe, olması gerekene yönelmesi itibarıyla adaletin ne olduğu, dahası ne olması gerektiği sorusunun cevabını bulmaya çalışır.

Bu bağlamda Dworkin'e gelinceye kadar ki süreçte adalete ilişkin farklı temellendirmelerin yapıldığı görülmektedir. Dworkin'in adalete ilişkin yaklaşımının analiz edilebilmesi ve bu çerçevede doğal hukuk ve hukukî pozitivizme yönelik eleştirilerinin anlaşılabilmesi adına felsefe tarihi içerisinde adalete yönelik düşünceleri ele almak yararlı olacaktır.

Etimolojik açıdan irdelendiğinde Arapça'daki "Adl" sözcüğünden Türkçeye geçmiş olan "adalet" sözcüğü, diğer yabancı dillerdeki anlamına paralel şekilde, "hak" ve "hukuk" gibi kavramlarla ilişkilidir. Bu açıdan bakıldığında adalet kavramı, hak ve hukukun vuku bulması anlamına gelmektedir. Adalet, toplum içerisinde barışı, uyumu, eşitliği sağlama ve düzen tesis etme gibi görevleri bağlamında düşünüldüğünde, hukukun da amacıdır.¹⁵ Zira hukuk, doğal hakların muhafazasını sağlamak adına belirlenen ortak bir gücü ifade eder. Hukuk; yaşama, özgürlük ve mülkiyet gibi temel ve doğal hakların yanı sıra, adaletin toplum içerisinde yaşayan herkese uygulanmasını sağlamaktır.¹⁶

Adalet sorununu belki de ilk defa sistematik tarzda savunan filozof, "Devlet" adlı kitabını, "Adalet nedir?" sorusuyla açan Platon olmuştur. Ruh ile polis arasında yapısal anlamda bir denklik ortaya koyan Platon, ruhu üç kısma ayırarak her birinin kendine özgü bir işlevinin olduğunu ifade etmiştir. Bu üç işlevden her birinin yerine getirilmesi ise, tikel bir erdeme karşılık gelir. Bedensel iştahların, aklın ortaya koyduğu sınırı kabul etmesiyle *sôphrosunê*, yani itidal erdemi ortaya çıkar. Aklın buyurduğu şekilde tehlikelere cevap vermekle *andreia*, yani cesaret erdemi ortaya çıkar. Akıl, matematik ve diyalektik bir araştırma ile adaletin, güzelliğin, diğer tüm ideaların ve en önemlisi de iyi ideasının ne olduğunu ayırabilecek şekilde eğitildiğinde *sophia*, yani

¹⁴ A.g.e., s. 88

¹⁵ Anıl Çeçen, *Adalet Kavramı*, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1993, s. 17

¹⁶ Bastiat, a.g.e, s. 2-3

bilgelik erdemi ortaya çıkar. Ancak Platon'a göre, sözü edilen bu üç erdem, ancak adalet erdeminin sergilenmesiyle ortaya çıkacaktır. Çünkü adalet erdemi, ruhun her kısmının kendine ait olan işlevi yerine getirmesini sağlayan erdemdir.¹⁷ Bu yaklaşım, toplum ve devlet açısından da geçerli olan bir ilkeyi ortaya koymaktadır: Herkese hakkı olanı vermek. Zira Platon açısından adalet, bundan başkası değildir. Adalet, herkese kendisinin olması gereken şeyi vermektir. Bu açıdan düşünüldüğünde Platon, adaletin, herkesin kendi yeteneklerine uygun bir işle meşgul olması ve bu anlamda kendi yeteneklerine uyan görevleri ifa etmesiyle gerçekleşebileceği kanaatindeydi.¹⁸

Platon'a yönelik eleştirilerini felsefesinin merkezi noktasına konumlandıran Aristoteles açısından irdelendiğinde ise, pay etme erdemi olan adalet, herkese, kendisine layık olan şeyi vermek şeklinde tanımlanabilir. Bu ise, eşit olanlara eşit, eşit olmayanlara ise, eşit olmayan paylar vermek şeklinde özetlenebilir.¹⁹ Aristoteles'e göre, her yönetim biçimi herhangi bir adalet çeşidini gerçekleştirme hedefindedir. Fakat bunların tasarladıkları adalet tanımı muğlaktır. Hemen hemen hiçbir yönetim tarzı, mutlak adaletin bütününe göz önünde bulundurmaz. Mesela, demokrasi açısından düşünüldüğünde adalet eşitlik anlamına gelirken, oligarşi söz konusu olduğunda eşitsizliktir. Ya da demokrasi açısından hak, çoğunluğun, oligarşi açısından ise zengin- elit gurubun üzerinde anlaştığı şeydir. Aristoteles açısından her iki yaklaşım tarzının da doğru tarafları vardır. Lakin bunların tamamen doğru olduğu söylenemez. Bunu şu şekilde açıklamak mümkündür. Adalet eşitliktir, ama herkes için değil, sadece eşit olanlar için eşitliktir. Bu çerçevede adalet eşitsizliktir, ama herkes için değil, eşit olmayanlar için eşitsizliktir. Dolayısıyla neyin adalet olduğu sorusuna cevap verirken kimin için olduğuna bakılmalıdır. Devletin hedefi şüphesiz adalettir, fakat adalet bütün toplum için iyi olandır.²⁰

Ortaçağ hukuk felsefesinin ise, Tanrısal irade ve buyruk düşüncesi üzerinde kurgulandığı ifade edilebilir. Buna bağlı olarak devlet ve hukuk anlayışının da Tanrısal iradeye bağımlı olduğunun düşünülmesi, bağımsız bir adalet düşüncesinin

¹⁷ Solmaz Zelyut Hünler, *Adalet*, Felsefe Ansiklopedisi, Edit: Ahmet Cevizci, Etik Yayınları, İstanbul, 2003, s. 30

¹⁸ İzveren, *a.g.e.*, s. 35

¹⁹ Hünler, *a.g.e.*, s. 30

²⁰ Neşet Toku, *Siyaset Felsefesine Giriş*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005, s. 71- 72

gelişememesine neden olmuştur. Zira din merkezli hukukî kuralların tümünün kaynak olarak addettikleri merkez, kutsal kitaplar olmuştur.²¹

Modern felsefedeki yansımalarına bakıldığında ise, Hobbes'un adalete yönelik değerlendirmelerinden başlamak mümkündür. Hobbes'a göre, adalet- adaletsizlik, doğruluk- yanlışlık, tek başına yaşanılan bir ortamda söz konusu olabilecek ve tartışılabilir şeyler değildir. Bu tür şeyler ancak birlikte yaşama ortamı mevcut olduğunda söz konusu edilebilirler. Hobbes'a göre, adalet, insanların kendi yaptıkları sözleşmelere uygun bir biçimde davranmalarını anlamına gelir. Eğer böyle bir sözleşme yoksa, adaletten de adaletsizlikten de bahsedilemez. Eğer böyle bir sözleşme yoksa klasik dönem düşünürlerinin bazılarının savunduğu şekliyle düzeltici ve dağıtıcı adaletten de bahsedilemez. Adalet, ancak devletin kurulmasıyla var olur. Bununla birlikte unutulmaması gereken nokta, Hobbes açısından adaletin hiçbir zaman akla aykırı olamayacağıdır.²²

İlkçağ, ortaçağ ve modern döneme ilişkin örnek niteliğinde verilen bu adalet tanımlarının yanı sıra, adaletin siyaset ve hukuk felsefesi alanlarında önemli bir yer işgal eden farklı akımlar tarafından tartışıldığı da görülmektedir. Adalet kavramına ilişkin tartışmalar göz önüne alındığında özellikle iki temel akımın birbiriyle olan tartışmaları ön plana çıkar. Bu iki akım doğal hukuk ekolü ve pozitif hukuk ekolüdür.

"En genel manada doğal hukuk, içerisinde hak bilgisine ve ilkelerine ait belli görüş ve metotların yer aldığı hukuk felsefesini ifade etmek üzere kullanılmaktadır."²³ Bu şekilde tanımlanan doğal hukukun temelinde ise adalet düşüncesi vardır. Bu açıdan bakıldığında doğal hukuk bir anlamda adalet ile eşanlamlı vaziyettedir. Doğal hukuk, doğal düzen içerisinde ortaya çıkan adalet düşüncesinin de somut simgesidir. Adalet, değerler skalasında en üstün yere sahiptir ve doğal hukuk yoluyla insanlara vazgeçilemez ve devredilemez doğal bir takım haklar sunar. Bu haklar, zamana bağımlı olmadığından değişmez ve ortadan kalkmaz.²⁴ Adalet, doğal hukuk ekolüne göre, mevcut hukukî yapıların üstünde bir yere sahiptir. Zira adalet, gerek toplumdan

²¹ İzveren, *a.g.e.*, s. 39

²² Toki, *Siyaset Felsefesine Giriş*, s. 186, 189

²³ Yavuz Abadan, *Grotius ve Tabii Hukuk*, Kenan Basımevi ve Klişe Fabrikası, İstanbul, 1939, s. 17-18

²⁴ Çeçen, *a.g.e.*, s. 110

gerekse hukukî yapılanmalardan önce vardır. Bu açıdan bakıldığında adalet, hukukî düzene yol gösteren bir rehber niteliğindedir.²⁵

Pozitif hukuk taraftarlarına göre ise adalet, hali hazırdaki mevcut hukukî sistem ile değerlendirilir. Dolayısıyla adaletin gerçekleştirilmesi, hukukun en iyi şekilde uygulanmasıyla mümkün hale gelir. Yani mevcut hukukî sistemin gerektiği gibi uygulanması, adaletin sağlanması anlamına gelir. Adalet, hukukun doğru bir biçimde yerine getirilmesi ile gerçekleştiğinden, var olduğu hukukî sistem ile sınırlıdır. Her hukukî yapılanma, kendi kuralları yoluyla adaleti tesis eder. Bu açıdan değerlendirildiğinde, mevcut hukukî sistemi merkeze alarak her hukukî sistemin kendine has bir adalet tasavvuru olduğunu savunan ve adaletin ancak bu hukukî kurallar bütününe uygulanması yoluyla sağlanabileceğini benimseyen pozitif hukuk görüşü, bu anlamda adaletin göreliliğini savunur.²⁶

Adaletle ilişkin bu farklı tanımlamalar, doğal olarak farklı adalet türlerinin de ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Adalet, ilk etapta subjektif ve objektif, yani öznel ve nesnel adalet olmak üzere iki kısma ayrılır. Subjektif yani öznel adalet, erdem manasında kişisel bir nitelik olarak kullanılır. Bu anlamda subjektif adalet, adaleti gerçekleştirme noktasında ortaya çıkan bir zihniyet ya da tutum olarak adalet severlik manasına gelir ve yardım severlik gibi kişiye ait olan bir karakter değerini ifade eder.²⁷ Bununla birlikte bir erdem olarak adalet, kaçınılmaz bir biçimde bu erdeme sahip kişilerin diğerleriyle olan ilişkilerindeki davranışlarının adil olup olmadığını göstermez. Bu noktada açığa çıkan objektif adalet, işte bu anlamda subjektif adaletten önce vardır. Zira objektif adalet, kişiye has bir nitelik ya da erdem olmanın ötesinde, bu özelliğe uygun olan ilişki biçimlerinin niteliğini ifade eder.²⁸

Subjektif ve objektif adalet ayrımının dışında ayrıca yasal adalet ve yasa üstü adalet ayrımı söz konusudur. Yasal adalet, herhangi bir davranış, tutum ya da kararın, yasalara uygun olup olmadığı sorusunda ortaya çıkar. Eğer bu davranış, tutum ya da kararlar mevcut yasalara uygun ise, adaletlidir. Ancak, yasalara uygun olanın mutlaka adaletli olup olmayacağı sorusu, ikinci tür adalet anlayışının ortaya çıkışına sebep olur

²⁵ *A.g.e.*, s. 113

²⁶ *A.g.e.*, s.124- 125

²⁷ Vecdi Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1971, s. 37

²⁸ *A.g.e.*, s. 37

ki bu da yasa üstü adalettir. Buna göre, yasalara uygun bir şekilde ortaya çıkan davranış, tutum ya da kararlar, salt anlamda adaletli olmak zorunda değildir. Yasaların ortaya koyduğu davranış biçimleri, adaletten uzak bir görünüm sergileyebilir. İşte yasa üstü adalet bu noktada belirir. Buradaki adalet, bütün hukuk sistemlerine egemen olan objektif ve salt bir değer anlamında adalettir. Zira hukuk felsefesinin ilgilendiği adalet anlayışı da budur.²⁹

Adaletin anlamına yönelik bu ayrımların dışında farklı adalet türleri vardır. Bunlar;

- a. Dağıtıcı adalet
- b. Denkleştirici adalet
- c. Hakkaniyet
- d. Toplumsal (sosyal) adalettir.

Aristoteles'e göre, dağıtıcı adalet, mal ve onur paylaşımında insanların kendine düşen payı, sahip olduğu yetenekler ve toplum içerisindeki durumuna nispetle almasıdır. Buradaki ilke, eşit durumda olanların eşit şeylere sahip olacaklarıdır. Zira insanlar eşit yeteneklere sahip değillerse, eşit şeylere sahip olmaları eşitlik ilkesinin zarar görmesi anlamına gelir. Dolayısıyla dağıtıcı adalet, toplumda varolan ürün ve yararların ve bununla birlikte mevcut yüklerin kişilerin yetenekleri, gereksinimleri ve payı doğrultusunda saptanmasını sağlamaktır. Bu anlamda bu adalet türü, insanlar arasında doğal bir eşitsizliğin varolduğu kanaatinden hareketle orantılı eşitliği baz alır.³⁰ Dağıtıcı ve denkleştirici adalet ayrımını yapan Aristoteles, dağıtıcı adalet anlayışıyla eşitlik ilkesini bağımsız ve tatbiki bir şekilde değerlendirmiştir. Bu anlamda eşit durumdaki insanların eşit şeylere malik olmaları esastır. Kişi ile toplum ya da devlet arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi işlevi, dağıtıcı adaletin asli amacıdır. Mal paylaşımında olduğu gibi devlete karşı ödevlerin de kişilerin yeteneklerine nispetle değişmesi ve de belirlenmesi dağıtıcı adaletin gereklerindedir.³¹ Dolayısıyla eşitlik düşüncesine dayansa da dağıtıcı adaletin eşitlik anlayışı salt eşitliği değil, orantılı eşitliği benimser.³² Herkese eşit işlemin yapılması anlamında salt eşitliğe karşı çıkan bu

²⁹ Vecdi Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, Filiz Kitabevi, İstanbul, t.y., s. 127

³⁰ Çeçen, *a.g.e.*, s. 35- 36

³¹ Güriz, *a.g.e.*, s. 174- 175

³² Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, s. 40

düşünceye göre, bütün çocuklarına eşit miktarda ve aynı türde yemek veren bir anne değil de büyük olan çocuğuna küçük olan çocuğuna nispetle daha fazla yiyecek veren anne, gerçek anlamda adaletli davranmış olur. Buna benzer şekilde, vergilendirme sisteminde de, herkese eşit vergi yükünü öngörmek değil, kişilerin kazancına oranla vergi almak adaletli görünecektir.³³

Denkleştirici adaletin ana ilkesi ise, sebep olunan herhangi bir zararın sonuçlarını ödeme ya da tazmin etme yoluyla yeniden eski haline getirmekten ibarettir.³⁴ Bu anlamda Aristoteles'in yaptığı ayırım çerçevesinde yer verdiği ikinci adalet türü denkleştirici adalettir. Denkleştirici adalette esas olan, hukukî bir ilişki söz konusu olduğunda, bu ilişkiye taraf olanların eşit muameleye tâbi tutulmasıdır. Subjektif karakterli ferdi durumların dikkate alınmaması ve adaletin tesis edilmesi zorunludur. Dolayısıyla yukarıda da ifade edildiği gibi haksız diye nitelendirilebilecek bir fiilden doğan zararın, bu fiili işleyen tarafından tazmin edilmesi, suç işleyen bir kişinin, o suça karşılık gelen cezaya çarptırılması, denkleştirici adaletle örnek olarak gösterilebilir. Bu açıdan değerlendirildiğinde denkleştirici adalet, hukukî uygulamalarla ilgili teknik ilkeleri kapsamına dâhil eder. Bununla birlikte unutulmaması gereken nokta, denkleştirici adaletin dağıtıcı adaletle tâbi olduğudur.³⁵

Eşit paylaşım esaslı söz konusu olduğunda ise, denkleştirici adaletin tavrı, dağıtıcı adaletten farklı olarak salt eşitlik ya da aritmetik eşitlik biçiminde ortaya çıkar. Bu açıdan toplum içerisinde yaşayan herkes, bir diğeriyle yetenek ve farklılıklarına bakılmaksızın eşit bir biçimde değerlendirilmelidir. Genç- yaşlı, zengin- yoksul ayrımı yapılmaksızın herkesin aynı işleme tâbi kılınması, denkleştirici adalet anlayışına göre, adaletlidir.³⁶

Hakkaniyet olarak adalet tasavvuruna gelince. Dağıtıcı adalet anlayışının, salt eşitlik anlayışını reddettiği ve bu anlamda orantılı eşitliği tercih ederek farklı yeteneklere sahip kişilerin farklı şekillerde değerlendirilmesi gerektiği düşüncesine sahip olduğu ifade edilmişti. Buna göre dağıtıcı adalet, aynı yeteneklere sahip kişilerin aynı işleme tâbi tutulabileceğini savunmaktaydı. Dolayısıyla ihtiyaç ve yetenekleri

³³ Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, s. 131

³⁴ Çeçen, *a.g.e.*, s. 37

³⁵ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s. 175

³⁶ Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, s. 130

bakımından birbirine eşit olan kişiler, o kişilerden her birinin tek başına sahip olduğu özellikler göz önüne alınmadan eşit muameleye tâbi tutulmalıdır. Buna karşın hakkaniyet anlayışı, somut olayların ve insanlar arasındaki ayrılıkların tümünün dikkate alınması gerektiği kanaatindedir. Mesela borçlu olan bir kişinin durumu buna örnek gösterilebilir. Borcunu zamanında ödemesi, herhangi bir kişi için sadece ona has özel nedenlerden dolayı bu kişi için büyük bir probleme neden olabilir. Bu durum, hakkaniyet anlayışına göre adaletsizdir. Ancak bu, doğrudan doğruya hukuk tarafından gerçekleştirilemez. Zira hukukun tek tek her bireyin özel durumuna uyması beklenemez. Dolayısıyla bu durumda çözüm uygulamada bulunabilir ki, bu da hakimlere bırakılmalıdır. Bu noktada hakimler özel durum ve olaylar karşısında hakkaniyetin gereğini yerine getirmelidirler.³⁷

Sosyal adalet anlayışı ise, sosyal ilişkilerin düzenlenmesinde “ortak iyi”nin baz alınması gerektiği düşüncesine dayanır. Buna göre, dağıtıcı adaletin savunduğu gibi paylaşım, kişilerin yetenek ve değerlerine göre değil, bütünün bir parçası olması hasebiyle kendisine düşen hak ve ödevlere göre belirlenmesi gerekir. Sözü edilen hak ve ödevlerin belirlenmesinde esas alınan kriter ise, “ortak iyi” ya da “bütünün iyiliği”dir. Bu adalet anlayışı açısından kişiler tek başlarına değil, toplumun bir üyesi olarak dikkate alınırlar.³⁸ Sosyal ya da diğer adıyla toplumsal adalet düşüncesi, tüm insanların birbirleriyle eşit haklara sahip olduğu inancından kaynaklanır. İnsanların tümünün mutluluğa erişebilmesine ilişkin genel arzunun iki görünümü, insanların yaşam koşullarının eşit hale getirilmesi ve kurallara uyma noktasında kişiler arasında ayrım yapılmamasıdır. Toplumsal adalet, toplum ve birey arasındaki dengenin sağlanmasını esas alır. Bu açıdan adalet, bütünün bir parçası olma anlamında herkese düşen hak ve ödevlerin belirlenmesidir.³⁹

1.2. Dworkin’in Hukuk Felsefesi

Hukuk felsefesi alanında hukuka ilişkin getirdiği yeni ve özgün yorumuyla dikkatleri üzerine çeken Dworkin’in kuramı ise, doğal hukuk ve hukukî pozitivizm ekollerinin yanında, üçüncü bir hukuk ekolü olarak kabul edilmeye başlanmıştır.

³⁷ Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, s.41

³⁸ *A.g.e.*, s. 42- 43

³⁹ Çeçen, *a.g.e.*, s. 25- 27

Nitekim Dworkin, gerek doğal hukuka, gerekse hukukî pozitivizme yönelik eleştirileriyle her iki ekole karşı mesafeli bir tavır takınmıştır. Dworkin'in özellikle hukukun tanımlanması sürecine ve yargısal takdir ilkesine yönelik düşünceleri, günümüz hukuk anlayışına yeni bir alternatif olarak sunulmuştur.

Dworkin, hukuk kuramını şekillendirirken modernite kökenli kavramları referans almıştır. Bu yüzden o, modern bir hukukçu olarak nitelendirilmektedir. Modern hukuk, karmaşık olduğu kadar özerk ve kendi içerisinde tutarlı olan bir normlar bütünüdür. Onun için meşruiyet, tanrısal, doğaüstü ya da etik mutlaklıklardan kaynaklanmaz. Zira onun meşruiyeti, kendi ilkelerinden ve tutarlılığından ileri gelmekte ve kendi eliyle yarattığı kurumların işleyişi vasıtasıyla yaratılmakta ve güven altına alınmaktadır.⁴⁰

Dworkin'in hukuka kazandırdığı en önemli yeniliklerden birisi, hukukî önermeleri, salt betimleyici ya da salt değerlendirici değil, yorumlayıcı nitelikte kabul etmesidir. Bu anlamda hem betimleyici hem de değerlendirici unsurlara sahip olan hukukun, sadece bunlardan birine değil, her ikisine sahip olması esas, hukukun genel bir etkinlik, bir bilgi tarzı biçiminde değerlendirilmesi anlayışını doğurmuştur.⁴¹ Dworkin, hukuk ve etik birlikteliğine dayalı konstrüktif bir hukuk anlayışı ortaya koymuştur. Hukuk ve etik birlikteliğinin kabul edilmesi ise, adaletin hukukla ilgili konularda belirleyici olmasını beraberinde getirmiştir.⁴² Dworkin'in teorisi, hukukî sürecin ilk sırasına yargıyı yerleştirmiş ve ona daha doğrudan bir rol vermiştir. Bu anlamda hukukun, ziyadesiyle politik olduğunu ve yine hukukçuların ve hakimlerin de siyasal teorideki politikalarından kaçınamayacaklarını dile getirmesi, Dworkin'in hukukî olanın mahiyetine ilişkin getirdiği yeni bir yaklaşım tarzıdır.⁴³ Eleştirel Hukuk Araştırmaları'nın ana hedefi haline gelen ve hukuka ilişkin radikal okumalarıyla

⁴⁰ Akbaş, "Ronald Dworkin" maddesi, s. 872- 873

⁴¹ Kasım Akbaş, "Ronald Dworkin: pozitivizmin ve Doğal Hukukun Eleştirisinden Bir 'Yargılama Kuramı'na", *Çağdaş Hukuk Felsefesine Giriş*, Edit: Ahmet Halûk Atalay, Teknik Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 126

⁴² Gülriz Özkök, *Ronald Dworkin'de Adalet ve Haklar, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi 5*, s. 98

⁴³ Barry, *a.g.e.*, s. 52

muhafazakârları kızdıran Dworkin, hukukun bütünlüğü ve özerkliğine yaptığı vurguyla farklı bir yere sahiptir.⁴⁴

Patterson, Dworkin'e ilişkin değerlendirmelerine, çağımızın, bir yorum çağı olduğunu ifade ederek başlamıştır. McLeod ise, Dworkin'in düşünsel dönemlerini üç aşamada incelemeye alarak, birinci aşamayı, "kurallar sistemi olarak hukuk", ikinci aşamayı "bireysel hakların önemi", üçüncü aşamayı ise, "hukukun bir yorum süreci olduğu düşüncesi" biçiminde belirlemiştir. Zira çağımızda yorum kavramı, sosyal bilim alanı olarak hukukun da temel kavramlarından biri haline gelmiştir. Hukuk açısından yorum, herhangi bir hukukî metnin yorumudur. Dworkin de işte bu anlamda, hukuk alanında "yorumcu evrenselciliğin" en önemli temsilcilerindendir. Yorumcu evrenselcilik, "anlama" ediminin bir yorum meselesi olduğu anlayışından hareket eden bir düşüncedir. Bu anlayışı benimseyen Dworkin ve diğer kuramcılar açısından, toplumsal bir pratik olarak hukuku anlayabilmek, bu pratiğe yorum getirme meselesidir. Nitekim gerek yasalar, gerekse emsal teşkil eden mahkeme kararları, lafzî olarak açık olmasına rağmen, hukukçular arasında bir takım uyuşmazlıklar ortaya çıkabilmektedir. Bu anlamda Dworkin, hukukî kuralların anlamının göreceliğini kabul etmeye doğru yönelmiştir.⁴⁵

İşte bu düşüncelerinden ötürü Dworkin, hukuk felsefesi açısından önemli sayılabilecek bir konuma sahiptir. Bu anlamda adalet sorununa ilişkin değerlendirmeleri de bu önemi destekler mahiyettedir. Zira adalet problemine ilişkin değerlendirmeler, hukuk felsefesi tarihinde önemli bir yer edinen Dworkin açısından da temel problemlerden biri olarak belirlenmiştir. Adalet ve genel olarak hukuka ilişkin görüşlerini ise, gerek doğal hukuka, gerekse pozitif hukuka yönelik eleştirileri üzerine inşa etmiştir.

1.2.1. Dworkin'in Doğal Hukuka Yönelik Eleştirileri

Hukuk felsefesi ya da hukuk bilimi alanlarında, özellikle İngilizce konuşulan dünyada, günümüzün en önemli simalarından biri olarak ön plana çıkan Ronald Dworkin, Nozick ve Rawls gibi çağdaşı olan adalet kuramcılarına nispetle farklı bir

⁴⁴ *A.g.e.*, s. 60

⁴⁵ Akbaş, , "Ronald Dworkin: pozitivizmin ve Doğal Hukukun Eleştirisinden Bir 'Yargılama Kuramı'na", s. 125- 126

perspektiften hareket ederek, adaleti bir hukukçu olarak değerlendirmeyi tercih etmiştir. Bu minval üzere gerek ülkesinde, gerekse global toplumda sıkça tartışılmakta olan problemlerin çözümüne yönelik olarak, mahkemeler, yasa yapıcılar ve uygulayıcılar tarafından hayata geçirilebilecek olan özgün değerlendirmeler sunmaktadır. Bu nedenle Dworkin'in adalet anlayışını kavramada sağlam bir zemin tesis edebilme adına, onun, hukuk kuramına ilişkin düşüncelerine değinmek gerekmektedir.⁴⁶

Doğal hukuk felsefesinin, klasik ve ortaçağ geleneği tarafından meydana getirilen teorik görüş noktasını benimsemeyen, bununla birlikte hukukî pozitivizmin ana teorileri tarafından bina edilen analitik hukuk modeline meydan okuyan Dworkin'i,⁴⁷ hukuk felsefesi alanında uzun ve önemli bir tarihsel arka plana sahip olan doğal hukuk-hukukî pozitivizm ikileminde cereyan eden tartışma bağlamında, hemen bir tarafa yerleştirmek çok kolay değildir.⁴⁸ Bilindiği üzere, ortaya çıkan farklı bir takım açıklama ve tartışmalara rağmen "en genel manada doğal hukuk, içerisinde hak bilgisine ve ilkelerine ait belli görüş ve metotların yer aldığı hukuk felsefesini ifade etmek üzere kullanılmaktadır."⁴⁹ Doğal hukuk, iki bin yıldan uzun bir süreden beri düşünce tarihinin önemli bir kısmını teşkil eder. Bu süreç içerisinde doğal hukuk, doğrunun ve yanlışın nihaî ölçüsü, iyi yaşam ya da doğaya uygun yaşamın modeli kabul edilmiştir. Bununla birlikte doğal hukuk düşüncesi, tarihsel süreç içerisinde kapsamlı eleştirilere de maruz kalmıştır. Hatta doğal hukukun öldüğü ve bir daha asla yeniden dirilemeyeceği ilân edilmiştir. Fakat doğal hukuk, hâlâ tartışmaların odağında yer almayı sürdürmektedir.⁵⁰

Dworkin'in doğal hukuka ilişkin eleştirilerinin irdelenmesinden önce, kısaca da olsa bu eleştirilerin muhatabı olan doğal hukuka ilişkin bir takım değerlendirmelerde bulunmak yerinde olacaktır. Bu kavram, sadece belli dönemlerde farklı anlamlar kazanmakla kalmamış, aynı zamanda onu kullanan düşünürlerin bakış açılarına göre de değişiklik göstermiştir. Bu farklılık, bir yandan doğal hukuk düşüncesini ortaya koyan düşünürlerin, yaşadıkları dönemlerin karakteristik özelliklerinden etkilenmesine, diğer yandan düşünürün dünya görüşü ve felsefesi çerçevesinde yeni bir şekil kazanmasına

⁴⁶ Türkbağ, *Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi*, s. 89

⁴⁷ Charles Covell, *The Defence of Natural Law*, The Macmillan Press LTD, London, 1992, s. 145

⁴⁸ Türkbağ, *Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi*, s. 89

⁴⁹ Abadan, *Grotius ve Tabii Hukuk*, s. 17-18.

⁵⁰ Alexander Passerin, *Natural Law*, Transaction Publishers, New Brunswick and London, t.y., s. 13.

bağlanabilir. Doğal hukuk düşüncesinin dönemlere göre gösterdiği farklılıklar, birtakım çatışmalar çerçevesinde açıklanabilir. Bunlar, İlkçağ'da tabiat ve düzen, Ortaçağ'da ilâhî ve beşerî hukuk, Yeniçağ'da ise, hukukî cebir ve bireysel akıl arasındaki farklılıklardır.⁵¹ Antropolojik açıdan ele alındığında ise, doğal hukukun, içerik problemi açısından iki farklı tarzda ortaya çıktığı söylenebilir. Nitekim doğal hukuk konusunda, İlkçağ'dan bugüne, birtakım tartışmaların varlığından bahsedilebilir. Bu, temel itibarıyla insan doğasının öz niteliği bakımından akla mı, yoksa iradeye mi dayandığı sorundur. İnsanı insan yapan niteliğin akılda bulunduğunu iddia eden rasyonalist tutum, doğal hukukun, değişmez, zamana bağımlılığı iddia edilemeyen ve ideal bir akılsal düzen içinde ortaya çıktığını ifade eder. Buna karşılık iradeci tutum, doğal hukukun, kaynağını bir irade bildiriminde bulduğunu savunur. Başka bir ifadeyle bu ikinci tutumda sorun, doğal hukuk normlarının, herhangi bir iradeye bağımlı olup olmadığıdır.⁵² Bu fark, temel itibarıyla, doğal hukukun, ilkçağ'da ortaya çıkışının ardından, dönemler arasındaki farklılıklara ve bu dönemlerde tartışılan problemlere cevap bulma gayesine bağlanabilir. Nitekim aklın merkeze alındığı dönemlerde, doğal hukukun, rasyonel bir temele dayandığı savunulmuştur.⁵³

Doğal hukukun mahiyeti ve kaynağının yanı sıra, amacının ne olduğuna yönelik tartışmalar da mevcuttur. Bu bağlamda doğal hukukun, pozitif hukukun kaynağındaki ilkeleri belirlediği iddia edilmiştir. Ayrıca doğal hukukun, pozitif hukukun değerlendirilmesini sağlayan bir ölçü olduğu da savunulmuştur. Bu çerçevede doğal hukukun ortaya çıkışından bu zamana, kavrama yüklenen anlamları beş başlık altında toplamak mümkündür:

- 1- Doğal hukuk kavramı ile ilk önce, insan hareketinin, doğa kanununa uygunluğunu değerlendirme anlamında birtakım ilke ve kaideler kastedilmektedir. Bu çerçevede doğal hukukun amacı, insan hareketlerini tayin eden kaideleri belirlemektir. Böylece doğal hukuk, iki esasa, yani ya genel bir dünya kanunu (kâinattaki doğal hukuk) ya da yalnız insan topluluğuna has bir kanun (sosyal doğal hukuk) fikrine indirgenebilir. Bu

⁵¹ Abadan, *Grotius ve Tabii Hukuk* s. 17-18.

⁵² Günther Stratenwerth, *Hukuk Felsefesi*, Çev. Doğan Özlem, Haz. Hayrettin Ökçesiz, Çağdaş Hukuk Felsefesi ve Hukuk Kuramı İncelemeleri, Alkım Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 68-69.

⁵³ Abadan, *Grotius ve Tabii Hukuk*, s. 17-18.

manada doğal hukukun, geçerlilik bakımından bir cebri ifade ettiği söylenebilir.

- 2- İkinci anlamına göre doğal hukuk, insanı, pozitif hukuk yoluyla bir eylemin gerçekleştirilmesi hususunda yükümlü kılan kanundur. Bu yönü itibarıyla doğal hukukun, normatif karakteri açığa çıkmakla beraber, doğrudan doğruya zorunlu kılıcı bir vasfı söz konusu değildir. Bu ikinci anlamıyla doğal hukukun, sadece olması gerekeni ifade etmeye yönelik bir tavır sergilediği görülmektedir. Bu anlayışa göre, pozitif hukukun kaynağı ve meşruiyet sebebi, doğal hukukun bizzat kendisidir. Bu yüzden doğal hukuk, bu ikinci anlamı itibarıyla bireyler üzerinde bağlayıcı değildir.
- 3- Doğal hukuk, üçüncü anlamında, pozitif hukukun yanında ya da ona aykırı bir şekilde, insanı, doğrudan doğruya belirli bir hareketin gerçekleştirilmesiyle yükümlü kılan hükümler olarak anlaşılmaktadır. Pozitif hukuk tarafından tanınmaya ihtiyaç duymaksızın, geçerlilik iddiasında bulunan hukuk hükümlerinin hepsi, doğal hukuk içerisinde yer alır. Bu tür hükümlerin kaynağı, ya ilâhî iradeye ya herhangi bir hak düşüncesine ya da bireysel akla dayanmaktadır.
- 4- Doğal hukuk, ayrıca, mevcut hukukî yapının ya da tasarlanan hukukî düzenin ölçüsüdür. Yani doğal hukuk, bir değer ölçüsüdür. Bu ise, değer anlayışlarındaki farklılıklara paralel değişime tâbidir. Dönemler arasındaki farklara göre bu ölçü, kamu refahı, kültürel anlayış, insanlık, özgürlük ve genellikle de adalet düşüncesi çerçevesinde ele alınmaktadır.
- 5- Beşinci ve son anlamıyla doğal hukuk, siyaset felsefesi çerçevesinde ortaya çıkar. Bu çerçevede doğal hukuk, devlet ve hukuk anlayışını açıklayan düşüncelerin temelinde yer almaktadır.

Bu beş anlamdan ilk dördü, ilkçağ'dan beri ortaya konulmasına rağmen, beşinci ve son anlamın, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllara özgü bir doğal hukuk anlayışı olduğu söylenebilir. Yukarıda ifade edilen anlamların hangisinden hareket edilirse edilsin, doğal hukuku ifade eden belirli birtakım esaslar bulunmaktadır. Her şeyden önce doğal hukuk, sabit ve değişmez birtakım hükümler ihtiva eder. İfade edilen bu

hükümlere, insan aklının nüfuz etmesi mümkündür.⁵⁴ Dolayısıyla doğal hukuk, insan doğasına bağlı, değişmez ve bu anlamıyla da insan aklı ile keşfedilebilecek bir niteliği haizdir. Nitekim on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda yaşanan değişimlere paralel, doğal hukuk düşüncesi üzerindeki anlaşmazlıklar da ortadan kalkmıştır. Bu dönemde insan aklının mutlak hâkimiyeti düşüncesi, doğal hukukun kaynağının da akıl olduğu anlayışını beraberinde getirmiştir. Bu dönem için insan aklının, doğal hukuku yaratması değil, sadece keşfetmesi gerektiği düşüncesi, temel ilkedir.

Doğal hukukun bu argümanlarına karşı çıkan ekol ise, hukuk felsefesi tarihinde, hukukî pozitivizm olarak adlandırılmıştır. Ancak Anglo-Sakson analitik pozitivizm geleneği tartışma konusu olarak belirlendiğinde, bir parantez açmanın ve içeriğini de Dworkin'in düşünceleriyle doldurmanın, zorunlu hale geldiği ifade edilebilir. Özellikle son yüzyıllarda hukukî düşünceler tarihi, doğal hukuk ile hukukî pozitivizm arasındaki tartışmaya sahne olsa da kuşkusuz, bu iki yaklaşım tarzına karşı mesafeli tavırlar takınan isimlere rastlamak mümkündür. Bu simalar arasında Dworkin'in ismini saymak da kaçınılmazdır. Dworkin, bir yandan doğal hukuka, diğer yandan da hukukî pozitivizme karşı eleştirel bir tavır takınmış, ama kendi kuramını, özellikle Hart'ın düşüncelerini merkeze alacak şekilde, hukukî pozitivizm eleştirisi üzerine kurmuştur. Zira John Mackie, Dworkin'in kuramını irdelediği makalesinin ismini, "Üçüncü Hukuk Kuramı" olarak belirlemiştir⁵⁵ ve Dworkin'in hukuk kuramını, üçüncü hukuk teorisi olarak adlandırmasının nedenini de bu kuramın, hem hukuki pozitivizmle hem de doğal hukuk doktriniyle çeliştiğini ve ikisi arasında bir yerde bulunduğunu ifade ederek temellendirmeye çalışmıştır.⁵⁶ Peki bu tartışma nedir?

Doğal hukuk ile hukukî pozitivizm arasındaki tartışmalarda, doğal hukuka ilişkin tanımlamalar yapılırken, onunla pozitif hukuk arasındaki benzerlik ya da farklılıklara da değinilmektedir. Her şeyden önce doğal hukuk ve pozitif hukuk arasındaki ayrım, bu iki hukukun kaynaklarındaki farklılıklardan ileri gelmektedir. İnsanlar tarafından sun'î bir şekilde yaratılan pozitif hukuk, doğal hukukun aksine, objektif bir şekilde ortaya çıkmamıştır. Nitekim pozitif hukuk, değerini, adalet kavramıyla arasındaki ilişkiden

⁵⁴ *A.g.e.*, s. 18-20.

⁵⁵ Kasım Akbaş, *Ronald Dworkin: Hart'ın Hukuk Anlayışının Eleştirisi*, Günışığı Aylık Hukuk Dergisi, Ekim 2004, sayı: 20, s. 40

⁵⁶ John Mackie, *The Third Theory of Law, Philosophy and Public Affairs*, Vol. 7, No. 1. (Autumn, 1977) s. 3

değil, sadece adaleti tesis etme yolunda kurallar koyan ve bunu, zorlama yoluyla dayatmaya çalışan makamlarca yaratılmasından alır. Dolayısıyla pozitif hukuk ilkelerinin değeri, muhtevasına değil, onları yaratan insanî faktöre bağlıdır. Pozitif hukuk, devlet tarafından formüle edilen ve yaptırım gücü devlete dayanan hukuktur. Zira pozitif hukuk, insan eseridir. Doğal hukukun objektif akıldan kaynaklanması, onun mantık ilkeleri gibi açık seçik olmasını da beraberinde getirir. Buna karşın sivil otoritenin kanun yapma gücüne dayanan pozitif hukuk açısından böyle bir açıklık söz konusu değildir. Bizatihi uygulanmasını sağlayacak bir güçten kaynaklanmadığı için uygulanabilirliğini, zorlama ya da yükümlü kılma yoluyla sağlamaya çalışır. Yani pozitif hukuk, temel itibarıyla zorlamaya dayalı bir hukukî yapılanmadır.⁵⁷ Ayrıca doğal hukuk, *olana* değil, *olması gerekene* yönelmesi itibarıyla ontolojik değil, deontolojik bir düzendir. Pozitif hukuk, temelde hâlihazırdaki mevcut hukuktur. Tarihî süreç içerisinde insanlar tarafından tasarlandığı için de değiştirilme imkânına açıktır. Bu niteliğiyle pozitif hukuk, onu uygulayan devletlerin karakteristik özelliklerine uygun biçimde değişebildiği gibi, dönemlere göre de farklılık arz etmektedir. Ancak doğal hukuk, niteliği itibarıyla değişmez bir mahiyettedir.⁵⁸ Bu anlamıyla pozitif hukuk, hâlihazırda mevcut bulunan hukuku anlatırken, olması gereken hukuka karşılık gelen doğal hukuk, ideal ya da istenen hukuku ifade eder.⁵⁹

Doğal hukukun, evrensel ve değişmez hukuk ilkelerinin varlığına duyduğu inanca, hukukî pozitivizmin itirazı ise, doğal hukuk akımının parametlerine dönüktür. Hukukî pozitivizmin inşasında, felsefî pozitivizmin ve dolayısıyla da Auguste Comte'un etkisi şüphesiz büyüktür. Comte'un üç hal yasası başlığıyla ortaya koyduğu teolojik, metafizik ve pozitivist dönem ayrımı, özellikle pozitivist dönem olarak adlandırılan devir için normativizme veda etmeyi öngörmüştür.⁶⁰ Doğa bilimlerinin ve matematiğin gelişmesiyle birlikte, ilk etapta felsefe alanında, dinsel inanç ve metafiziğe karşı bir tepki biçiminde belirginlik kazanan pozitivist akım çerçevesinde Comte, her toplumun gelişim süreci bağlamında ele aldığı bu üç evrenin analizini yapmış ve ilk iki

⁵⁷ Roger Bonnard, *Tabii Hukuk ve Pozitif Hukuk*, Çev. Mehmet Ali Aybar, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, c:2, 1936, s. 38-56.

⁵⁸ Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, s. 197- 198.

⁵⁹ Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, Turhan Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003 , s. 27.

⁶⁰ Yavuz Abadan, *Hukuk Başlangıcı ve Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Talebe Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 1943, s. 103

safhayı eleştirerek, nihai noktada pozitivist evrenin geçerlilik ve gerekliliğini ortaya koymaya çalışmıştır. Buna göre, toplumsal gerçekliği oluşturan ve onu biçimlendiren yasalar, ne teolojik dönemde olduğu gibi tanrısal inançla, ne de metafizik evrede olduğu gibi sadece düşünsel ve bu anlamda da soyut varsayımlarla açıklanamaz. Pozitivist evrenin yetkinliği ise, toplumsal gerçekliğe ilişkin olguların açıklanması sürecinde, olguların nedenlerini deney ve gözlem vasıtasıyla araştırarak, somut ilkelere bağlamasından ileri gelir. Comte'un bu yaklaşımından çıkarılabileceği üzere pozitivism, toplumsal olguları ve doğal olarak da hukukî gelişmeleri, mantık ve matematik haricindeki bütün a priori varsayımlardan ve metafiziksel dayanaklardan arındırmayı ve sosyolojik ilkelere göre açıklamayı şiar edinen bir öğretilerdir. Böylece akılcı metoda alternatif olarak deneysel yöntemi merkeze alan pozitivism, gerçek bilimi de deneysel bulgu ve gözleme dayanan ve doğruluğu, bu çerçevede araştırılarak kabul edilen gerçeklik biçiminde kabul eder.⁶¹

Felsefi pozitivismın şematik olarak belirtilen bu ilkeleri, temel sorunları arasında hukukun niteliğinin araştırılması olan hukuk felsefesi alanında, çeşitli pozitivist görüş ve öğretilerin geliştirilmesine zemin hazırlamıştır.⁶² Bu çerçevede hukukî pozitivism, hukuku da tıpkı diğer doğa olayları gibi empirik bir veri şeklinde değerlendirmeye alır. Bu niteliklerle karakterize edilmesinin sonucu olarak da hukukî pozitivism, güç sahibi olması hasebiyle yasa koyucunun, arzuya şayan ya da zorunlu olduğunu düşündüğü şeyleri, yasa olarak kabul etmekte ve bu anlamda da yasayı, yasa koyucunun keyfi iradesinin bir ürünü haline getirmektedir. Zira hukukî pozitivism ekolü açısından hukuk, yasa koyucu tarafından belirlenmiş ve konulmuş olan normlar bütününe karşılık gelir. Hukuka yönelik bu temellendirme tarzının doğal ve kaçınılmaz sonucu ise, hukukun, gerek etik değerlerden, gerekse sosyal koşullardan koparılması ve arındırılmasıdır. Hukukun vaz edilmiş olması ve empirik yürürlüğü ile yetinmeyi tercih eden hukukî pozitivism, bu anlamda hukuk ile sosyal koşullar ve yine hukuk ile onun vicdanı olarak kabul edilebilecek olan etik değerlerle ilişkisi üzerinde düşünmeye yabancıdır. Onun için öncelikli olmasının yanında tek gerçek, hukukun yaratılması ve yürürlüğe konulmasında yetkin olan reel güçtür.⁶³

⁶¹ İzveren, *a.g.e.* s. 57

⁶² *A.g.e.*, s. 57

⁶³ Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, s. 143- 144

Sosyo-ekonomik yapı ve değerlerle ilgili sorunları bir kenara bırakarak hukuku, norma, yasamanın ve kollektivitenin iradesine indirgemiş olan hukukî pozitivizm, yine hukuku, somut bir olgu şeklinde tanımlamış, hukukun kaynağı olarak kabul edilen sosyo-ekonomik ilişkileri görmezden gelmiş ve netice itibariyle de “olması gereken”, “adalet” ve “değer” gibi kavramlara karşı duyarsızlaşmıştır.⁶⁴ Doğal hukuk düşüncesinin, metafiziksel bir kavram olması esası göz önünde bulundurulduğunda, hukukun açıklanması, izah edilmesi ve tanımlanması sürecinde, onun bir mihenk noktası olarak kabul edilemeyeceğini iddia eden pozitivist görüşler, hukuku, pozitif (mevcut) hukuk ve doğal hukuk şeklinde ikiye ayırmanın ve bu anlamda kategorize etmenin anlamsız olduğu kanaatindedirler. Hukukun, bu şekilde düalist bir tarzda temellendirilmesindense, monist bir görüş sergilemenin daha tercihe şayan olduğu görüşünü yineleyen pozitivist akımlara göre, hukuk tektir ve ancak pozitif gerçeklerden ibarettir.⁶⁵

Özetlemek gerekirse; sosyal varlık olma vasfının beraberinde getirdiği bir arada yaşama eğilimi, toplum hâlinde yaşayan insanların, birtakım problemlerle karşılaşmalarına da neden olmuştur. İnsanların, birbirleriyle ilişkilerinden doğan bu problemlerin çözümü ise, hukukun alanına girmektedir. Ancak hukuk, hukuk felsefesi içerisinde ortaya çıkan ekollerce farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bu ekolleri, en genel anlamıyla pozitif (hukukî pozitivizm) ve doğal hukukçular olarak sınıflandırmak mümkündür. Bu iki ekol arasındaki temel fark, hukukun kaynağının ne olduğu sorunudur. Pozitif hukuk taraftarlarına göre hukuku, doğal hukuk ekolünün yaptığı gibi, olan hukuk (pozitif hukuk) ve olması gereken hukuk (doğal hukuk) şeklinde ayırmak yanlıştır. Hukuk tektir ve kaynağı da egemen güçtür. Yani hukuk, egemen gücün irade bildirimidir. Bu düşünceye göre, her egemen güç, kendi hukukunu yaratır. Doğal hukukçulara göre ise hukuk, insan tabiatına neyin uyup neyin uymadığını göstererek, ilkesel anlamda emredici veya yasaklayıcı bir nitelik arzeden ve eşyanın mahiyetinden ya da adaletin özünden, tecrübeden bağımsız (a priori) bir şekilde çıkarılan normlar bütünüdür. Dolayısıyla hukuk, kurucu kurgulayıcı aklın buyruklarına değil, insanların

⁶⁴ Niyazi Öktem, Ahmet Ulvi Türkbağ., *Felsefe Sosyoloji Hukuk ve Devlet*, Der Yayınları, İstanbul, 1999, s. 342- 343

⁶⁵ Bilge, *a.g.e.*, s. 186

kalplerine ya da zihinlerine yerleştirilmiş olan doğal prensiplerin, araştırılıp keşfedilmesine dayanır.⁶⁶

Dworkin'in doğal hukuka ilişkin eleştirileri ise, genel olarak adalet ve hukuk ilişkisine yönelik değerlendirmeleriyle alâkalıdır. Dworkin'e göre, klasik hukuk literatüründe, pozitivist teorilere karşı bir takım eleştiriler getirilmiştir. Genel olarak pozitivistimin rakibi biçiminde düşünülen ekollerden birisi de birbirlerinden dikkat çekecek derecede farklı başlıklar altında gruplandırılmasına rağmen, genel olarak doğal hukuk okulu olarak adlandırılır.⁶⁷

Dworkin'in, ilk etapta doğal hukuka ilişkin eleştirileri ele alınacak olursa, üç madde ile özetlenebilecek olan bir bilanço ile karşılaşılabilecektir:

1- Dworkin, önceden belirlenmiş ahlâkî ilkelerin varlığına duydukları inançla hareket eden doğal hukuk taraftarlarının, hukuk fikrinin dış gerçekliğin gözlemlenmesi vasıtasıyla değil de deneyden bağımsız bir şekilde, insan zihninde yaratılıp kullanılan bir kavram olduğu kabulüne dayanan a priori muhakemelerine yabancıdır. Dworkin'in yaklaşım tarzı açısından “doğru cevap” ilkesinin nihai kaynağında, evrensel ahlâk ya da evrensel insan aklı değil, belirli bir insan topluluğunun ahlâkı ve de siyasi değerleri yer alır.⁶⁸ Zira doğal hukuk ekolüne göre, doğal hukukun kaynak ve esası, eşyanın tabiatındadır. Dolayısıyla doğal hukuk, insan doğasında ve insanî niteliklerde bulunur. Bu yüzden ortaya çıkan ilke, eşyanın doğasına uygun görüldüğü için doğru ve adil olarak değerlendirilir. Doğal hukukun muhtelif şekilleri arasındaki ortak vasıf, bu hukukun, daima objektif bir kaynaktan geldiği düşüncesidir. Yani bireyin dışında mevcut ve ona kendini kabul ettiren bir hukuk şeklinde değerlendirilmesidir. Bu hukukun muhtevası ve değeri, objektif bir kaynaktan doğmakta ve insan aklına hazır bir şekilde sunulmaktadır.⁶⁹ Bu anlamıyla doğal hukuk, öğrenilmiş değil, a priori bir hukuk sistemini ifade eder. Doğal hukuk, bütün pozitif hukuk sistemlerine nazaran daha

⁶⁶ Neşet Toku, *Liberalizmin Meşruiyet Zemini*, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi, sayı: 7, s. 66.

⁶⁷ Ronald Dworkin, *Law's Empire*, Harvard University Press, Cambridge, 1986, s. 35

⁶⁸ Akbaş, “Ronald Dworkin” maddesi, s. 874

⁶⁹ Bonnard, *a.g.e.*, s. 38, 47.

mükemmel ve daha yüksek bir hukuk olduğundan, bütün insanlar için genel geçerdir. Dolayısıyla doğal hukuk, bütün uluslar için geçerli bir hukuk sistemidir.⁷⁰

2- Dworkin'e göre, doğal hukukun sergilediği yaklaşım tarzı, hukukî geçerlilik ile adaleti birbirinden ayırmayı olanaksız hale getirmesi ve adalet kavramı ile hukukî gerçekliği birbirine çok yakınlaştırması hasebiyle makul kabul edilemez.⁷¹ Doğal hukuk taraftarları açısından dönemler arasındaki farklılıklara göre değişiklik gösteren pozitif kanunların dışında, kaynağını eşyanın doğasından alan ve bundan dolayı geçerliliklerini kendi cevherlerinde bulan birtakım yüksek kanunlar vardır ki, bu da doğal hukuktur. Bununla birlikte hukukun, tarihte farklı şekillerde ortaya çıktığı görülmektedir. Ancak bu, hukukun, insanın keyfî bir icadı olduğu anlamına gelmez. Çünkü aksini düşünmek, pozitif hukuk ve adaleti bir ve aynı şey kabul etmek demektir. Ayrıca böyle bir kabul, adaletin, pozitif hukukun hâkimiyeti altına girmesini beraberinde getirir. Bu ise, zor kullanma yoluyla hukuku meşru kılmaktır. Ancak, bir şeyin adil olması, onun kanuna uygunluğunu zorunlu kılmaz. Çünkü adalet, kanuna kaynaklık eden şeydir. Başka bir ifadeyle kanunların, adalete uygunluğu ve hukukun, kanunun üstünde yer alması esastır. İşte tüm pozitif hukukların üstünde yer alan ve bu tür bir kabule dayanan hukuk, doğal hukuktur. Bu, temel itibarıyla, doğal hukukun, insanî iradenin keyfî yaklaşımına dayanmadan, eşyanın doğasında içkin kabul edilmesine bağlanır. Doğal hukuk, bu anlamıyla, insanın aklî ya da vicdanî yönünden hareketle ortaya konulabilir. Dolayısıyla pozitif hukukla ilgili herhangi bir problem ya da anlaşmazlık durumunu çözmek için objektif, değişmez ve ebedî olan doğal hukuka başvurmak gerekmektedir. Sonuç itibarıyla doğal hukukun pozitif hukukla ilişkisi, temelde, pozitif hukukun kaynağında yer almak, ona ilham kaynağı olmak ve bu hukuku kontrol etmek anlamında, üç işlevle özetlenebilir. Doğal hukukun pozitif hukukla ilgili bu işlevleri, genel olarak doğal hukukun, adalet, eşitlik ve özgürlük gibi ilkeleri içermesiyle ve bu ilkeler ışığında pozitif hukuku denetlemesiyle açıklanabilir.⁷² İşte Dworkin'in itirazı da hukukî geçerlilik ile adaletin özdeşleşmesine varan bu doğal hukuk yaklaşımıdır.

3- Dworkin bunlara ek olarak, hukukî önermelerin doğruluğunu, bir takım ahlâkî standartlar temelinde açıklayan ve yasanın en doğru yorumunu, bazı ahlâkî bakış

⁷⁰ Sadri Maksudi Arsal, *Umumi Hukuk Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1948, s. 7.

⁷¹ Akbaş, "Ronald Dworkin" maddesi, s. 874

⁷² Öktem, Türkbağ, *a.g.e.*, s.102-103.

açılımlarına en uygun olma kriterine bağlayan doğal hukuk tezini de kabul edilebilir bir yaklaşım olarak görmez.⁷³ Yani doğal hukuk ekolü, hukukçuların hukukî önermelerin doğruluğuna karar vermek için en azından bazı ahlâkî boyutları içeren kriterleri izlemeleri gerektiğini iddia ederler ki, Dworkin'e göre bu, tamamen gerçek dışıdır.⁷⁴ Dolayısıyla Dworkin'in ortaya koyduğu hukuk yaklaşımı, klasik doğal hukuk anlayışından farklıdır. Evrensel nitelikli ve zaman üstü hukuk kavramını reddeden ve yerine belirli bir hukukî sistemin doğru ya da yanlış yönleriyle ilgilenmeyi tercih eden Dworkin, objektif ahlâkî değerleri değil, transandantal olmanın tersine, sisteme içkin değerleri merkeze almıştır. Ancak bununla birlikte hukukî pozitivizme karşı öngördüğü hukuk yaklaşımının temelindeki argümanlarından ve hukuk-etik birlikteliğini merkeze almasından, daha doğrusu, hukukî pozitivizmin hukuk ile ahlâkın birbirinden ayrı olduğunu öne süren ayrılabilirlik tezine karşı çıkmasından ötürü, Dworkin'in, doğal hukukçu bir düşünür olduğunu savunanlar da mevcuttur.⁷⁵ Dolayısıyla bu noktada Dworkin'in, doğal hukuk taraftarı mı, yoksa doğal hukuk muhalifi mi olduğu sorusu ortaya çıkmaktadır. Kanaatimizce Dworkin'i, doğal hukukçu kabul etmek mümkün değildir. Çünkü o, hukukî pozitivizme karşı çıkışını, hukuk-etik birlikteliğine dayandırmasına ve bu anlamda da doğal hukukun temel argümanlarından birine sahip çıkmasına rağmen, onun hukuk-etik birlikteliğine ilişkin düşünceleri, doğal hukuk yaklaşımıyla örtüşmemektedir. Zira yukarıda da ifade edildiği üzere, Dworkin, evrensel ve zamanı aşan bir hukuk kavramını ve objektif ahlâkî değerleri reddederek, transandantal değerleri değil, sisteme içkin değerleri merkeze almıştır. Zira Dworkin, kuralların şekli ifadelerinin temelinde yer alan ve onlara anlam kazandıran ilkelerin varlığını savunurken, hukukî geçerliliği evrensel ahlâk buyruklarına bağlayan doğal hukuk teorisinden farklı olarak, hukuk sistemlerini, sosyal düzende içkin olan ahlâkî değerlere başvurarak açıklamanın gerekliliğini savunmuştur.⁷⁶

Bununla birlikte Dworkin, doğal hukuk ekolünü iki gruba ayırmış ve bunları aşırı ve ılımlı olarak kategorize etmiştir. Bunlardan en aşırı olanı, hukuk ve adaletin özdeş olduğunu, bu yüzden hukukun adaletsiz önermelerinin doğru

⁷³ Akbaş, "Ronald Dworkin" maddesi, s. 874

⁷⁴ Dworkin, Law's Empire, s. 35

⁷⁵ Sevtap Metin, *Ronald Dworkin'in Hukuk Teorisinde Yorum Yaklaşımı*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, cilt: LXI, sayı: 1- 2, 2003 s. 36

⁷⁶ Barry, a.g.e., s. 52

olamayacağına ısrar ederler. Bu aşırı teori, semantik bir teori olarak çok inanılmaz ve kabul edilemezdir, çünkü hukukçular, sık sık bu iddiayı yalanlar biçimde konuşmaktadırlar. Daha az aşırı olan doğal hukuk teorileri ise, Dworkin'e göre, hukukî önermelerin doğruluğunun sadece bazen ahlâkla ilgili olduğunu iddia ederler. Onlara göre, yasa farklı yorumlara açık olduğu zaman ya da örnek durum kesin olmadığında, ahlâkî olarak üstün olan yorum, hukukun daha doğru bir özetidir. Ancak doğal hukukun bu güçsüz versiyonu bile Dworkin açısından inandırıcı değildir.⁷⁷

Dworkin'in doğal hukuka ilişkin eleştirileri, hukukî pozitivizm eleştirisi kadar geniş ve detaylı değildir. Doğal hukuka ilişkin düşünce ve eleştirilerini, 1986 yılında yayınladığı “*Law's Empire*” (Hukukun İmparatorluğu) adlı eserinde oldukça kısa bir şekilde değerlendirmiştir.⁷⁸ Doğal hukuka ilişkin bu kısa eleştirilerini, “doğal hukuk teorileri ve doğal hukuk savunusunun modern versiyonu hakkında fevkalade aydınlatıcı tartışmalar için” J. Finnes'in 1980 yılında yayınlanmış olan “*Natural Law and Natural Rights*” (Doğal Hukuk ve Doğal Haklar) adlı kitabını referans vererek⁷⁹ tamamlamıştır. Bunun nedeni, Dworkin'in, kendi hukuk kuramını hukukî pozitivizm üzerine kurmuş olmasıdır. Bundan dolayı doğal hukukla hangi noktalarda uyuşmadığını ifade ederek, kendi hukuk kuramının belkemiğini oluşturan Hart ve hukukî pozitivizm konusuna yönelmiştir.

1.2.2. Dworkin'in Hart'a İlişkin Eleştirileri ve Kendi Hukuk Kuramı

Dworkin'in hukukî pozitivizm ve Hart ile olan cepheleşmesine bakıldığında ise, aralarında uzun soluklu bir tartışmanın var olduğu görülmektedir. Bu tartışma, kronolojik olarak incelendiğinde, 1961'de Hart'ın, “*The Concept of Law*” (Hukuk Kavramı) adlı kitabını yayınlamasından 6 yıl sonra, 1967'de Dworkin'in, Hart'ın teorisini eleştiren bir makale yazmasıyla başlamış ve 1980'lerin sonuna kadar karşılıklı eleştiriler şeklinde devam etmiştir.⁸⁰

⁷⁷ Dworkin, *Law's Empire*, s. 35- 36

⁷⁸ A.g.e., s. 35- 36

⁷⁹ A.g.e., s. 419

⁸⁰ Michael Bayles, *Hart vs. Dworkin, Law and Philosophy*, Vol. 10, No. 4, (Nov., 1991) s. 349

Düşüncesinin belkemiğini oluşturan Hart eleştirisine⁸¹ gelince; Dworkin, Oxford Üniversitesi'nde selefi olan Hart'ın "*The Concept of Law*" (*Hukuk Kavramı*) isimli çalışmasında ortaya koyduğu hukuka ilişkin görüşlerini, "kurallar modeli" ya da "yalın olgu yaklaşımı" olarak adlandırmış ve Hart'ın bu yaklaşımının, belirli noktalarda hukuk kavram ve uygulamasını açıklamada başarısız olduğunu iddia etmiştir. Zira Dworkin, kendi kuramını da Hart'ın başarısız olduğunu düşündüğü bu noktalar üzerine kurmuştur.⁸²

Hukuk teorileri, kavramsal, betimleyici ya da normatif olabilir. Kavramsal teoriler, kısaca, hukuk kavramının ya da hukukî bir sistemin gerçek tanımını yapmaya çalışır. Hart'ın teorisi, bu anlamda kavramsal bir teoridir.⁸³ Dworkin'in felsefesi ise, hukukun, yorumlayıcı bir mefhum olduğuna ilişkin temel bir iddia üzerine kurulmuştur. Bu iddia onu, kendisinin semantik teoriler olarak adlandırdığı teorilerden ayrılmasına neden olmuştur. Zira Dworkin'e göre, Hart ve Austin gibi düşünürlerin pozitivist teorileri, semantik teoriler kategorisine dâhildir.⁸⁴

Doğal hukuk-hukukî pozitivizm tartışmasında hukukî pozitivizme taraftar olduğu söylenebilecek olan Hart'a göre, hukuk ile ahlâk arasında zorunlu bir bağlantının varolması gerektiğine ilişkin bir iddia, iyi bir yasal sistemin belirli noktalarda adalet ve ahlâkın taleplerine uymak zorunda olduğuna ilişkin iddiadan daha büyük değildir. Hukukun iyi olması için uymak zorunda olduğu ahlâkilik, boş bir inanç olabilir ihtimaline rağmen, bir grubun ahlâkına uygun olmak anlamına mı gelir? Ya da ahlâkilik, rasyonel inançlara dayalı olarak açıklanan standartlar ve bütün insan varlıklarını, eşit ilgi ve saygıyı hak etmiş olarak kabul etmek midir?⁸⁵ Bu sorular çerçevesinde Hart, doğal hukukun, hukuk-etik birlikteliğine dayalı hukukî argümanını reddetmiş ve bunun gerekçesini de hukuk ile ahlâk arasında zorunlu bir ilişkinin varlığına inanmanın, bir takım çelişkiler barındırdığı öngörüsüne dayandırmıştır. Buna göre, iyi, adaletli ve de ahlâka uygun olduğu düşünülen bir hukuk söz konusu

⁸¹ Akbaş, "*Ronald Dworkin maddesi*", s. 873

⁸² Türkbağ, *Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi*, s. 89

⁸³ E. Philip Soper, *Legal Theory and The Obligation of A Judge: The Hart / Dworkin Dispute*, *Michigan Law Review*, Vol. 75, No. 3, (Jn., 1977) s. 473

⁸⁴ Steven J. Burton, *Ronald Dworkin and Legal Positivism*, *Iowa Law Review*, October 1987, Vol. 73, No. 1, s. 109

⁸⁵ H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford University Press, 1961, s. 201

olduğunda, sözü edilen hukukun, iyi, adil vs. nitelikleri taşıması için uyması gereken ahlâkın, kimin ahlâkı olduğu sorusu gündeme gelecektir. Ayrıca hakiki anlamıyla rasyonel inançlara dayalı, bütün insanlar için eşit değerlendirme ve saygı hakkını içeren, dolayısıyla bu tür niteliklerle karakterize edilebilecek bir ahlâkın var olup olmadığı, bir başka belirsizlik olarak ortaya çıkacaktır.⁸⁶ Zira Hart açısından ahlâkî dayatmaların meşruiyeti sorunu üzerinde tartışmaya girişen herhangi bir kişi, pozitif ahlâk da dâhil olmak üzere, bir toplumun mevcut kurallarının eleştiriye açık olmasını kabul edecektir. Bundan dolayı ahlâkî dayatmaların meşru olduğuna ilişkin geliştirilen bir önerme, aksi bir önerme gibi, bir takım genel ilkelerle desteklenmesi gereken eleştirel bir ahlâk tezidir. Bu durumun ise, yalnızca belli bir toplumun ya da toplumların ahlâkını referans alarak kanıtlanması ya da çürütülmesi imkânsızdır.⁸⁷

Hart'a göre, belirli noktalarda ahlâk ve adalete uygun olan iyi bir yasal sistem ile böyle olmayan bir yasal sistem arasında fark olduğuna ilişkin bir düşünce, temelsizdir. Bu anlamda genel bir hukuk kuralının uygulanması fikri, adaletin özüdür.⁸⁸ Hart'ın da dâhil olduğu hukukî yaklaşım tarzı, ahlâkî açıdan adaletsiz olarak düşünülse dahi, usulüne uygun olarak çıkarılmış olan ve anlaşılır olmasının yanında belirli bir düzenin kabul edilmiş geçerlilik ölçütlerine uygun olan yasaları değerlendirmeyi esas almış ve bu yasaların, hukukî ya da geçerli olup olmadıklarıyla ilgilenmeyi tercih etmiştir. Bu hukukî bakış açısı ile o, herhangi bir yasanın, ahlâkî anlamda kabul edilemez olmasını, o yasanın, hukuk niteliğini kazanmasına engel teşkil edemeyeceğine ilişkin yorumunu, teorisinin temeline konumlandırmaya çalışmaktadır.⁸⁹

Hart'ın ve hukukî pozitivizm okulunun hukuk teorisini tartışmaya açan Dworkin'e göre pozitivizm, şu üç öğretiyi merkeze alır:

1- Hukuk, kuralların toplamından ibarettir.

2- Zor durumlarla yüzyüze kalındığında, yani herhangi bir kural tarafından karşılanmayan durumlarda yargıç, kendi takdirini uygulayarak karar vermelidir. Başka bir ifadeyle yargıç, hukuk dışında bir rehber arayarak eski kuralı değiştirmeli ya da bir yenisini yazmalıdır.

⁸⁶ Şule Şahin Ceylan, "H. L. A. Hart: Hukuk Kavramı ve Ayrım Tezi", Edit: Ahmet Haluk Atalay, Çağdaş Hukuk Felsefesine Giriş, Teknik Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 117- 118

⁸⁷ H.L.A. Hart, Hukuk, Özgürlük ve Ahlak, Çev: Erol Öz, Dost Kitabevi, Ankara, 2000, s. 79

⁸⁸ H.L.A. Hart, The Concept of Law, s. 202

⁸⁹ Şule Şahin Ceylan, a.g.e., s. 119

3- Eğer bir hukuki kural, kişiyi herhangi bir Şey yapmaya mecbur kılıyor ya da herhangi bir Şeyi yapmaktan alıkoyuyorsa, o kişi, yasal bir yşkşmlşlşk altına girer.⁹⁰

Bu üç Őđretinin merkezinde, birincil ve ikincil normlar dşşşncesi yer almaktadır. Hukukun iki Önemli sorusu, “hukuk nedir?” ve “hukukđ geçerlilik nasıl kazanılır?” Şeklinde Özetlenebilir. Bunlardan ilkini “tanım”, ikincisini ise, “kaynak” sorunu Şeklinde sınıflandırmak mşmkşndşr ve bu iki sorun, birbirleriyle iğer iğer geğermiş vaziyettedir. İşte Austin ile başlayıp Kelsen ile zenginleşen ve Hart ile devam ettiği söylenebilecek olan hukukđ pozitivizmin amacı, bu tanım ve kaynak sorununa kesin ve açık cevaplar vermek, ama aynı zamanda bu cevapları, ahlđkđ değerlendirmelerden bağımsız bir Şekilde ortaya koymaktır. Hart’ın ise, bu tanım ve kaynak sorununu Őözme yolunda hukukđ pozitivizmin kesin, açık ve ahlđkđ değerlendirmelerden bağımsız cevaplar verme amacına paralel Şekilde hareket ettiği ve mevcut sorunu, “birincil normlar” ve “ikincil normlar” ayrımı çerçevesinde Çözmeye Őalıřtıđı gŐrřlmektedir.⁹¹

Hart’a göre, birincil normlar, kişilerin belirli Şeyleri yapmalarını emreden, bazı davranışları yasaklayıp bazılarına izin veren, yani kapsamı içerisinde toplumsal davranış kalıpları barındıran normlardır. Fakat bu tarz bir takım kuralların toplamından ibaret olan bir kurallar yığını, bir hukuk sisteminden farklı olduğu ya da bir hukuk sistemi olarak kabul edilemeyeceği iğeridir ki, bu normlar tek başına yeterli değerildir. İşte bu yetersizliği bertaraf edecek ve onu bir kurallar yığını olmaktan kurtarıp hukuk sistemine dŐnřřtřrecek ve bu anlamda da tanım ve kaynak sorununu giderecek olan normların adı, ikincil normlardır. Birincil normların saptanması ve değeritirilmesi usulleri gibi işlevlerle nitelenebilecek olan bu ikincil normlar aracılığıyla kişiler, kararsızlık durumu yaşamadan, belirli davranış kalıpları Öngören kurallardan hangilerinin bir hukuk kuralı olarak kabul edileceğini ve ayrıca bu hukukđ kuralların, değeritirme, yşrşrlşkten kaldırılma ya da yeni kuralların konulmasında, kimlerin, hangi usullere bağlı kalarak memur kılındığını bileceklerdir. Bu işlevlerle nitelendirilen ikincil normların en Őemlisi ise, “tanım kuralı”dır. Davranış kalıbı iğereren kurallardan hangisinin hukuk olarak kabul edilebileceğinin Őlęřtř, hukukđlik Őlęřtř olarak tanımlanabilecek olan “tanım kuralı” vasıtasıyla belirlenir. İngiltere’de parlamentonun gerĐekleřtirdiđi

⁹⁰ R. S. Bell, *Understanding the model of rules: Toward a Reconciliation of Dworkin and Positivism*, *The Yale Law Journal*, Vol. 81, No. 5. (Apr., 1972) s. 912

⁹¹ Tşrkbağ, *Haklar, Hakkaniyet, Bştşnlşk ve Adalet: Dworkin’in Adalet Perspektifi*, s. 89

düzenlemelerin hukuk olması, tanıma kuralına örnek teşkil eder. Sonuç olarak, hukuk, birincil ve ikincil normların birliği şeklinde tanımlanabilir.⁹² Hart'a göre, ikincil normlar, birincil normların, kesin olarak belirlenmesi, ortaya konulması, ortadan kaldırılması, değiştirilmesi ve ihlal edilmesini kesin olarak belirleme biçimini ortaya koyan normlardır.⁹³ Yani, tanıma kuralı, neyin hukuk olduğunu gösteren ölçüttür. Tanıma kuralına verilen örnekten de (İngiltere'de parlamentonun gerçekleştirdiği düzenlemelerin hukuk olması) anlaşılabilceği gibi, Hart, hukukî pozitivizmin hukuk tanımına paralel düşünmektedir. Hatırlanacağı üzere, hukukî pozitivizmin, hukuku, egemen gücün irade bildirimini şeklinde kabul ettiği yukarıda ifade edilmişti. Verilen örnekte, İngiltere'de herhangi bir kuralın hukuk olmasının ölçütünün parlamentonun, yani egemen gücün düzenlemesi olarak belirlenmesi, hukukî pozitivizm ile Hart'ın argümanlarını örneklendirmeye yeterlidir.

Netice itibariyle birincil normlar, zorlayıcı buyruk formunu kapsarlar. Onlar, bazı eylemlerden kaçınmayı, bazılarını ise, özellikle angaje olmayı gerektirirler. İkincil normlar, zorlamazlar, fakat yetki verirler. Onlar, toplumun herhangi bir hukukunu yorumlamak ya da değiştirmek için otoriteyle ilgili roller ve kurumlar yaratırlar. Mesela, Amerika Birleşik Devletleri Anayasası, belirli alanlarda, belirli prosedürlere göre, kanun yapma gücü çerçevesinde kongre ve delegeleri şart koşar. Bunun gibi, sözleşme ve mülkiyet hukuku, insanlara, bağlayıcı sözleşmeler yaratma ve mülkiyetini devretme yetkisi verir.⁹⁴

Hart'ın birincil ve ikincil normlar birliği düşüncesini değerlendiren ve onun bu düşüncelerini, eleştirilerinin başlangıç noktasına konumlandıran Dworkin'e göre:

- 1- Hukukî pozitivizm, hukukun, açık olan toplumsal uygulamalar veya kurumsal bir takım kararlar tarafından oluşturulduğuna inanır.⁹⁵ Kurallar, şayet tanıma kuralının ölçütlerine uygun ise, hukuk kuralı olarak kabul edilebilirler. Yani sadece tanıma kuralının ölçütüne uygun olan kurallar, birer hukuk kuralıdır. Ahlâkî ve siyasî ilkeler

⁹² H.L.A.Hart, *The Concept of Law*, s. 91- 96 / Türkbağ, *Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi*, s. 89- 90

⁹³ H.L.A.Hart, *The Concept of Law*, s. 92

⁹⁴ Alan R. Madry, *Global Concepts, Local Rules, Practices of Adjudication and Ronald Dworkin's Law as Integrity*, *Law and Philosophy*, 24, 2005, s. 212- 213

⁹⁵ Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge, 1977, s.x

ile gelenek kuralları ve diğer toplumsal normlar, kuralların dışında yer alması nedeniyle hukuk olarak kabul edilemezler.⁹⁶ Zira Dworkin'e göre, pozitivizm, bir toplumun hukukunun, kamusal gücün hangi davranışların cezalandırılacağını, toplum tarafından doğrudan ya da dolaylı bir şekilde belirlemek için ortaya konulan bir kurallar dizisi olduğunu varsayar.⁹⁷

- 2- Dworkin'e göre, pozitivizm açısından, herhangi bir yargıç, hukukî bir sorunun çözümünü, mevcut kurallar içinde arayacak, şayet sözü edilen bu kurallar içerisinde aradığı çözümü bulamazsa, sorunu, yeni kurallar yaratarak, yani kendi takdir yetkisine dayanarak çözecektir. Bunun nedeni, Dworkin'e göre, Hart'ın hukuk kurallarını açık dokulu kabul etmesidir.⁹⁸

Hart, çözümün kurallar dâhilinde bulunamaması durumunda tek bir doğru yanıtın var olmadığını iddia etmiş ve sorunun çözümündeki kilit rolü, yargısal takdir ilkesine bırakmıştır. Bu anlamda Austin ile paralel bir çizgi takip eden Hart, yargıçlara, hukuku bulup uygulamanın yanı sıra, onu, yani hukuku, yaratma yetkisini de vermiştir. Bu duruma ise, Dworkin, şu şekilde cevap verir:

- 1- Toplum, çoğunluk tarafından seçilen kadın ve erkekler tarafından yönetilir. Dolayısıyla yasama hakkı bu kişilere aittir. Ancak yargıçlar, seçilmiş kişilere dâhil olmadıklarından ve bu anlamda da yasa yapma sorumluluğuna sahip olmadıklarından ötürü, yasama yetkisine sahip olamazlar.
- 2- Yargıçlar, yeni bir hukuk yaratır, yani takdir yetkisini kullanırlarsa, mahkeme sonucunda davayı kaybeden taraf, davadan önce vuku bulan bir olayda yapması gereken herhangi bir ödevi yerine getirmediği için değil, olaydan sonra açılan davada, sonradan ortaya konulmuş bir ödevi yerine getirmediği için cezalandırılmış olacaktır.⁹⁹ Dolayısıyla bu durumda, davayı kaybeden kişi, önceden bilmediği bir durumdan ya da ödevden ötürü cezaî müeyyideye maruz kalmış olacaktır.

⁹⁶ Türkbağ, *Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi*, s. 90

⁹⁷ Dworkin, *Taking Rights Seriously*, s. 17

⁹⁸ A.g.e., s. 22

⁹⁹ A.g.e., s. 84

Dolayısıyla hukukî pozitivizmin, yargıcın takdir yetkisini kullanması gerektiğine ilişkin görüşüne karşı Dworkin, tutarlı bir şekilde, yargıçlar için böyle güçlü bir takdir yetkisinin olamayacağını ve dahası “doğru cevap” yoktur iddialarının yanlış olduğunu savunur.¹⁰⁰ Zira Dworkin’e göre, her davada, mutlaka bir “doğru yanıt” vardır ve yargıcın yapması gereken de geriye dönük olarak bir takım haklar yaratmak, yani kendi takdir yetkisinden hareketle bir şey uydurmak değil, davadaki tarafların haklarının ne olduğunu belirlemektir. Yani o dava için söz konusu olan doğru yanıtı bulmaktır.¹⁰¹

Dworkin’e göre, zor davalarda hâkimler, siyasi sorumluluk anlayışı çerçevesinde mevcut hukukun uygulamalarını meşrulaştıran bir siyasî kuramı kabul etmelidirler. Yani mevcut hukukun “siyasî ahlâkî” çerçevesinde bir karar vermelidirler. Bu kadar önemli olan yargılama işini, Dworkin’e göre, ancak insanüstü beceri, öğrenme, sabır ve dirayete sahip olan bir yargıç yapabilir. Bu yargıç ise, Herkül’dür.¹⁰² Bu anlamda herhangi bir davada, doğru yanıt bulabilecek olan, yukarıdaki niteliklere sahip bir yargıç, yani Herkülse de her yargıcın öncelikli amacı ve görevi, doğru yanıt bulmak olmalıdır. Bu anlamda yargıçların dışında, avukatların da bu amacın bir parçası olduğunu ifade eden Dworkin, avukatların, yargıçlara, hukukî sistemin ilke, değer ve geleneklerini yanlış anladıklarına ilişkin eleştiriler getirebileceğinin altını çizer. Dworkin, avukatların dışında sıradan vatandaşların da sivil itaatsizlik yoluyla bu sürece dâhil olabileceklerini savunmuştur.¹⁰³

Dworkin’in ilgilendiği en önemli konulardan birisi, yasama-yargı ayrımıdır. Bu çerçevede, yargıçların hukuku yaratmaktan ziyade, hukuk ile bağlı oldukları ve hukuka uyma zorunluluğu taşıdıkları düşüncesi, onun temel tezidir. Yasama organı, hakların ihlal edilememesi şartıyla kolektif amaçlarla ilgili yasalar yaparken, yargıçların görevi, ortaya çıkan uyuşmazlıklarla ilgili ilke ve kurallar çerçevesinde karar vermektir.¹⁰⁴ Böylelikle Dworkin, yargıçlara hukukun biçimsel veya yazılı olmayan ilkeleri çerçevesinde karar verme hakkı tanıyarak, pozitivizmin doğal sonucu olan keyfiliğin

¹⁰⁰ Roger Cotterrell, *Liberalism’s Empire: Reflections on Ronald Dworkin’s Legal Philosophy*, *American Bar Foundation Research Journal*, Vol. 12, No. 2/ 3, (Spring- Summer, 1987), s. 510

¹⁰¹ Dworkin, *Taking Rights Seriously*, s. 81

¹⁰² A.g.e., s. 105- 106

¹⁰³ Akbaş, “Ronald Dworkin” maddesi, s. 879

¹⁰⁴ Özkök, *Ronald Dworkin’de Adalet ve Haklar*, s. 104

önüne geçmeye çalışmaktadır.¹⁰⁵ Aşağıdaki alıntı, Dworkin'in bu konudaki düşüncelerini özetler mahiyettedir:

“... Hepimiz, mahkeme ne derse hukuk odur sözünü çok iyi biliyoruz. Ama bu iki farklı anlama gelebilir: Birincisi, mahkemelerin hukukun ne olduğunu belirleme konusunda daima haklı oldukları, kararlarının içtihat niteliği taşıdığı, yani mahkeme anayasayı belli bir biçimde yorumladıysa bunun gelecekte de zorunlu olarak geçerli yorum olacağı anlamına gelebilir. Ya da basitçe, mahkeme kararlarını en azından pratik nedenlerle tanımamıza rağmen, mahkemelerin tek tek olaylarla ilgili yanılacakları yolundaki düşüncelerimizi saklı tutmamız gerektiği anlamına gelebilir. Birinci yaklaşım hukukî pozitivizmin yaklaşımıdır. Bana göre yanlıştır ve sonuç olarak da hukuk devleti anlayışını derinden zedeleyecek bir yaklaşımdır.”¹⁰⁶

Bu noktada Dworkin'in, hukuk devletine ilişkin yaptığı ayrımın da vurgulanması gerekmektedir. Dworkin'e göre, iki tür hukuk devleti anlayışı vardır. Onun gözündeki birinci hukuk devleti anlayışı, gerçek anlamda hukuk devletinden farklı olan ve bu anlamda literatürde kanun devleti olarak adlandırılan devlet modelidir. Bu anlayış açısından hukuk devleti, yönetimin mevcut kanunlara bağlı bir şekilde sürdürülmesi gerektiğini savunur. Buna göre, kanunların içeriğinin önemi yoktur. Dworkin'in gözündeki ikinci hukuk devleti modeli ise, hak ilkesini merkeze alır. Bu anlamda hukuk devleti, bireysel haklara dayalı olan bir hukuk ile yönetilmeyi gerektirir.¹⁰⁷

Semantik teori olarak adlandırdığı hukukî pozitivizm üzerine yoğunlaşan Dworkin, hukukî pozitivizmin, hukuka ilişkin gerçek bir tartışmanın, teorik olmaktan çok empirik olması gerektiğini savunduğunu ifade eder.¹⁰⁸ Dworkin'e göre, Hart, hukukun ne olduğunu ve geçerli hukukun nasıl tanımlanabileceğini açıklamaya kalkışmış ve projesinin iki önemli özelliğini ortaya koymuştur. Söz konusu projenin

¹⁰⁵ Necati Polat, *Ahlak Siyaset Şiddet, Bir Kuram Olarak Uluslar arası Hukuk*, Kızılelma Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 21

¹⁰⁶ Ronald Dworkin, “*Sivil İtaatsizliğin Etiği ve Pragmatikliği*”, *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*, Çev: Yakup Coşar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 159

¹⁰⁷ Gülriz Uygur, *Adalet ve Hukuk Devleti*, <http://auhf.ankara.edu.tr/dergiler/auhfd-arsiv/AUHF-2004-53-03/AUHF-2004-53-03-Uygur.pdf>

¹⁰⁸ Ronald Dworkin, *Law's Empire*, s. 37

birinci özelliği, ahlâkî ya da etik olarak değer biçici olmaktan ziyade betimleyici, yani tanımlayıcı olmasıdır. Dolayısıyla bu proje, hukukun her yere yayılan girift sosyal pratiklerini değerlendirmeyi değil, onu anlamayı amaçlar. İkinci özelliği, hukukî bir proje olmaktan çok felsefi olmasıdır. Dworkin, bu iki iddiaya da meydan okur. Geçerli bir hukukun nasıl tanımlanacağıyla ilgili genel bir teorinin – Hart’ın kendi teorisi gibi- hukukî uygulamaların tarafsız bir tanımı olmadığını, sadece onu tanımlama değil, aynı zamanda uygulamaların niçin değerli olduğunu ve bu değerlerin korunması ve geliştirilmesi için nasıl hareket edilmesi gerektiğini göstermek için onu haklı çıkarmayı amaçlayan bir yorumlama, yani hukukun bir yorumlaması olduğunu iddia eder. Çetrefilli bir konuda hukukun ne olduğuna karar verecek olan bir yargıç ya da vatandaş, onu en iyi doğrulayan ilkelerin ne olduğunu görmek için geçmiş hukuku yorumlamalı ve bu ilkelerin, yeni durumda neyi gerektirdiğine karar vermelidir.¹⁰⁹

Netice itibariyle Dworkin açısından hukukî pozitivizm, açık ve yerleşmiş bir kuralın varolması durumunda, kararın buna göre verilmesi gerektiğini, yani böyle bir durumda hâkimin takdir yetkisinin olmadığını savunur. Hukuku kurallarla sınırlandırmasının amacı, hukukî kararların, önceden öngörülebilir olmasını sağlamaktır. Ancak herhangi bir hukukî problemin çözümünü, belirlenen kurallar dâhilinde çözememesi, yani hukukî kuralların belirsiz olması durumunda, yargıcın kendi takdirini kullanması esasını merkeze alırlar.¹¹⁰ Ancak bu, Dworkin’e göre, hukukun önceden öngörülebilir olması düsturuna aykırıdır. Yargıcın, böyle bir durumda takdir yetkisini hangi yönde kullanacağını bilme olanağı imkânsız değilse bile, çok zordur. Vuku bulan bu sorunun çözümü ise, Dworkin düşüncesinde “ilkelerin” konumlandırılmasıyla giderilecektir.¹¹¹ Yani Dworkin, mevcut kuralların yanı sıra, bir de ilkeleri mevzu bahis yapar. Peki Dworkin’in düşüncesinde ilke nedir?

İlke, arzu edildiği düşünülen ekonomik, siyasi ya da sosyal bir durumu artırdığı ya da koruduğundan dolayı değil de adalet, hakkaniyet ya da diğer ahlâkî boyutların gereksinimi olduklarından ötürü, uyulan standartlardır.¹¹² Ronald Dworkin’in, hukuk teorisi, onun hukukî pozitivizmin “kurallar teorisi” olarak adlandırdığı şeye ilişkin

¹⁰⁹ Ronald Dworkin, *Hart’s Postscript and the Character of Political Philosophy*, Oxford Journal of Legak Studies, Vol: 24, No: 1, 2004, s. 1- 2

¹¹⁰ Dworkin, *Taking Rights Seriously*, s. 33- 34

¹¹¹ Türkbağ, *Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin’in Adalet Perspektifi*, s. 90

¹¹² Dworkin, *Taking Rights Seriously*, s. 22

eleştirilerinden hareketle geliştirilmiştir. Ona göre pozitivism, bir takım iddiaların bir birleşimidir. Buna göre hukuk, kuralların benimsenmesi ya da yasalaştırılması sistemidir. Hukuk ve ahlâk, kavramsal olarak ayrıdır. Bu yaklaşıma karşı çıkan Dworkin'e göre ise hukuk, kurallara olduğu kadar ilkelere de bağlıdır. Bu ilkeler, ahlâkî ilkelerdir. Zor durumlarda, kuralların, herhangi bir şeyi emretmediği yerlerde yargıç, ilkelere bağlanmıştır ve takdir yetkisine sahip değildir. Dolayısıyla yargıçlar, hukuku yaratmazlar, sadece onu keşfederler.¹¹³ Bu anlamda Dworkin, Hart'ın düşüncesinden farklı olarak "kuralların" yanı sıra ilkelerin varlığını da şart koşar. Zira Hart, hukuku kurallardan ibaret sayarken, Dworkin, hukuku, kurallar ve ilkeler bütünü olarak tanımlamaktadır. Buna göre, ilkeler de tıpkı kurallar gibi hukuk dâhilinde yer almaktadırlar. Bunun anlamı, ilkelerin, hukukun dışarıdan değerlendirilmesini sağlayan standartlar olmamalarıdır. Fakat kurallar ile ilkeler birbirlerinden farklıdırlar. İlkelerin kurallardan farkı, yol gösterici maksimler olmalarıdır.¹¹⁴ İlkeler verilebilecek bir örnek ise, hiç kimsenin kendi yanlısından çıkar sağlayamayacağıdır.¹¹⁵ İlkeler ile kurallar arasındaki farklar, özetle şu şekilde sıralanabilir;

- 1- Kurallar, yasama yoluyla ya da yargısal takdir vasıtasıyla ortaya konulur ya da ortadan kaldırılır. Buna karşın ilkeler, gelişerek ortaya çıkar.¹¹⁶
- 2- Kurallar, "ya hep ya hiç" anlayışı çerçevesinde uygulanırken, ilkelerin kendi içerisinde bir ağırlık boyutları vardır.¹¹⁷
- 3- Kuralların birbirleriyle çatışması söz konusu değilken, ilkeler kendi arasında çatışmaya düşebilir. Zira herhangi bir kuralın öngördüğü şeyler gerçekleşmiş ise, ya söz konusu kural geçerli olur, yani önerdiği çözüm uygulanır, ya da o kural geçerli değildir.¹¹⁸

Dworkin'e göre pozitivistler, ilkelerin, yargıçlar üzerinde bağlayıcı olamayacağını gösterme noktasında başarısız olmuşlardır. İlkeler olmaksızın kuralların bağlayıcı olamayacağını iddia eden Dworkin'e göre, eğer ilkeler, bağlayıcı

¹¹³ C. L. Ten, *The Soundest Theory of Law, Mind*, New Series, Vol. 88, No. 352. Oct. 1979, s. 522

¹¹⁴ Özkök, *a.g.e.*, s. 98

¹¹⁵ Dworkin, *Taking Rights Seriously*, s. 49

¹¹⁶ Akbaş, "Ronald Dworkin" maddesi, s. 878

¹¹⁷ Dworkin, *Taking Rights Seriously*, s. 26

¹¹⁸ *A.g.e.*, s. 24

standartlarsa, onlar birer hukuk standardıdır. Bu yüzden yargıç, zor davalarda, ilkelerin üstünlüğü çerçevesinde karar vermelidir.¹¹⁹ Bu düşünce, Dworkin'in yargısal takdir düşüncesine yönelik eleştirilerinin ardından, kuralların, mevcut davada çözüm üretememesi halinde ne yapılacağına ilişkin soruya verdiği cevaptır.

Kurallar ile ilkeler arasında yaptığı ayrımın yanı sıra Dworkin, ilkelerle politikalar olarak adlandırdığı diğer standartlar arasında da bir ayrım yapar. Buna göre politika, çoğunlukla, toplumun bazı ekonomik, politik ya da sosyal özelliklerindeki bir gelişme gibi ulaşılmaya çalışılan bir amacı düzenleyen standartlardır.¹²⁰ Dolayısıyla sırf ahlâkî boyutlarından ötürü uygulanan ilkeler, hayati önemi haiz bir niteliğe sahiptir.

Dworkin'e göre ilkeler, bireysel hakları tespit etmeyi kasteden argümanlarken, politikalar, kolektif amaçların tespitini ifade eden argümanlardır. İlkeler, hakları tanımlayan argümanlar, politikalar ise, amaçları tanımlayan argümanlardır. Peki hak ve amaç nedir ve de farkları nelerdir? Mesela, ifade özgürlüğü amaç değil, bir haktır, çünkü vatandaşlar, politik ahlâkiliğin bir sorunu olan özgürlük hakkına sahiptirler. Bununla birlikte savaş araçları imalatını artırmak, bir amaçtır, çünkü bu, kolektif refaha katkıda bulunan bir durumdur.¹²¹

İlkeler ile politikalar arasındaki farkın sonucunda ortaya çıkan hak kavramına gelince; Dworkin'in kuramının tümünü, bir haklar tezi olarak görmek mümkündür. Tutarlı bir hukuk kuramı ortaya koymanın yanı sıra, hukuk ağırlıklı bir siyaset kuramı inşa etmeyi amaçlayan Dworkin'in haklar tezi, böyle bir teorinin kesiştiği ve belirginleştiği bir alan olarak tanımlanabilir.¹²²

Yukarıda da ifade edildiği gibi, ilkeler, bireysel hakları, politikalar ise, kolektif amaçların tespitini ifade eden argümanlardır. İlkelerin politikalara karşı üstünlüğü, yine yukarıda ifade edilmişti. Dolayısıyla bunun anlamı şudur. Mademki ilkeler politikalar karşısında üstünlüğe sahiptir ve haklar ilkelere, kolektif amaçlar da politikalara karşılık gelmektedir, o zaman haklar ile kolektif amaçlar arasında bir ilişki söz konusu olduğunda ortaya çıkan sonuç, hakların, kolektif amaçlar üzerinde birer koz olmalarıdır. Bunun anlamı ise, herhangi bir hak ile kolektif amacın çatışması durumunda,

¹¹⁹ Bell, *a.g.e.*, s. 913

¹²⁰ Dworkin, *Taking Rights Seriously*, s. 22

¹²¹ A.g.e., s. 90

¹²² Ahmet Ulvi Türkbağ, *Kanıtlanamayanı Kanıtlamak*,: *Ronald Dworkin'in Hukuk Kuramı*, Der'in Yayınları, İstanbul, 2003, s. 64- 65

üstünlüğün herhâlükârda hakka ait olmasıdır. Mesela, üniversite kampüsü ile şehir merkezi arasında, mesafeyi kısaltma amacıyla yeni bir yol yapılması planlanmış olsun. Ancak bu yolun yapılması için A kişinin evinin yıkılması kaçınılmaz hale gelsin. Bu durumda, şayet A kişisi, evinin yıkılmasına rıza göstermiyorsa, yol yapımı planı iptal edilmelidir. Çünkü mülkiyet bir haktır ve kişinin rızası hilafına evi kamulaştırılıp yıkılamaz.¹²³

Dworkin'e göre, bireysel haklar, kişilerin ellerinde tuttuğu birer kozdur. Bir kolektif amaç, herhangi bir sebepten dolayı kişilerin belirli zararlara uğramalarını ya da sahip olmak veya yapmak istedikleri şeyleri yapmalarını engellemeyi meşrulaştıramadığı zaman, bireyler, söz konusu haklara sahiptirler.¹²⁴ Dworkin'in en önemli düşünsel keşfi, hakları koz olarak nitelemesidir. Hakların koz olarak kabul edilmesinin anlamı şudur: Herhangi bir hukuki ya da siyasi kararda, bir hak ile politika zıt yönleri gösteriyorsa, hakların gösterdiği sonuç tercih edilmeli, yani haklara öncelik verilmelidir. Tabii ki bu durumun istisnaî yönleri vardır. Mesela bir savaş durumu söz konusu olduğunda, savaşta yer alan bir ulusun yaşamasıyla ilişkili olan politikaların ve de ortak amaçların, haklara karşı üstünlüğü olabilir. Fakat bu tür istisnai durumların olmaması durumunda, politika ile hak arasında seçim yapılması bile söz konusu değildir. Çünkü bir hakkın varlığı ortaya konulursa, bir an bile duraksamadan, hakka öncelik verilmeli ve hakkın gereği yerine getirilmelidir.¹²⁵ Bu çerçevede, hak ile politikaya verilecek örnek şudur: Konuşma özgürlüğü, amaç değil, bir haktır, çünkü vatandaşların tümünün, siyasî ahlâk sorunu olması hasebiyle buna hakları vardır. Buna karşın cephanе üretiminin artması, hak değil, amaçtır. Çünkü bu, kolektif refahın artmasına katkıda bulunan bir durumdur.¹²⁶

Politikalardan farklı olan ve onlara karşı üstünlüğü ortaya konulan hak kavramıyla Dworkin, bireylerin yararcı yaklaşım tarzı ile ezilmesinin de önünü kesmeye çalışmaktadır. Zira yarırcılar, herhangi bir karar durumunda, en çok sayıda insanın en büyük mutluluğunu sağlayacak alternatifin uygulanması gerektiğini iddia ederler. Ancak Dworkin, yarırcıların merkeze aldığı politikalara karşı hakları üstün görerek,

¹²³ Türkbağ, *Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi*, s. 91

¹²⁴ Dworkin, *Taking Rights Seriously*, s. xi

¹²⁵ Türkbağ, *Kanıtlanamayanı Kanıtlamak: Ronald Dworkin'in Hukuk Kuramı*, s. 66

¹²⁶ Dworkin, *Taking Rights Seriously*, s. 90

durumu tersine çevirmeye çalışmaktadır. Böylece en çok sayıda insanın en büyük mutluluğunu sağlayacak alternatifin uygulanması gerektiği düşüncesini reddederek, çok sayıda insanın mutluluğu için bile olsa, az sayıda insanın mutsuz edilmesine karşı çıkmaktadır.¹²⁷ Dworkin, yararcılığın insan haklarına gereken yeterli önemi vermediğini iddia etmektedir. Ona göre, yararcılık söz konusu hakları tam anlamıyla ciddiye almamaktadır. Dworkin'e göre, yararcılığı benimseyen bir düşünür, genel yararı artıran özel durumlar söz konusu olduğunda, sözün yerine getirilmemesi ya da herhangi bir kişinin meşru mülkiyetine saygı gösterilememesi gibi durumları, başka bir etik öğretiyi savunan kişiye göre daha kolay kabul eder.¹²⁸

Ronald Dworkin, hukukun ne olduğunu ve ne olması gerektiğini anlatmaya çalışmaktadır. Ona göre, pozitivistin "kurallar teorisi", hukukî pozitivismi yararcılıkla birleştirir. Zira bu akıma göre hukuk, kuralların benimsenmesi setidir. Ayrıca hukuk, genel refahı maksimize etmelidir. Dworkin ise, bu iki yaklaşımı da reddeder. Nitekim hukukun kurallar kadar ilkeleri de içerdiğini iddia ederek, kurallar teorisinin saygı duyulması gereken moral hakları ihmal ettiğini düşünür.¹²⁹ Zira ilke ve politika arasındaki ayrım üzerinde ısrarla duran Dworkin, ilke argümanları üzerine inşa edilmiş olan kararların, demokratik ilkelerle bağdaştığının altını özellikle çizer.¹³⁰

Yararcılığa karşı eleştirel bir tavır benimseyen düşünürlerin ortak tavrı, genel yarar ya da ortak iyi gibi argümanlardan hareketle, hakların sınırlandırılmasının yanlış olduğu yönündedir. Yararcı görüşün buna karşı ileri sürdüğü iddia ise, hakların, hukuktan bağımsız bir biçimde, önceden varolduğu varsayımının, sosyal refah ya da kamusal politikalar karşısında önemli birer engel teşkil ettiğidir. Dworkin ise, bu tür bir çıkmazdan uzak durma eğilimindedir.¹³¹ Dworkin'e göre, hukukî pozitivism de hukukî hakların, herhangi bir yasama faaliyetinden önce varolabileceğine dair düşünceleri reddetme eğilimindedirler. Birey ya da gruplar, bu anlayışa göre, mevcut hukukun açık

¹²⁷ Türkbağ, *Kanıtlanamayanı Kanıtlamak: Ronald Dworkin'in Hukuk Kuramı*, s. 67- 69

¹²⁸ Francisco Vergara, *Liberalizmin Felsefi Temelleri, Liberalizm ve Etik*, Çev: Bülent Arıbaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 115

¹²⁹ David Lyons, *Review: Principles, Positivism and Legal Theory*, *The Yale Law Journal*, Vol. 87, No. 2. (Dec., 1977) s. 415

¹³⁰ Dworkin, *Taking Rights Seriously*, s. xii

¹³¹ Özkök, *a.g.e.* s. 105

kurallarının verdiği hakların dışında bir hakka sahip değildir.¹³² Dworkin açısından hakların, toplumsal yarar ve genel iyi karşısındaki durumunun ne olduğu sorusunun cevaplanabilmesi ise, onun haklar teziyle alâkalıdır. Yukarıda da ifade edildiği gibi o, hakları birer koz kartı olarak değerlendirmektedir. Bu ise, onun haklara öncelik verdiğiine ilişkin yorumun, makul olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte hakların öncelikli olması, mutlak olması anlamına gelmez. Zira koz olarak değerlendirilen bir hakkın, bir başka hakla çatışması durumunda, diğer hak lehine olacak şekilde sınırlandırılması mümkündür. Mesela, ifade özgürlüğü bir haktır. Fakat bu hak, bir başkasının özel yaşamı ya da şerefiyle ilgili olan bir hakla çatışırsa, sınırlandırılabilir.¹³³ Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, hakların bir başka hakla çatıştığı zaman sınırlandırılabilirdir.

Politikalar ile haklar arasındaki ilişkinin ortaya konulmasının ardından Dworkin, haklara yönelik bir sınıflama yapar. Onun hak sınıflandırmasındaki anahtar ayrımı, “arka plan haklar” (temel haklar) ve “kurumsal haklar” ayrımıdır.¹³⁴ Arka plan haklar (temel haklar), politik kararlar için toplum tarafından bir haklılık sağlayan haklardır. Kurumsal haklar ise, bir karar için belirli ve özel bir kurum tarafından haklılık sağlayan haklardır.¹³⁵ Dworkin’e göre, eğer diğerine nispetle daha fazla ihtiyacı varsa, her insanın bir başkasının mülkiyeti üzerinde bir hakkı vardır. Bu, arka plan haklara verilebilecek bir örnektir. Çünkü bu durum için yürürlükte bulunan bir hukukî kaynak mevcut değildir. Bununla birlikte kurumsal haklara verilebilecek örnek, seyahat özgürlüğüdür. Zira bu hakkın varlığı, anayasaya dayanır, yani yasama kurumuyla desteklenir.¹³⁶ Bu örneğin, daha derin bir şekilde incelenmesi mümkündür. Dworkin, ortaya koyduğu örnekle, bu iki hak arasındaki ayrımı ortaya koymakta ve bu iki hakkın, siyaset, hukuk kuramı ve yargılamadaki yerlerini belirlemeye çabalamaktadır. Söz konusu örneğin basitleştirilmiş biçimi şudur: Bir kişinin, başkasına ait olan bir mala, o mala sahip olan kişiden daha çok ihtiyacı varsa, o mal üzerinde hakkı olduğu iddiası, bir arka plan hak iddiasıdır. Fakat bu iddiayı, somut bir durumda, hukuki anlamda bir talep haline

¹³² Dworkin, *Taking Rights Seriously*, s. xi

¹³³ *A.g.e.* s. 105

¹³⁴ Türkbağ, *Kanıtlanamayanı Kanıtlamak: Ronald Dworkin’in Hukuk Kuramı*, s. 70

¹³⁵ Dworkin, *Taking Rights Seriously*, s. 93

¹³⁶ *A.g.e.*, s. 92

getirecek yasal bir düzenleme yoktur. Kişi, buna olan inancıyla başkasına ait olan bu malı alırsa, hırsızlık yaptığına hükmedileceğini bilir. Ancak bu bilgi, onun, bu hak iddiasından vazgeçmesini gerektirmez. Çünkü mevcut anayasal düzen içerisinde bunu gerçekleştiremeyeceğini bilmesine rağmen, hâlâ böyle bir hakkı olduğunu kabul edebilir. Zira kişi, anayasayı değiştirerek ya da bir başka arka plan hak olan direnme hakkını kullanıp rejimi yıkarak mülkiyet hakkını değiştirebilir ve daha önce arka plan hak olan şeyi, kurumsal bir hakka dönüştürebilir.¹³⁷

Dworkin'in iki hak arasındaki ayrımı netleştirmek adına ortaya koyduğu bu yaklaşımın kabul edilebilirlik düzeyinin sorgulanması gerekmektedir. Kanaatimizce kişisel mülkiyete yönelik geliştirilecek böyle bir tutum, birçok açıdan eleştiriye açıktır. İnsanların var oluş itibariyle birtakım temel ve doğal haklara sahip olduğunu ve bu haklara müdahale edilemeyeceğini savunan doğal haklar öğretisi açısından, sahip olmak için insan olmaktan başka herhangi bir şartı gerektirmeyen bir takım temel ve doğal haklar vardır. Bu temel ve doğal haklar genel olarak, hayat, hürriyet ve mülkiyet hakkı olarak sıralanabilir.¹³⁸

Mülkiyet hakkının da dâhil olduğu doğal haklar ise, şu niteliklerle karakterize edilebilir:

1- Doğal haklar, insanların var oluş itibariyle sahip olduğu ve hiçbir şekilde devredemeyeceği ve vazgeçemeyeceği haklardır.

2- Doğal haklar, bireyle birlikte var olduğu içindir ki, toplumdan bağımsızdır ve bundan dolayı da toplum tarafından belirlenemez.

3- Doğal haklar evrensel bir nitelik taşıması itibariyle zaman ya da mekân ile sınırlandırılmaz.

4- Doğal haklar mutlak bir niteliği haiz olduğundan engellenemez ve geçersiz kılınamaz.¹³⁹

Doğal haklar öğretisi, daha sonra genişleyerek insan hakları anlayışının temelini oluşturmuştur. Dolayısıyla mülkiyet hakkı, hiçbir şekilde gasbedilemez bir niteliği haizdir. Ancak Dworkin'in yukarıda ortaya konulan tezi, mülkiyetin dokunulmazlığını

¹³⁷ A.g.e., s. 93

¹³⁸ Neşet Toku, *John Locke ve Siyaset Felsefesi*, Liberte Yayınları, Ankara, 2003, s. 138

¹³⁹ İsmet *Giritli*, Hasan Atilla Güngör, *Günümüzde İnsan Hakları*, Der Yayınları, İstanbul, 2002, s. 15-16

zedeleyici bir fonksiyona sahiptir ve kabul edilebilir bir yaklaşım tarzı değildir. Mülkiyet hakkından kastedilen, temel itibariyle kişinin emeğiyle kazandığı ürün üzerinde tasarrufta bulunma hakkının kendisine ait olmasıdır. Bu bağlamda mülkiyet hakkı, kişiye ait olmasına koşut olarak özel mülkiyet şeklinde değerlendirilir. Özel mülkiyet, kişinin emek prensibine dayandığı içindir ki, insanların sahip olduğu mülkiyet üzerinde başkalarının hak iddia edememesi ya da kişilerin bir başkasının mülkiyetine tecavüz edememesidir. Mülkiyet hakkı, kişinin kendi emeğiyle kazanmış olduğu ürün üzerinde yine kendi özgür iradesiyle tasarrufta bulunma hakkı olarak da tanımlanır. Çünkü bu hakkın ortaya çıkması, emeğe ve emeği gerçekleştiren bir failin olmasına bağlıdır. Dolayısıyla mülkiyetin ya da ürünün ortaya çıkmasının zorunlu koşulu olarak görülen emeğin sahibi, mülkiyetin de sahibidir. Bu yüzden mülkiyet üzerindeki emeği doğrultusunda ürünü yaratan kişi, o ürünü kullanma hakkına sahip olan yegâne kişidir. Mülkiyet hakkına sahip olmak, emek prensibini zorunlu kıldığından dolayısıdır ki, üretimde payı olmayan insanların ürün ve dolayısıyla da mülkiyet üzerinde hak iddia etmesi söz konusu değildir. Bu da beraberinde özel mülkiyeti ve sonuç olarak da mülkiyet hakkını doğurur. Temel ve doğal haklar içerisindeki yeri dikkate alındığında, mülkiyet hakkı, kişilerin sahip oldukları temel ve doğal hakların pratiğe yansımalarıdır. Mülkiyet hakkı bu bağlamda kişilerin sahip olduğu özgürlük hakkının üretim alanına yansımaları olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla hangi hakka dayandırılırsa dayandırılırsa, mülkiyete yönelik Dworkin'in yaptığı tarzda bir yaklaşım, kabul edilebilir değildir.

Arka plan haklar (temel haklar) ve kurumsal haklar ayrımının dışında Dworkin, ikinci bir ayrım daha yapar ki, bu da somut ve soyut haklar ayrımıdır. Soyut bir hak, özel durumlarda diğer politik amaçlarla nasıl tartılacağı ya da onlarla nasıl uzlaşacağı ifade edilmeyen genel politik bir amaç beyanıdır. Bu anlamda siyasi retoriğin önemli hakları soyuttur. Somut haklar ise, belirli bir durumda diğer politik amaçlara karşı daha ağırlıklı olduğunun belirlenmesi amacıyla daha kesin ya da net bir şekilde tanımlanmış olan haklardır. Soyut haklar, somut haklara argüman sağlayan haklardır. Fakat bir somut hak talebi, herhangi bir soyut hak talebinden daha kesindir. Soyut haklara verilebilecek örnek, eşitlik, özgürlük ve saygınlık gibi haklardır. ¹⁴⁰ Arka plan haklar

¹⁴⁰ Dworkin, *Taking Rights Seriously*, s. 93-94

(temel haklar)-kurumsal haklar ve somut-soyut haklar bağlamında değerlendirildiğinde ortaya çıkan sonuç ise şudur: Temel haklar soyut haklar iken, kurumsal haklar, somut haklardır.¹⁴¹

1.2.3. Dworkin'in Adalet Anlayışı

Dworkin'in düşüncesinde adalet anlayışının temelini oluşturan hak kavramına ilişkin bu değerlendirmelerin ardından, adalete ilişkin yaklaşımı ele alınmalıdır. Bu ise, Dworkin'in, adalet ile hakkaniyet arasında yaptığı ayrıma dayanır. Ancak adalet ile hakkaniyet arasındaki farka geçmeden önce belirtilmelidir ki, Dworkin'e göre, hukuk adaletten farklıdır. Adalet, ahlâk ve politik haklara ilişkin doğru ya da en iyi teoriyi bulma meselesidir ve herhangi bir kişinin adalet düşüncesi, onun teorisi.¹⁴² Adalet ile hakkaniyet arasındaki farka gelince; Dworkin'e göre hakkaniyet, politikada, politik gücün doğru bir şekilde dağıtımını esas alan politik metotları-memurları ve onların seçmenlere karşılık veren kararlarını seçme metotlarını-bulma meselesidir.¹⁴³ Yani hakkaniyet, siyasî mekanizmada yer alacak olan görevlileri ve onların kararları nasıl alacaklarıyla ilgili metotları bulma işidir.¹⁴⁴ Adalet ise, adil bir şekilde seçilsin ya da seçilmesin, daimî kurumların kararlarıyla ilgilidir. Dworkin'e göre, eğer adalet, politik bir değer olarak kabul edilecekse, parlamenterlerden ve de diğer görevlilerden, maddi kaynakları ve sivil özgürlükleri ahlâkî olarak savunulabilir bir sonuç elde edecek şekilde dağıtmaları istenecektir.¹⁴⁵ Başka bir ifadeyle adalet, temel siyasî kurumların, almaları gereken kararlarla ilişkilendirilmiş ve bu anlamda kanun koyucular ile diğer görevlilerin, maddî kaynakları ahlâkî olarak savunulabilecek bir sonuç çerçevesinde dağıtmaları ve de sivil özgürlükleri korumalarını talep etmeyle tanımlanmıştır.¹⁴⁶

Dworkin'e göre bazı filozoflar, adalet ile hakkaniyet arasında herhangi bir temel çelişkinin varlığını reddetmişlerdir. Çünkü bu filozoflar, bu değerlerden herhangi birinin diğerinden türediğine inanırlar. Bazıları ise, adaletin, hakkaniyetten ayrı bir anlamının olmadığını düşünürler. Dworkin ise, birçok filozofun-ki kendisinin de bunlar gibi

¹⁴¹ Özkök, *a.g.e.*, s. 103

¹⁴² Dworkin, *Law's Empire*, s. 97

¹⁴³ *A.g.e.*, s. 164

¹⁴⁴ Özkök, *a.g.e.*, s. 99

¹⁴⁵ Dworkin, *Law's Empire*, s. 165

¹⁴⁶ Özkök, *a.g.e.*, s. 99

düşündüğünü ifade eder-hakkaniyet ve adaletin birbirlerinden bağımsız olduğunu, zira bazen adil kurumların, adaletsiz kararlar, bazen de adaletsiz kurumların, adil kararlar aldığını ifade eder.¹⁴⁷

Sonuç olarak, adaleti hak sorununa indirgeyen ve hakkın merkezine de eşitliği yerleştiren Dworkin, söz konusu eşitliği hayata geçirebilme adına bir takım düzenlemeler ortaya koymuştur.¹⁴⁸ Siyaset felsefesi başlığı altında ele alınacak olan eşitlik problemine geçiş de buradan gerçekleşmektedir.

¹⁴⁷ Dworkin, *Law's Empire*, s. 177

¹⁴⁸ Türkbağ, *Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi*, s. 92

İKİNCİ BÖLÜM

2. DWORKIN'İN SİYASET FELSEFESİ

2.1. Genel Olarak Siyaset Felsefesi

Bilindiği üzere, siyaset felsefesi, terimin kendisinden anlaşılacağı gibi, felsefi düşüncenin bir ürünüdür. Akli referans olarak hakikate ulaşmaya çalışan bir disiplin olarak karakterize edilen felsefenin ve bu alanla ilgilenen düşünürlerin, başlangıçtan bu zamana çözmeyi kendilerine amaç edindikleri en önemli sorun, insan problemidir. Bu problem, ahlâk felsefesinden epistemolojiye, siyaset felsefesinden hukuk felsefesine kadar felsefenin tüm alt disiplinleri açısından öncelikli bir konu olagelmiştir. Bunun en önemli sebebi, her şeyden evvel felsefenin bir insan ürünü olması ve bu anlamda da insanı merkeze almasıdır. Ancak bunun da ötesinde felsefe, insanla ilişkili olan her türlü olgunun en ideal biçimini bulmayı kendisine öncelikli bir ödev ve hedef olarak belirlediği için, insan problemini bu hedefe ulaşma yolunda bir mihenk taşı olarak görmüş ve bu hedefe ulaşmaya ve yüklendiği ödevi ifa etmeye çalışmıştır. İnsan doğasının neliğiyle başlatılabilecek olan sorular, en ideal ahlâkî standardın ne olduğu, ahlâkî kabulün hangi parametrelere dayanması gerektiği gibi konuları içermesinin yanı sıra, en ideal toplumsal hayatın nasıl olması gerektiği gibi konuları da kapsamına dâhil etmiştir. Toplumsal hayatın nasıl olması gerektiğine ilişkin soruların temelinde ise, insanın sosyal bir varlık olması, yani bir toplum içerisinde hemcinsleriyle bir arada yaşama arzusu yatmaktadır. İnsanın sosyal bir varlık olmasından doğan toplumun en ideal biçiminin ne olduğu sorgulaması, aynı zamanda siyasal hayata ilişkin bir takım soruların da ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Zira toplum halinde yaşayan insanlar için “Üst otorite anlamında devlet gerekli midir?” sorusundan, “Eğer gerekliyse nasıl bir forma sahip olmalıdır?” sorusuna kadar birçok problem, toplum olgusundan doğmuştur. Siyasal olana ilişkin bu tartışmalar ise, özetle siyasal hayatın en ideal formunun ne olduğu sorusuyla dile getirilmiştir. Bu ise, genel anlamda siyaset felsefesi olarak adlandırılan felsefi alt disiplinin oluşumuna kaynaklık etmiştir.

Siyaset felsefesi, insanların, iyi yaşam ve iyi toplumun bilgisini elde etme hedefinin bir uzantısıdır. Bu, siyaset felsefesinin, felsefenin bir parçası olduğunun, yani onun bir alt dalı olduğunun ifadesidir.¹⁴⁹ Dolayısıyla siyaset felsefesi, toplumsal ve

¹⁴⁹ Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, Paradigma, İstanbul, 2000, s. 33

siyasal hayata dair bir takım sorunların çözümlenmesi uğraşına adanan bir felsefi alt disiplindir. Bu çerçevede siyaset felsefesinin ulaşmaya çalıştığı amaç, insanî-toplumsal düzenin nasıl olması gerektiğini belirlemektir.¹⁵⁰ Bu anlamda siyaset felsefesi, var olan birçok siyasal organizasyonun eleştirilmesi ve haklılaştırılmasına yönelik bir çaba olduğu için, normatif bir karaktere sahiptir. Bu normatif karakterin gereği olarak siyaset felsefesi, özellikle doğru, adil vb. kavramları rasyonel temellere oturtmaya çalışır.¹⁵¹ Siyaset felsefesinin bu türden problemlere cevap bulma çabası, felsefenin problem alanıyla ilişkilidir. Çünkü siyaset felsefesi, felsefenin akli referans olarak çözmeye çalıştığı problemlerden siyasal ve toplumsal hayatla ilgili kısmını ele almaktadır. Bundan dolayı da siyaset felsefesi, siyasal ve toplumsal hayatla ilgili problemlere çözüm bulma girişimi şeklinde tanımlanmaktadır. Siyaset felsefesinin hedefi kabul edilen insanî ve toplumsal düzenin nasıl olması gerektiğine yönelik çaba ise, felsefenin *olması gerekene* yönelmesiyle ilgilidir. Bu bağlamda siyaset felsefesi, toplumsal ve siyasal yapılanmaların analiz edilmesinden hareketle, bunların ideal formuna ulaşma gayretindedir.

Dolayısıyla denilebilir ki; rasyonel ve sosyal bir varlık olarak insanın ortaya çıktığı günden bu zamana, insanî bir nitelik şeklinde değerlendirilen bir arada yaşama eğilimi ve bunun doğal bir sonucu kabul edilen siyasal sistem sorunu, felsefenin temel problem alanlarından birisidir. Başka bir ifadeyle insanın rasyonel doğasından kaynaklanan felsefenin hakikat temelli arayışı, epistemolojik, ontolojik ve etik tartışmalara paralel, kurumsal otorite anlamında devletin kazanması gereken ideal forma yönelik kurgulanan tartışmaları da kapsamına dâhil eder. Bu bağlamda, felsefenin, Antik Yunan'da ortaya çıktığı andan itibaren, siyasal oluşumların mahiyetine yönelik teşekkül eden spekülative tartışmaların ve yöneten-yönetilen ayrımı çerçevesinde ideal devlet tipolojilerinin, siyaset felsefesinin problem alanına girdiğinden söz edilebilir. Günümüz siyaset felsefesinin siyasal oluşumların mahiyetine ilişkin spekülative tartışmalarına verilebilecek en önemli örneklerden birisi de birçok varsayımsal senaryolarla mevcut ve mümkün siyasal ve toplumsal sistem alternatiflerini çürütmeye çalışan ve mantıksal argümanlarla kendini meşrulaştırmaya çalışan Dworkin'in teorisidir.

¹⁵⁰ Toku, *John Locke ve Siyaset Felsefesi*, s. 1

¹⁵¹ Nevzat Can, *Siyaset Felsefesi Problemleri*, ElisYayımları, Ankara, 2005, s. 10

Siyaset felsefesinin, siyasal alanla ilgili gerçek bilgiyi, en ideal siyasal formun bilgisini elde etmeye çalışan Sokrates'le başladığı kabul edilmektedir. Sokrates'in ardından Platon ve Aristoteles'in felsefeleriyle gelişerek Ortaçağ düşünce tarihinde Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi filozoflarca sürdürülen siyaset felsefesi geleneği, Machiavelli ile birlikte modernleşme dalgasının etkisine girmiştir. Böylece klasik siyaset felsefesi, yerini, Machiavelli, Hobbes, Locke, Rousseau, Hegel ve Nietzsche gibi filozofların içinde yer aldığı dönemle modern siyaset felsefesine bırakmıştır.¹⁵² Siyaset felsefesinin bu gelişim süreci, farklı niteliklerdeki siyasal formların da ortaya çıkışının tarihi olarak görülebilir. Felsefe tarihi içerisinde kendine yer bulan bu farklı siyasal formlar ve bu siyasal formların taşıdığı nitelikler, siyaset felsefesinin de kendi içerisinde iki döneme ayrılmasını beraberinde getirmiştir. Bu dönemleri, yukarıdaki ayırım çerçevesinde klasik ve modern siyaset felsefesi adı altında ifade etmek mümkündür.

Modern siyaset felsefesi, siyasal alanla ilgili gerçek bilgiye ve en ideal siyasal formun bilgisine ulaşma gayretiyle Sokrates'in öncülüğünü yaptığı yaklaşıma bağlı kalmış, ancak siyaset felsefesinin özü ve yöntemi sorununun çözümüne yönelik düşünceleriyle klâsik siyaset felsefesinden farklılaşmıştır. Bu farkları, temelde dört başlık altında ele almak mümkündür:

- 1- Klâsik siyaset felsefesinin öngördüğü kanaatlerin yerine bilgiyi geçirme girişimi, modern siyaset felsefesi tarafından da benimsenmiştir. Buna karşın klâsik siyaset felsefesinin doğaya bağımlı kıldığı insan, modern siyaset felsefesiyle birlikte bilgiyi araç edinmiş ve doğaya egemen bir varlık hâline gelmiştir.
- 2- Modern siyaset felsefesi, klâsik siyaset felsefesi çizgisinin kabul ettiği ve insanlar arasında niteliksel farklılıkların bulunduğu düşüncesini değiştirme amacına yönelmiştir.
- 3- Klâsik siyaset felsefesinin problem alanlarından birini oluşturan en ideal yönetim biçimi sorununu benimseyen modern siyaset felsefesi, bu amaca ulaşma metodunda klâsik siyaset felsefesinden farklılaşır. Dolayısıyla modern siyaset felsefesi, en ideal siyasal forma ulaşma amacını, insanlar arasında var olduğu öngörülen niteliksel farklılıklara indirgemekten uzaktır.

¹⁵² Toku, *John Locke ve Siyaset Felsefesi*, s. 4-5

- 4- En iyi toplum idealine ulaşma amacına sahip klâsik siyaset felsefesinden farklı olarak modern siyaset felsefesi, bu türden modelleri analiz etmeye yönelir.¹⁵³

2.2. Dworkin'in Siyaset Felsefesi

Siyaset felsefesi, sosyal varlık olmaları hasebiyle bir arada yaşayan insanların toplumsal ve siyasal hayatla ilgili problemlerine cevap bulmaya çalıştığı ve dolayısıyla bu birlikteliğin ve bu birliktelikten kaynaklanan siyasal formun en ideal biçiminin ne olduğu sorununa yönelmesi, toplum halinde yaşayan insanlardan “Kimin neye hakkı olacak?” ve “Herkes adına kim ya da kimler konuşacak?” şeklinde değerlendirebilecek olan iki temel soruyu cevaplama gayretini tetiklemiştir. Bunlardan birincisi, hak ve özgürlüklerin dağılımıyla ilgiliyken, ikincisi politik gücün dağılımıyla alâkalıdır.¹⁵⁴ Dworkin'in özellikle “Kimin neye hakkı olacak?” sorusu bağlamında haklar konusunda ortaya koyduğu anlayış da yine önemli bir yenilik olarak kabul edilebilecek bir tarza sahiptir. Zira haklara atfettiği değer çerçevesinde tüm hakların, eşit ilgi ve saygı hakkında içkin olduğunu kabul etmesi, siyaset felsefesi tarihinde hak anlayışına yeni bir soluk kazandırmıştır. İşte Dworkin'in özellikle eşitliği merkeze alarak temellendirmeye çalıştığı görüşü de bu ideal forma ulaşma gayesinin bir sonucudur. Toplumsal ve siyasal olanın en ideal biçimi, Dworkin açısından eşitliğe yaptığı ütöpik ama vicdani vurguyla anlam kazanmıştır.

Gerek yaşadığı dönem, gerekse siyasal olanın mahiyetine ilişkin değerlendirmeleriyle modern siyaset felsefesinin karakteristiğini yansıtan ve bu anlamda da modern siyaset felsefesi içerisinde değerlendirilen filozoflardan biri de Dworkin'dir. Dworkin'in, siyaset felsefesine ilişkin ortaya koyduğu en önemli yaklaşım, her insanın eşit ilgi ve saygı hakkına sahip olduğuna inanmasıdır. Bu iddia, liberal pozisyonlarla bağdaşmayacak kadar bulanık görünse de¹⁵⁵ Dworkin'in özellikle siyaset felsefesine ilişkin görüşlerinin temelinde yer almaktadır. Bu yaklaşımı farklı kılan, eşit muamele ilkesini şart koşması değil, kişilere “eşitler” olarak muamele edilmesini gerektiğini

¹⁵³ Toku, *John Locke ve Siyaset Felsefesi*, s. 5-7.

¹⁵⁴ Jonathan Wolff, *An Introduction to Political Philosophy*, Oxford University Press, New York, 1996, s. 1

¹⁵⁵ Barry, *a.g.e.*, s. 205

öngörmesidir. Yani devlet, Dworkin açısından vatandaşlarına eşit muamele etmekle değil, onlara “eşitler” olarak muamele etmekle yükümlüdür.

Netice itibariyle hukuku ilke ve kuralların birlikteliği şeklinde yorumlamasından yargısal takdir ilkesine ilişkin yorumlarına kadar, hukuka yeni ve farklı bir vizyon kazandıran Dworkin, siyaset felsefesi açısından da dikkate değer değerlendirmeler sunmuştur. Özellikle siyaset felsefesi içerisinde sıkça tartışılmakta olan eşitlik ve özgürlük gibi konulara getirdiği yorumlar, yine üzerinde durulması gereken bir teori haline gelmiştir. Eşitlikle ilgili düşünceleri ve öngördüğü eşitlik anlayışıyla öne çıkan Dworkin, özgürlüğe ilişkin düşüncelerini de bu çerçevede belirlemiş, dahası eşitlik ve özgürlük gibi konulara yönelik çözüm önerileri, onun, liberalizmin sosyal kanadında yer aldığına ilişkin yorumlara vesile olmuştur.

2.2.1. Dworkin’de Eşitlik

Dworkin’in adalete ilişkin yaklaşımı, hak kavramıyla ilişkilidir. Hakları koz olarak değerlendiren Dworkin, adalet sorununu hak sorununa indirgemiş ve adalet ile hak arasında derin bir bağ kurmuştur.¹⁵⁶ Ayrıca Dworkin’in adalet perspektifinin, eşitlik anlayışıyla sıkı bir ilişkisi vardır. İktisadî konularda bariz bir eşitliği savunmuş olan¹⁵⁷ Dworkin’in tezinin hareket noktası, eşitliğe bağlılıktır ve eşitlikten sapmak, ancak bunun ahlâkî olarak haklı çıkarılmasıyla mümkündür.¹⁵⁸ Eşitliğe yaptığı bu vurgunun, iki açıdan Dworkin’i farklı kıldığı söylenebilir. Bunlardan birincisi, eşitliğin sağlanabilmesi adına öngördüğü ekonomik sistem, diğeri ise, eşitliğin bariz bir şekilde hissedildiği Dworkin’e has liberal yaklaşımdır. Zira bunlardan birincisinden ötürü ütöplast olmakla eleştirilen Dworkin, ikincisinden ötürü de liberalizmin sosyal kanadına dâhil edilmiştir. Dworkin’in dışında Rawls gibi filozoflar da sosyal liberalizm içerisinde yer almalarına rağmen, Dworkin’in eşitliğe yaptığı vurgu daha fazladır ki, bu da onu bu anlamda daha farklı bir yere oturtmaktadır.

Adalete yönelik tanımlarda kullanılan kavramlar da en az adalet kadar tartışmalı kavramlardır. Zira bunlardan en önemlisi de eşitliktir. Eşitliğin ne olduğuna ilişkin

¹⁵⁶ Türkbağ, *Haklar Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin’in Adalet Perspektifi*, s.91

¹⁵⁷ Barry, *a.g.e.*, s. 27

¹⁵⁸ *A.g.e.*, s. 205

ortaya çıkan tartışmalar, birçok eşitlik türünün ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bununla birlikte eşitliğin hangi alanlarda sağlanacağına ve nasıl gerçekleştirileceğine ilişkin tartışmalar da eşitliğin tanımlanması sürecinin sonunda ortaya çıkan sorular olmuştur. Eşitliğin hangi alanlarda söz konusu olacağına ilişkin sorulara, ekonomik ya da sosyal alanlarda gerçekleştirilebileceğine ilişkin verilen cevapların yanı sıra, liberal ya da toplumcu yollarla gerçekleştirilebileceğine ilişkin yorumlar da mevcuttur.¹⁵⁹

Düşünce tarihi içerisinde zaman zaman özgürlükle çatışma içerisinde olduğu, zaman zaman da özgürlüğü tamamlayıcı olduğu düşünülen değerlerden biri de eşitliktir. Siyaset felsefesinin “Kimin neye hakkı olacak?” sorusu çerçevesinde ele alınan, ama bundan da öte insan varlığının ayrılmaz bir parçası olması gerektiği düşünülen eşitlik anlayışı, farklı şekillerde temellendirilmiştir. Ama her ne şekilde tanımlanırsa tanımlansın, özellikle günümüz dünyasında eşitlik ilkesinin demokratik yönetim biçimleri için önemli bir yeri vardır. Toplum içerisinde yaşayan her insanın bir diğerine eşit olduğu, demokratik düşünceler açısından bir postüla olma özelliğindedir. Demokrasi, bu anlamıyla tüm insanlara eşit muamelede bulunulması gerektiğinin önemine dikkat çeker. Ayrıca aynı toplumsal birliktelikte bir araya gelen bireylerin eşit söz hakkına sahip olması, eşitlik ilkesinin gereğidir.¹⁶⁰

Sözlük anlamı açısından irdelendiğinde “ahlâkî ve toplumsal bir ideal olarak insanların birbirleriyle aynı insan doğasına sahip olmak bakımından aynı konum ve değerde olmaları hali (ve) insanların birbirleriyle eşdeğerde olduğunu, bundan dolayı insanlar arasında ayırım gözetilmemesi gerektiğini dile getiren ilke”¹⁶¹ biçiminde tanımlansa da eşitlik ilkesini, özellikle siyaset felsefesi açısından irdelediğimizde farklı bir takım değerlendirmelerle karşılaşmak mümkündür. Eşitlik ilkesi, önemli yönleri göz önüne alındığında birbirleriyle aynı olan şeylere karşı eşit bir şekilde muamele edilmesi gerektiğini ifade eder. Bu açıdan değerlendirildiğinde belirli bir insan gurubunun tümüne, aksi bir biçimde davranmayı gerektirecek yeterli bir sebebin olmaması durumunda, her açıdan aynı şekilde muamele edilmesini gerektirir. Bununla birlikte

¹⁵⁹ Türkbağ, *Haklar Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi*, s. 88

¹⁶⁰ Mustafa Erdoğan, *Anayasal Demokrasi*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2001, s. 210

¹⁶¹ Ahmet Cevizci, “Eşitlik”, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 380

eşitlik, bir yandan yeknesaklık anlamında diğer yandan da orantı anlamında kullanılır. Orantı anlamında eşitlik anlayışı, farklılıklar nispetinde farklı muameleyi şart koşar.¹⁶²

Eşitlik ilkesi, üzerinde önemle durulması gereken bir konu olması hasebiyle sürekli tartışılmış ve bu anlamda da farklı şekillerde tanımlanmış ya da nasıl bir eşitlik anlayışının savunulması gerektiğine yönelik farklı düşünceler ortaya konulmuştur. Bu farklı eşitlik anlayışlarını ise, genel itibarıyla mutlak eşitlik, sosyo-ekonomik eşitlik ve siyasi ve hukukî eşitlik anlayışı olarak belirlemek mümkündür.

Mutlak eşitlik, insanlar arasındaki farklılıkların tamamen göz ardı edilerek, onların hepsine her zaman aynı şekilde davranmak demektir. Ancak bunun, eşitlik değil, bir şematizm; bir yeknesaklaştırma ilkesi olduğu için adaletsiz olduğuna ilişkin birçok eleştiriye açık olduğu ifade edilmiştir. Sosyo-ekonomik eşitlik ise, kişilerin iktisadi bakımdan eşitlenmesini öngörür. Bunun ise, “eşit muamele” ilkesiyle değil, “eşit kılma” (eşitleştirme) anlayışı ile alâkalı olduğu¹⁶³ ve bu yüzden de kabul edilemeyeceğine ilişkin bir takım eleştirilerin var olduğu söylenebilir. Siyasî ve hukukî eşitlik anlayışını savunanlar açısından ise, eşitlik ilkesi hukuksal bir eşitlikten ibarettir. Hukuksal eşitlik, kamu otoritelerinin, insanlar arasında herhangi bir ayırım gözetmeksizin herkese eşit muamele etmesi anlamına gelir. Bu çerçevede, evrensel anlayışa göre, din, dil, ırk, soy, sınıf, cinsiyet, felsefî ve siyasî inanç farklılıklarından dolayı, hukuksal eşitlik bozulamaz.¹⁶⁴ Bu anlayışa göre, eşitliğin bunun ötesine taşınması yani siyasî ve hukukî alanda söz konusu olabilecek bir eşitliğin sınırını aşması kabul edilemez.

İlk etapta liberal geleneğin mutlak eşitlik ve sosyo-ekonomik eşitliğe ilişkin eleştirileri ve siyasi ve hukuki eşitlik tarafgirliği incelenecek olursa, şunları ifade etmek mümkündür. Eşitlik, otorite ve adaletten önce özgürlüğün var olduğuna inanan¹⁶⁵ ve kişilerin yasa önünde eşit ve özgür olması gerektiği iddiasından hareket eden liberal devlet sistemi, insanlar arasında sosyal ve ekonomik koşullardan kaynaklanan eşitsizliklerle ilgilenmez.¹⁶⁶

¹⁶² Mustafa Erdoğan, *Anayasa Hukukuna Giriş*, Liberte Yayınları, Ankara, 2004, s. 106

¹⁶³ Erdoğan, *Anayasal Demokrasi*, s. 106 – 107

¹⁶⁴ *A.g.e.*, s. 106 – 107

¹⁶⁵ Mümtaz’er Türköne, *Siyaset*, Lotus Yayınevi, Ankara, 2003, s. 120

¹⁶⁶ Ayferi Göze, *Liberal Marxiste Sosyal ve Faşist Devlet*, Beta, İstanbul, 1995, s. 9

Özetle, liberal düşünörlere göre, mutlak eşitlik anlayışı, müdahaleci bir devlet anlayışına yaslandığı için, demokratik bir idealle bağdaşmaz. Çünkü devlete böyle bir müdahale hakkı tanındığı andan itibaren, bu hakkın sınırı giderek artacak ve sonuçta, modern demokrasinin hiçbir şekilde tasvip etmeyeceği bir sistem ortaya çıkacaktır. Böyle bir sistem, son tahlilde, bireyin temel ve doğal hakları üzerinde dikte edici bir nitelik arzeden devlet tipolojisini karşılayacağından otoriter, totaliter ve diktatoryal bir yapıya dönüşür. Devletin, tekil bir resmi ideoloji çerçevesinde, toplum içerisindeki insanların bireysel tercihlerinin yanı sıra, var oluş itibarıyla taşıdıkları farklılıkları da dayatılmış ideoloji adına göz ardı edeceği bir vakıadır. Ayrıca, tekil resmi ideoloji temelli bir sistem, bireylerin sahip oldukları, dinî inanç, etnik köken, dil ve siyasî tercih gibi farklılıklara da statüko adına tahakkümde bulunma yoluna gider. Dolayısıyla, mutlak eşitliği sağlama uğruna hareket eden bir sistem, bu eşitliği, devlet müdahalesi yoluyla gerçekleştirebilmek için bireysellikten uzaklaşacaktır. Ancak ifade edilmelidir ki, buraya kadar ortaya konulan eleştirel düşünceler, seküler bir toplumsal ve siyasal proje olan demokrasinin birer yansımalarıdır. Nitekim bu niteliklerinden dolayı demokrasi “erdemsiz toplum” olarak değerlendirilmektedir. Bu noktada belirtmelidir ki, erdemsiz toplum tanımlamasından kastedilen, demokrasinin herhangi bir ideal erdem projesi dayatmamasıdır.

Liberal demokrasinin, eşitlik düşüncesini sadece hukuki zeminde kabul etmesi, bu tür problemlerden kaynaklanır. Dolayısıyla liberal demokrasi, eşitliği sağlama uğruna, daha eşitsizlikçi bir ortam doğurmamak ve özgürlük bilincini de sekteye uğratmamak uğruna, mutlak eşitlik düşüncesinden uzak durmaya ve onu, devletten bağımsız olarak örgütlenen bireylerin alanına bırakmaya çalışır. Sosyo ekonomik eşitlik ise, yine bu görüşe göre, özgür ekonomik ilişkilere vereceği zarardan dolayı kabul edilebilir bir nitelikte değildir.

Liberal demokrasinin özellikle iktisadî politikalara yönelik getirdiği bu tür eleştirilere karşın, kendi içerisinde birçok problemi barındırdığı ifade edilmiştir. Dolayısıyla yukarıda mutlak eşitlik anlayışı ile sosyo-ekonomik eşitlik anlayışlarına ilişkin getirilen eleştirilerin bir başka versiyonu, siyasî ve hukukî eşitlik anlayışı için de yöneltilmiştir. Uzun zaman bölünmez bir bütün şeklinde gösterilen liberalizm, on dokuzuncu yüzyılda iktisadî ve siyasî liberalizm gibi isimlerle farklı ideolojilere ayrılmıştır. Temsili hükümet ve parlamenter demokrasinin teorik temeli olan siyasî

liberalizme karşı, iktisadî liberalizmin, servet ve mülkiyet gibi ilkelere dayandığı ve devlet müdahalesine karşı çıkararak kapitalizmin teorik temelini oluşturduğu iddia edilir.¹⁶⁷ Dworkin de mutlak eşitlik konusunda yukarıdaki klasik liberal değerlendirmelerle paralel düşünmesine rağmen, toplum içerisinde yaşayan kişiler arasında ekonomik anlamda ortaya çıkacak olan eşitsizliklerin giderilmesini savunmakta ve bu noktada klasik liberal gelenekten ayrılmaktadır. Ancak bunun gerçekleştirilebilmesi adına öngördüğü sistem göz önüne alındığında, Dworkin'in hayli farklı bir liberal pozisyonda olduğu görülmektedir.

Klasik liberal ekonomik sistem, devletin ekonomiye müdahalesini öngören Merkantalist sisteme bir tepki olarak doğmuştur denilebilir. Merkantalist yaklaşımı benimseyenler, siyasetin ilk etapta ulusal gücün artırılmasına destek vermesi gerektiğini düşünmüşler ve bu anlamda da ulusal çıkarları, yerel ya da bölgesel yararlardan üstün tutmuşlardır. Ulusal zenginliğin artırılmasını amaç edinen bu sistem, ihracatın ithalattan fazla olması gerektiğini ve bunun da gücün ifadesi olduğunu düşünmüştür. Bu amaçla devletin ekonomiye müdahale edebildiği bir sistem olarak ortaya çıkmıştır.¹⁶⁸ Merkantalist ekonomiye karşı 18. yüzyılda Avrupa'da ortaya çıkan liberal ekonomi, ekonomik alanın özgür bir yapıya kavuşturulması gerektiği iddiasında olmuştur. Buna göre, siyasal iktidarın ekonomik düzene müdahale etmemesi ve bu alanın kendiliğinden oluşan bir düzen içerisinde gelişmesi sağlanmalıdır. Yani ekonomik düzene müdahale etmek devletin görevleri arasında değildir. Devlet, sadece iç ve dış güvenliği sağlamakla yükümlüdür. Bu ilkeler üzerine bina edilen liberal sistem, serbest rekabet ilkesini yürürlüğe sokarak, bireyin mutlak ekonomik özgürlüğünü benimseyen kapitalizmin argümanlarını paylaşmaya başlamıştır. Zira liberal sistem açısından siyasal düzende olduğu gibi, ekonomik düzende de bireyin çıkarı öncelikli bir yere sahiptir. Bu ise, devletin ekonomik faaliyetlerin ve sosyal sorunların dışında bırakılmasının nedenidir. Liberal ekonomi savunucularına göre, kişiler istedikleri işi yapmakta özgür olacaklarından yetenekleri doğrultusunda kendileri için en uygun olan işi seçecekler ve böylece iktisadî alanda iş ve ürün anlamında verimlilik artacaktır. Serbest rekabet ilkesinin, iyi mal ve hizmetlerin tüketiciye ulaşmasını ve bunu gerçekleştiren üreticilerin

¹⁶⁷ Cemil Meriç, *Saint-Simon İlk Sosyolog İlk Sosyalist*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 43

¹⁶⁸ Leslie Lipson, *Siyasetin Temel Sorunları*, Çev: Fügen Yavuz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2005, s.175

mücadeleyi kazanmasını sağlayacağını iddia eden liberal düşünürler, bunun en iyilerin başarıya ulaşmasını sağlayarak toplumun çıkarına da hizmet edeceğini savunurlar. Ancak bu düşüncelerin pratikteki karşılığı olumsuz bir tablonun belirmesine yol açmıştır. Her şeyden önce serbest piyasa ekonomisi, “tekeller”lerin oluşumuna neden olmuştur. İlk aşamada “tek merkezde toplanma” (concentration) sonunda büyük işletmeler ekonomik alandaki hâkimiyeti ele geçirmiş, ikinci aşamada ise, kartel, tröst vb. anlaşmalarla birleşen işletmeler, liberal ekonominin doğurduğu serbest rekabetin ortadan kalkmasına sebep olmuştur.¹⁶⁹ Böylece liberal sistem vahşi olduğu iddia edilen kapitalizme dönüşme tehlikesi içerisine girmiştir. Bu ise, liberal sisteme yönelik ciddi eleştirilerin geliştirilmesini tetiklemiştir. Bu eleştiriler ise, eşitlik anlayışı merkezinde değerlendirildiğinde, eşitliğin sadece siyasal ve hukukî eşitlikten ibaret olduğunu savunan anlayışa yönelik eleştirileri de içine almıştır. İşte Dworkin’in, belirli bir ölçüde de olsa bu eleştirilerden muaf olmasını sağlayan yanı, liberalizmi, eşitliğe yaptığı vurguyla temellendirmeye çalışmasıdır.

Dworkin, adaleti hak sorununa indirgemiş ve söz konusu hakkın temeline de eşitliği yerleştirmiştir. Eşitliğin gerçekleştirilmesi yolunda oldukça ilginç düzenlemeler öngören Dworkin, “*Sovereign Virtue*” (*Egemen Erdem*) adlı kitabında, eşitliğin gerçekleştirilebilmesi için yapılması gerekenleri ayrıntılı bir şekilde izah etmeye çalışmıştır.¹⁷⁰

Dworkin’e göre eşitlik, popüler ama aynı zamanda da gizemli bir politik idealdir. İnsanlar, başka bir takım şeylerde eşitsiz olmanın sonuçlarına nispetle daha eşit olabilirler. Mesela eşit gelire sahip insanların, hayatlarındaki tatmin olma miktarları kesinlikle farklı olacaktır. Ama bu durum, Dworkin açısından eşitliğin ideal olarak değersiz olduğu anlamına gelmez. Açıklanması gereken şey, Dworkin’e göre sonuçta ne çeşit bir eşitliğin önemli olduğudur.¹⁷¹

Bu konu, dilbilimsel ya da kavramsal bir sorun olarak ele alınmamalıdır. “Eşit” kelimesinin tanımlanması ya da gündelik dilde bu kelimenin nasıl kullanıldığının analiz edilmesi, bu sorunun cevaplanmasında yeterli olmaz. Yapılması gereken, farklı eşitlik anlayışlarını birbirlerinden ayırt etmektir. Zira bu ayrımın yapılması, bu düşüncelerin

¹⁶⁹ Göze, *a.g.e.*, s. 13-16

¹⁷⁰ Türkbağ, *Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin’in Adalet Perspektifi*, s. 92

¹⁷¹ Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2000, s. 11

hangilerinin çekici bir politik ideali belirttiğine karar vermek açısından gereklidir. Dworkin'e göre, bu durum farklı şekillerde tanımlanabilir. Değişik eşya ya da şanslar açısından bakıldığında insanlara eşit davranma ile insanları eşit olarak kabul ederek davranma arasında fark vardır. Mesela, insanların gelir açısından daha eşit olmasını öne süren bir kişi, gelir eşitliğini elde eden bir toplumun insanlara eşitler gibi davranan bir toplum olduğunu iddia edecektir. İnsanların eşit bir şekilde mutlu olması gerektiğini öne süren bir kişi ise, diğerine nispetle daha farklı bir teoriyi ileri sürecektir. O halde Dworkin'e göre sorun şudur: Var olan pek çok teori içerisinde en iyi olanı hangisidir?¹⁷²

Dworkin, bu sorunun dağıtıcı eşitlik problemi ile ilgili olan kısmını ele almaktadır. Bu noktada, herhangi bir toplumun para ya da diğer kaynakları bireylere dağıtmak için değişik alternatifler arasında seçim yapmak zorunda olduğunu varsayarak yola çıkan Dworkin, mümkün seçeneklerden hangisinin insanlara eşitler olarak davranacağı sorusunu sorar. Bu, ona göre, daha genel olan bir eşitlik probleminin sadece bir yönüdür. Çünkü bu, politik eşitlik olarak adlandırılacak konuları bir kenara bırakır. Dworkin'in bu noktada tanımladığı şekliyle dağıtıcı eşitlik, politik gücün dağıtımıyla veya bireysel hakların dağılımıyla ilgili değildir. Fakat o, politik eşitlik adı altında ortaya konulan bu soruların, dağıtıcı eşitlik konularından çok fazla bağımsız olmadığını eklemeyi de ihmal etmez.¹⁷³

Dworkin'e göre, eşitliği isteyip istemediğimize karar vermeden önce eşitliğin ne olduğuna karar vermek gerekmektedir. Çünkü her şeyden evvel birbirinden farklı olan birçok eşitlik anlayışı vardır.¹⁷⁴ Eşitlikten ne anlaşılması gerektiği sorusunu öncelikli bir problem olarak belirleyen Dworkin, birçok eşitlik anlayışının var olduğunu, kendisinin ise, dağıtıcı eşitlik anlayışının iki türünü ele alarak tartışacağını ifade eder.¹⁷⁵ O, bu çerçevede iki genel dağıtıcı eşitlik teorisi üzerinde durur. Bunlardan birincisini refah eşitliği olarak adlandırır. Refah eşitliği düşüncesi, kaynakların insanlar arasında dağıtılmasında refah açısından kendisinden daha iyi bir dağıtımın yapılamayacağını kabul eder. İkincisi kaynak eşitliğidir. Bu yaklaşım, kaynakların dağılımında insanları

¹⁷² *A.g.e.*, s. 11

¹⁷³ *A.g.e.*, s. 11- 12

¹⁷⁴ Ronald Dworkin, "*Why Equality- equality or sufficiency?*" Ed: Wilf Stevenson, *Equality and Modern Economy: Why Equality? What is Equality?*, Seminar 4, The Smith Institute, 1998, s.6

¹⁷⁵ Türkbağ, *Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi*, s. 92

daha eşit yapacak başka bir seçimin olamayacağını kabul eder. Dworkin'e göre, bu iki teoriden her ikisi de oldukça soyuttur. Çünkü bu iki teoriye yönelik açıklamalardan da görülebileceği gibi, refah eşitliği açısından bakıldığında refahın ne olduğu konusunda pek çok çıkarımın var olduğu görülecektir. Ayrıca kaynakların eşitliği düşüncesi bağlamında irdelendiğinde ise, hesaba katılacak pek çok teorinin de mevcut olduğu açıktır. Bununla birlikte Dworkin, bu soyut formda bile bu iki teorinin pek çok somut duruma karşı farklı tavsiyeler önereceğinin açık olduğunu vurgular.¹⁷⁶

Bu iki eşitlik türüne yönelik giriş mahiyetinde sunduğu açıklamaların ardından Dworkin, küçük bir örnekle durumu aydınlatmaya çalışır. Bunu örneklendirme maksadıyla, belli zenginlikteki bir adamın çocuklarını ele alır. Bu çocuklardan birisi kör, diğeri farklı zevkleri olan bir playboy, üçüncüsü pahalı arzuları olan bir politikacı, diğeri mütevazı ihtiyaçları olan bir şair, bir diğeri ise pahalı malzemelerle çalışan bir heykeltıraştır. Dworkin'in bu örnekten hareketle sorduğu soru şudur: Bu adam vasiyetini nasıl yazacaktır? Ona göre söz konusu baba, eğer refah eşitliğini amaçlarsa, o zaman çocukları arasındaki farkları dikkate almak zorundadır. Bu ise, çocuklarına eşit paylar bırakmamasını gerektirir. Şüphesiz hesaplamalarını yaparken refah tanımlamalarını hesaba alacak, pahalı zevkleri, engelleri, pahalı arzuları göz önünde bulunduracaktır. Ama bunun aksine kaynakların eşitliğini amaç olarak alırsa, o zaman çocuklarının kabaca eşit zenginliğe sahip olması gerektiğini varsayacak ve kendi amacının, kendi zenginliğinin eşit olarak paylaşımını gerektirdiğini düşünecektir. Dworkin'e göre, bu babanın her durumda kendisine soracağı sorular da farklı olacaktır.¹⁷⁷ Refah eşitliğini baz alması durumunda çocuklarına eşit paylar bırakmaması gerektiğini ifade etmesinin gerekçesi, kişiler arasındaki refah anlayışının farklı olmasıdır. Kanaatimizce Dworkin'in bu yaklaşımı oldukça isabetlidir. Zira bir kişi, 10 liralık bir gelire belirli oranda bir refaha sahip olabilirken, bir başka kişi, aynı refah oranını, daha az ya da daha fazla gelir miktarıyla sağlayabilir. Bu durum, kişisel özellikler ve ihtiyaçlar arasındaki farklılardan kaynaklanır. Zira bir kişi için belirli orandaki bir refaha sahip olmanın kriteri, bir başka kişi için değişebilir ki bu da normaldir. Ancak kaynak eşitliğini baz alması durumunda tüm çocuklarına aynı payı

¹⁷⁶ Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, s. 12

¹⁷⁷ *A.g.e.*, s. 12- 13

vermesi gerekir. Çünkü burada önemli olan, kaynakların dağılımıdır. Ve bu dağılımın eşit oranlarda yapılması bir zorunluluktur.

Dworkin'e göre, sıradan bir politik metinde bu iki soyut teori arasındaki ayrım çok fazla net olmayacaktır. Özellikle de memurların gerçek zevklerle belli vatandaşların arzuları hakkındaki bilgileri çok az olduğunda ayrımın çok da net olmayacağı aşikârdır. Eğer bir refah eşitleyicisi, bunu bilmezse, o zaman stratejisini kurarken refah eşitliğinin sağlanması için gelir eşitliğinin gerekli olduğuna kanaat getirecektir. Zira farklı nedenlerden ötürü politik arenada bu iki teori arasındaki teorik farklılıklar önemli olacaktır. Bundan dolayı ona göre eşitlikçi yaklaşımı benimseyen teoriler, arzuladıkları eşitliğin kaynaklardaki eşitlik mi?, refaftaki eşitlik mi? yoksa bunların her ikisinin bir kombinasyonu mu? olduğu konusunda karar vermek zorundadırlar. Bu, eşitliğin hayata geçirilmesinin bir değeri olup olmadığına karar vermek açısından önemlidir.¹⁷⁸

Dworkin'e göre, politik ahlâk açısından bakıldığında eşitlik konusunun, sorunun bütünü değil de sadece bir kısmı olduğunu düşünenler olabilir. Ama o, eşitliğe bu mütevazı ağırlığı verenlerin bile eşitlikte neyin hesaba katılacağını tanımlamak zorunda oldukları kanaatindedir. Bununla birlikte bu iki teoriden herhangi biri tarafından ortaya konulan başka önemli teoriler de vardır. Mesela bazı filozoflar, meritokratik dağıtım eşitliği teorilerini savunurken bazıları da sık sık fırsat eşitliği olarak adlandırılan eşitliği savunur.¹⁷⁹ Ama ne olursa olsun şayet insanlara gerçek anlamda eşitlermiş gibi davranılmak isteniyorsa, o zaman onların hayatları onlar için eşit şekilde arzu edilir hale getirilmeli ya da bunu gerçekleştirecek vasıtalar insanlara sunulmalıdır. Zira Dworkin'e göre, kişilerin sadece banka hesaplarındaki rakamları eşit yapmak yeterli değildir.¹⁸⁰

Bu noktada yukarıda ifade edilen örneğe geri dönen Dworkin, zenginliğin çocuklar arasında nasıl dağıtılacağı sorusu ortaya çıktığında fiziksel ya da zekâ özürleri olanların, adillik açısından diğerlerinden daha fazla alması gerektiğinin düşünülebileceğini ifade eder. Refah eşitliği ideali bunun neden böyle olması gerektiğini izah eden önemli bir açıklama olarak görülebilir. Özürleri oldukları için körler eşit refaha ulaşmak için daha fazla kaynağa ihtiyaç duyarlar. Ama bu örnek, refah eşitliği ideali açısından problematik bir hale de gelir. Çünkü eşit refaha ulaşma ideali

¹⁷⁸ *A.g.e.*, s. 13

¹⁷⁹ *A.g.e.*, s. 13

¹⁸⁰ *A.g.e.*, s. 14

söz konusu olduğunda, fiziksel ya da zekâ özürlü olanların yanı sıra pahalı zevkleri olanların da eşit refaha ulaşmak için daha fazla kaynak talebi ortaya çıkacaktır. Ama pek çok insan, sırf bu nedenden ötürü pahalı zevkleri olanlara diğer insanlara nispetle daha fazla pay verilmesi sonucuna karşı çıkacaktır. Mesela, şampanya zevki olan birisi de bu ihtiyacını karşılamak için bira zevki olandan daha fazla kaynağa ihtiyaç duyacaktır. Ama bu durum, o kişinin daha fazla kaynak alması gerektiğini göstermez. Zira bu, adil değildir.¹⁸¹

Dworkin'e göre, söz konusu teori, bir bütün olarak özürliülerin daha fazla kaynak almasını sağlayabilir. Çünkü onların refah durumları, tersi bir durumda olabileceğinden daha düşük olacaktır. Dolayısıyla o, eşitlik konusunda uzlaşmanın değişik yolları olduğu kanaatindedir. Mesela, insanların refahtan mümkün olduğu kadar eşit pay almaları için prensipte sosyal kaynakların eşit dağıtılması kabul edilebilir. Ama istisnai olarak da mesela, kişilerin içecek zevkleri gibi farklılıkları dikkate almak söz konusu olmayabilir. Bu açıklamaların ardından Dworkin, bu tür uzlaşmaların, kombinasyonların ya da özelliklerin gerçekte ne kadar elde edilebilir ve ne kadar çekici olduğu konusunu ve ayrıca pahalı zevkler ve özürliüler problemini de daha sonra tekrar tartışmaya açmak üzere bir kenara bırakır. Bu noktada ise, gerek fiziksel ve zekâ güçleri gerekse zevklerin maliyeti açısından, aynı zenginliğe sahip iki insan arasında refahın farklılık gösterebileceğinin söylenemeyeceğini ifade eder. Bu yüzden refah eşitliğini gözeten bir teorinin, insanların refahlarını belli kaynaklardan doğan ya da kaybedilenler açısından değil, bir bütün olarak dikkate alması gerektiğini ifade eder.¹⁸²

Daha önce refahın farklı yorumları ve farklı kavramları olduğunu ifade eden Dworkin, bunlardan birini kullanan eşitlik teorisinin çok farklı sonuçları olacağını iddia eder. Bazıları refahı bir kişinin planlarını gerçekleştirme başarısı olarak kabul ederken, bazı filozoflar da refahı zevk, eğlence ya da farklı bir bilinçli durum olarak kabul ederler.¹⁸³

¹⁸¹ *A.g.e.*, s. 14- 15

¹⁸² *A.g.e.*, s. 15- 16

¹⁸³ *A.g.e.*, s. 16

2.2.1.1. Refah Eşitliği

Refahın içeriğini oluşturduğunu düşündüğü bir takım kavramları irdelemeye çalışan Dworkin, bu kavramları; yukarıda ifade edildiği şekliyle başarı, tercih, zevk ve tatmin olarak belirler.¹⁸⁴ Bu kavramlar çerçevesinde refah eşitliği teorilerini ele alış ve analiz edişine gelince; ilk sırayı, “başarı” kavramı ve bu kavramla ilişkilendirdiği refah eşitliği teorisi alır.

Ona göre, refahın ne olduğu konusunda pek çok teori vardır. Dolayısıyla da o kadar refah eşitliği anlayışı mevcuttur. Dworkin, en önemli ve en belirgin olarak gördüğü bu teorileri iki ana gruba ayırır. İlk grubu, -başarı kavramıyla ilişkisi bağlamında- refahın “başarı teorileri” olarak adlandırır. Bunlar, insanın refahının, onun tercihlerini, hedeflerini ve arzularını yerine getirmede elde ettiği başarı meselesi olduğunu kabul ederler. Bu, başarı eşitliği teorisi. Bu yüzden de bir refah eşitliği anlayışı olarak başarı eşitliği, kaynakların dağıtımında insanların farklılıklarına göre yapılabilecek bir dağıtım ve transferi tavsiye eder ki, artık bundan daha başka bir transfer ve dağıtım olamaz.¹⁸⁵

Refahın içeriğini oluşturduğuna inandığı ikinci kavram olarak tercih kavramı ise, başarı eşitliği teorileri içerisinde yer alır. Dworkin’e göre, insanların farklı tür tercihleri olduğu için, başarı eşitliğinin farklı versiyonları vardır. Bu tercihlerden ilkinin, insanların politik öncelikleri olarak adlandırdığı tercihleri biçiminde belirler. Burada ifade etmek istediği şey, malların, kaynakların ya da fırsatların toplumda başkalarına nasıl dağıtılması gerektiğidir. Bu tercihler, malların hak etme ve beğeniye göre dağıtılması gibi formel politik tercihler ya da daha informel olan tercihlerdir. Bunlar, insanların sempati duydukları kişilerin diğerlerinden daha fazla alması gerektiğini içeren tercihlerdir. İkinci olarak Dworkin’e göre, insanların kişisel olmayan tercihleri de vardır. Bu tercihler, insanların kendi dışındaki kişilerin hayatları ve durumları için arzuladıkları tercihlerdir. Mesela bazı insanlar, bilimsel bilginin artmasına çok önem verirler. Gelişmeyi yapacak kişiler, kendileri ya da bildikleri bir kişi olmayabilir. Bazı insanlar ise, göremeyecekleri bazı güzelliklerin dahi korunmasına önem verebilirler. Üçüncü tercih kategorisini Dworkin, kişisel tercihler olarak belirler. Zira ona göre,

¹⁸⁴ Türkbağ, *Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi*, s. 92

¹⁸⁵ Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, s. 16- 17

insanların kişisel tercihler olarak adlandırılabilir olan bazı tercihleri vardır ve bu tercihler kendi deneyim ve durumlarıyla ilgili tercihlerdir.¹⁸⁶

İkinci refah eşitliği teorisi, zevk eşitliğini baz alır. Zevk kavramı bağlamında irdelediği bu refah eşitliği anlayışını, bilinçli durum teorileri olarak adlandırır. Bu refah eşitliği teorisi açısından dağıtım, insanların bilinçli hayatında onlara mümkün olduğu kadar eşit paylar vermeyi gerektirir. Mesela, Bentham ve diğer faydacılar, refahı, zevkle ve acıdan sakınma ile temellendirmişlerdir. Bu yüzden refah eşitliğinin, insanların zevklerindeki dağılımda dengeyi sağlamayı hedeflemesi gerektirdiğini söylemişlerdir. Bununla birlikte pek çok faydacı, zevk ve acının bilinçli durumları temsil etmede çok dar kaldığına da inanmaktadır.¹⁸⁷

İnsanlar, doğrudan eğlence ya da tatminsizlikten mustarip olabilirler. Ayrıca Dworkin, insanların, farklı tür tercihlerini elde etmesi ya da bazı tercihlerinin gerçekleşmemesi gibi durumlarda zevk alabileceklerini ya da tatminsizlik yaşayabileceklerini de ifade eder. Bu yüzden refah eşitliğinin farklı versiyonlarının da mevcut olduğunu dile getirir. Bu versiyonlardan birisi, kaynak sınırlaması yapmaksızın insanları zevk alma açısından eşit kılmayı hedefler. Diğer, politik olmayan tercihlerden alınan zevki eşitlemeyi hedeflerken bir başkası da kişisel tercihlerden alınan zevki eşitlemeyi hedefler. Başarı eşitliği durumunda olduğu gibi bu tercihlerin alt birimlerinden zevk almayı hedefleyen daha ayırt edici versiyonlar da vardır.¹⁸⁸

Bu sınıflamayı yapmakla birlikte Dworkin, bu sınıflar arasında yer alan ya da bunların dışında mevcut olan pek çok alt ayrımların varolabileceğini de ifade eder. Ayrıca verdiği listede bahsedilmeyen, ama varolması mümkün olabilen refah teorilerinin de mevcudiyetini inkâr etmez. Dworkin, ilk olarak bu sınıflama içerisinde bahsettiği refah eşitliği versiyonlarının çoğu açısından şu sorunun ortaya çıkmasının muhtemel olduğunu iddia eder: İnsanlar refahta eşit olduğu zaman eşitliğe ulaşılmış olur mu? Bir kimse tercihlerine belli bir seviyede ulaştığında başarıyı yakalamış mıdır? İkinci olarak, ele aldığı refah eşitliği teorilerinin çoğunun zaman problemi doğuracağını düşünür. Mesela insanların tercihleri değişecektir ve tercihlerin ne kadarının yerine

¹⁸⁶ *A.g.e.*, s. 17

¹⁸⁷ *A.g.e.*, s. 17- 18

¹⁸⁸ *A.g.e.*, s. 18

gelmiş olduğu, hangi tercihler setinin seçilmiş olduğuna ve tercihlerin fonksiyonunun ne olduğuna bağlı olacaktır.¹⁸⁹

Bununla birlikte Dworkin, daha öncelikli bir sorunun varlığından bahseder. İki farklı sorunun belirlenebileceğini ifade eden Dworkin, bunları;

(1) Bir kimsenin bütün refahı, yani onun gerçek refahı, gerçekten sadece tercihlerinin yerine getirilmesi meselesi midir? Ya da sadece zevk meselesi midir?

(2) Dağıtımsal eşitlik, gerçekten de insanların bu başarıyı elde etmede eşit olmaları için serbest bırakılmalarını amaçlamayı mı gerektirir? Adaletin önemli bir ahlâkî ve politik ideal olduğunda hemfikir olunacağını düşünen Dworkin, adaletin neden ibaret olduğuna dair ortaya atılan teorilerden hangisinin en iyi teoriyi içerdiğini kendimize soracağımızı iddia eder.¹⁹⁰

Bu sınıflamanın ardından başarı, tercih ve zevk kavramlarıyla ilişkilendirdiği refah teorilerine yönelik değerlendirmelerde bulunarak bu soruların cevaplarına ulaşmaya çalışır.

2.2.1.1.1. Başarı Eşitliği

Dworkin, daha sonraki bir zorluğun daha dikkate alınması gerektiği kanaatindedir: Üyeleri çok farklı adalet ve dağılım teorisi anlayışına sahip bir toplumda, makul bir eşitliğe ulaşmak mümkün değildir. Zira politik teoriler farklı olduğunda, insanlar aynı şekillerde tatmin olmayacaktır. Belki kendileri tatmin olabilecek ama politik grup olarak yeterince tatmine ulaşamayacaklardır.¹⁹¹

Dworkin, mümkün olduğu kadarıyla toplumun kaynaklarının insanları başarıda eşit kılacak şekilde dağıtılması önerisinin zorluğuna dikkat edilmesi gerektiğini düşünür. Zira bu başarı, insanların kendi hayatlarını kendi gözlerinde değerli kılma başarısıdır. İnsanlar, ne tür yaşam izleyecekleri ve bu yaşamda ne tür ve miktarda kaynaklara ihtiyaç duyacakları konusunda kabataslak varsayımlarda bulunurlar ve kendi seçimlerini yaparlar. Karar verirken başarıya ve elde etmek istediklerine ulaşmada ne kadar fedakarlık yapabileceklerini hesaba katarlar, deneyim ve ilişkilerini gözden geçirirler. Bu yüzden hangi kaynakların kendi elleri altında olacağını ve alternatiflerin

¹⁸⁹ *A.g.e.*, s. 18- 19

¹⁹⁰ *A.g.e.*, s. 19

¹⁹¹ *A.g.e.*, s. 22

neler olacağını, kendi hayat tarzlarını planlamadan önce bilmek isterler. Bunun için de en azından kabaca kendileri için sağlanan kaynakları bilmek isterler. Ayrıca insanlar, beklenen hayat tarzları, sağlık, yetenekler ve kapasiteler hakkında varsayımlarda bulunma gereği duyarlar ve bunların diğerlerinininkiyle nasıl karşılaştırıldığını da bilme ihtiyacı duyarlar. Ama onlar, ayrıca sahip olacakları kaynaklarla ilgili varsayımlarda da bulunmak ve refah için ne gibi imkân ve zenginliklerin onlar için elde edilebilir olduğunu bilmek isterler. Seçecekleri yaşam tarzının kendilerinin refah eşitliği için neleri sağlayacağını görmek isterler.¹⁹²

Dworkin'e göre, insanlar kişisel başarı ve başarısızlıklara farklı değerler verirler. Bunu sadece kendi politik ve ahlâkî kanaatleriyle ve kişisel olmayan hedefleriyle karşılaştırmalı olarak yapmakla kalmayıp, kişisel şart ve konumlarının bir parçası olarak da ele alırlar. En azından bunu, bir başarı ve başarısızlık anlamında yaparlar. İnsanlar, planlar ve taslaklar seçerler ve bunu da ayrı hedefler ve seçimler için yaparlar. Bir meslek ve işe karşı başka bir iş ya da mesleği seçerler. Yaşamak için bir toplumu diğer toplumsal yapıya nispetle tercih ederler. Bir çeşit arkadaş ve sevgili ararlar, kendilerini bir grup ya da gruplar dizisiyle eşleştirirler, belli hobi ve ilgileri seçerler vb. Üstelik bunları şüphesiz bilerek ya da kasten yapmazlar. Bu konuda şans, ihtimal ve alışkanlıklar önemli roller oynar. Ama bir kez bu seçimler yapıldığı zaman söz konusu seçimler birer tercihler setini tanımlar. İşte bu noktada da bir kimsenin planlamış olduğu tercihlerinin ne kadarını yerine getirebildiğini, ne kadarını başaramadığını sorması söz konusudur. Bu, onun “nispi başarı” meselesidir. Yani kendisi için, yola çıktığı ve oluşturduğu farklı hedefleri gerçekleştirebilmedeki başarısıdır.¹⁹³

Bir kimse, kendi nispi başarısını mekanik olarak ölçebilir, bunu da durumunu söz konusu şemaya uydurarak yapar. Ama yaşamının başarılı olup olmadığını bilemez. Sahip olduğu değeri görmek için hayatını “bir bütün olarak” değerlendirmelidir. İşte Dworkin, bir kimsenin bu şekilde hayatına verdiği değeri ise, kişinin hayatının “tam başarı”ı olarak adlandırır.¹⁹⁴

İnsanlar genel başarıyı elde etmede nispi başarının ne kadar önemli olduğu konusunda hemfikir değildir. Bir kimse belli bir kariyerde başarılı olabilme ihtimalinin

¹⁹² *A.g.e.*, s. 28- 29

¹⁹³ *A.g.e.*, s. 29- 30

¹⁹⁴ *A.g.e.*, s. 30

onu seçme ve sürdürmesi yoluyla gerçekleşeceğini hesaba katar. Eğer bir sanatçı ya da avukat olması konusunda kesin bir fikri yoksa, ama buna karşın parlak bir avukat ve sadece iyi bir sanatçı olabileceğine inanırsa, avukat olmayı tercih edebilir. Aynı şartlarda iyi bir sanatçı olmayı parlak bir avukat olmaya tercih edebilir. Çünkü o, sanatı, avukatların yaptığı işten daha değerli görebilir.¹⁹⁵

İnsanların nispi başarıya bu şekilde farklı değer vermesi gerçeği, Dworkin'e göre, şu nedenden dolayı tutarlıdır. Ortaya koyduğu soyut şekliyle temel refah eşitliği isteği, insanlar için neyin mesele olduğuyla ilgilidir. Para ve mallardan farklı olarak onlara önemli gelen şeyler olabilir ve bunlar, refahın elde edilmesinde faydalı şeylerdir. Yani refah eşitliği, insanların temel olarak kendileri için önemli gördükleri şeylerde insanları eşit yapmayı önerir.¹⁹⁶

Bu konuyu bir örnekle açıklamaya çalışan Dworkin, verdiği örnek çerçevesinde, Jack ve Jill'in eşit kaynaklara sahip olduğunu ve belirli düşünceler hariç kabaca birbirlerine benzediklerini varsayar. Her ikisi de sağlıklıdır, yani hiçbiri özürlü değildir. Seçtikleri mesleklerde her ikisi de başarılıdır, ama çok başarılı ve yaratıcı değil. Günlük yaşamdan her ikisi de yaklaşık aynı zevki alır. Aralarındaki fark şudur; Jack, genre* resimlerinden etkilenirken, Jill, Nietzsche'den etkilenen bir kişidir. Bu anlamda da Jack'in projelerle oluşturulmuş bir hayatın değerli bir yaşam olduğunu düşündüğünü, Jill'in, ise, daha farklı bir talepte bulunduğunu varsayar. Mesela Jack, çok gayret ederek az bir şey elde eden ve arkasında bir şey bırakmayan meşgul bir köylünün hayatını değerli bulurken Jill, böyle bir yaşamın başarısızlıkla dolu olduğunu düşünür. Eğer her birinden bu köylünün tam yaşam değerini değerlendirmeleri istenirse, Jack, bunu yüksek değerli, Jill ise, düşük değerli olarak değerlendirecektir.¹⁹⁷ Dolayısıyla Dworkin'e göre, kişilerin başarı kavramına yükledikleri anlamlar farklı olduğu için, başarı eşitliğini merkeze alan bir refah eşitliği teorisi, kabul edilebilir ve tutarlı bir yaklaşım tarzı değildir. Ona göre, bu örneğin ortaya çıkardığı zorluğun, yaşama değer

¹⁹⁵ *A.g.e.*, s. 30

¹⁹⁶ *A.g.e.*, s. 30- 31

*Gündelik hayat sahnelerini tasvir eden resim

¹⁹⁷ *A.g.e.*, s. 36

kazandıran farklı teoriler temelinde, değer yargılamalarını karşılaştırma gayretinden doğduğu söylenebilir. Bu da elmalarla portakalların karşılaştırılması gibi bir şeydir.¹⁹⁸

Dworkin'in bu değerlendirmelerinin gerek tutarlılık açısından, gerekse doğruluk açısından oldukça önemli olduğu açıktır. Başarı kavramına ilişkin değerlendirmeler, kişisel bakış açılarına göre değişiklik arzeder. Bu değişiklik, kişilerin ulaşmaya çalıştıkları hedefler açısından öncelikli bir yere sahiptir. Dolayısıyla farklı tarzlarda değerlendirilen ve bu anlamda kişisel anlamda farklılaşan başarı kavramını merkeze alan bir eşitleme girişimi, anlamsız ve de başarısız olacaktır.

2.2.1.1.2. Zevk Eşitliği

Dworkin'e göre zevk eşitliği düşüncesi, insanların eşit değer verdikleri temel şeylerde, onları mümkün olduğu kadar eşit kabul ettiğini iddia eder. Ama Dworkin, bu durumun elde edilemez olduğunu, çünkü insanların zevke verdikleri değer açısından da birbirlerinden farklılık gösterdiklerini düşünür. İnsanlar, bir yönüyle eşit kılındığında, çoğu daha fazla değer verdikleri başka şeylerde eşitsiz hale gelirler.¹⁹⁹

Hemen hemen herkes için acı ve tatminsizlik kötüdür ve hayatı daha az arzulanır ve daha az değerli yapar. Yine Dworkin açısından hemen hemen herkes için zevk ve eğlence bir değere sahiptir ve hayatın arzu edilir olmasına katkıda bulunur. Bu tür bilinçli durumlar, olumlu ya da olumsuz, her insanın iyi yaşam anlayışında bir öneme sahiptir ama bu, onun sadece bir parçasıdır. Çünkü insanlar yaptıkları şeylerde sadece zevkin peşinde değildir. Farklı kişiler için bu durumların farklı ağırlıkları vardır. Mesela, iki bilim adamından her ikisi de üretici çalışmaya değer verir, ama birisi, bu uğurda daha çok şeyden vazgeçmeye razıdır. Bu rıza da sosyal zevk, şöhret zevki ya da tatmin gibi duygulardan kaynaklanabilir.²⁰⁰

Bir başka kişi ise, zevk eşitliğinin çekici bir politik ideal olduğunu düşünebilir. Böyle düşünen bir kişi, o bilginin hatalı olduğunu, muhtemelen de irrasyonel olduğunu iddia edebilir. Çünkü kendisi bu şekilde davranmaz. Dworkin'e göre, bu kişiye karşı iki cevap verilebilir. İlk olarak bu kişi, en iyi yaşamın en fazla zevk alınan yaşam olduğu konusundaki görüşünden dolayı hatalıdır. İkinci olarak insanların neye değer vermeleri

¹⁹⁸ *A.g.e.*, s. 36

¹⁹⁹ *A.g.e.*, s. 42

²⁰⁰ *A.g.e.*, s. 42-43

gerektiğine ilişkin bir teori, gerçekten doğru olsa bile hatalı bir yaklaşımdır. Çünkü iyi yaşam kavramına dayanan bir politik eşitlik teorisi, hiçbir toplum için cazip değildir.²⁰¹ Zira insanların herhangi bir iyi yaşam anlayışına zorlanmaları kabul edilebilecek bir şey değildir. Çünkü her insan, kendisi için en iyi yaşamın ne olduğuna karar verme hakkına ve yetisine sahiptir.

Dworkin'e göre, buraya kadar ele alınan refah eşitliği anlayışları tamamen subjektiftir. Çünkü bu teoriler, kabul ettikleri ideal yaşam anlayışının tüm insanlar tarafından kabul edilmesi gerektiğine inanırlar. Mesela refah eşitliği teorisine göre, insanlar zevki, hayatları için önemli bir etken olarak kabul etmelidirler. İnsanların pek çoğu böyle yapmasa da olması gereken budur.²⁰² Ama yukarıda da ifade edildiği gibi her insanın hayatında değer verdiği şeyler farklıdır. Ayrıca refah eşitliği, pahalı zevkleri olanların aynı refah seviyesine ulaşabilmek için daha az pahalı zevki olanlara göre, daha fazla gelir almaları gerektiğini kabul eder.²⁰³ Bu anlayış ise, kabul edilebilecek bir yaklaşım tarzı değildir. Aynı şekilde tam başarı eşitliği de bu şekilde subjektiftir. Nitekim bu teori, insanları daha değerli olarak yaşayamadıkları bir hayattan dolayı pişmanlıklarında eşit kılmayı hedefler.²⁰⁴

Dworkin'in burada sormak istediği soru şudur: Refah eşitliği prensibi üzerinde uzlaşılabilir mi? Bu öyle bir yolla olmalıdır ki, prensibin -mesela, pahalı zevkleri olanların daha fazla kaynak almaları gerektiği gibi- çelişen sonuçlarını yok edebilmelidir.²⁰⁵

Dworkin, refah eşitliğine ilişkin teorilerin subjektifliğini ve bu anlamda da kabul edilemez olduğunu verdiği bir varsayımsal örnekle daha net bir şekilde açıklamaya çalışır. Bu anlamda belli bir toplumun seçilen bir ideal anlayış çerçevesinde refah eşitliğini elde edebilmeyi başardığını ve bunun herkese eşit refah dağılımı yoluyla gerçekleştiğini varsayar. Daha sonra Louis'nin bilerek şu anda sahip olmadığı bir zevki elde etmek için yola çıktığını düşünür. Bu yeni zevkler, yeme-içmeyle ilgili zevkler olabilir. Kayak gibi insanların yapmaktan zevk duyabileceği sporlardan ya da opera,

²⁰¹ *A.g.e.*, s. 44

²⁰² *A.g.e.*, s. 45

²⁰³ *A.g.e.*, s. 48- 49

²⁰⁴ *A.g.e.*, s. 45

²⁰⁵ *A.g.e.*, s. 49

üretici bir sanat hayatı, politika, bilimsel icat gibi şeylerden de oluşabilir. Bu noktada Dworkin, toplumun benimsediği refah eşitliği idealine ters düşmeden daha az pahalı zevkleri olanlardan alınarak Louis'ye daha fazla kaynak verilmesi reddedilebilir mi, diye sorar.²⁰⁶

Dworkin'e göre bu noktada ilk olarak Louis'nin yaptığı şeyin nasıl açıklanacağı ele alınmalıdır. Şüphesiz insanlar, çoğunlukla pahalı zevkleri bilinçsizce tercih ederler, bu zevkleri elde ettiklerinde daha iyi durumda olup olmayacaklarını düşünmedikleri gibi kötü olacaklarını da hesaba katmamışlardır. Daha iyi olabileceklerini düşünmüş olsalar da bu düşüncelerinde hatalı olabilirler. Ama Dworkin, yukarıda verdiği örnek çerçevesinde Louis'nin bilerek hareket etmiş olduğunu varsayarak devam eder. Bilinçsizce değil, ama insanların tercihlerinde değişiklik yaparken göz önünde bulundurdıkları noktaları Louis'in düşünmüş olduğunu varsayar. Louis, bir şekilde hayatını iyileştirmeye çalışıyor. Bu, onun ekstra kaynak iddiasını daha gerekli ya da sezgiye ters kılmaz. Aksine iddialarında bulunmak için çok kasıtlı ve bilerek davranmaktadır, çünkü böyle bir zevk tarafından avlanmıştır.²⁰⁷ Dolayısıyla yukarıda sorulan soruyu tekrarlamak gerekirse; toplumun benimsediği refah eşitliği idealine ters düşmeden daha az pahalı zevkleri olanlardan alınarak Louis'ye daha fazla kaynak verilmesi reddedilebilir mi?²⁰⁸

Şüphesiz Louis'in hayatını neyin daha iyi yaptığı ve iyi yaşamın neye dayandığı konusunda fikri olacaktır. Dworkin'e göre, eğer onun yaşadığı toplum eğlence ya da nispi başarı gibi farklı bir refah anlayışını seçmişse ve insanların eşit olması gerektiğini kabullenmişse, o zaman Louis, bu refah anlayışı çerçevesinde kendi iyi olma durumunun en yüksek refah oranında olduğunu düşünemez. Bu da kendi yapmış olduğu tanımlamasının yanlış olduğu anlamına gelecektir.²⁰⁹

Dworkin'in bu soru ile ortaya koymaya çalıştığı şey şudur: Eğer bir kimse, refah eşitliğini ya da bir versiyonunu savunmayı düşünür, ama ayrıca pahalı zevkleri seçenlerin daha fazla almaları gerektiğine karşı çıkarsa, sonunda çok farklı bir eşitlik teorisine ulaşmış olur. O zaman onun eşitlik kavramı, boş ya da sadece kendini savunan

²⁰⁶ *A.g.e.*, s. 49- 50

²⁰⁷ *A.g.e.*, s. 50

²⁰⁸ *A.g.e.*, s. 50

²⁰⁹ *A.g.e.*, s. 50

bir teori olarak ortaya çıkar.²¹⁰ Çünkü eğer hedef refahı eşitlemek ise, o zaman pahalı zevkleri olanlara daha fazla kaynak verilmesi gerektiği düşünülecektir. Zira pahalı zevki olan bir kişinin, diğer kişilerle aynı refahı elde edebilmesinin yolu, söz konusu pahalı zevkin karşılanmasıdır. Ancak bu durum adalet açısından kabul edilebilir bir nitelikte görülemez. İşte Dworkin'in refah eşitliğine ilişkin teoriler için öngördüğü eksiklik kanaatimizce budur ve oldukça isabetlidir.

Dworkin, farklı gerekçeleri de ele alıp değerlendirmeyi ihmal etmez. Mesela, engelli bir kişinin daha normal bir hayat sürmesine yardımcı olacak bir parça pahalı ekipman vardır. Ama toplum, bu aleti, ancak diğer ihtiyaç ve projelerinden daha fazla fedakârlık yaparak karşılayabilecektir. Toplum, bu makineyi sağlayabilmek için bir oylama yapar. Bununla birlikte söz konusu engelli kişi, mükemmel ve başarılı bir kemancıdır. Kendisine güzel bir Stradivarius kemanı alması konusunda tercih yapar ve bunu da aynı fonla alabilecektir. İşte Dworkin'in sorduğu soru şudur: Toplum bu seçeneği kabul etmeyi reddedebilir mi? Herhangi bir refah anlayışı çerçevesinde engelli kişinin refahının söz konusu kemana sahip olmakla daha fazla artacağı seçeneği tercih edilebilir. Bu, ona daha fazla zevk verecek ve onun hayatını hem nispî hem de tam başarı açısından daha başarılı kılacaktır. En azından subjektif olarak kendi gözünde.²¹¹

Aynı refah teorisi bağlamında düşük refahı olan ama engelli olmayan birisini dikkate alan Dworkin, bu kişinin hayatından az zevk aldığını ve bunu bir başarısızlık olarak kabul ettiğini varsayarak örneğini sürdürür. Çünkü bu kişi, engelli olmayan herkesle aynı refaha sahip olmasına rağmen, onun refahı, Stradivarius kemanı almaya yeterli değildir. Eğer engellinin bu kemanı almasına müsaade edilirse, diğer kişi şikâyetçi olabilir. Zira engelli olan kişi, bu transfere, engelini kaldıracak bir durum olarak bakmaz, sadece başka yollardan refahını artırıcı olarak görür. Ama diğer keman seven kişi, engelliyle aynı istek iddiasında bulunabilir. Bu durumda refah eşitliğini savunan bir yaklaşım tarzı, engelli olmayan kişinin talebine de olumlu cevap vermelidir. Ama eğer toplum, engellinin ekstra fon kullanmasını kabul etmezse ve bunun yerine gerekli makineyi almasını gerekli görürse, o zaman sorun yoktur.²¹²

²¹⁰ *A.g.e.*, s. 59

²¹¹ *A.g.e.*, s. 61

²¹² *A.g.e.*, s. 61- 62

Refahın içeriğini belirlediğine inandığı başarı, zevk, tercih ve tatmin gibi kavramlar çerçevesinde ortaya çıkan refah eşitliği teorilerinin objektif olmadıklarını ifade eden Dworkin, bunun nedenini, bu teorilerin kendi refah standartlarının, toplum içerisinde yaşayan insanların kendilerine ait refah anlayışlarıyla uyuşup uyuşmadığını sorgulamamak olarak belirler. Zira bu teoriler, Dworkin açısından kişilerin önem vermeleri gereken konularda yanıldıklarını düşünürler.²¹³ Tüm bunların sonunda Dworkin, ortaya koyduğu farklı tartışmalar neticesinde refah eşitliğinin düşünüldüğü gibi tutarlı ya da çekici olmadığı sonucuna varır. Bu yüzden alternatif kaynak eşitliği idealinin dikkatle ele alınması gerektiğini ifade eder.²¹⁴

2.2.1.2. Kaynak Eşitliği

Eşitliği ve onunla bağlantılı olan adaleti tesis edebilme adına iki piyasalı bir ekonomik yapının gerekliliğini savunan Dworkin, bunları;

a. Her türlü değiş tokuş ve ticari faaliyetin gerçekleştirildiği serbest piyasa, ve

b. Söz konusu bu piyasada gerçekleşen ekonomik ilişkilerin bozduğu dengelerin, sürekli yeniden düzeltilmesini sağlayan sigorta piyasası olarak belirler. Ancak Dworkin, bu yapının hayata geçirilebilmesi için şu anda mevcut ve dengesiz olan kaynak dağılımının yeni baştan düzenlenmesi gerektiğine inanmaktadır. Başka bir ifadeyle mevcut oyuna son verilmeli ve kâğıtlar yeniden dağıtılmalıdır. Bu yeni oyunun adil olması için ise, sürekli yeniden düzeltme yapılmalıdır.²¹⁵

Bundan önceki bölümde refah eşitliği iddialarını ele alan Dworkin, burada, yarışan kaynak eşitliği iddialarını ele alır.²¹⁶

İlk etapta kaynakların eşit bölüşümü düşüncesinin bir tür ekonomik pazarı öngördüğünü ileri sürer. Zira ona göre, 18. yüzyıldan beri iki farklı şekilde pazar fikri politik ve ekonomik bir teori oluşturmuştur. İlk olarak bu, bolluk, yeterlilik ve tam faydalılık gibi farklı şekillerde tanımlanabilen ve belli bir toplum için öngörülen hedefleri hem tanımlama hem de elde etme aracı olarak kabul edilmiştir. İkinci olarak da pazar fikri, bireysel özgürlüğün gerekli bir şartı olarak görülmüştür. Bu teoriye göre,

²¹³ Türkbağ, *Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi*, s. 92

²¹⁴ Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, s. 62

²¹⁵ Türkbağ, *Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi*, s. 93

²¹⁶ Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, s. 65

bu şartlar altında özgür kadın ve erkekler bireysel inisiyatif ve seçimlerini uygulayabileceklerdir. Bu da onların kaderlerinin kendi ellerinde olmasını sağlama amacını gerçekleştireceği düşüncesinden kaynaklanmıştır.²¹⁷

Ama ekonomik pazar, Dworkin'e göre, ister bu yollardan biriyle ya da her ikisiyle savunulmuş olsun, aynı dönemlerde eşitliğin düşmanı olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Bunun nedeni, ekonomik pazar sistemlerinin gelişmesi ve mülkiyette büyük eşitsizliklere neden olması, dahası bu eşitsizliklerin ortaya çıkmasını cesaretlendirmesidir. Bu yüzden hem politik filozoflar hem de sıradan vatandaşlar, eşitliği, pazar düşüncesinin hizmet ettiği iddia edilen verimlilik ve özgürlük gibi değerlerin kurbanı olarak fotoğraflamıştır. Bunun nedeni, akıllı ve ılımlı politikaların eşitlik ile diğer değerler arasında çarpıcı bir denge içermesidir.²¹⁸

Eşitliğin sağlanması adına bir tür açık artırma düşüncesini kullanan Dworkin, çeşitli varsayımsal senaryolar üreterek bu senaryoların sonuçlarını analiz etmeye ve hedefe ulaşmaya çalışır. Dworkin'in kullandığı açık artırma, ünlü Fransız ekonomist Walras'nın teorisine paralel bir şekilde mevcut verimli kaynakların tümünün tamamen satılmasına kadar devam edecektir. Açık artırmının yapılma nedeni, kaynak eşitliğini merkeze alan bir sistemin hayata geçirilebilmesi için başlangıçta mevcut kaynakların eşit bir şekilde dağıtılmasını sağlamaktır. Bir varsayım şeklinde tasarladığı açık artırma düşüncesini, Dworkin, ekonomistlerin çok sevdiği bir hikâyeyle, ıssız ada hikâyesiyle açıklamaya çalışır.²¹⁹

Batan bir gemiden hayatta kalan belli sayıda insanın yerli nüfusu olmayan ve bol kaynaklara sahip bir adaya düştükleri ve yıllarca da kurtulma ihtimallerinin olmadığı senaryosunu içeren varsayımsal bir hikâye kurgulayan Dworkin, bu örnekle kaynak eşitliği fikrine giriş yapmaya çalışır. Bu kazazedeler, daha önceden kimsenin bu kaynaklara sahip olmadığı prensibini kabul ederler ve bu kaynakların kendi aralarında eşit olarak bölünmesini isterler. Ama bazı kaynakların ortak kullanım için oluşturacakları bir devlet ya da yönetim tarafından kullanılacağını akıllılık olacağını fark etmezler. Ayrıca bu kazazedeler, kaynakların eşit bölüşümüne ilişkin bir testi de kabul ederler. Dworkin, bu testi, "kıskançlık testi" olarak adlandırır. Bölüşme

²¹⁷ *A.g.e.*, s. 66

²¹⁸ *A.g.e.*, s. 66

²¹⁹ Türkbağ, *Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi*, s. 93

tamamlandıktan sonra, eğer bir kimse başkasının aldıklarını kendisinin aldıklarına tercih ederse, o zaman hiçbir kaynak bölüşümü eşit değildir.²²⁰ Çünkü bu bölüşüm, kıskançlık testinden geçememiş demektir.

İlk etapta söz konusu hikâyede ortaya çıkabilecek handikapları ele almaya çalışan Dworkin, bu prensip çerçevesinde sığmanlardan birinin paylaşımı yapmak için seçildiği düşünüldüğünde bu kişinin kaynakları sadece fiziksel olarak paylaştırmada başarılı olma ihtimalinin bulunmadığını ifade eder. Çünkü inekleri sağma gibi paylaştırılmaz kaynakların sayısı, tam olarak yapılamaz. Aynı durum, ekilebilir toprakların paylaşımı gibi paylaştırılabilir kaynaklar açısından da geçerli olacaktır. Çünkü arazinin bazı parselleri diğerlerinden daha iyi olacaktır. Bazıları kullanım amaçlarına göre diğerlerinden daha kullanışlıdır. Bununla birlikte tüm bu zorlukları göz ardı ederek paylaştırıcının, büyük deneme ve gayretlerle birbirinden farklı, ama buna rağmen kimsenin başkasının payını kıskanmayacak bir şekilde paylaşımı başarabilmiş olduğunu varsayarak örneğini irdelemeye devam eder.²²¹

Dworkin'e göre, bu durumda bile bu dağılım, eşit olarak kazazedeleri tatminde başarısızdır. Çünkü kıskançlık testine uygun değildir. Durumu dramatik bir şekle koyduğumuzu varsayan Dworkin şöyle devam eder. Paylaştırıcı, yağmur kuşu yumurtaları ve kırmızı şarap miktarı da dâhil olmak üzere bütün paylaştırılabilir kaynakları aktararak dağıtımı gerçekleştirebilsin (ya büyüyle ya da sadece bu amaçla hikâyeye giren başka bir adadan değişimle bunu yapabilir). Bir tanesi hariç, kazazedelerin tümü paylaşımından memnun olsun. Bu durumda ise, eğer o tek kişi, yağmur kuşu yumurtası ve kırmızı şaraptan nefret ediyorsa, o zaman kaynakların dağılımında kendisine eşit davranılmadığını hissedecektir.²²² Dolayısıyla ortaya çıkan bu tür handikapların çözülmesi gereklidir ki, Dworkin bunu, açık artırma sistemiyle çözmeye çalışır.

Yukarıda ifade edilen handikaplardan ötürü paylaştırıcı, keyfilik ve adaletsizlik gibi iki şeyle savaşmak için bir araca ihtiyaç duyacaktır. Zira kaynakların basit, mekanik bir şekilde paylaşılması durumunda kıskançlık testinden geçilemeyecektir. Bu türden problemleri çözmek için mantıklı bir prosedür tanımladığını iddia eden Dworkin, bu

²²⁰ Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, s. 66- 67

²²¹ *A.g.e.*, s. 67

²²² *A.g.e.*, s. 67

prosedürün -eğer işletilebilirse- zaman açısından oldukça pahalı olmasına rağmen kabul göreceğini düşünür ki bu, yukarıda ifade edilen açık artırma sistemidir. Buna göre, paylaştırıcı, kazazedelerin her birine eşit ve bol miktarda midye verir. Bunların sayısı ve değeri çok yüksektir ve aşağıdaki tür bir pazarlıkta geçerlidir. Adadaki her şey pahalıya satılacak olanlar olarak listelenir ve açık artırmacı, bunlara önceden belli fiyatlar biçer. Açık artırmacı, her lota fiyat biçer ve alıcısı olup olmadığını araştırır. Eğer bu fiyata alan olmazsa, açık artırmacı fiyatları ayarlar.²²³ Bu işlem, adadaki kaynaklar açık artırma metoduyla tamamen satılana kadar devam eder.

Dworkin'e göre, bu noktada kıskançlık testiyle karşılaşılmış olacaktır. Kimse, başkasının satın aldığı şeyleri kıskanmayacaktır. Çünkü hipoteze göre, herkes, kendisinin aldıklarının yerine başkalarını da alabilirdi. Zira kaynaklar, açık artırma yoluyla satılmıştır ve bu açık artırmada herkes herhangi bir kaynağı satın alma hakkına sahiptir.²²⁴

Sonuçta ortaya çıkan tablo şudur: Batan gemiden kurtulan bir grup kazazede, verimli kaynakları olan bir adaya düştükten sonra mevcut kaynakların dağıtılmasını isterler. Paylaşımın adil bir şekilde gerçekleşmesi için bir tür açık artırma yöntemini kullanırlar. Bunun için herkese eşit miktar ve değerde midye kabuğu dağıtılır ve açık artırma başlar. Açık artırma, adanın mevcut kaynakları tamamen dağıtılana kadar devam eder. Dağıtımın adil olduğunun güvencesi ise, kıskançlık testidir. Buna göre, açık artırma sonunda kimse bir başkasının kaynak öbeğini tercih etmeyince kıskançlık testi başarıyla geçilmiş olur. Kıskançlık testi de başarıyla geçildikten sonra ada sakinleri, gündelik hayatlarına devam edecekler ve çeşitli ekonomik ilişkilere gireceklerdir ki, Dworkin'e göre bu noktada başlangıçtaki eşitlik, çeşitli faktörlerin etkisiyle tekrar bozulmuş olacaktır.²²⁵ Bu noktada ortaya çıkan sorun ise, bozulan bu eşitliğin nasıl değerlendirileceğidir.

Başlangıçtaki eşitlik bozulacaktır, çünkü Dworkin'e göre, bazıları üretim ve ticaret konusunda diğerlerinden daha becerikli olabilir. Bazıları çalışmaktan hoşlanabilir ya da daha fazla ticaret yapacak şekilde çalışabilir. Bununla birlikte bazı insanlar, çalışmayı tercih etmeyebilir ya da az kazandıracak bir çalışma periyodunu tercih

²²³ *A.g.e.*, s. 68

²²⁴ *A.g.e.*, s. 68- 69

²²⁵ Türkbağ, *Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi*, s. 93- 94

edebilir. Ayrıca söz konusu süreç içerisinde bazıları hasta olurken, bazıları sağlıklı olabilecek ya da bazılarının tarlalarına yıldırım düşerken, bazılarının tarlalarına ise düşmeyecektir.²²⁶ Yani başlangıçtaki eşit dağıtım, daha sonra yukarıda ifade edilen nedenlerle yeniden bozulacaktır.

Dworkin, bu tür gelişmelerin kaynak eşitliğiyle tutarlı olup olmadığını, tutarlıysa nereye kadar tutarlı olduğunun sorulması gerektiğini ifade ederek konuyu kazazedelerin hayatlarında şansın etkisi ve önemini tartışarak devam ettirir. Bu noktada iki tür şans birbirinden ayırır. Bunlar, seçmeli şans ve kaba şanstır. Seçmeli şans, kasıtlı ve hesaplı kumarların değişmesi meselesidir. Riski kabul ederek kazanma ya da kaybetme durumudur. Kaba şans ise, kasıtlı ve belirgin olmayan kumarlarda riskin düşmesi durumudur.²²⁷ Zira Dworkin –yukarıda ifade edildiği şekliyle- ada sakinlerinin gündelik yaşamları içerisinde girdikleri ekonomik ilişkiler neticesinde oluşan bir takım faktörlerin etkisiyle eşitliğin bozulacağını ifade etmişti ki, bu faktörlerin başında şans gelir. Sonuçta şans vb. faktörlerin etkisiyle eşitlik bozulacaktır. Ortaya çıkan bu yeni durumun, açık artırma vesilesiyle elde edilen ilk dağılımdan farkı, kıskançlık testine tâbi tutulamayacak olmasıdır. Çünkü artık ortaya çıkan farktan ötürü kişiler, kendi kaynak öbekleri yerine bir başkasınınkini tercih edebileceklerdir. İşte bunun önüne geçecek sistem ise, sigorta sistemidir. Sigorta piyasası, belli handikapları ve şanssızlıkları tazmin edecektir. Bedensel ya da ruhsal özürler, bir handikap iken, mesela tarlaya yıldırım düşmesi bir şanssızlıktır. Ancak dikkat edilmesi gereken nokta, kişilerin seçimleri sonucu ortaya çıkan kayıpların, sigorta sistemi ile telafi edilmeyecek olmasıdır.²²⁸ Yani sigorta sistemi, seçimsel şans sonucunda ortaya çıkan durumları telafi etmeyecek ama kaba şans sonucunda ortaya çıkan kayıpları telafi edecektir. Bunun gerekçesini ise şu şekilde izah etmeye çalışır.

Dworkin, kazazedelerin bazılarının, değerli ama riskli mahsuller ekerken diğerlerinin daha güvenli olanları seçtiğini ve ilk gruptakilerin bazılarının da sigorta yaptırdığını, ama diğerlerinin bunu da yaptırmadığını varsayar. Şüphesiz bu programların hangisinin başarılı olacağını belirlemede becerinin bir payı vardır. Ama

²²⁶ Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, s. 73

²²⁷ *A.g.e.*, s. 73

²²⁸ Türkbağ, *Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi*, s. 94

seçmeli şansın da bir payı olacaktır. İşte bu noktada sorulacak soru, şudur: Bu durum, kaynak eşitliğini tehdit eder mi? ²²⁹

İlk olarak güvenli mahsuller ekenlerle kumar oynayıp başarılarının refahı arasındaki farklılıkları ele alır. Bazıları riskleri severken bazıları da nefret eder, ama kişilikteki bu özel farklılık, farklı insanların yaşamayı arzu edecekleri yaşam türleri olarak daha genel bir farklılık doğurur. Kumar oynayan kişinin seçeceği hayatta risk olacaktır, ama kumarı seçmeyen, daha güvenli bir yaşamı tercih etmiş olacaktır. Zira Dworkin, daha önce insanların seçmiş oldukları yaşamın değerini ödemeleri gerektiğini ifade etmişti. ²³⁰

Ama ayrıca kumar oynayıp kazananlarla yine kumar oynayıp kaybedenler de karşılaştırılmalıdır. Dworkin'e göre, kumar oynayıp kaybedenlerin farklı bir yaşam seçtiğini ve kazançlarından fedakârlık yapmaları gerektiğini söyleyemeyiz. Çünkü onlar, kazananlar gibi aynı yaşamı seçtiler. Ama şunu söyleyebiliriz. Kayıp ihtimali, onların seçmiş olduğu yaşamın bir parçasıydı. Yani bu, kazanma ihtimalinin adil bir ücretiydi. ²³¹

Aynı nokta kazananlardan kaybedenlere yeniden dağıtım yapılması tartışmaları göz önüne alınarak yapılabilir. Eğer kazananların kazançlarını, kaybedenlerle paylaşması gerçekleştirilirse, o zaman bireysel olarak kimse kumar oynamayacaktır. Sonuçta kazananların her ikisinin de tercih ettikleri yaşam türü, kazananlar ve kaybedenler için elde edilemez olacaktır. ²³² Dolayısıyla bu durumda herkes, yaptığı seçimin sonucuna katlanmakla mükelleftir. Zira bu, onun seçimiydi. Yani seçimlik şansla alâkalıdır ve seçimlik şansın sonucunda ortaya çıkan kayıpları sistem telafi etmeyecektir.

Dworkin'e göre, kaba şans söz konusu olduğunda ise, durum değişecektir. Eğer iki kişi, kabaca aynı hayatı yaşar, ama biri aniden kör olursa, o zaman gelirlerindeki farklılığı, birinin risk aldığını, diğerinin ise almadığını söyleyerek açıklayamayız. ²³³

²²⁹ Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, s. 74

²³⁰ *A.g.e.*, s. 74

²³¹ *A.g.e.*, s. 74- 75

²³² *A.g.e.*, s. 75

²³³ *A.g.e.*, s. 76

Ona göre, sigorta, yukarıda ifade edilen iki tür şans göz önüne alınarak değerlendirilmelidir. Baştaki açık artırmada körlüğe karşı sigortanın elde edilebilir olduğu varsayılınsın. Açık artırma zamanında gözleri gören iki kişinin eşit bir şekilde kör olmalarına neden olacak kaza şansı olduğunu ve bu iki kişinin bu durumu bildikleri varsayılınsın. Böyle olunca da birisi sahip olduğu kaynaklardan bir kısmını sigorta için harcamayı seçsin ve diğeri seçmesin ya da birinin sigortası diğeri için sigortasından daha kapsamlı olsun.²³⁴

Çıplak kaynak eşitliği fikri sigorta yaptırandan alınıp yaptırmayana yeniden dağıtılması fikrini savunmayacaktır. Her ikisinin de kaba kötü şansı olmasına rağmen, kişilerin kör olacaklarını bilmeleri ve sigortanın yapılabilir olması onlar arasındaki farkın seçmeli şans olduğu anlamına gelecektir.²³⁵ Yani başlangıçta kaba şans söz konusu olmasına rağmen, kişiler bunu bildikleri için bu durumu sigorta yoluyla telafi etme şansına sahiplerdir. Dolayısıyla sigorta yapıp kendilerini ileride rahat ettirecek imkâna sahip olmalarına rağmen birisi sigorta yaptırmamayı seçmiştir. Bu durumda kaba şans, seçmeli şansla yer değiştirmiş olur ki, yukarıda da ifade edildiği gibi seçmeli şans söz konusu olduğunda sigorta bu durumu telafi etmeyecektir.

Bu yüzden belirtilen durum karşılanırsa – eğer herkes kendini özürle yapacak eşit felaket riskinden muzdarip olsa ve herkes olumsuz durumları bilse ve sigorta için şansı olsa – o zaman özürler, kaynak eşitliği için bir problem oluşturmaz. Ama bu durum söz konusu olmaz. Çünkü bazı insanlar doğuştan engellidir ya da sigorta yapmak için yeterli bilgiye ve yeterli fona sahip olmadan engelli hale gelirler. Olaydan sonra da sigorta yaptıramazlar.²³⁶ Dolayısıyla insanların kaba şanstaki ötürü karşılaştıkları kayıpların karşılanması kaçınılmazdır.

İşte bu durumda Dworkin, sigorta piyasasını devreye sokar. Buna göre, açık artırmayı destekleme yoluyla varsayımsal bir sigorta piyasası oluşturulur ve ortalama bir göçmenin alması gerekenlerden yola çıkarak genel bir miktar ortaya çıkarılır. Sonuçta da belli engellerin sebep olacağı farklılıklar eşitlenmeye çalışılır.²³⁷ Netice itibarıyla Dworkin, başlangıçtaki eşit dağılımın, şansın etkisiyle bozulması durumunda

²³⁴ *A.g.e.*, s. 76

²³⁵ *A.g.e.*, s. 77

²³⁶ *A.g.e.*, s. 77

²³⁷ *A.g.e.*, s. 80

ne yapılması gerektiğine ilişkin sorunu, iki tür şans ayrımı yaparak çözmeye çalışır. Bunlardan kaba şansa verilecek örnek, kişinin tarlasına yıldırım düşmesi ya da aniden kör olmasıdır. Bu durumda kişinin kayıpları karşılanmalıdır. Ama seçimlik şans kişilerin seçimlerini içerdiği için sonuçlarına katlanılmalıdır.

Dworkin'e göre, açık artırmayla tesis edildikten sonra, kaynak eşitliği engellilere yardım etmesi de sağlanınca, bu defa da üretim ve ticaretle rahatsız edilecektir. Mesela kazazedelerden birisi domates üretiminde profesyonelce mallarını başka birinin yapabileceğinden daha fazlasına satabilir ve başkaları da onun sahip olduğu bu miktardan kıskançlık duyabilir.²³⁸ Bu durumda ne yapılacaktır?

Dworkin'in verdiği cevap şudur: İnsanlar farklı hayatlar yaşamayı arzularlar ve başlangıçtaki açık artırmada farklı miktarlarda kaynaklar edinirler ve sonrasında farklı olarak kullanırlar. Mesela Adrian, kaynaklarını seçer ve insanların talep ettikleri şeylerden mümkün olduğu kadar üretmeye çalışır. Yılın sonunda onun toplam stoku, diğerlerininkinden fazla hale gelir. Bu durumda göçmenlerin her biri onun stokunun kendisinin olmasını tercih edebilir. Ama bu durumda bu stoğun elde edilmesi için gerekli olan hayat şekli göz önüne alındığında sorun çözülecektir. Çünkü bu durumda bütün ömür dikkate alındığında, mallarının miktarına kişinin mesleği de eklendiğinde hiç kimse Adrian'ın miktarını kıskanmayacaktır. Bu açıdan da bölüşümün eşit olmadığı söylenemez.²³⁹

Bu açıklamaların ardından Dworkin, eşit ilgi ve saygı hakkının sosyo-ekonomik alt yapısını oluşturacak olan kaynak eşitliğini sağlama amacıyla iki ilke ortaya atar. Bunlar, yeteneğe duyarsızlık, hırsa duyarlılıktır. Buna göre, kaynak dağılımındaki eşitliğin muhafaza edilebilmesi için dağılımın, insanların doğuştan getirdikleri yeteneklere ve servete karşı duyarsız, şahsi seçimlere ve hırslara karşı ise duyarlı olması gerekir.²⁴⁰ Dworkin, kurguladığı farazi eşitlikçi toplum anlayışını, “doğuştan yeteneklere karşı duyarlı” ve “başarma tutkusuna duyarlı” eşitsizlikler arasında öngördüğü ayrım üzerine bina etmiştir. İlk türden eşitsizlikler, kaynak dağılımında keyfi davranmanın sonucunda ortaya çıkan belirli avantajlardan kaynaklanır. Yani bu eşitsizlikler, kişisel tercih, çaba ve başarılarla alâkalı değildir. Buna karşın ikinci tür

²³⁸ *A.g.e.*, s. 83

²³⁹ *A.g.e.*, s. 83

²⁴⁰ Türkbağ, *Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi*, s. 94

eşitsizlikler, kişilerin kendi başarılarını gerçekleştiren eylemlerinden doğduğu için şansla ilgili değildir.²⁴¹ Bunun anlamı, ilk türden eşitsizliklerin yani yeteneklerin farklılıklarında doğan eşitsizliklerin telafi edilmesi gerektiğidir. Zira Dworkin'e göre, beceriler, engellerden farklı olmasına rağmen, farklılık derece farkı olarak anlaşılabilir: Wilt Chamberlain gibi basketbol oynayamayan, Piero gibi resim yapamayan ya da Geneen gibi para kazanamayan birinin bir engelden muzdarip olduğu söylenebilir.²⁴² Ona göre, kaynaklar dağıtımının her zaman kazanım hassaslı olmasına müsaade edilmemelidir, yani aynı arzuları olan insanlar arasında yetenek farklılıklarından doğan gelir farklılıklarına müsaade edilmemelidir.²⁴³

Bu yüzden daha aşına olunan bir fikre geri dönen Dworkin, gelir vergisiyle kaynakların periyodik olarak yeniden dağıtılması konusunu gündeme getirir. Yapılabildiği kadarıyla yeniden dağıtım planı geliştirmek isteyen Dworkin'e göre, bu plan farklı yeteneklerin etkisini nötrleştirecek, ama meslek seçiminin sonuçlarını koruyacak ve toplum için daha pahalı bu seçimin sonuçlarını muhafaza edecektir. Gelir vergisi böyle bir amaç için önemlidir, çünkü başarılı olundukça sürekli olarak disiplinli bir vergilendirme olacaktır.²⁴⁴

Burada söz konusu sürecin bir başka yönü ortaya çıkmaktadır ki, bu da doğal yeteneklerin eşitsiz bir şekilde dağıtılmış olmasıdır. Çünkü teoriye göre doğal yetenekler açısından söz konusu olan eşitsizlik, fiziksel kaynakların keyfi bölüşümünden farklı olarak herhangi bir tercihin sonucu değildir. Zira insanların, sahip oldukları yeteneklerinden yararlanmalarına itiraz edilmez. Tam tersine, bu yeteneklerin üretken bir şekilde kullanılmasından toplum da kazanç elde edecektir. Dworkin'in karşı çıktığı şey, kaynakların tesadüfi bir şekilde dağıtılmasıdır. Ancak bununla birlikte hemen hemen hiçbir yeteneği olmayan bir insanın durumu, bir başka sorun olarak ortaya çıkar. Dworkin'in buna karşı sunduğu çözüm önerisi, insanların doğanın değişken şartlarına karşı kendilerini belirli düzeyde korumalarını sağlayacak primler satın alabilmelerini içerir. Bunun anlamı, insanların doğuştan sahip oldukları yetenekleri sigorta piyasası yoluyla yeniden satın almalarıdır. Dolayısıyla herhangi bir avukat,

²⁴¹ Barry, *a.g.e.*, s. 204- 205

²⁴² Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, s. 92

²⁴³ *A.g.e.*, s. 89

²⁴⁴ *A.g.e.*, s. 90- 91

muhasebeci ya da doktor, yüksek gelir elde etmesini sağlayacak yetenekleri için bir bedel ödeyecektir.²⁴⁵

Özetle, Dworkin, eşitliğin sağlanabilmesi adına, hemen hemen hiçbir yeteneği olmayan insanların göz ardı edilmemesi gerektiği kanaatindedir. Zira o, yetenekler arasındaki farkın haklı olmadığını düşündüğü için insanların yetenekleri bakımından diğer insanlara karşı daha iyi ya da daha kötü durumda olmasını engelleme eğilimindedir. Bu yüzden sigorta satın alımı yoluyla dengeyi sağlamayı amaçlamaktadır. Yani toplum, bireylerin herhangi bir handikapla karşılaşmış olmasını, hastalığı olup olmadığını veya piyasada aranan yeteneklere sahip olup olmadığını bilmemektedir. Dolayısıyla herkes, risklere karşı kendisine sigorta yaptıracak, böylece bir miktar parayı gözden çıkaracaktır. Bu şekilde yatırılan meblağlar, ortak fona yatırılmış olacak ve söz konusu fondan, herhangi bir handikaptan ötürü kayba uğrayan veya daha az iş yeteneği bulunan kimselere ödemeler yapılacaktır. Dworkin'e göre, toplum içerisinde yaşayan her yurttaşın sahip olduğu temel hak, özgürlük değil, eşitliklerdir. Yani bireylerin temel hakkı eşitlik hakkıdır. Ancak bu, her zaman ve şartta eşit muamele görme anlamına gelmez. Aksine, Dworkin, sosyal anlamda azınlık statüsünde bulunanlar açısından pozitif ayrımcılığı destekler. Dworkin, eşit muamele görme hakkı ile eşitler olarak muamele görme hakkı arasında ayrım yapar. İkincisi, gerek politik ve hukuki kararları verenler açısından, gerekse diğer insanlar tarafından dikkate alınmayı gerektirir. Bu öyle bir taleptir ki, insanların kendilerinden kaynaklanmayan sosyal mağduriyetlerin dengelenmesi hakkını ihtiva eder.²⁴⁶

Bu düşüncelerini, Dworkin'den yapılan bir alıntıdan da açıkça görmek mümkündür:

... Örneğin, herkese olanak verecek kaynaklara sahip bir toplum içinde yeterli bir yaşam standardı gibi, iktisadi hakları ele alalım. Genel iktisat politikası ortalama refahı amaç edinmelidir. Bu, toplumun tümünün koşullarını iyileştirecek bir iktisat politikasının, küçük bir grubun koşullarını daha iyileştirecek öteki politikaya tercih edilmesi demektir. Genel bir eşitlikçi tavır için bu kadarı yeterlidir, çünkü aksi takdirde daha

²⁴⁵ Barry, *a.g.e.*, s. 205- 206

²⁴⁶ Matthias Kaufmann, *Aydınlanmış Anarşi, Siyaset Felsefesine Giriş*, Çev: Yakup Coşar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s. 241

küçük sınıfın üyelerinin arzuları; geniş, daha kapsamlı toplumun üyelerinin isteklerine yeğ tutulmuş olacaktır. Fakat, eğer bazı kişiler, özel koşulları nedeniyle –sakat oldukları için veya işgücü pazarında istenen yeteneklere sahip olmadıkları ya da buna benzer başka nedenlerle- yeterli, kendi kendini geliştirici bir yaşam için gerekli asgari standartların altına düşerlerse, bu durumda ilk seçimin genel eşitlikçi nedeni boşa gitmiş olur ve bu durum, genel refah her ne kadar onların ihmal edildiği durum kadar fazla olmasa da, asgari standartların onların da hakları olduğu teslim edilerek düzeltilmelidir. Bu da, şu halde, onlar için iktisadi bir hak isteminde bulunmak anlamına gelir.²⁴⁷

Dworkin'in ortaya koyduğu bu tezin, rasyonel temellere oturtulması, kanaatimizce oldukça güçtür. Çünkü rasyonalitenin merkeze alınması durumunda, toplum içerisindeki belirli grupların (iktisadî açıdan alt tabakayı oluşturanlar) ekonomik açıdan desteklenmesi gerektiğine ilişkin bir tez, diğer grupların itirazıyla karşılaşacaktır. Herhangi bir yeteneği olmayan ve bundan ötürü ekonomik anlamda toplumun alt katmanlarında yer alan kişilere yapılacak olan desteğin, diğer insanlardan alınanlardan sağlanması, bu kesimin en azından rasyonel anlamda haklı itirazına maruz kalacaktır. Zira buna yönelik ortaya konulabilecek itirazların, klasik liberalizmin temel savunusuyla desteklenmesi de mümkündür. Ekonomik ilişkilerin spontane bir şekilde geliştiği fikri üzerine inşa edilen klasik liberal gelenek açısından, kişilerin ekonomik anlamda desteklenmesi ya da eşitlenmeye çalışılması, adaletsizliğin göstergesidir. Bu çaba, aynı zamanda bireysel özgürlüğün de tahrip edilmesine yol açar. Ayrıca ekonomik anlamda daha iyi standartlara sahip kişilerden alınarak daha kötü durumda olanlara aktarmak, klasik liberal gelenek açısından iyi standartlara sahip kişilere karşı sergilenen bir haksızlık olacaktır.

2.2.1.3. Politik Eşitlik

Politik eşitlik düşüncesi, demokrasi teorisinin ayrılmaz bir parçasıdır. Demokrasi kavramı, karşılığını, halkın halk tarafından yönetilmesi düşüncesinde bulur. Buradaki “yönetim” kavramından (government ya da rule) kastedilen, halkın siyasal kararları

²⁴⁷ Bryan Magee, “Felsefe ve Siyaset, Ronald Dworkin ile Söyleşi, Yeni Düşün Adamları, Çev: Ümit Hassan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 346

alması ve uygulamasıdır.²⁴⁸ Dolayısıyla demokrasi, temel argümanlarını insanların eşitliği ve özgürlüğü nosyonunda bulan siyasal bir sistemdir. Yani demokrasi, hükümet etme hakkını insanî var oluşun aynılığı düşüncesine dayanan eşitlik ilkesi ve var oluşsal bir hak olarak özgürlük ilkesiyle ilişkili görür. Bu anlamıyla demokrasi, özgürlüğün ve eşitliğin hukuki düzeyde tanınıp güvence altına alındığı bir siyasal sistemdir.²⁴⁹

Demokrasi;

- 1- Diktatöryal rejimlerin oluşumuna engel olur
- 2- Anti-demokratik rejimlerin sağlayamayacağı temel hakların sağlanmasını garanti eder
- 3- Vatandaşlarına mümkün alternatifler arasından daha fazla kişisel özgürlük alanı temin eder.
- 4- İnsanların temel çıkarlarının korunmasına olanak sağlar.
- 5- İnsanlara kendi kaderlerini tayin edebilme özgürlüğü sunar.
- 6- Ahlâkî sorumlulukların yerine getirilebilmesi için fırsat tanır.
- 7- Göreceli olarak daha fazla politik eşitlik sağlar.²⁵⁰

Dolayısıyla demokrasi, her şeyden önce politik anlamda kişilerin eşitliğini merkeze alan bir yönetim anlayışının tesis edilmesine çalışır. Politik anlamda eşitliğin olmaması, demokrasinin değil, eşitsizlikçi bir siyasal sistemin varlığına delalet eder.

Dworkin, kendini eşit ilgi ilkesine adayan bir toplumda monarşi, diktatörlük ya da oligarşinin değil, demokrasinin var olması gerektiğini ifade eder. Demokrasi, ona göre temsilcilerin, belli bir grup ya da kalıtım yoluyla seçkin ailelerce değil, halk tarafından seçilmelerini gerektirir. Ama bu açıklama, hangi toplumda hangi temsilcilerin kendi içinde ne kadar ve hangi bölümlerde seçileceğine, seçilen temsilciler arasında gücün nasıl dağıtılması gerektiğine, seçilenlerin sorumluluklarının ne olacağına, ne kadar hizmet edeceklerine, temsilcilerin seçildikleri kanun ve kurumları değiştirip değiştiremeyeceklerine, kurumun temsilcilerin gücüne sınır koyup koyamayacağına vb. şeylere karar vermez. Dworkin'e göre, hepimiz demokrat olsak bile bu sorular aramızda yaşayan sorulardır ve bazıları da sıcak çelişkilerdir. İngiltere ve

²⁴⁸ Erdoğan, Anayasal Demokrasi, s. 195

²⁴⁹ Mustafa Erdoğan, "Liberal Demokrasi: Felsefesi ve Kurumları", Demokrasi Laiklik Resmi İdeoloji, Liberal Düşünce Topluluğu, Ankara, 1995, s. 3

²⁵⁰ Robert A. Dahl, Demokrasi Üstüne, Çev: Betül Kadioğlu, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2001, s. 63- 64

Amerika, her ikisi de demokrasidir, ama bu sorulara verdikleri cevaplar farklıdır. Hatta Amerika'daki eyaletlerde bile bu sorulara verilen cevaplar farklılaşır. Bu yüzden eşit ilgi ilkesine dayalı bir toplumun demokrasi ile yönetilmesi gerektiğine ilişkin bir yargı, tek başına çok fazla yardımcı olamaz. Bu noktada Dworkin, eşitlikçi bir toplum için demokrasinin hangi formunun uygun olduğu sorusunu sorar.²⁵¹

Dworkin, bu soruya cevap veren iki ayrı yaklaşımı birbirinden ayırarak ve farklılıklarını görerek başlayacağını ifade eder. Ona göre, bu iki yaklaşımdan her biri, demokrasi hakkındaki genel varsayımlarımızı tanımlamayı teklif eder. Zira demokrasi, politik gücü bir kişi ya da gruptan çok insanlara verir ve demokraside özgür bir şekilde konuşma ve ifade özgürlüğü koruma altındadır. Bunlardan birinci yaklaşımı, demokrasinin bağımlı yorumu ya da düşünülüşü olarak adlandırır. Çünkü bu yaklaşım, her ne şekilde olursa olsun en iyi demokrasi şeklinin, insanlara eşit bir biçimde, eşit ilgi ile davranmayı gerektirecek karar ve sonuçları üreteceğini varsayar. Bu görüşe göre demokrasinin ana özellikleri, evrensel oy verme hakkı, serbest konuşma hakkı ve benzeridir. Çünkü oy kullanma hakkına sahip çıkılan ve konuşma özgürlüğünü koruyan bir toplumda, materyal kaynak ve diğer şansların eşitlikçi bir şekilde dağıtılma ihtimali yüksektir. Bu yaklaşım, demokrasi hakkında tartışmalı durumlar ortaya çıktığında, sonuca gidici bir testin kullanılmasını teklif eder. Söz konusu test şunu sorar: Bu tartışmalı konularla ilgili hangi kararlar, temel eşitlikçi hedefleri en iyi şekilde geliştirip koruyacaktır? İkinci yaklaşımı Dworkin, bunun aksine demokrasinin tarafsız yorumu ya da düşünülüşü olarak adlandırır. Bu yaklaşım, bir politik yöntemin adilliğini ya da demokratikliğini, o yöntemin özelliklerine bakarak değerlendirmeyi öngörür. Bu yaklaşım, sadece politik gücün eşit bir biçimde dağıtılıp dağıtılmadığıyla ilgilenir. Üretmeyi vaat ettiği şeylerin sonuçlarıyla ilgilenmez. Tarafsız anlayış, demokrasi hakkındaki varsayımlarımızı bu şekilde tanımlayıp haklı çıkaracağını ümit eder.²⁵²

Demokrasinin tarafsız yorumu, bir girdi testi sunar. Buna göre, demokrasi, temel olarak politik kararlarda gücün eşit olarak dağıtılması meselesidir. Demokrasinin bağımlı yorumu ise, çıktı testi sunar: Buna göre ise, demokrasi, doğru sonuçların üretilmesinde kullanılan araçlar dizisidir.²⁵³ Dworkin'e göre, iki demokrasi kavramı

²⁵¹ Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, s. 185

²⁵² *A.g.e.*, s. 185- 186

²⁵³ *A.g.e.*, s. 186

arasındaki fark, birisinin politikanın katılımcılık yanını, diğerinin ise politikanın dağıtıcı sonuçlarını vurgulaması değil, daha çok birisinin sonuçları önemli kabul etmesi, diğerinin ise görmezlikten gelmesidir.²⁵⁴

Bu noktada Dworkin, bu iki yaklaşımdan hangisinin politik eşitliğin ya da demokrasinin en iyi tanımını verdiğini sorar.²⁵⁵ Arkasından tüm popülaritesine ve açık avantajlarına rağmen, tarafsız demokrasi yorumunun saf şekliyle başarılı olamayacağına duyduğu inancı dile getirir.²⁵⁶ Nitekim Dworkin'in, eşitliğe yönelik ortaya koyduğu yaklaşımlar göz önünde alındığında, tarafsız demokrasi anlayışını değil, demokrasinin bağımlı yorumunu benimsemesi doğaldır. Temel eşitlikçi hedefleri en iyi şekilde geliştirip korumayı öngören demokrasi anlayışı olarak bağımlı yorum, eşitliğin toplum içerisinde gerçekleştirilmesi gerektiğine inanan Dworkin açısından kaçınılmaz bir tercih olacaktır. Sonuç olarak Dworkin, Dahl gibi düşünürlerle birlikte ortak bir paydaya sahiptir. Bu paydaya göre, demokrasi, siyasal eşitliğe bağlılığı gerektiren bir sistemdir. Fakat bu soyut ilkedен hareket edilerek en iyi diye nitelendirilebilecek olan tek bir temsil sistemine ulaşmak söz konusu değildir.²⁵⁷

2.2.2. Dworkin'de Özgürlük

Siyaset felsefesi tarihinde adalet ve eşitliğin yanında tartışılmakta olan bir başka konu da özgürlüktür. Günümüz dünyasının siyaset kuramı, eşitlikle özgürlüğün mücadele alanı haline gelmiştir.²⁵⁸ Bu mücadelede özgürlüğe karşı eşitliğin tarafında saf tutan Dworkin, ayrı bir özgürlük hakkından bahsetmez. Bu hak, herkesin eşit ilgi ve saygı hakkında içkindir.²⁵⁹

Özgürlükle ilgili değerlendirmeler, ilk etapta, "Özgürlüğün kaynağı nedir?" sorusunu cevaplamayı gerektirir. Özgürlük, insanların sırf insan olması hasebiyle sahip olduğu temel ve doğal haklardan birisidir. Bu hakların temel özelliği, sahip olmak için insan olmaktan başka herhangi bir şartı gerektirmemeleridir. Özgürlük hakkı başta

²⁵⁴ *A.g.e.*, s. 188

²⁵⁵ *A.g.e.*, s. 189

²⁵⁶ *A.g.e.*, s. 190

²⁵⁷ Will Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık, Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, Çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 233

²⁵⁸ Türkbağ, *Haklar Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi*, s. 88

²⁵⁹ Barry, *a.g.e.*, s. 215

olmak üzere bu temel ve doğal hakların kaynağı, bu anlamda, insanın doğasıdır. Bu haklar, hiçbir kısıtlamaya tâbi olmayan ve tüm insanları içine alan evrensel bir niteliği haizdir. Bunun anlamı, tüm insanların bu haklara sahip olma noktasında eşit olmalarıdır.²⁶⁰

Anayasacılık düşüncesi ve kanun hâkimiyeti gibi ilkelere de kaynaklık eden *özgürlük*²⁶¹, en genel tanımıyla, kişinin kendi iradesi sonucunda gerçekleştirmek istediği eylemlerden dolayı, kendisi dışındaki diğer insanların tahdit veya kısıtlamalarına maruz kalmamasıdır. Bu anlamıyla *özgürlük*, cebre maruz kalmama halidir. Ancak buradaki kısıtlanmamışlık ilkesi sadece insan yapısı engellemeler açısından söz konusudur. Buna karşın doğal engellerden dolayı ortaya çıkan kısıtlanmışlık durumu, kişinin özgür olmadığını göstermez. *Özgürlük*, bu anlamıyla, sosyal bir varlık olması hasebiyle benzerleriyle bir arada yaşayan insan için çok büyük bir önemi haizdir. Çünkü *özgürlük*, insanın kendi hayatını şekillendirmesi ve hayatını kendi tercihlerine göre yönlendirmesi anlamına gelir. Kişi, hayatını kendi yaratımları çerçevesinde belirleyebilme hakkından yani özgürlükten yoksun ise, hayatın bu kişi için fazla bir önemi kalmaz. Bunun sebebi, insan için hayatı anlamlı kılan yegâne unsurun, kişinin kendi hayatını kendi değerleri çerçevesinde kurma şansına sahip olmasıdır.²⁶² Özgürlüğün reddi ise, konformizmin, dogmatizmin, baskı ve de keyfi müdahalenin kabul edilmesi demektir.²⁶³

Bununla birlikte özgürlüğün sınırsız olduğundan da bahsedilemez. Özgürlüğün sınırsız oluşu, onun ortadan kalkmasının da yegâne sebebidir. Zira tam özgürlük, kişinin tek başına yaşamasıyla birlikte düşünülebilir. Bu ise, diğer insanlarla iletişiminin kopuk olmasıyla mümkündür. Böyle bir durum ise, kuramsal bazda bile savunulamaz. Çünkü kişinin seçim ve eylemlerinin anlamlandırılabilmesi, diğer insanlarla arasındaki iletişim sayesinde mümkündür.²⁶⁴ Başka bir ifadeyle kişinin diğer insanlarla ilişkisinin ortadan kalkması, özgürlük probleminin de bir problem olmaktan çıkacağı sonucunu doğurur.

²⁶⁰ İhsan Dağı & Necati Polat, *Demokrasi ve İnsan Hakları*, Liberte Yayınları, Anlara, 2004, 37-41

²⁶¹ Atilla Yayla, "*Liberalizm ve Türkiye*", *Liberal Bakışlar*, Liberte Yayınları, Ankara, 2000, s. 173

²⁶² Mustafa Erdoğan, *Sivil Özgürlük Olarak Din ve Vicdan Özgürlüğü*, <http://www.liberal-dt.org.tr/dergiler/ldsai21/2107.htm>

²⁶³ Mustafa Erdoğan, *Özgürlük Davası, Türkiye Özgürleşebilir mi?*, Liberte Yayınları, Ankara, 2002, s. 36

²⁶⁴ Zygmunt Bauman, *Özgürlük*, Çev: Vasıf Erenus, Sarmal Yayınları, 1997, s. 73- 74

Nitekim böyle bir durumda geriye sadece doğal engeller kalmaktadır ki, yukarıda da ifade edildiği gibi, doğal engellerden dolayı ortaya çıkan kısıtlanmışlık durumu, özgürlüğün olmadığını göstermez.

Özgürlük problemi, gerek ahlâk gerekse siyaset felsefesi çerçevesinde tartışılmalıdır. Ahlâk felsefesi açısından *özgürlük*, kişinin, gerçekleştirdiği eylemlerden dolayı sorumlu olma durumunun önkoşuludur. Çünkü kişinin herhangi bir eylemden dolayı sorumlu tutulabilmesi için, sözü edilen eylemi özgür iradesiyle gerçekleştirmesi gerekir. Dolayısıyla *özgürlük*, sorumluluk bilincinin önkoşuludur. Özgür insan için sorumluluk, varolan alternatifler arasından seçim yapabilmeye başlar. Bu seçimi yapabilmek, kişinin özgür olduğunun göstergesidir. Siyaset felsefesi bağlamında değerlendirildiğinde ise, *özgürlük*, ortaya konan siyasal formların niteliklerine uygun olarak farklı tarzlarda ortaya çıkmıştır. Felsefe tarihi içerisinde özgürlüğe ilişkin tanım ve açıklamalar da bu farklı yorumların niteliğini gösterir mahiyettedir.

Bu çerçevede özgürlük, genel itibariyle üç farklı şekilde temellendirilmiştir. Bunlar, negatif özgürlük, pozitif özgürlük ve tahakkümsüzlük olarak özgürlük anlayışları biçiminde özetlenebilir. Bunlardan ilk ikisi, yani negatif ve pozitif özgürlük, Issiah Berlin tarafından ortaya konulmuşken, tahakkümsüzlük olarak özgürlük anlayışı, özellikle cumhuriyetçi idealin mükerrer niteliklerinden biri olarak belirginlik kazanmıştır.

Negatif özgürlük, kişinin bir başkasının müdahalesi olmadan istediğini yapabileceği hakkının sınırıyla ilgilenirken, *pozitif özgürlük*, herhangi bir eylemin gerçekleştirilmesinin kaynağında yatan unsurun ne olduğu sorunuyla uğraşır.²⁶⁵ Üçüncü bir yaklaşım olarak sunulan tahakkümsüzlük olarak özgürlük anlayışı ise, tahakkümün varlığı noktasında belirginlik kazanır.

Negatif özgürlük, “herhangi bir şeye karşı özgür olma”yı ifade ederken, *pozitif özgürlük*, “herhangi bir şeye özgür olmak” şeklinde değerlendirilir. “Müdahalenin olmaması” durumu olarak tanımlanan *negatif özgürlük*, özellikle *liberalizmle*

²⁶⁵ Barry, *a.g.e.*, s. 228

ilişkilendirilir ve bireyin, dışarıdan gelen herhangi bir cebre maruz kalmadan eyleme geçme durumu biçiminde tanımlanır.²⁶⁶ Bu yüzden *negatif özgürlük* açısından, bireyler, eylemde bulunurken bir başkasının müdahalesine maruz kalmadığı takdirde özgürdür. *Negatif özgürlük*, özgürlük tanımının tamamlayıcısı anlamında karşımıza çıkan “*alternatifler arasından tercihte bulunabilme*” durumunu ifade eder.²⁶⁷ Dworkin’in özgürlükle ilgili tercihi de bu yöndedir.

Pozitif özgürlüğün özgürlük tanımı ise, sadece kişinin eylem alanının dışarıdan gelebilecek müdahalelere kapalı olmasıyla sınırlı değildir. Yani bir kişi, kendisi dışındaki unsurların müdahalesine maruz kalmasa dahi özgür olmayabilir. Eğer insanlar, yanlış bir bilince sahiplerse, *pozitif özgürlük* tanımına göre, bu insanların özgür olmadıkları söylenebilir. Dolayısıyla pozitif özgürlük anlayışına göre özgürlük, kendi haline bırakılmaktan ibaret olmayıp kendine hâkim olmayla ilintilidir. Kişi, bir başkasının keyfi müdahalesine maruz kalmasa dahi irrasyonel arzuların kölesi haline gelebilir. Mesela bir uyuşturucu bağımlısı, bir alkolik ya da bir kumarbaz, özgür olarak kabul edilemeyebilir. Gerçek özgürlük, kişinin yapması gerekeni yapması olarak kabul edildiğine göre, kişiyi rasyonel amaçlara yönlendirme anlamında hukukun kişiyi baskı altına aldığından bahsedilemez. Bu sebeple kişinin bir takım kurallar çerçevesinde herhangi bir eylemi yapmaktan alıkonulması, özgürlüğün ortadan kaldırılması anlamına gelmez. Ayrıca hukukun da kişiyi baskı altına aldığından değil, özgürleştirdiğinden bahsetmek mümkündür. Bu itibarla *pozitif özgürlüğün*, değer belirtme anlamında normatif bir karaktere sahip olduğu ve monist bir vizyonu benimsediği açıktır.²⁶⁸

Tahakkümsüzlük olarak özgürlük anlayışına gelince, bu özgürlük tasavvuru, cumhuriyetçi sistemin merkezinde bulunan ve bu anlamda daha çok cumhuriyetçi düşünceye taraftar olan düşünürlerce savunulan bir özgürlük tasavvurudur. Genellikle monarşi karşıtlığıyla tanımlanan cumhuriyetçi yaklaşım, yönetimi, tahakkümü reddeden bir özgürlük anlayışı ve özyönetim modeline dayandırır. Bu anlamda yurttaşları kendi iradeleri dışında yaşama hususunda baskı altına alan her türlü yönetim biçimi gayri

²⁶⁶ Yayla, *a.g.e.*, s. 174- 175

²⁶⁷ Erdoğan, *Anayasal Demokrasi*, s. 121

²⁶⁸ Barry, *a.g.e.*, s. 229- 230

meşrudur.²⁶⁹ Tahakkümsüzlüğe yönelen cumhuriyetçi yaklaşım, bu açıdan müdahalesizlikten yana olan düşünce biçimlerinden farklıdır. Cumhuriyetçi yaklaşımı benimseyenler açısından, liberalizmin müdahaleden kastettiği doğrudan fiziksel baskıdır. Tahakküm ise, böyle bir baskı ya da zor kullanma eylemi olmaksızın da ortaya çıkabilir. Mesela, iyi yürekli bir despot tebasına eziyet etmese de iyi bir işveren çalışanlarına güleryüzlü davransa da tahakküm yine de söz konusudur.²⁷⁰ Dolayısıyla böyle bir ortamda hakiki anlamda bir özgürlük şuurundan bahsetmek olanaksızdır.

Özgürlüğe yönelik bu farklı yaklaşımlar, ortaya konan siyasal formların karakteristik özelliklerini belirlemesi açısından da önemlidir. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi, negatif özgürlük liberal geleneğe dayanak teşkil ederken, tahakkümsüzlük olarak özgürlük anlayışı, daha çok cumhuriyetçi sistemlerin özgürlük anlayışını yansıtır.

Dworkin'in özgürlük anlayışına geri dönecek olursa. Tıpkı Rawls'da olduğu gibi Dworkin'de de eşitlik ve özgürlüğün dengelenmesi sorunu mevcuttur. Eşitlikçi yanları ağır basan bir düşünür olması, onun gerek haklar bildirgelerinde gerekse yaşadığı toplumun ve de devletin anayasasında yer alan özgürlükleri yadsıdığı anlamına gelmez. Onun karşı çıktığı nokta, özgürlüğe dayalı bir haklar anlayışının kabul edilmesidir. Mesela Dworkin, genel bir özgürlük hakkından ya da başka bir ifadeyle özgürlüğe ilişkin genel bir haktan değil, ifade özgürlüğü gibi özgürlükle ilişkili belirli haklardan bahsetmekte ve bunların varlığından söz etmektedir. Dolayısıyla o, sivil özgürlüklerin özgürlüğe dayalı genel bir haktan değil de her vatandaşın sahip olduğu eşit muamele görme hakkından türetilmesi anlayışındadır.²⁷¹ Zira Dworkin, ayrı bir özgürlük hakkının olmadığını, özgürlüğün herkese eşit ilgi ve saygı hakkında içkin olduğunu iddia eder.²⁷² Yani ifade özgürlüğü, özel mülkiyet hakkı gibi belli özgürlüklerin temel bir haktan, eşit ilgi ve saygı hakkından doğduğunu savunur.²⁷³

Dworkin, özgürlükten bahsederken daha genel güç ya da özgürlüğü değil, legal sınırlamalardan özgürlük anlamında negatif özgürlüğü kasteder. Bununla birlikte o, genel olarak özgürlükle ilgilenmez, sadece özgürlük ve dağıtıcı eşitlikle ilgili bağlantıyı

²⁶⁹ Aykut Çelebi, “Cumhuriyetçilik”, Felsefe Ansiklopedisi, Edit: Ahmet Cevizci, Babil Yayıncılık, Ankara, 2005, s. 375

²⁷⁰ A.g.e., s. 376

²⁷¹ Özkök, a.g.e., s. 101

²⁷² Barry, a.g.e., s. 215

²⁷³ Diana T. Meyers, *Rights- Based Rights, Law and Philosophy*, Vol. 3, No. 3, (1984) s. 407

ele alır.²⁷⁴ Ona göre, insanların çoğu, ahlâkî olarak düşünülen konuşma, din, inanç ve seçim özgürlüğü gibi önemli özgürlüklerin çok aşırı durumlar dışında korunması gerektiğine inanır. Ama Dworkin, bir takım hedefler adına önemli özgürlükleri bile kısıtlamaya meyillidir.²⁷⁵

Ona göre, özgürlük, eğer insanların sanatın değerli olduğunu düşündüğü gibi değerli olsaydı, o zaman özgürlüğün temel bir öneminin olduğu kabul edilebilirdi. Bu, metafizik bir önemdir, ama insanlar için sonucu ne olursa olsun korunmalıdır. Ama özgürlük, sadece insanlar için sahip olduğu sonuçlardan dolayı değerli görünür: Özgürlük şartları altında yaşanan hayatların sadece bu nedenden dolayı daha iyi olduğu zannedilir. Ona göre, bu noktada sorulması gereken bir takım sorular vardır: O yaşamı sürdürenlerin hayatlarını iyileştirmek için bu insanların özgürlüklerinin korunması gerçekten önemli olabilir mi? Bu insanların özgürlüklerinin korunması, eşitlik açısından zaten kötü durumda olanlardan daha mı önemlidir? Bu görüş nasıl savunulabilir? Dworkin'e göre, dogmacı bir yaklaşımdan hareket edilerek özgürlüğün eşitliğe kurban edilemeyeceği fikri savunulabilir ve sonra da daha fazlasının yapılamayacağı ya da yapılmasına gerek olmadığı söylenebilir. Ama bunun içi boştur. Eğer özgürlük, transandantal olarak önemli ise, en azından niçin böyle olduğu hakkında bir açıklama yapılmalıdır.²⁷⁶

Çoğunlukla zannedildiği gibi özgürlük ve eşitlik sık sık birbiriyle çatışır mı? Ya da her insanın istediklerine sahip olabilmesi için bu iki erdem uzlaştırılabilir mi? Birinin ister istemez diğerini ihlal ettiği yerde, bu iki erdem kavramsal olarak bağdaştırılabilir mi? Bu soruların akabinde Dworkin, özgürlük ve eşitliğin çatışma içinde olduğunun düşünüldüğü durumları değerlendirebilmek için, İngiltere ve Amerika'daki gerçek politik ihtilafları örnek olarak alır.²⁷⁷

1. Örnek: Kampanya Harcamaları: 1974'te kongre, belli bir politik adayın etkisini arttırmak için kanuni olarak harcayabileceği miktarı kısıtlayan bir yasayı harekete geçirmiştir. Yasanın amacı, eşitlikçi bir yaklaşımın baz alınmasıdır. Zira bu yasanın gerekçesine göre, politikada istediği kadar harcama yapmasına müsaade edilen

²⁷⁴ Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, s. 120

²⁷⁵ *A.g.e.*, s. 121

²⁷⁶ *A.g.e.*, s. 121

²⁷⁷ *A.g.e.*, s. 123

zengin bir kimse, politik işlerde fakir kişinin sahip olacağından daha fazla bir etkiye sahip olacaktır. Bununla birlikte yüksek mahkeme, kısıtlamanın, Amerikan Anayasası'nın ilk düzenlemesindeki (First Amendment) konuşma özgürlüğünü kısıtlayarak ihlal ettiğini savunmuş ve yasanın bu kısmının temeli olmadığını belirtmiştir. Buna karşın mahkemenin kararına yoğun bir eleştiri getirilmiştir.²⁷⁸

2. Örnek: Temel İhtiyaçlarda Özel Sektör: Bu örnek, İngiliz politikasında var olan bir konudur. İngiltere'de ulusal bir sağlık hizmeti vardır. Gerekli sağlık sigortasını sağlayacak kadar bir işi olanlar, bununla birlikte kendilerine, onları kuyrukta bekletmeyecek imkânı sağlayacak özel sağlık bakımı için de ödeme yapabilirler. İşçi Partisi, sağlıkta özel düzenlemeleri sağlayacak kanunları çıkarmaya çalışmaktadır. Bunu da eşitlik adına gerçekleştirmeyi düşünmüştür. Ama pek çok İngiliz politikacı ve açıkça İngiliz halkının çoğu, bu politikaya karşı çıkmaktadır. Nedeni de bunun, onların özgürlüklerinin bir bölümünü, yani sağlıkta seçim özgürlüğünü ihlal edecek olmasıdır.²⁷⁹

3. Örnek: Minimum Ücret ve Maksimum Çalışma Saati Düzenlemesi: Bu örnek Dworkin'e göre, daha tarihi bir karaktere sahiptir. Bu yüzyıl başlarında Amerika'da yasa yapıcılar, insanların çalışabilecekleri saatlerde ve işverenin işçilerine teklif edebileceği ücretlerde düzenlemeler yapmaya başlamıştır. Mesela New York, fırıncıların haftada altmış saatten fazla çalışmasını yasaklamıştı. Bu yasaların şüphesiz farklı amaçları olmasına rağmen - New York yasası, bir sağlık ölçüsü olarak savunulmuştu- ve bu kanunlar geniş bir şekilde kabul görmüştü. Çünkü bu yasa, pek çok insanın hoş görmediği ekonomik eşitsizliği düzeltici olarak görülmüştür. Bununla birlikte Yüksek Mahkeme, New York'taki bu düzenlemenin temeli olmadığını ilan etmiş, gerekçesini ise, sözleşme ve işte seçim özgürlüğünün ihlal edilmesi olarak belirlemiştir. Ama bu karar uygulanmamış ve sık sık Yüksek Mahkeme'nin tarihindeki en kötü karar olarak tarihe geçmiştir. Kararın eleştirilenlerinin çoğu, bununla birlikte davanın özgürlükle eşitlik arasında bir çatışmaya yol açtığı konusunda hemfikir olmuşlardır.²⁸⁰

²⁷⁸ *A.g.e.*, s.123- 124

²⁷⁹ *A.g.e.*, s. 124

²⁸⁰ *A.g.e.*, s. 124

Dworkin'e göre, bu örnekler sadece özgürlükle eşitliğin çatıştığını göstermekle kalmaz, aynı zamanda bazı insanlar için eşitliğin ne kadar önemsiz olduğunu da gösterir. Eğer bu sınırlamalar, başka bir zorlayıcı amaca hizmet etseydi, o zaman çok az insan önemli özgürlüklerdeki sınırlamalara itiraz edecekti. Mesela, kargaşa ve paniğin önlenmesi için konuşma özgürlüğünün sınırlanabileceğinde herkes hemfikirdir. Sağlık ve güvenlik adına tıpta yapılacak düzenlemelere kimse itiraz etmez. Zira Lochner'da Yüksek Mahkeme, eğer fırıncıların sağlığı düşünülüyorsa ve bu ispatlanabilirse, o zaman New York yasasının haklı çıkarılabileceğini ve temeli olabileceğini belirtmiştir.

281

Bu yüzden Dworkin'e göre, başlangıçtaki listeye başka bir soru daha eklenebilir: Pek çok insan, niçin eşitliğin başka ilgi ve değerlerle değil de özgürlükle çatıştığını düşünmelidir? Eğer bir kimse, özgürlük hakkının bir takım değerlere boyun eğmesi gerektiğini kabul ederse, en azından bazen eşitliğin bu değerler arasında olabileceğini niçin düşünmesin? Ona göre bu sorulara karşı, kinik bir cevap ileri sürülebilir. Bu cevap ise şudur: Pek çok insanın eşitliğe karşı çıkmasının nedeni, bencil olmalarıdır. Ama o, daha iyi bir cevabın da var olduğunu düşünür. Buna göre, eşitliğe karşı çıkıyor görünenlerin çoğu, gerçekten karşı değildir. Bu insanlar, eşitliğin önemli olduğunu düşünürler, ama verilen durumların hangisinde ne kadar önemli olduğu ve hakiki olup olmadığı konusunda problemleri vardır.²⁸²

Dworkin'e göre, "özgürlük" ve "eşitlik" kelimeleri iki anlamda kullanılır. İlkinde, bu kelimeler, düz bir açıklama olarak kullanılır. Bu açıklama, kendi içinde tasdik önerisi taşımaz veya şikâyet bulundurmaz. İkincisinde ise, normatif olarak tasdiklenen politik bir erdem ya da ideali tanımlamak için kullanılır. Bunlardan özgürlük, düz anlamıyla sadece sınırlama olmadığını göstermek için kullanılır. Diğer taraftan normatif anlamıyla özgürlük, insanların özgür olacakları yolları açıklamak için kullanılır. Mesela, istedikleri gibi düşünmeleri ve konuşmaları.²⁸³

"Eşitlik" ise, düz anlamında açıkça belirtilmiş ya da anlaşılmış bazı durumlarda aynılığı ya da benzerliği göstermek için kullanılır. Ama burada benzerlikle kastedilen şeyin arzu edilir olduğu ifade edilmez. Bunun aksine normatif anlamda eşitlik, saygı ya

²⁸¹ *A.g.e.*, s. 125

²⁸² *A.g.e.*, s.125

²⁸³ *A.g.e.*, s.125- 126

da saygıları ifade etmek için kullanılır. Burada insanların eşit olması gerektiği ya da onlara eşit davranılması gerektiği dile getirilir. Bu ise, adalet meselesidir. Özgürlük ve eşitlik arasındaki tartışmalar konusunda endişeli olan siyaset filozoflarının kafalarındaki ise, bu kavramların düz anlamları değil, normatif anlamlarıdır. Bu endişenin nedeni, politik idealler arasındaki çatışmadan korkmaktır. Dworkin'in ele alıp incelediği ise, normatif ideallerin çatışmasıdır.²⁸⁴

Dworkin'e göre, özgürlük ya da eşitliği normatif bir ideal olarak benimseyen bir kimse, insanların nasıl özgür olması gerektiği, nerelerde aynı olacağı, insanlara nerelerde eşit davranılması gerektiği konularında bilgi sahibi olmalıdır. Ancak farklı insanların farklı görüşlere sahip olması da doğaldır. Başka bir ifadeyle özgürlük ve eşitlik, farklı tanım ve kavramları içine alır. Dolayısıyla birer ideal olarak eşitlik ve özgürlüğün birbiriyle çatıştığını düşünmek, bunların nasıl ele alındığıyla alâkalıdır. Mesela, özgürlüğün aşırı anarşist bir tarzda ele alınması durumunda özgürlük, sonuçları başkaları için ne olursa olsun insanların her şeyi serbestçe yapabilmesini içerir ki, böyle bir özgürlük anlayışı, doğal olarak eşitlikle çatışır. Aynı durum, diğer politik erdem ve hedefler için de geçerlidir. Ortak mülkiyete zarar vermesi hasebiyle çimlerde yürüme gibi şeyleri yasaklamayan bir toplum eşitlikçi bir toplum olamaz. Böyle bir toplumun, güvenilir, verimli, güçlü ya da hoş olması da mümkün değildir. Bununla birlikte farklı bir özgürlük anlayışı da benimsenebilir. Mesela, özgürlük, vatandaşlara, onlar arasında eşitliği üretmesi ve koruması yoluyla davranmak şeklinde anlaşılırsa, o zaman eşitlik ve özgürlüğün birbiriyle çatışmayacağı aşikâr olacaktır. Dolayısıyla böyle bir özgürlük anlayışı, eşitlikle asla çatışmayacaktır.²⁸⁵

Özgürlüğün kaynak eşitliğiyle çatışıp çatışmadığı problemine gelince, Dworkin'e göre, eşitlik ve özgürlüğün çatışması durumunda bu iki erdem arasında ıstırap verici bir seçim yapmanın kaçınılmaz hale geleceği düşünülür. Zira ona göre, politik tartışmalar göz önüne alındığında bir uçta özgürlüğün mutlaklığını, diğer uçta ise, eşitliğin mutlaklığını benimseyen görüşlere rastlamak mümkündür. Ayrıca bu kutuplar arasında daha ılımlı olan görüşlerin var olduğu söylenebilir. Bu ılımlı görüşler, bu iki politik erdeme verdikleri farklı ağırlıklarla birbirlerinden ayrılırlar. Dworkin açısından ise, özgürlük ve eşitlik söz konusu olduğunda şu söylenebilir: Özgürlük ve

²⁸⁴ *A.g.e.*, s. 126

²⁸⁵ *A.g.e.*, s. 126-127

eşitlik arasındaki herhangi bir yarışma, özgürlüğün kaybetmek zorunda olduğu bir yarışmadır.²⁸⁶

Çok cesur bir iddia ortaya attığının farkında olan Dworkin, yönetimlerin, yönetimleri altında yaşayan insanların hayatlarını daha iyi hale getirmek için çalışması gerektiğine ve buna paralel olarak da insanların her birinin yaşamına eşit ilgi göstermesi gerektiğine kanidir. Ona göre bu prensibi kabul eden bir kişi, eşitliği politik bir ideal olarak kabul edecektir. Özgürlük ve eşitlik arasında bir çatışmanın mevcut olduğunu düşünen bir kimse, özgürlüğü korumanın, bütün vatandaşlara eşit ilgi göstermeyecek şekilde davranmak anlamına geleceğini kabul etmek zorundadır. Bunun haklı çıkarılabileceğini düşünmek çok da makul değildir.²⁸⁷

Bununla birlikte Dworkin'e göre, yöneticilerin, yönetimleri altında yaşayan insanların hayatlarını iyileştirmek için onlara ilgi göstermesi gerektiği düşüncesini reddetmek de mümkündür. Ya da iyi yönetim açısından değerlendirildiğinde, bazı insanların yaşamlarının diğer insanların yaşamlarına nispetle daha önemli olduğu da savunulabilir. Yani herhangi bir sınıfa, ırka ya da dine mensup olanların ya da daha erdemli olan insanların hayatlarının daha değerli olduğu düşünülebilir. Bunun aksine herhangi bir kişi, soyut eşitlikçi prensibi kabul edebilir, ama bu prensibi, onun mutlak bir prensip olduğunu reddederek de nitelendirebilir. Mesela, yöneticilerin, toplum içerisinde yaşayan vatandaşların tümünün yaşamlarına eşit ilgi göstermesi gerektiğini iddia edebilir. Ya da devletin asli görevinin, ulusun güç ve etkisini arttırmak olduğunu düşünebilirler. Hatta bu durum, vatandaşların tek tek iyiliği düşünülmeyecek şekilde gerçekleştirilebilir. Yüksek kültür bileşenlerinin korunması gerektiği ve bunun da insanların yaşamlarının daha iyi hale gelmesi yolundaki rolüne bakılmadan yapılması gerektiği üzerinde ısrar edilebilir. Böyle bir durumda diğer hedeflere ulaşmak yolunda eşit ilgi prensibinin gerektirdiği belli politik davranışların görmezlikten gelinmesinin en iyi yol olduğu savunulabilir.²⁸⁸ Dolayısıyla teorik olarak soyut eşitlikçi prensip, eleştirel bir tarzda ele alınabileceği gibi, farklı şekillerde nitelendirilebilir. Ama insanlar arasındaki hiçbir belirgin politik fikir, bu prensibe ne karşı çıkabilir ne de bu prensibi,

²⁸⁶ *A.g.e.*, s. 128

²⁸⁷ *A.g.e.*, s. 128

²⁸⁸ *A.g.e.*, s.128- 129

özgürlüğün lehine olacak şekilde konumlandırabilir. Dolayısıyla eşitlikçi prensibi tamamen reddetmek söz konusu değildir.²⁸⁹

Dworkin'e göre bazı insanlar, sanatı soyut eşitlik prensibinden bağımsız olan, ama bununla birlikte onunla yarışan bir temel değer olarak kabul ederler. Ancak bunun nedeni, sanatın, insanların yaşamlarına katkıda bulunan bir değer olarak kabul edilmesidir. Başka bir ifadeyle insanlar, sanat için sanata inanır ve değer verirler. Ama özgürlük, insanların hayatı için oynadığı rolden başka bir değere sahip olamaz.²⁹⁰ Zira o, liberalizme yönelik eleştirilerin sık sık insanların bazen daha az özgürlükle daha fazla mutlu olabileceğine işaret ettiğini hatırlatarak akıllı liberallerin de bu sonuca vardıklarını ifade eder ve bu anlamda bu eleştirileri desteklediğini gösterir.²⁹¹

Dworkin, eğer özel bakım ve ilaç ortadan kaldırılırsa yoksulların, daha iyi bir tıbbi bakıma sahip olacaklarını ve tamamen iyileşeceklerini varsayarak durumu netleştirmeye çalışır. Buna göre, eğer devlet özel sağlık kurumunu kaldırmayı reddederse, o zaman farazi olarak yoksullar, eşit ilgi prensibinin gerçekleşmesi durumunda sahip olacakları imkânlarla nispetle daha kötü durumda olacaklardır. İşte Dworkin'e göre, özgürlüğün insan yaşamına olan katkısından başka bir önem ve değeri olmadığına göre, böyle bir sonuç haklı çıkarılamaz. Çünkü bunun kabul edilmesi durumunda yoksulların yaşamının, diğer insanların yaşamlarından daha değersiz olduğu kabul edilmiş olur. Devletin, vatandaşlarının tümüne eşit ilgi göstermesine ilişkin bir ilke ile bazı insanlara diğer insanlardan daha fazla önem verebileceği şeklindeki bir ilke birlikte kabul edilemez. Zira bu, tutarsızlıktır.²⁹² Özgürlük ve eşitlik arasındaki gerçek bir yarışmanın, özgürlüğün kaybetmesi gereken bir yarışma olduğunu sık sık tekrarlayan Dworkin, bu anlamda eşitlikçi prensibe açıkça karşı çıkılamayacağını, zira devletin, vatandaşlarının hayatlarına ilgisiz kalmasının, dahası bazı insanların hayatlarına diğerlerinin hayatlarından daha fazla önem vermesinin saçma olduğunu ifade eder. İnsanlara karşı farklı ilgi gösterilmesi, ahlâka da uygun değildir.²⁹³

²⁸⁹ *A.g.e.*, s. 129

²⁹⁰ *A.g.e.*, s. 129

²⁹¹ *A.g.e.*, s. 129

²⁹² *A.g.e.*, s. 130

²⁹³ *A.g.e.*, s. 130

Siyaset felsefesine ilişkin tartışmalar göz önüne alındığında, eşit ilgi prensibiyle alâkalı pek çok düşüncenin var olduğunu ifade eden Dworkin'e göre, bunlardan birincisi, faydacı yaklaşımdır. Bu düşünceye göre, devlet toplumun her üyesinin refahını aynı şekilde hesaba kattığında, vatandaşlarına eşit ilgi göstermiş olacaktır. Bu ise, ancak uzun süreçte en büyük ortalama refahı elde etmeye çalışan politikaların benimsenmesiyle mümkündür. İkinci grup, laissez-faire anlayışıdır. Bu düşünce, eşit ilgi prensibinin kimsenin hayatına müdahale etmeme anlamına geldiğini savunur. Bu anlayış, insanların kendi yetenek ve şanslarının kendilerine bağlı olduğunu iddia eder. Üçüncü grup, devlet politikalarının insanların refahlarını mümkün olduğu kadar birbirine yakın hale getirmeye çalışmasını isteyen ve devletin ancak bu türden politikalar takip ettiğinde insanlara eşit davranacağını savunan refah eşitlikçileridir. Son olarak, eşit ilgi prensibinin mevcut kaynakların vatandaşlara mümkün olduğu kadar eşit bir şekilde dağıtılması gerektirdiğine inanan kaynak eşitlikçileri vardır.²⁹⁴

Dworkin'e göre, bu sınıflama arasında yer alan laissez-faire düşüncesi, görünüşte kendi eşitlik anlayışlarıyla belirli özgürlük hakları arasında bir çatışmanın söz konusu olmayacağını öne sürer. Zira bu yaklaşıma göre, insanlara eşit ilgiyle davranmak, kişisel güvenlik, sözleşme geçerliliği ve mal güvenliğini sağlayan düzenlemeler altında üretim yapma ve ticarete serbestliğin sağlanması yoluyla mümkün hale gelecektir. Çünkü laissez-faire düşüncesi, ona göre, insanlara eşit ilgi göstermenin, bu özgürlüklere tam saygıyı gerektirdiği kanaatindedir. Buna karşın faydacı görüş, kendi eşitlik anlayışlarının, bu özgürlük haklarıyla çatışabileceğine ihtimal verir. Mesela, politik dernekleri ya da konuşma özgürlüğünü korumanın, ortalama faydayı geliştirmekten çok ortadan kaldıracağını düşünürler.²⁹⁵

Dworkin, eşitliğin, çoğumuz için yaklaşık aynı güce sahip olduğunu iddia eder ve özgürlüğün onun yanında bağımsız bir politik ideal olarak tutarlı bir şekilde yer alamayacağını ifade eder.²⁹⁶ Buna ilişkin görüşlerini, aşağıdaki alıntıdan açık bir şekilde görmek mümkündür:

Bana gelince, ben haklar dediğimiz geleneksel temel özgürlüklerden herhangi birinin temel bir düzeyde eşitlikle çatışacağına ilişkin varsayımı

²⁹⁴ *A.g.e.*, s. 131

²⁹⁵ *A.g.e.*, s. 131- 132

²⁹⁶ *A.g.e.*, s. 132

karşıma almak istiyorum. Bireysel haklar, bana göre, eğer onları eşitliğin gerektirdiği savunulabilir bir kuram için gerekli olarak kabul edersek anlam ifade ederler. Bireylerin özgürlük haklarına ilişkin ortadoks tartışmanın kurallarını, “Bu hakka sahip olmak için ne kadar eşitlikten vazgeçmemiz gerekir?” sorusu yerine, “Bu hak eşitliği korumak için gerekli midir?” sorusunu koyarak değiştirmek istiyorum.²⁹⁷

Dworkin’e göre, özel sağlığın kaldırılmasını öneren bir kişi, eşitliği korumak amacıyla açıkça eşitliği normatif anlamında ele alır ve insanlara eşit bir şekilde davranmanın, eşit sağlık bakımı dâhil insanların her durumda eşit kılınmasını gerektirdiğine inanır. Bu teklife karşı çıkan bir kişi ise, en anlamlı eşitliğin böyle bir şeyi gerektirmediğini düşünür. Bu görüşü savunan bir kişi, zaten özgürlükle eşitlik arasında bir çatışmanın olmayacağını düşünür. Ancak Dworkin, eşitliğe ilişkin bazı yaklaşımlar söz konusu olduğunda, çatışmanın muhtemel olduğu kanaatindedir. Dworkin’in problemi, en cazip olduğuna inanılan bir eşitlik düşüncesi söz konusu olduğunda herhangi bir çatışmanın doğup doğmayacağıdır.²⁹⁸

Dworkin’e göre eğer özgürlük dikkate alınacaksa, özgürlük ve eşitliği uzlaştırmak gerekir. Çünkü bundan önce de ifade edildiği gibi, özgürlük ve eşitlik arasındaki bir yarışma özgürlüğün kaybetmek zorunda olduğu bir yarışmadır.²⁹⁹ Ama bu, yukarıda da ifade edildiği gibi, onun özgürlüğü reddettiği anlamına gelmez. Zira, pek çok kişi gibi Dworkin de özgürlüğün insanların hayatları için oldukça önemli olduğuna inanmaktadır. Zira politik adalet, özgürlüğü gerektirir. Çünkü üyelerinin özgürlüğünü korumayan ya da koruyamayan bir toplum, üyelerine eşit ilgiyle davranmış olmaz.³⁰⁰

Dworkin, ortaya koyduğu tartışmanın özgürlüğü eşitliğe bağlı hale getirildiğinin düşünülmesinden endişe ettiğini özellikle vurgular. Buna yönelik açıklaması ise şudur: “İki temel politik erdem olarak özgürlük ve eşitlik birbiriyle çatışmaz, çünkü özgürlüğü yerine koymadan eşitlik tanımlanamaz, geliştirilemez. Başka bir nedenimiz

²⁹⁷ Magee, a.g.e. , s. 341- 342

²⁹⁸ Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality.*, s. 133

²⁹⁹ A.g.e., s. 134

³⁰⁰ A.g.e., s. 181

olmasa bile özgürlüğü korumak için en azından eşitlikçi bir nedenimiz vardır.”³⁰¹ Dolayısıyla eşitlik söz konusu olduğunda özgürlüğün ikincil derecede bir öneme sahip olduğunu ifade eden Dworkin, kesinlikle özgürlüğe karşı topyekûn bir reddiye ortaya koymaz. Zira özgürlüğün önemli yansımalarından biri olan ifade özgürlüğüne ilişkin düşünceleri, onun bu tavrına güzel bir örnek teşkil etmektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi o, gerek haklar bildirgesinde gerekse yaşadığı toplumun ve de devletin anayasasında yer alan özgürlükleri yadsımaz. Dworkin’in karşı çıktığı nokta, özgürlüğe dayalı bir haklar anlayışının kabul edilmesidir. Mesela Dworkin, genel bir özgürlük hakkından ya da başka bir ifadeyle özgürlüğe ilişkin genel bir haktan değil, ifade özgürlüğü gibi özgürlükle ilişkili olan belirli haklardan bahsetmekte ve bunların varlığından söz etmektedir. Dolayısıyla Dworkin sivil özgürlüklerin özgürlüğe dayalı genel bir haktan değil de her vatandaşın sahip olduğu eşit muamele görme hakkından türetilmesi anlayışındadır.³⁰²

Dworkin’in özgürlüğe ilişkin bu görüşleri açısından kendi içerisinde bir tutarsızlığa düştüğü ifade edilebilir. Hatırlanacağı üzere, hukuk alanındaki görüşleri incelenirken, haklardan birer koz olarak bahsettiği ifade edilmişti. Hakların, genel kamu yararı adına kısıtlanamayacağını savunmuş ve bunu da yol yapımına ilişkin bir örnekle desteklemeye çalışmıştı. Bu çerçevede de kişisel özgürlükler bağlamında kişinin rızası olmaksızın mülkiyetine dokunulamayacağını ifade etmişti. Ancak özgürlüğe ilişkin düşüncelerine geldiğinde, eşitlik adına özgürlüğün ikincil plana itilebileceğini savunmaktadır. Eşitliğin sağlanması amacıyla ise, toplum içerisinde yaşayan ve ekonomik anlamda alt katmanlarda yer alan kişilerin durumunu düzeltmek için savunmaktadır. Yani toplumdaki belirli bir grubun yararı için bireysel özgürlüklerin kısıtlanacağından bahsetmektedir. Burada sorulması gereken soru şudur: Eğer kişisel hak ve özgürlükler, kamu politikalarına karşı üstünlüğe sahip olduğunu ifade etmekle, toplumdaki belirli kişilerin ya da grupların ekonomik durumlarının iyileştirilmesi amacıyla, yani bir kamu politikasının özgürlüğe üstün kılınması savunmak tutarsızlık değil midir? Kanaatimizce bu, Dworkin’in düştüğü bir çelişkidir.

³⁰¹ *A.g.e.*, s. 182

³⁰² Özkök, *a.g.e.*, s. 101

2.2.2.1. İfade Özgürlüğü

Siyaset felsefesine ilişkin tartışmalar arasında yer alan ve günümüzde de sık sık üzerinde durulan ifade özgürlüğü, özgürlük hakkının temel yansımalarından biridir. Siyaset felsefesi literatüründe düşünce ve ifade özgürlüğü, herhangi bir düşünce ya da inancın çatışmaya sebep olmamak koşuluyla benimsenmesi ve dile getirilmesi hakkı olarak tanımlanır. Bu haktan kastedilen, kişilerin düşüncelerini açıklama ve yayma özgürlüğüne sahip olmalarıdır. Bu bağlamda düşünce ve ifade özgürlüğü, kişilerin benimsedikleri düşüncelerden dolayı kınanamayacağı ve düşüncelerini açıklamaktan men edilemeyeceği düşüncesini yansıtır. Bu hakkın amacı, genel kanaate ulaşan görüşlere aykırı ya da muhalif düşüncelerin kamu hayatına yansıtılmasının engellenmemesini sağlamaktır.³⁰³ Düşünce ve ifade özgürlüğü, bu anlamda, özgürlük hakkı içerisinde önemli bir yer işgal eder. Çünkü düşünce özgürlüğü ve düşünceleri dile getirme anlamında ifade özgürlüğünün yokluğu, beraberinde özgürlük hakkının gasp edilmesi sonucunu doğurur. Bu anlayış, kamusal alanın farklı fikir ve düşüncelerin özgürce dile getirildiği bir alan şeklinde görülmesi gerektiğini gösterir.

Dworkin'e göre ise, Anayasa hukukçuları ve akademisyenler, ifade özgürlüğü ve basın hükümleri için birçok farklı gerekçe sunmaktadırlar. Bunların birçoğu, iki ana gruptan birine ya da diğerine dâhildir. Birinci grup yaklaşım tarzına dâhil olanlar, ifade özgürlüğünden önemli bir araç olarak bahsederler. Buna göre, insanlar, istedikleri her şeyi söylemelerini sağlayacak içsel ahlâkî bir hakka sahip olduklarından dolayı değil, ama böyle yapmalarına izin vermek, toplumsal huzurumuz için güzel etkiler doğuracağından dolayı önemlidir. İfade özgürlüğünün önemli olduğu söylenir, mesela, Holmes'ın savunduğu gibi eğer politik tartışmalar özgür ve çekingesiz olursa, politikanın doğruları bulması ve hataları elemesi daha muhtemeldir, ya da politik tartışmalar özgür ve çekincesiz olursa, kötü politikalardan ziyade iyileri üretilir. Madison'ın da vurguladığı gibi, ifade özgürlüğü, kişilerin kendilerini iktidardakilere karşı koruma güçlerini muhafaza eder. Ya da bu yaygın kanaatlerden dolayı, eğer eleştiriyi cezalandırma gücünden yoksun olursa, hükümetin bozulmuş olması daha az muhtemeldir.³⁰⁴

³⁰³ Erdoğan, *Anayasa Hukukuna Giriş*, s. 196

³⁰⁴ Ronald Dworkin, *Freedom's Law*, Harvard University Press, Cambridge, 1996, s. 199- 200

İfade özgürlüğüne yönelik ikinci gerekçe ise, onun bizatihi bir değere sahip olduğunu savunur. Bu önem, ifade özgürlüğünün sadece sahip olduğu sonuçların değerinden kaynaklanmaz. Yetişkin üyelerine ahlâkî sorumluluk sahibi bireyler olarak bakan bir hükümetin bulunduğu adaletli siyasî toplumu oluşturan temel bir nitelik olmasından dolayı, özgürlük önemli kabul edilir. Bu gereksinimin iki boyutu vardır. Birincisi, ahlâkî olarak sorumlu olan kişiler, yaşam ya da politikada iyi ya da kötünün ne olduğu ya da adalet veya inanç konusunda doğrunun ya da yanlışın ne olduğu hususunda kendi kararlarını vermekte ısrar ederler. Bu görüş açısından hükümet, vatandaşlarının tehlikeli ya da zarar verici kanaatler edinmelerine sebep olabilecek görüşlerden haberdar olmalarını uygun görmediğini iddia ettiğinde, onlara hakaret etmekte ve ahlâki sorumluluklarını yok saymakta demektir.³⁰⁵

Dworkin'e göre, birçok insan için ahlâkî sorumluluğun daha aktif olan bir başka yönü daha vardır: Bu, sadece bir kişinin kendi kanaatlerini üretmesi değil, aynı zamanda insanlara duyduğu saygı ve ilgi nedeniyle ve gerçeğin bilinmesi, adaletin yerini bulması ve iyilerin güvenliğinin sağlanması isteğiyle başkalarına da bu kanaatlerin aktarılmasını öngören bir sorumluluktur. Hükümet, bazı kişileri bu tür sorumlulukları yerine getirmekten alıkoyar ve bu davranışın, onları değersiz katılımcı haline getirdiğini söylese, ahlâki sorumluluğun bu yönünü yok saymış ve engellemiş olur. Hükümet, insanlar üzerinde politik hâkimiyet uyguladığı ve onlardan politik itaat talep ettiği sürece kişileri, ahlâkî sorumluluğun bu her iki özelliğinden de mahrum edemez.³⁰⁶

Dworkin açısından elbette ifade özgürlüğüne ilişkin araçsal ve yapısal gerekçeler, tamamen belli kişilere ait bir şey değildir. John Stuart Mill, “*Özgürlük Üstüne*” adlı eserinde bunların ikisini de uygun bulmuştur. Brandais da “*Witnea*” adlı yapıtında, dikkate değer derecede iç bakış sağlayan kapsamlı görüşünde aynı şeyi yapmıştır. Bu noktada Dworkin, Brandais'den alıntılıdığı şu cümleyi verir: “Bağımsızlığımızı kazananlar, devletin nihaî amacının, onların yeteneklerini geliştirmek için insanların özgürlüklerini geliştirmek olduğuna” ve yapısal görüşün klasik bir görüşü olan “ifade özgürlüğünün gerek bir amaç gerekse bir araç olarak değerli olduğuna” inanırlar.³⁰⁷

³⁰⁵ *A.g.e.*, s. 200

³⁰⁶ *A.g.e.*, s. 200- 201

³⁰⁷ *A.g.e.*, s. 201

İki çeşit gerekçe ayrıca, birçok açıdan benzerdirler. Hiçbiri, ifade özgürlüğünün mutlak olduğunu iddia etmez, her ikisi de onların benimsedikleri değerlerin özel durumlarda iptal edilebilmesine müsaade ederler: Mesela, askeri bilgilerin nereye kadar sansürleneceğine karar vermede. Fakat bununla birlikte bu iki gerekçe, Dworkin'e göre can alıcı anlamda farklıdır, çünkü araçsal gerekçe hem daha kırılabilir hem de daha sınırlıdır. Daha kırılabilir, çünkü atıfta bulunacağı stratejik amaçların konuşmayı korumaktan çok kısıtlamanın daha uygun olacağını düşündürebilecek durumlar vardır. Daha sınırlıdır, çünkü ilkece yapıcı gerekçe, ahlâki sorumluluğun bağımsızlık istediği ifade ya da yansıtma türlerinin bütün yönlerini kapsarken, araçsal olan gerekçe, en azından özellikle siyâsi ifadenin korunması üzerine yoğunlaşır.³⁰⁸

Eğer ifade özgürlüğü hususu, sadece demokrasinin iyi işlemlenmesini –yani insanların oy kullanmak için ihtiyaç duydukları bilgilere tamamiyle sahip olduğu ya da gasbedici bürokratlardan demokrasiyi koruduğu ya da ahlâksız ve beceriksiz olmayan bir hükümeti temin ettiği bir durumu- garanti altına almak amacındaysa, o zaman ifade özgürlüğü, sanatsal, sosyal ve kişisel kararlarda çok daha az önemli olur.³⁰⁹

Dworkin'e göre, geleneksel özgürlükler, insan onuru için oldukça önemlidir. Ona göre, zor davalar, her zaman bu özgürlüklerin lehine olacak şekilde çözümlenmelidir. Söz konusu özgürlüklerin ve de ifade özgürlüğünün korunması adına sınırlar çizilmelidir. Hükümetler, temel özgürlüklere yönelik herhangi bir müdahale yapacaklarsa, çok önemli hedefler uğruna bunu yapacaklarına dair güçlü bir inanca sahip olmalıdırlar. Yönetimin yanlışlarının örtbas edilmesi, kamu kurumlarının işleyişine ilişkin bilgilerin gizlenmesi ya da herhangi bir ideolojinin yerleşmesine katkıda bulunma gibi amaçların, milli güvenlikle alakası yoktur. Dolayısıyla bu nedenlerle ifade özgürlüğüne yönelik bir sınırlama getirilmemelidir. Herhangi bir ifade kişileri şiddete teşvik ediyorsa ve şiddetin oluşumu veya gerçekleşme olasılığı ile söz konusu ifade arasında doğrudan bir bağ varsa, o zaman cezalandırılması mümkün olabilir.³¹⁰

Bu tür genişletilmiş koruma türlerinin bazıları, Hand ve Holmes tarafından öne sürülen farklı araçsal argümanlarla doğrulanabilir: Yani tartışmaya açılmayan herhangi

³⁰⁸ *A.g.e.*, s. 201

³⁰⁹ *A.g.e.*, s. 201

³¹⁰ Ronald *Dworkin*, *A Bill of Rights for Britain*, London: Chatto&Windus Ltd, 1990, s. 11

bir fikir yoksa, politik konulardaki gerçeğin ortaya çıkması çok daha muhtemeldir. Eğer gazeteler, iftira davası korkusu olmaksızın bu konular hakkında yazmaya özgür olurlarsa, halkın etnik ve sivil haklar hakkında daha akıllıca kararlar alması ve eğer gazeteler, Pentagon Gazetesi gibi dokümanları yayınlamaktan alıkonulmazlarsa, savaş ve barış hakkında daha iyi kararlar almaları kesinlikle muhtemeldir.³¹¹

Dolayısıyla Dworkin, ifade özgürlüğünün demokratik toplumsal yapılanmalar açısından önemli bir değer olduğunun altını çizer. İfade özgürlüğü, demokratik toplumlar açısından doğru politik kararların alınabilmesini ya da en azından insanların söz konusu politikaların bilincine varmasını sağlayıcı bir işleve sahiptir.

Siyaset felsefesine ilişkin tartışmalar içerisinde de ifade özgürlüğünün önemli işlevi olduğu görülmektedir. Devlet iktidarının sınırlandırılması düşüncesi, anayasal devletin temel özelliklerinden birisidir ve ifade özgürlüğü de gerek kamusal tartışmayı, gerekse farklı düşünmeyi ve de muhalefet etmeyi sağlaması hasebiyle bunu gerçekleştirme noktasında önemli bir fonksiyona sahiptir.³¹²

Buradaki sınır sadece diğer insanların özgürlüklerini gasbetmeme ilkesinden ibarettir. Zira herhangi bir kişi, sadece düşünceleri ve eylemleri yoluyla toplum içerisindeki diğer insanların temel haklarını gasbettiği gerekçesiyle, hukukî olarak sınırlandırılabilir.³¹³ Aksi takdirde bu hak sınırlandırılmaz ya da ortadan kaldırılamaz. Bu anlayış, kamusal alanın da farklı fikir ve düşüncelerin özgürce dile getirildiği bir alan şeklinde görülmesi gerektiğini gösterir.

2.2.3. Dworkin’de Liberalizm

Adalet ile haklar arasında öngördüğü birliktelik, Dworkin’in siyaset ya da adalet teorileriyle ilgili ortaya koyduğu değerlendirmelerden de görülebilecektir. Dworkin, adalet ve bu anlamda da siyaset teorilerini teleolojik ve deontolojik teoriler olarak iki kısma ayırır. Teleolojik teoriler, tam istihdam ya da otoriteye saygı gibi spesifik bir amacı ya da genel refah gibi bir soyut amacı temele alan teorilerdir. Buna karşın deontolojik teoriler, ödeve ya da hakka yer veren teorilerdir.³¹⁴ Dolayısıyla teleolojik ve

³¹¹ Dworkin, *Freedom’s Law*, s. 203

³¹² Reyhan Sunay (derleyen ve yorumlayan), *Anayasa Mahkemesi Kararlarında İfade Hürriyeti, Liberal Düşünce Topluluğu*, Ankara, 2003, s. 1

³¹³ İzveren, a.g.e., s. 148

³¹⁴ Özkök, a.g.e., s. 99

deontolojik teoriler içerisinde yer alan amaç, ödev ve hak kavramları, üç teorisinin varlığına işaret eder. Amaca dayalı teoriler, ödev temelli teoriler ve hak temelli teoriler. Dworkin'e göre, amaca dayalı teoriler, genel refahı artırma gibi hedefleri temele alacaklardır. Ödev dayalı teoriler, Hıristiyanlıktaki On Emir'de geçen Tanrı'ya itaat gibi bir görevi temele alırken, hak temelli teoriler, bütün insanların olabildiğince özgür olmasını merkeze alacaktır. Ortaya koyduğu örneklerden hareketle, faydacılığın amaca dayalı bir teori, Kant'ın kategorik imperatifinin ödev temelli bir teori, Tom Paine'in devrim teorisinin ise, hak temelli bir teori olduğunu iddia eder.³¹⁵ Yapılan ayırmadan da görülebileceği üzere Dworkin, politik teorileri, üç temel standarttan birine ya da diğerine öncelik verip vermediklerine bağlı olarak sınıflandırmıştır. Genel refah gibi amacın ağır bastığı; yaşam, özgürlük ya da mutluluk arayışı gibi bir haklar setinin öne çıktığı; ilahi bir güç tarafından ortaya konulmuş bir şey gibi görev setlerinin merkeze alındığı politik teoriler ayırımı, buna işaret eder. Ona göre liberalizm ise, hakları temel olarak alan bir teoridir, yani hak temelli bir teoridir.³¹⁶

Dworkin'e göre, amaca dayalı teoriler, herhangi bir kişinin refahıyla ilgilidir. Bu, faşizm gibi totaliter hedef temelli teoriler için de geçerlidir. Bunlar politik organizasyonun yararını temele alırlar. Ayrıca bu, faydacılığın çeşitli türleri için de geçerlidir. Öte yandan bu, Aristoteles'in teorisi gibi mükemmeli teorileri de kapsar. Çünkü bu teoriler, bireylere mükemmellik idealini empoze ederler. Hak temelli teoriler ve ödev temelli teoriler ise, bireyi merkeze alırlar. Yani bireyin karar ve uygulamalarını önemli bir olgu olarak temele alırlar. Ancak bu iki teori, ona göre, bireye bakış açıları itibarıyla birbirinden farklıdır. Ödev temelli teoriler, bireyin davranışlarının moral kalitesiyle ilgilendirir. Bu teoriler, ya toplumdan bireye ya da bireyin kendisine verilen bir takım davranış kodlarından bahsederler. Bu teorilerin merkezindeki insan, bu türden ilkelere uyması gereken insandır, aksi takdirde cezalandırılmalıdır. Çünkü bu teoriye göre, bireyin bazı davranış standartlarının eksik olması, yanlıştır. Mesela Kant, sonuçları ne kadar faydalı olursa olsun yalan söylemenin yanlış olduğunu ifade etmiştir. Bu durumun hedefe götürücü olma durumuna aldırılmamış ve yanlış olarak değerlendirmiştir. Buna karşın hak temelli teoriler, bireyin hareketlerinin

³¹⁵ Dworkin, *Taking Rights Seriously*, s. 171- 172

³¹⁶ Kenneth I. Winston, *Principles and Touchstones: The Dilemma of Dworkin's Liberalism*, Polity, Vol. 19, No.1. (Autumn, 1986) s. 43

uygunluğundan çok bağımsızlığıyla ilgilenmiştir. Bireysel seçimin değerine inanır, bunu savunur ve korurlar.³¹⁷

Dworkin ise, siyasî anlamda, bireyi temele almakta yani evrenselin önüne bireyi yerleştirmekte ve bu çerçevede de haklar teorisini savunmaktadır. Dworkin'in bireyci telakkisi liberal düşünce geleneği içerisinde yer alan bir düşünür olmasıyla alâkalıdır. Zira liberal düşünce geleneği açısından da ön planda olan haklardır. Bu açıdan değerlendirildiğinde, onun hak merkezli bir adalet teorisini savunması doğaldır.³¹⁸

Adaleti haklarla birlikte ele alan Dworkin açısından adalet ilkeleri, dağıtıcı adalet ve sivil özgürlüklerle ilişkilidir. Bu iki ilkenin kaynağı ise, Dworkin'in düşüncesinde eşit ilgi ve saygı ilkesinden türemektedir. Bu durumda gerek adaletin gerekse hakların temeli eşit ilgi ve saygı hakkıdır. Eşit ilgi ve saygı hakkı, bir hak olmanın ötesinde her şeye dayanak teşkil eden, her şeyin temelinde yer alan bir haktır.³¹⁹

Eşit ilgi ve saygı hakkının türediği yer ise, ahlâkî kişidir. Bu, toplum içerisindeki vatandaşların tümünün çıkarına aynı sempatinin gösterilmesini ve ayrıca herhangi bir kişi ya da grubun kabul ettiği ideallerin, bu idealleri paylaşmayan kişilere zorla kabul ettirilmemesini gerektirir. Haklarla ilişkili olması anlamında eşitlik, herhangi bir kişinin, diğer insanlara nispetle daha fazla hakka sahip olamayacağı anlamına gelir. İnsanlara saygı anlayışına gelince, bu, insanları, kendi yaşamları için öngördükleri düşünceleri oluşturmaya ve bunlara göre hareket etmeye muktedir varlıklar olarak görmeyi ve muamele etmeyi, ama aynı zamanda insanların kendi yaşamları için öngördükleri düşünceleri oluşturmalarını sağlayacak yeterliliği elde etmeleri için gerekli koşulların devlet tarafından tesis edilmesini de gerektirir.³²⁰

Eşit ilgi ve saygı hakkını temellendirme yolunda insan doğasını değerlendiren ve bu doğayla ilgili iki temel postula koyan Dworkin, bu postulalardan hareketle siyasî yönetimlerin iki asli görevinin olduğu sonucuna varmaktadır. Bu bağlamda Dworkin, yönetimlerin, yönetimleri altında yaşayan kişilere karşı herhangi bir davranışta bulunurken, insana ilişkin iki özelliği dikkate almaları gerektiği kanaatinde dir.

³¹⁷ Dworkin, *Taking Rights Seriously*, s. 172

³¹⁸ Özkök, *a.g.e.*, s. 100- 101

³¹⁹ *A.g.e.* s. 101

³²⁰ *A.g.e.*, s. 101

- 1- İnsanlar, acı çekeabilen ve hayal kırıklığına uğrayabilen varlıklardır. İnsanın bu özelliği, onlara karşı “ilgi” gösterilmesini gerektirir.
- 2- İnsanlar, kendi yaşamları için makul kavrayışlar ortaya koyabilen ve bunlar çerçevesinde hareket edebilen varlıklardır. Bu nitelik ise, insanlara karşı, “saygı” gösterilmesini gerektirir.³²¹

Bununla birlikte Dworkin, bu “ilgi” ve “saygı”nın eşit olması gerektiği konusunda ısrarcıdır. Çünkü bunlar, ancak tüm insanlara eşit bir şekilde yansıtıldığında bir anlam ifade edecektir. Dolayısıyla yönetimler, insanlara ilgi ve saygı değil, tümüne “eşit” ilgi ve saygı göstermelidir.³²²

Yönetimlerin yukarıdaki niteliklerle karakterize edilen bir varlık olarak insana eşit ilgi ve saygı ilkesinin bir gereği olarak sergilemesi gereken iki davranış kalıbı söz konusudur:

- 1- Yönetimler, iyi bir neden söz konusu olmadığı takdirde vatandaşlarına acı çektirmemeli ve onları hayal kırıklığına uğratmamalıdır.
- 2- İnsanların kendi yaşamlarını biçimlendirebilmeleri adına yönetimler, onları mümkün olduğu kadar özgür bırakmalıdır.

Ortaya konulan bu iki davranış kalıbının, aslında aynı şeyi ifade ettiği söylenebilir. Bu, insanların mümkün olduğu kadar özgür bırakılmasıdır. Ancak bu noktada, özgürlüğün eşit özgürlük olduğuna özen gösterilmesi gerektiği unutulmamalıdır. Bu perspektiften bakıldığında Dworkin’in ortaya koyduğu eşit özgürlük formülasyonu, liberal geleneğin anlayışına uygun, ama ondan daha ileridir. Zira Dworkin açısından özgürlük, eşitliğe nispetle ikincil konumdadır.³²³ Hatırlanacağı üzere, bir önceki bölümde Dworkin’in özgürlüğe ilişkin görüşleri aktarılırken, bu durum açıklanmaya çalışılmıştı. Nitekim o, eğer özgürlüğü dikkate alıyorsak, özgürlük ve eşitliği uzlaştırmaya çalışmamız gerektiğini ifade etmekte ve bunu da ikisi arasındaki gerçek bir yarışmanın özgürlüğün kaybetmek zorunda olduğu bir yarışma olduğunu ifade ederek izah etmeye çalışmaktadır.³²⁴

³²¹ Türkbağ, *Kanıtlanamayamı Kanıtlamak, Ronald Dworkin’in Hukuk Kuramı*, s. 73- 74

³²² *A.g.e.* s. 74

³²³ *A.g.e.*, s. 74

³²⁴ Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, s. 134

İnsan doğasının sahip olduğu niteliklerden ötürü iki temel davranış kalıbını uygulama ödevine sahip olan yönetimler, eski bir adalet ilkesi gereğince, insanların kendilerine yapılmasını istemedikleri şeyleri onlara yapmamalıdır.³²⁵

Bu yaklaşımın, liberal geleneğin de temel bir postülası olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla bu ve eşit özgürlük formülasyonunu kabul etmesinden ötürü Dworkin'in liberal gelenek içerisinde yer aldığı görülmektedir. Ancak bu noktada onun liberal gelenek içerisindeki yerine işaret etmek gerekmektedir. Zira günümüzde iki farklı liberal anlayıştan bahsetmek mümkündür. Fakat bu ayrıma geçmeden önce liberalizme ilişkin genel bir açıklamadan bahsetmek, söz konusu ayrımın netleşmesi açısından aydınlatıcı olacaktır.

İlk olarak feodalizmin çöküşünün ve kapitalizmin bir ürünü olarak ortaya çıkan liberalizm, ilk dönemlerde mutlakiyetçi düşünceye ve feodal ayrıcalıklara eleştirel bir yaklaşım sergilemiştir. İlerleyen dönemlerde devletin piyasalara müdahalesine karşı çıkararak laissez-faire kapitalizmini merkeze almış ve bu anlayışın öngördüğü sosyo-ekonomik düzeni savunmaya başlamıştır.³²⁶

Liberalizmin ilk dönemlerde John Locke'un düşüncelerinde hayat bulduğunu söylemek mümkündür. Locke'a göre, tüm insanların sahip olduğu bir takım temel ve doğal hakları vardır. Bütün insanlar için geçerliliğini koruyan bu temel ve doğal haklar, doğal hukuktan kaynaklanır. İnsanların var oluş itibarıyla sahip oldukları ve kazanmak için insan olmaktan başka herhangi bir şartı gerektirmeyen temel ve doğal haklar; hayat, hürriyet ve mülkiyet hakkıdır. İster doğal durumda, ister sivil - politik durumda olsun, hiç kimse bir başkasının rızası olmadan onun temel ve doğal hakları üzerinde tasarrufta bulunma hakkına sahip değildir.³²⁷ Dolayısıyla, insanların doğal olarak sahip oldukları bu üç temel hak üzerindeki egemenlik sadece insanlara aittir. Bu, özgürlük prensibiyle ilişkili bir durumdur. Ancak bu özgürlük, sınırsız bir eylem alanı da değildir. Özgürlüğün, diğer insanların eylem alanına müdahale etmeme ilkesine yaslandığı nazarı dikkate alındığında, doğal bir sınırının olduğu idrak edilecektir. Bu sınır, toplumdaki diğer insanların özgürlüklerine saygılı olmayı içerir. Netice itibarıyla, Locke açısından, insanlar için özgürlük haktır ve gasbedilemez. Bir diğer var oluşsal hak olarak özel

³²⁵ Türkbağ, *Kanıtlanamayanı Kanıtlamak, Ronald Dworkin'in Hukuk Kuramı*, s. 74

³²⁶ Türköne, *Siyaset*, s. 120

³²⁷ Toku, *John Locke ve Siyaset Felsefesi*, s. 138

mülkiyet ise, Locke'a göre, emek prensibiyle ilişkilidir. Kişinin emeğiyle kazandığı mülkiyet üzerinde herhangi bir insanın tasarrufta bulunması olanaksızdır. Bu çerçevede Locke'un amacı, insanların doğal olarak sahip oldukları haklar üzerinde tatbik edilecek baskıların bertaraf edilmesidir. Bunun akabinde, Locke, devletin meşruiyet zeminine ilişkin düşüncelerini temellendirmiştir.

Devletin meşruiyet zemini, Aristoteles'in savunduğu şekliyle doğallık ya da Papist Öğreti'nin dediği gibi tanrısal hukuk olmamakla beraber, Machiavelli'nin tasarladığı biçimde güç de değildir. Locke'a göre meşrulaştırmaktan kastedilen, ahlâkî temelde haklılığı ispatlamaktır. Dolayısıyla bir devlet, sadece insanların rızasına ve sözleşmelerine dayanması şartıyla meşru olarak kabul edilebilecektir. Çünkü insanların kendi rızaları ve karşılıklı sözleşmeleri çerçevesinde oluşturdukları devletin aslî amacı, insanların hayat, hürriyet ve mülkiyet gibi temel ve doğal haklarının korunmasını ve ülkenin yabancılardan gelebilecek tehlikelere karşı savunulmasını sağlamaktır.³²⁸ Dolayısıyla, Locke açısından, devletin kaynağı, insanların tasvibini gerektirir. Bu da, Locke'u birey temelli bir siyasi organizasyonun gerekliliğini kabul etmeye zorlar. Birey temelli siyaset, diktatöryal rejimlere muhalif bir sistemin tecellisidir. Bu maksatla, Locke nazarında, aslî olan birey iken, devlet, bireyler arasındaki düzeni sağlayacak olan bir vasıtaadır. Locke'a göre, pozitif hukukun menşei de birey ve onun tabii haklarının güvence altına alınmasını temin etme gayesidir.

Locke bu çerçevede, hukuk devletinden hareketle, bireyin özgürlük alanını sınırlayabilecek bir otoriteden uzak durmaya çalışmıştır. Locke'a göre, devlet, bireyin sadece sivil çıkarlarını tedarik etmek, korumak ve geliştirmek için teşkil edilmiş bir siyasî toplumdur. Bu sivil çıkarlar arasında, hayat ve özgürlük hakkının yanında, sağlık ve bedeninin korunması, para, araziler, evler, eşyalar gibi dışsal şeylerin mülkiyeti de yer almaktadır.³²⁹ Sözü edilen bu yararların korunması, devletin aslî fonksiyonudur ve devlet bu işlevini, hukuka bağlı bir forma kavuştuğunda icra edebilecektir. Aksini iddia etmek, birey eksenli siyaset anlayışına muarız olma tavrını benimsemek olacaktır. Nitekim devletin görevi ve de varlık nedeni, insanların hayat, özgürlük ve mülkiyet gibi

³²⁸ A.g.e., s. 144

³²⁹ John Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, Çev: Melih Yürüşen, Liberte Yayınları, Ankara, 1998, s.16

temel haklarının korunmasını sağlamaktır. Bu niteliğinden ötürü devletin, söz konusu bu hakları ortadan kaldırması ya da onları ihlal etmesi söz konusu değildir.³³⁰

John Locke'un ardından liberalizmin gelişme süreci şu şekilde özetlenebilir. Çıkış noktası, "var olan" olmasına rağmen normatif bir teori olan liberalizm, "doğru" bir dünyanın nasıl olması gerektiğine ilişkin bir açıklama sunmaya çalışır. Bağımsız ve özgür bireylerden müteşekkil bir toplumun değerine inanan liberalizm, merkezine rasyonel bireyi yerleştirmesinden ötürü bireyi öncelikli ve birincil bir değer olarak görür.³³¹ Liberalizm, devletin, kişisel hak ve özgürlüklerin korunması maksadına paralel olarak, sınırlandırılması gerektiği üzerinde ısrar eden bir ideolojidir. Bu durum, liberalizmin felsefi anlamda şüpheciliğe ve moral bakımdan otonomiye dayanan bir yaklaşım olmasına neden olmuştur. Liberalizmin öngördüğü toplum modeli ise, özgürlüklerin güvence altına alındığı bir sosyal yapıyı gerekli kılar. Bu bağlamda liberalizmin temel vurgusu, özgürlük üzerinedir.³³²

Liberalizm, bireycilik, özgürlük, akıl, eşitlik, hoşgörü, rıza ilkesi ve sınırlı devlet modeli gibi öğelere sahiptir. Bunları, şu şekilde izah etmek mümkündür:

- 1- Bireycilik: Bu ilke liberalizmin ana ilkesidir. Bunun anlamı, her türlü kolektif oluşum, anlayış ya da sosyal gruba karşı bireyin üstünlüğünün kabul edilmesidir.
- 2- Özgürlük: Özgürlük, liberal düşünce geleneği açısından eşitlik, otorite ve adaletten önce gelir.
- 3- Akıl: Dünyanın rasyonel bir yapısı olduğuna duyulan inançla açıklanabilecek olan bu ilke, bireylerin kendi çıkarları çerçevesinde hareket edeceklerine dair varsayım ile ilişkilidir.
- 4- Eşitlik: Bu ilke gereğince liberalizm, bireylerin eşit olarak dünyaya geldiklerini, gerek hukuk karşısında gerekse siyasî haklara sahip olma anlamında insanların eşit olduğuna duyulan inancı dile getirir. Ancak liberalizm açısından söz konusu olan eşitlik, mutlak eşitlik değil, fırsat eşitliğidir.

³³⁰ Uğur Köksal Odabaş, "Öncü Bir Liberalist: John Locke", Yeni Türkiye, 99/ 25, s. 554

³³¹ Nevzat Can, *Özgür Birey Sınırlı Devlet*, Hece Yayınları, Ankara, 2005, s. 13

³³² Türköne, *Siyaset*, s. 120

- 5- Hoşgörü: Hoşgörü ilkesi, mevcut tüm fikir ya da düşüncelerin özgür bir şekilde dile getirilmesine olanak sağlayan bir ilkedir. Bu durum liberallere göre, gerek sosyal ve bireysel özgürlüğü ve de mutluluğu artırmaya, gerekse toplumdaki entelektüel düzeyin yükselmesine yardımcı olacaktır.
- 6- Rıza: Bu ilke, liberal yaklaşım açısından mevcut tüm sosyal ilişkilerin ve de otorite biçimlerinin, mutlaka bireysel rızaya dayanmasının gerekliliğini açıklar. Zira herhangi bir devlet sisteminin meşruiyet kazanmasının yolu, bu ilke gereğince, bireylerin rızasına dayanmasıdır.
- 7- Sınırlı Devlet: Liberalizm, devletin gerekliliğine duyduğu inancı toplumsal hayatta ihtiyaç duyulan istikrar ile açıklamakta, ancak bu devletin sınırlı olması gerektiği konusunda ısrar etmektedir. Çünkü sınırlandırılmamış bir devlet, birçok tehlikenin başlangıcıdır.³³³

Yukarıda genel özellikleri verilmeye çalışılan liberalizmin geçmişte John Locke ve benzeri düşünürlerce savunulduğu görülmektedir. Ancak liberalizm, ilerleyen dönemlerde birbirinden farklılaşmaya başlayan iki kanada ayrılmıştır. Dolayısıyla liberalizmin günümüzde iki farklı çeşidinden bahsetmek mümkündür. Bunlar ise, genel anlamda “klasik liberalizm” ve “sosyal liberalizm”dir. Klasik liberalizm geleneği, John Locke ve David Hume ile başlayan iki ana çizgi olarak 17. yüzyıldan günümüze uzanmaktadır. Günümüzde klasik liberalizmin iki ana eksen söz konusudur. Bunlardan biri, bizi doğuşu ve gelişmesi itibarıyla klasik liberalizm adını alırken, diğeri anarko kapitalizm (liberteryanizm) olarak adlandırılır. Sosyal liberalizm (neo liberalizm ya da modern liberalizm) ise, klasik liberalizme karşı bir tepki ve aynı zamanda onu geliştirme ve sosyal bir içerik kazandırma iddiasıyla ortaya atılmış bir liberalizm türüdür.³³⁴ Ancak burada, klasik liberalizm kavramında yer alan “klasik” terimiyle bu liberalizmin geçmiş döneme ait olduğunun kastedilmediği unutulmamalıdır. Yani buradaki klasik terimi tarihsel bir dönemi ifade etmek için kullanılan bir terim değildir. Klasik liberalizmin, (liberteryanizm de dâhil iki ana eksen için) en önemli temsilcileri arasında Hayek, Nozick ve Rand sayılabilir. Sosyal liberalizmin (neo- liberalizm &

³³³ *A.g.e.*, s. 120- 121

³³⁴ Yayla, *a.g.e.*, s. 159

modern liberalizm) en önemli temsilcileri ise, John Rawls ve günümüzde Ronald Dworkin'dir. Liberalizmin siyasal arenadaki son tezahürü, liberalizmin çeşitli ve itici güçlerini de temsil eden liberalizmin özellikle ABD'deki yansımasıdır. John Rawls, Robert Nozick, Ronald Dworkin ve Michael Walzer düşünürler, siyaset felsefesine ilişkin sorunların birçoğunu, farklı liberal düşünce açılarından değerlendirmektedirler.³³⁵

John Rawls ve Dworkin gibi Amerikan liberalleri de dâhil, liberal gelenek içinde genel kabul görmüş olan yaklaşım, iyi hayat hakkındaki inançların yanlışlanabilir ve gözden geçirilebilir olduğuna ilişkin varsayımdır.³³⁶

Dworkin'e göre ise, liberalizm sık sık bir tek politik teori olarak tartışılmasına rağmen, gerçekte iki liberalizm şekli mevcuttur ve aralarındaki ayrımın da büyük önemi vardır. Bunlar, tarafsızlığa dayalı liberalizm ve eşitliğe dayalı liberalizmdir. Ona göre, her ikisi de kişisel ahlâkın hukuki olarak zorlanmasına karşıdır. Mesela, her ikisi de ahlâki çoğunluğun homoseksüellikle ve kürtajla ilgili görüşlerine karşıdır. Her ikisi de daha geniş seksüel, politik ve ekonomik eşitliği savunur. Ama bu iki liberalizm türü, bu iki geleneksel liberal değerden hangisinin temel, hangisinin türemiş olduğu konusunda fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Tarafsızlığa dayalı liberalizm, devletin ahlâkî konularda taraf olmaması gerektiğini savunur ve bunu, temel bir değer olarak kabul eder. Bu prensibin sonucu olarak gösterilebilecek eşitlikçi ölçütleri de destekler. Eşitliğe dayalı liberalizm ise, devletin vatandaşlarına eşit davranması gerektiğini temele alır ve tarafsızlıktaki ısrarı eşitliğin gerektirdiği yere kadar kabul eder.³³⁷

Dworkin'e göre liberalizmin bu iki versiyonu arasındaki fark önemlidir. Çünkü liberal teoride hem içerik hem de ele alış şekli, bu iki temel değer doğru yerde anlaşılmasına bağlıdır. Tarafsızlığa dayanan liberalizm, en doğal savunmasını ahlâkî bir septisizm formunda bulur. Bu durum, onu, liberalizmin olumsuz bir teori olduğuna ilişkin suçlamalara karşı savunmasız bırakır. Üstelik bu tür bir liberalizm, faydacı teorilere ve diğer çağdaş ekonomik eşitlik anlayışlarına karşı da bir savunma sunamaz.

³³⁵ Andrew Vincent, *Modern Politik İdeolojiler*, Çev: Arzu Tüfekçi, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 84

³³⁶ Kymlicka, a.g.e., s. 137

³³⁷ Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, Clarendon Press Oxford, 1986, s. 205

Eşitliğe dayalı liberalizm ise, Dworkin açısından bu türden hatalardan muzdarip değildir.³³⁸

Dworkin'e göre, gerçek bir liberal, eşitliğin gereklerini merkeze alan bir liberal teoriyi savunur. Onun merkez noktası, hükümetin, insanlara eşitler olarak muamele etmek zorunda olduğuna ilişkin kurucu anlayıştır.³³⁹ Zira Dworkin, eşitliğe dayalı liberalizmin ana prensipleri olduğuna inandığı prensiplerden yola çıkmaktadır. Ona göre, eşitliğe dayalı liberalizm şekli, devletin insanlara aşağıda ifade edilecek anlamda eşit davranması gerektiğinde ısrar eder. Buna göre devlet, vatandaşlarını, onların kendi eşit değer duygularını terk etmeden kabul edemeyecekleri bir sınırlama durumuna zorlamamalıdır. Çünkü Dworkin'e göre, kendisine saygısı olan ve belli bir tür hayat şeklinin kendisi için en değerli olduğuna inanan bir insan, bu hayat tarzının adı ya da alçak bir hayat tarzı olduğunu kabul edemez. Mesela kendisine saygısı olan hiçbir ateist, bir toplumun, din baskın olduğu için daha iyi bir durumda olduğunu düşünemez. Homoseksüel olan hiç kimse de homoseksüelliğin ortadan kaldırılmasıyla toplumun daha saf olacağına inanmaz.³⁴⁰ Dworkin, liberal eşitlik düşüncesinin, liberalizmin sinir merkezi olduğunu iddia eder. Dworkin'e göre, liberalizm, kurucu politik ahlâk olarak eşitlik düşüncesini alır. Yani hükümet, vatandaşlarına "eşitler olarak" davranmalıdır. Politik kararlar, herhangi bir iyi yaşam ya da yaşama değer veren şey anlayışından bağımsız olmalıdır. Ona göre, politikalar, iyi yaşam anlayışları arasında tarafsız bir yerde durmalıdır.³⁴¹ Yani devlet, vatandaşlarını herhangi bir iyi yaşam anlayışını kabul etmeye zorlamamalı ve dahası herhangi bir siyasî düşüncenin diğerine üstün olduğunu gösterecek kararlardan uzak durmalıdır.³⁴² Bu da devletin, bireysel iyi kavrayışlarına karşı tarafsız olmasının ve kişilerin özel iyi kavrayışlarını benimsemekten kaçınmasının gerektiğini gösterir.³⁴³ Bireyler, iyi yaşam ya da insan yaşamının amacının ne olduğuna ilişkin konularda hemfikir olabilecekleri gibi, farklı düşünme özgürlüğüne de

³³⁸ *A.g.e.*, s. 205

³³⁹ Les Holborow, *Dworkin On Treating Citizens as Equals*, Oxford Journal of Legal Studies, Vol. 3, No. 3. (Winter, 1983) s. 371

³⁴⁰ Dworkin, *A Matter of Principle*, s. 205- 206

³⁴¹ Michael J. Perry, *Morality Politics and Law*, Oxford University Press, Incorporated, 1990, S. 66

³⁴² Magee, *a.g.e.*, s. 347- 348

³⁴³ Nafiz Tok, *Kültür, Kimlik ve Siyaset*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s. 185

sahiptirler. Dolayısıyla Dworkin, ahlâk kurallarının, insansal iyi kavramından türetilmesinin ve bu şekilde temellendirilmesinin gerekli olmadığını düşünür.³⁴⁴

Bu yüzden Dworkin, eşitliğe dayalı liberalizmin, devletin bu tür bir kişisel ahlâkîliği zorlamaması gerektiğine ilişkin geleneksel liberal prensibi haklılaştırır. Ama bu durumun, sosyal olduğu kadar ekonomik boyutu da vardır. Eşitliğe dayalı liberalizm türü, belirli bir ekonomik sistem öngörür. Bu sistemde hiçbir vatandaş, diğerlerine nispetle toplumun kaynaklarından daha fazla pay alamaz. Ancak Dworkin, bu ifadeyle, liberalizmin “sonuçların eşitliğinde” ısrarcı olduğunu kastetmediğini özellikle dile getirir. Yani hayatın her anında vatandaşların aynı payı alması gerektiğini kastetmediğini ifade eder. Zira ona göre, böyle bir ideale yönelen bir devlet, yani vatandaşların hayatın her anında aynı payı alması gerektiği ilkesini hayata geçirmeye çalışan bir devlet, sürekli yeniden refah dağılımı yapmak zorundadır. Ancak böyle bir uygulama, ona göre, eşit olmayan kaynakları farklı yaşamlara adanmak olacaktır. Bu durumu bir örnekle açıklamaya çalışan Dworkin, kariyerlerinin ortasında iki kişinin çok farklı banka hesaplarına sahip oldukları varsayımından hareket eder. Bu iki kişi, farklı banka hesaplarına sahip olacaktır, çünkü bunlardan birisi, çalışmamaya karar vermiş ya da çok kazanacağı bir işte çalışmamıştır. Diğeri ise, kazanç elde etmek için çalışmıştır. Ya da biri, talep edilen ya da sorumluluk isteyen bir işi seçmişken, diğeri düşüşte olan bir işi seçmiştir. Ya da birisi gerçekten zorlu riskleri göze almış ve sonuçta başarılı olmuşken, diğeri tutucu bir tarzda yatırım yapmıştır. Bu şartlar altında insanlara eşit olarak davranılması gerektiğine ilişkin prensip, yeniden dağıtım için iyi bir neden sunamaz. Aksine bu durumun aleyhine iyi bir neden sunar.³⁴⁵ Hatırlanacağı üzere, Dworkin’in eşitliğe ilişkin düşüncelerinin ele alındığı bölümde de ifade edilmişti ki, Dworkin, kişisel farklılıklar konusuyla ilgili olarak şans faktörüne değinmişti. O, iki tür şansını birbirinden ayırır. Bunlar, seçmeli şans ve kaba şanstır. Seçmeli şans, kasıtlı ve hesaplı kumarların değişmesi meselesidir. Riski kabul ederek kazanma ya da kaybetme durumudur. Kaba şans ise, kasıtlı ve belirgin olmayan kumarlarda riskin düşmesi durumudur.³⁴⁶ Zira Dworkin –yukarıda ifade edildiği şekliyle- ada sakinlerinin gündelik yaşamları içerisinde girdikleri ekonomik ilişkiler neticesinde oluşan bir takım

³⁴⁴ Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, Çev: Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 180

³⁴⁵ Dworkin, *A Matter of Principle*, s. 206

³⁴⁶ Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, s. 73

faktörlerin etkisiyle eşitliğin bozulacağını ifade etmişti ki, bu faktörlerin başında şans gelir. Sonuçta şans vb. faktörlerin etkisiyle eşitlik bozulacaktır. Ortaya çıkan bu yeni durumun, açık artırma vesilesiyle elde edilen ilk dağılımdan farkı, kıskançlık testine tâbi tutulamayacak olmasıdır. Çünkü artık ortaya çıkan farktan ötürü kişiler, kendi kaynak öbekleri yerine bir başkasınınkini tercih edebilecekleridir. İşte bunun önüne geçecek sistem ise, sigorta sistemidir. Sigorta piyasası, belli handikapları ve şanssızlıkları tazmin edecektir. Bedensel ya da ruhsal özürler, bir handikap iken mesela tarlaya yıldırım düşmesi bir şanssızlıktır. Ancak dikkat edilmesi gereken nokta kişilerin seçimleri sonucu ortaya çıkan kayıpların, sigorta sistemi ile telafi edilmeyecek olmasıdır.³⁴⁷ Yani sigorta sistemi, seçimlik şans sonucunda ortaya çıkan durumları telafi etmeyecek, ama kaba şans sonucunda ortaya çıkan kayıpları telafi edecektir. Dworkin'i klasik liberal gelenekten ayıran temel noktalardan birisi de budur. Onu klasik liberal gelenekten ayıran nokta, yeniden dağıtımı merkeze alan bir vergilendirme sistemini savunmasıdır. Zira Dworkin, sağlık, eğitim, emeklilik, işsizlik sigortası gibi alanlarda devlet desteğinin gerekli olduğunu düşünmektedir.³⁴⁸

Dworkin'e göre, insanlara eşit olarak davranmak, kaynaklardan herkesin eşit pay almasını gerektirdiğinden dolayı insanların topluma üretim katkıda bulduklarıyla ekonomiden aldıklarını hesaba katmadan söz konusu denge belirlenemez. İnsanların, iş, çalışma, dinlenme ve yatırım seçimleri, bütün olarak ekonomide bir öneme sahiptir ve bu önem, eşitliğin gerektirdiği hesaplamada dikkate alınmalı ve yansıtılmalıdır. Eğer bir kimse "insan hayatına daha büyük katkıda bulunabileceği" bir işi seçmektense, daha az katkıda bulunacağı bir işi seçmişse, istediği işi seçme hakkı olmasına rağmen, başkaları için var olan kaynaklara az bir katkıda bulunmuş olacaktır. Bu durum ise, eşitlikçi bir hesaplamada dikkate alınmalıdır. Bir kimse, üretici bir yatırım yapmayı, birikimlerini birden harcamaya tercih eder ve onun bu yatırımı, insanların böyle bir şeye ihtiyaç duymalarından ötürü başarılı olursa, o zaman bu kişinin katkısı, yatırım yapmayı tercih etmeyen kişiden daha fazla olacaktır ki, bu durum da payından daha fazla alıp almaması konusunda göz önünde bulundurulmalıdır.³⁴⁹

³⁴⁷ Türkbağ, *Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi*, s. 94

³⁴⁸ Kymlicka, *a.g.e.*, s. 14

³⁴⁹ Dworkin, *A Matter of Principle*, s. 206

Dworkin, bu durumun geçmişte liberallerin niçin pazar ekonomisini seçtiklerini açıklayan bir durum olduğunu düşünür. Zira liberaller, kaynakların dağılımında bu yolu seçmişlerdir.³⁵⁰ Dworkin, “liberal politik ahlâkîlik” olarak adlandırdığı şeyin, güçlü ve tutarlı bir çeşidini tanımlamıştır. O, liberalizmin kurucu ilkesi olacak olan belli bir eşitlik kavrayışını ele alır. O, hükümetlerin vatandaşlarına onlara eşit bir şekilde muamele etmekten farklı olarak, eşitler olarak, davrandığı zaman liberal olacaklarını iddia eder. Bu düşüncenin özü şudur: Hükümet, iyi hayat sorusunun cevabının ne olduğu konusunda tarafsız olmalıdır. Dworkin’e göre, ekonomik kalkınmaya ve kapitalist ekonomik ilişkilere bağlılık, gerçekte türetilmiş liberal düşüncelerdir, liberalizmi oluşturan düşüncelerden biri değildir. Ama tarihsel bir gerçektir ki, liberaller, ekonomik kalkınma ve kapitalizmi sık sık tasvip etmişlerdir. Ona göre, böyle düşünceleri gerektiğine dair gerekli bir neden yoktu, yoktur da.³⁵¹

Dworkin’in de ifade ettiği gibi, klasik liberal gelenek, aşağıda açıklanacak olan nedenlerden ötürü serbest piyasa ekonomisini savunmayı tercihe şayan görmüştür. Merkantalist ekonomiye karşı 18. yüzyılda Avrupa’da ortaya çıkan liberal ekonomi, ekonomik alanın özgür bir yapıya kavuşturulması gerektiği iddiasında olmuştur. Buna göre siyasî iktidarın, ekonomik düzene müdahale etmemesi ve bu alanın kendiliğinden oluşan bir düzen içerisinde gelişmesi sağlanmalıdır. Yani ekonomik düzene müdahale etmek, devletin görevleri arasında değildir. Devlet, sadece iç ve dış güvenliği sağlamakla yükümlüdür. Bu ilkeler üzerine bina edilen liberal sistem, serbest rekabet ilkesini yürürlüğe sokarak bireyin mutlak ekonomik özgürlüğünü benimseyen kapitalizmin argümanlarını paylaşmaya başlamıştır. Zira liberal sistem açısından siyasî düzende olduğu gibi, ekonomik düzende de bireyin çıkarı öncelikli bir yere sahiptir. Bu ise, devletin ekonomik faaliyetlerin ve sosyal sorunların dışında bırakılmasının nedenidir. Liberal ekonomi savunucularına göre; kişiler istedikleri işi yapmakta özgür olacaklarından yetenekleri doğrultusunda kendileri için en uygun olan işi seçecekler ve böylece iktisadî alanda iş ve ürün anlamında verimlilik artacaktır. Serbest rekabet ilkesinin, iyi mal ve hizmetlerin tüketiciye ulaşmasını ve bunu gerçekleştiren üreticilerin mücadeleyi kazanmasını sağlayacağını iddia eden liberal düşünürler, bunun en iyilerin başarıya ulaşmasını sağlayarak toplumun çıkarına da hizmet edeceğini savunurlar.

³⁵⁰ *A.g.e.*, s. 206- 207

³⁵¹ Patrick Neal, *Liberalism & Neutrality*, Polity, Vol. 17, No. 4. (Summer, 1985) s. 664- 665

Ancak bu düşüncelerin pratikteki karşılığı, olumsuz bir tablonun belirmesine yol açmıştır. Her şeyden önce serbest piyasa ekonomisi, “tekel”lerin oluşumuna neden olmuştur. İlk aşamada “tek merkezde toplanma” (concentration) sonunda büyük işletmeler ekonomik alandaki hâkimiyeti ele geçirmiş, ikinci aşamada ise, kartel, tröst vb. anlaşmalarla birleşen işletmeler, liberal ekonominin doğurduğu serbest rekabetin ortadan kalkmasına sebep olmuştur.³⁵²

Dworkin’e geri dönülecek olursa; ona göre, gerçekten de dünya, olduğundan çok daha farklı olsa, bir liberal, verimli bir pazarın sonuçlarını, toplumun kaynaklarının eşit şekilde paylaşılması olarak kabul eder. Eğer insanlar, hayata eşit zenginlik refahıyla başlarsa ve aynı seviyede ham yetenek sahibiyse, o zaman pazar payı, kimsenin başkasından az pay aldığı şeklinde bir şikayete meydan vermeyecek ve kimse, hayatı boyunca böyle bir şikayette bulunmayacaktır.³⁵³

Ancak Dworkin’e göre, gerçek dünyada insanlar, hayata başlarken eşit olarak başlamazlar. Bazıları ailelerinden gelen zenginlik avantajıyla başlar. Ya da eğitimin kazandırdığı avantajlar devreye girer. Bazıları sıkıntılıdır, çünkü mensup oldukları ırk aşağılanır. Bu eşitsizliklerin dışında insanlar, yetenekleri açısından da eşit değildirler. Zekâ ya da kapasiteleri açısından birbirlerinden farklı yani eşit değildirler. Bunların yanı sıra, insanlar, Dworkin açısından, kendi ellerinde olmayan nedenlerden dolayı da çok farklıdır. Pazarın önem verdiği değerlere sahip olamayabilirler. Bu yüzden gerçekten kazanmaya, biriktirmeye ya da yatırım yapmaya istekli olanlar, daha az kaynaklara sahip olabilirler. Böyle bir durumu ise, hiçbir eşitlik teorisi kabul etmez. Bu durum, hileli bir biçimde fırsat eşitliği olarak adlandırılan idealin eksik yanıdır. Bu hileli bir durumdur, çünkü pazar ekonomisinde başkalarının istedikleri şeyleri daha az üreten kişiler, eşit fırsatlara sahip değildirler.³⁵⁴

Dworkin’e göre, prensipte de olsa, tam olarak bir insanın ekonomik pozisyonunun hangi yönlerinin seçimlerden, hangi kısmının avantaj ya da dezavantajlardan kaynaklandığını, hangilerinin seçim meselesi olmadığını bulmak mümkün değildir. Bazı insanlar için bu ayırım yapılabilirse bile bütün olarak bir ulus için bir vergi sistemi geliştirmek mümkün değildir. Bu yüzden mükemmel anlamda adil

³⁵² Göze, *a.g.e.*, s. 13-16

³⁵³ Dworkin, *A Matter of Principle*, s. 207

³⁵⁴ *A.g.e.*, s. 207

olarak nitelenebilecek bir yeniden dağıtım programı yoktur. Dolayısıyla bizi eşitliğe en çok yaklaştıracak olan programa razı olunmalıdır.³⁵⁵

Dworkin, “Liberaller, ulusal ekonomiye maliyeti ne olursa olsun kaynakların eşitliği konusunda ısrarcı olmalı mıdır?” diye sorar. Ona göre, insanlara eşitler olarak davranmak, sebep ne olursa olsun kaynakların eşitliğinden sapmayı yasaklar. Aksine, insanlar, kendi değerleriyle ve iftiharla bir bütün olarak toplum için belli yükleri taşımaya kabul edebilirler. Mesela bir savunma savaşında askerlik yapabileceklerden daha fazla tehlike almaları beklenir. Toplumun bekâsı tehlikede olduğu zaman da eşitsizlik müsaade edilir bir şey değildir. İstisnai olarak yetenekli olan sanatçı ve müzisyenlerin eğitimi için devletin özel kaynaklar ayırması doğru bir yaklaşım olarak kabul edilebilir. Bunun da ötesinde bunu yapmak, başkalarının payını azaltsa da bu sanatçıların ürettiklerine ödeme yapılabilir. Bunun yapılmasının nedeni, Dworkin’e göre, bir sanatçının hayatının diğer insanların hayatından daha değerli olduğunun kabul edilmesi değildir. Ona göre liberalizm, bu ve buna benzer toplumsal erdemlere duyarsız olmak zorunda değildir. Buradaki soru, herhangi bir ayrılığa müsaade edilip edilmemesinden değil, ayrılığa neden olan şeylerin eşit ilgi ve saygıyla tutarlı olup olmamasından doğar.³⁵⁶

³⁵⁵ *A.g.e.*, s. 207-208

³⁵⁶ *A.g.e.*, s. 208-209

SONUÇ

Dworkin'in hukuk ve siyaset felsefesi bağlamında ortaya koyduğu düşüncelerine yönelik bir değerlendirme yapmak gerekirse. Hukuka ilişkin görüşleri açısından Hart ve hukukî pozitivizme ilişkin görüşlerini irdelemek gerekmektedir. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi, Dworkin, kendi hukuk kuramını hukukî pozitivizm ve özellikle de Hart eleştirisi üzerine inşa etmiştir. Dworkin'in hukuka ilişkin düşünceleri çerçevesinde hukukî pozitivizme yönelik eleştirileri, kanaatimizce oldukça isabetlidir. Bu, hukukî pozitivizmin birçok açıdan problemlili bir doktrin olmasından kaynaklanmaktadır.

Devletçiliğin yalnızca iktisadî etkinliklerle alakalı olduğuna ilişkin yaygın bir kanaat vardır. Ancak bu doktrin, siyaset ve hukuku da etkileyen bir yaklaşım tarzıdır. Devletçi yaklaşımın hukuktaki yansıması ise, pozitivizmdir. Hukukî pozitivizm, çağdaş toplumların gereklerine oldukça uzak olan bir hukukî anlayıştır. Bu akım, sadece tasarlanarak yapılan bir hukukun, gerçek hukuk olduğu kabulüne dayanmaktadır. Bu yaklaşım, başka bir ifadeyle hukukun tamamen insanî iradenin bilinçli bir ürünü olduğu düşüncesini benimser. Dolayısıyla bu doktrin açısından hukuk, sosyolojik bir olgu değil, yasama gücünü elinde bulunduranların ortaya koydukları emirler bütünüdür. Böyle bir yaklaşım, içerikleri ne olursa olsun yasa koyucuların iradî açıklamalarını hukuka dâhil etme eğilimini beraberinde getirir. Bu, adil ve doğru olanın kriterini sadece mevcut yasaya bağımlı hale getirmekte ve hukukun içerik itibarıyla adalet vb. değerlerden bağımsız olduğunu düşünmektedir.³⁵⁷

Bu düşünce tarzının ise, kabul edilebilirlik düzeyi oldukça düşüktür. Çünkü hukukun sadece egemen gücün irade bildirimini olarak kabul edilmesi, onun adalete bağımlı olma zorunluluğu taşımadığını kabul etmek anlamına gelecektir. Ancak hukukun amacı, toplum içerisinde yaşayan insanlar arasında –adalete bağlı kalmak şartıyla- düzen tesis etmektir. Ancak hukukî pozitivizmin benimsediği görüş açısından egemen gücün irade bildirimini olarak kabul edilmesinden ötürü, hukukun adalete uygun olmayan kurallar içermesi mümkün hale gelmektedir. Zira egemen gücün irade bildirimini adalete uygun olmayabilir.

Hukukî pozitivizmin iddiaları, temelinde yer alan epistemolojik görüş ve toplum teorisi açısından da eleştirilmeye açıktır. Söz konusu epistemolojik görüş, totalci

³⁵⁷ Erdoğan, "Devletçiliğin Hukuka Düşen Gölgesi: Hukuki Pozitivizm", Demokrasi Laiklik Resmi İdeoloji, s. 114

rasyonalizm olarak adlandırılır. Bu görüş açısından toplumsal hayat içerisinde yararlı olan bilgilerin tümü sadece soyut akıl vasıtasıyla kazanılabilir. Dolayısıyla iyi ya da adil bir toplum, salt rasyonel bir biçimde üretilmiş olan total bilgiler üzerine inşa edilebilir. Bu doktrin toplumun, baştan aşağıya salt akılcı ilkeler çerçevesinde kurulması gerektiği kanaatindedir. İnsan davranışına yol gösteren ve yazılı olmayan davranış kuralları, değersiz olarak görülür.³⁵⁸

Ancak bu bakış açısı, kaçınılmaz olarak totaliter bir yapılanmaya sebebiyet verecektir. Zira toplumun, devletin ve de hukukun soyut akli ilkeler çerçevesinde belirlenmesi, elitist ve jakoben bir düşünce tarzının hâkim olmasına vesile olacaktır. Böyle bir durum ise, tek tipleştirme faaliyetine meyleden bir toplumsal ve siyasal projenin hayata geçmesi demektir.

Dworkin'in eşitliğe ilişkin düşünceleri ise, özellikle gerçek dünya göz önüne alındığında, oldukça muğlak ve gerçekleşmesi zor bir hal almaktadır. Söz konusu eşitliğin gerçekleştirilebilmesi adına öngördüğü sistemin, uygulanabilme imkânının ve uygulanması durumunda kabul edilebilirlik düzeyinin tartışılması gerekmektedir. İlk etapta böyle bir uygulamanın ne kadar imkân dâhilinde olduğuna bakılacak olursa, çok da iç açıcı bir tabloyla karşılaşılacağından bahsedilemez. Çünkü toplum içerisinde yaşayan insanlar arasında böyle bir eşitliğin sağlanması, daha etkin bir devlet modeliyle gerçekleşecektir. Dworkin'in öngördüğü liberal devlet modeli de böyle bir yapıya sahiptir. Ancak devletin, öngörülen bu eşitliği sağlarken, nerede duracağına ilişkin bir öngörüle bulunmak çok da mümkün değildir. Zira klasik liberal geleneğin devlete atfettiği sınırlı rolün gerekçesi de budur.

İkinci olarak böyle bir eşitliğin kabul edilebilirlik düzeyine bakılmalıdır. Hatırlanacağı üzere, Dworkin'in, yetenekler arasındaki farkın haklı olmadığını düşündüğü için insanların yetenekleri bakımından diğer insanlara karşı daha iyi ya da daha kötü durumda olmasını engelleme eğiliminde olduğu ve bu yüzden de sigorta satın alımı yoluyla dengeyi sağlamayı amaçladığı ifade edilmişti. Toplum, bireylerin herhangi bir handikap veya hastalığı olup olmadığını veya piyasada aranan yeteneklere sahip olup olmadığını bilmediği için herkes, risklere karşı kendisine sigorta yaptıracak, böylece bir miktar parayı gözden çıkaracaktır. Bu şekilde yatırılan meblağlar, ortak fona yatırılmış olacak ve söz konusu fondan herhangi bir handikaba kapılan veya daha az iş

³⁵⁸ Erdoğan, "Devletçiliğin Hukuka Düşen Gölgesi: Hukuki Pozitivizm", Demokrasi Laiklik Resmi İdeoloji, s. 115

yeteneği bulunan kimselere ödemeler yapılacaktır. Normalde oldukça insanî ve vicdanî görünen bu sistemin, yine aynı perspektiften bakıldığında haksız olarak nitelendirilmesi mümkündür. Buradaki amaç, toplum içerisinde herhangi bir yeteneği olmayan ya da çeşitli handikaplardan ötürü kötü durumda olanların durumlarının iyileştirilmesidir. Dolayısıyla burada olayın iki yönü vardır. Birincisi, çeşitli handikaplardan ya da şans vb. faktörlerden ötürü kötü durumda olanların durumudur. İkincisi ise, herhangi bir yeteneği olmayan kişilerin, bu sebepten dolayı düştükleri durumun telafi edilmeye çalışılmasıdır.

Bunlardan birincisi ele alındığında, Dworkin'in ortaya koyduğu yaklaşımın kabul edilebilirlik düzeyinin yüksek olduğu ifade edilebilir. Zira şans vb faktörler, kişilerin kendi elinde olan şeyler değildir. Dworkin'in şans türlerine ilişkin ortaya koyduğu ayrımın, bu ikilemi ortadan kaldırdığı söylenebilir. Hatırlanacağı üzere Dworkin, iki tür şansın varolduğunu ifade etmiş ve bunları, kaba şans ve seçmeli şans olarak birbirinden ayırmıştı. Kaba şansın, kişisel seçimlerle alâkalı olmadığını, bu yüzden de neden olduğu sonuçların telefi edilmesi gerektiğini savunmuştu. Buna karşın seçmeli şans, kişilerin kendi iradeleri sonucunda gerçekleştirdiği eylemlerinin sonucudur. Dolayısıyla da kişisel seçimler, bu seçimleri yapan kişileri bağlayıcı bir unsur olduğundan sonuçlarına katlanılmalıdır. Bunun anlamı da seçmeli şans sonucunda ortaya çıkan kayıpların telafi edilmeyecek olmasıdır. Bu ayrım, yukarıda da ifade edildiği gibi, Dworkin'in isabetli kabul edilebilecek temaslarından birisidir. Zira bundan ötürü de birinci durumun, yani çeşitli handikaplardan ya da şans vb. faktörlerden ötürü kötü durumda olanların durumunun iyileştirilmesine ilişkin amacın, kabul edilebilir olduğu söylenebilir. Ancak bunun rasyonel anlamda haklılaştırılması, çok da kolay olmayacaktır.

Bununla birlikte yine yukarıda da ifade edildiği gibi, bu teorinin, ikinci bir boyutu daha vardır ve bu da yeteneği olmayan kişilerin, sistem tarafından koruma altına alınmasıdır. İlk bakışta bu durum, gayet insanî ve vicdanî görünmekle birlikte madalyonun öteki yüzüne bakmak da gerekmektedir. Nitekim bunun gerçekleştirilebilmesi için öngörülen sistem gereğince, ortak fona yatırılan paralar, hiçbir yeteneği olmayan kişilere dağıtılacaktır. Bunun anlamı da -eşitlik bölümünde de ifade edildiği gibi- toplum içerisindeki kişilerin, yeteneklerini, bir nevi satın almalarıdır. İşte madalyonun diğer yüzünden kastedilen de budur. Bu kişilerin, niçin ortak fona para

yatırmak zorunda olduklarının cevabı, sadece yetenezsiz kişilerin kötü durumdan kurtarılması şeklinde verilmektedir. Ancak bunun, ne kadar tatmin edici bir cevap olduğu tartışmalıdır. Çünkü böyle bir durumda, bu sefer de yetenekli olan kişilere karşı bir haksızlığın yapıldığı söylenebilecektir.

Yetenekli olan bir kişinin, karşılaştığı durum şu olacaktır: Bu kişi, hem sahip olduğu yeteneklerle toplum yararına çalışacak, hem de sahip olduğu bu yeteneklerinden ötürü bir bedel ödeyecektir. Bu bedeli ödeyerek, toplumdaki diğer kişilerin kalkınmasına yardımcı olacaktır ki, bu da o kişinin topluma karşı ikinci bir görev üstlendiğinin göstergesidir. Buna karşın hiçbir yeteneği olmadığı için ortak fondan para alan kişinin, topluma yaptığı katkının ne olduğu sorulmalı, dahası bu soruya verilecek cevap bağlamında, bu kişi ile diğer yetenekli kişi arasında bir kıyaslama yapılmalıdır.

Bu durumda sorulması gereken şey şudur: Yetenekli olduğu için bedel ödemek zorunda olan kişi, bu bedeli ödemekle cezalandırılmış olmaz mı? Ayrıca bu yeteneklere sahip olmasından ötürü toplumdaki tüm insanların yükünü çekmek zorunda mıdır? Bu, o kişiye yapılmış olan bir haksızlık değil midir? Eğer bu bir zorunluluk ise, nasıl meşrulaştırılabilir?

Ayrıca yetenekli olan ile hiçbir yeteneği olmayan kişiler arasında yapılacak olan kıyaslamadan da bir takım soruların türemesi mümkündür. Hiçbir yeteneği olmayan ve bu yüzden de topluma hiçbir katkıda bulunmayan bir kişi ile yetenekli olan ve bu yeteneklerini toplum yararına kullanan –ki bunu ifade eden Dworkin’dir- kişi kıyaslandığında, ödüllendirilmesi gereken kişinin cezalandırıldığı gibi bir sonuçla karşılaşmaktadır. Dworkin, kişilerin yeteneklerinden dolayı sorgulanamayacağını, çünkü yeteneklerin seçilemeyeceğini ifade etmekte ve bunu da öngördüğü sistemi meşrulaştırmak için kullanmaktadır. Ancak aynı argümanlardan hareket edildiğinde, yetenekli kişilerin de yetenekli olmayı seçme hakları olmadığı dikkate alınmalıdır. Madem yetenekli olmayı kendileri seçmemişlerdir, o zaman niçin kendi seçmedikleri bir şeyden ötürü diğer insanlara oranla daha fazla görev yükleneceklerdir? Kendileri bunu seçmediğine göre, toplumdaki diğer insanların yükünü kaldırmaya niçin mecbur olsunlar? Buna verilebilecek cevap, sadece şu olabilir. Nasıl ki bir kişi kör olarak dünyaya geliyorsa, o kişi de yetenekli olarak doğmuştur. Bu niteliklerle donatılmasının karşılığını da vermelidir. Nasıl ki kör olan bir kişi, bu özrünün karşılığını ödemek zorunda kalıyorsa, aynı durum bu kişi için de geçerli olmalıdır. Bu cevaba karşı

söylenilecek şey şudur: Dworkin'in öngördüğü sistem, özürli kişilerin özürlerinden ötürü yaşadığı kayıpları telafi etmeyi savunuyor ve bunu da kaba şans-seçmeli şans ayırımını yaparak temellendiriyordu. Bu noktada söylenecek olan da aynıdır. Madem insanlar, kaba şanslarından dolayı herhangi bir kayba uğratılmamalıdır, o zaman yetenekli olan kişiler de kendi seçimleri olmayan bir durumun yükünü çekmeye mecbur bırakılmamalıdır.

Bu durumun bir başka yönünün daha irdelenmesi, kanaatimizce gereklidir. Dworkin'in öngördüğü sistem gereğince, hemen hemen hiçbir yeteneği olmayan kişilerin durumunu düzeltmek, bu kişilerin herhangi bir çalışma periyoduna girmeden kazanç elde etmelerini mi sağlayacak, yoksa kendi çalışma periyodlarından elde ettikleri kazanç, yetenekli olanların elde ettikleri kazançtan az olduğu için aradaki fark mı karşılanacak? Eğer birincisi söz konusuysa, bu durumun hiçbir şekilde kabul edilemeyeceği aşikârdır. Çünkü bu, toplum içerisindeki insanlar arasında çok büyük bir ayırımın ve dahası yine çok büyük bir adaletsizliğin yapılması anlamına gelecektir. Çünkü birileri, hiç çalışmadan, emek vermeden gelir elde edecek, üstelik bunu da diğer insanlardan alacaktır. Yetenekli olan kişiler ise, birileri çalışmadan kazanç elde ederken, ekstra çalışma periyoduna sahip olacaklardır. Normalde yapması gereken çalışmanın, çok daha fazlasını yapmak zorunda kalacaktır.

Eğer ikincisi kabul edilecekse, yani hiçbir yeteneği olmayanlar da çalışacak, ama yetenekli olan insanlardan daha az gelire sahip oldukları için ortak fondan para almaları sağlanacaksa, o zaman da şu söylenebilecektir. Toplum içerisinde yaşayan herkesin birbiriyle eşit kazanç miktarına sahip olması beklenemez. Zira bu, eşitliğin sağlanması uğruna eşitsizliğe meydan verilmesidir. Çünkü kazançlar, verilen emekle ilişkilidir. Birileri, verdiği emeğin karşılığında belirli oranda bir kazanç elde ederken, bir başkası, daha az emekle aynı parayı elde ederse, bu adaletsizlik olacaktır. Dworkin'in bunu savunmadığı açıktır, ancak onun öngördüğü yaklaşımdan hareketle bu sonuca ulaşmak da kaçınılmazdır.

Eşitliğin bu şekilde hayata geçirilmesinin yolu, şüphesiz devlettir. Ancak devletin böyle bir işlevi ne kadar başarabileceği ayrı bir tartışma konusudur. Kişisel eşitsizliklerin telafi edilmesi yolunda kullanılacak olan sigorta piyasasının, ne denli işlevsel olacağı sorusunun da yabana atılmaması gerekmektedir. Ayrıca devletin, bu işlevi yerine getirirken, toplum içerisindeki bireylerin tümünden haberdar olması, büyük

bir soru işareti olarak durmaktadır. Bunun yanı sıra toplum içerisindeki eşitsizlikler, tek boyutlu değil, çok boyutlu ve çeşitlidir. Yani birbirlerine eşit hale getirilmesi gereken kişiler, büyük bir toplama teşkil ederken, aralarındaki eşitsizlikler de birbirinden farklı ve çeşitli olacaktır. Eğer 100 kişi varsa, 100 çeşit farklı gelir düzeyi olacaktır. O zaman da bu farklı çeşitler arasındaki dengesizliği düzenleme yolunda baz alınacak olan kriter ne olacaktır? Bu 100 kişiden hangisinin ekonomik oranı merkeze alınarak, diğerleri buna göre ayarlanacaktır? Ayrıca söz konusu kriter, yüksek mi, alçak mı tutulacaktır? Yani bu yüz kişiden, geliri en yüksek olanın geliri mi baz alınacaktır? Zira en düşük gelirlinin kriter olarak alınmasının hiçbir anlamı olmayacaktır. Çünkü buradaki amaç, zaten kötü durumda olanların daha iyi bir duruma yükseltilmelerini sağlamaktır. Peki ama bu durumda, eğer en yüksek gelir seviyesi baz alınırsa, toplum bunu nasıl karşılayabilecektir?

Özetle Dworkin'in eşitliğe ilişkin düşünceleri, insanî ve vicdanî yönleri ağır basan bir teori olmasına rağmen, bu türden birçok soruya muhatap olmaktan kaçamamaktadır.

Eşitliğin, toplumsal ve siyasal hayatın önemli ve gerekli ilkelerinden biri olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Eşitliğin gerek toplum içerisinde yaşayan insanlar arasında, gerekse yöneten-yönetilen ilişkisinde geçerli kılınması, bu gereklilikler arasındadır. Bunun sağlanmaması, yani eşitliğin bireyler arasında tesis edilmemesi, siyasal sistemin belirli bir zümreye öncelik tanınması ve dolayısıyla tarafsızlığını kaybetmesi sonucunu doğurur. Bu ise, siyasal erkin meşruiyetine gölge düşürür. Böylece "siyasal erkin bireylerin rızasına dayanması gerektiği"ne ilişkin ilkenin anlamını yitirmesi kaçınılmaz olur. Bireylerin rızasına dayanmayan bir siyasal iktidarın, toplumsal huzur ve barış ortamını tahrip edeceği açıktır. Eşitlik ilkesi, hukukun da bireyler arasında ayırım gözetmemesi inancına dayanır. Yöneten ya da yönetilen, zengin ya da fakir, bürokrat ya da halk, herkesin hukukî anlamda eşit haklara sahip olması ve hukukî müeyyideler açısından aynı uygulamalara tâbi tutulması, bir zorunluluktur. Bu, hem devlet-toplum hem de bir arada yaşayan insanlar arasındaki ilişkilerin meşru kılınmasının şartıdır.

Ancak ekonomik anlamda sağlanacak eşitliğe gelindiğinde, durum karmaşıklaşacaktır. Çünkü rasyonalite merkezli bir düşüncenin temele alınması durumunda, farklı şikâyet ve de gerekçelerin dillendirilmesi kaçınılmaz olacaktır.

Dworkin, belki de haklı olarak kötü durumda olanların daha iyi koşullara ulaştırılması gerektiğini savunurken ve bunu da rasyonel temellere oturtmaya çalışırken, bir başka kişi de yine rasyonalite merkezli bir yaklaşımla, yeteneklerini niçin satın alması gerektiğini, bunun rasyonel olarak haklılaştırılmayacağını, doğuştan yeteneksiz olanların yükümlülüğünün niçin kendi omuzlarına yüklendiğini sorgulayacaktır. Bunu, yukarıda da ifade edildiği gibi, rasyonel açıklamalarla yapacaktır.

Burada ifade edilmeye çalışılan, Dworkin'in teorisinin tamamen haksız ve de kabul edilemez olduğu değil, ama böyle bir teorinin, bir takım rasyonel çıkarımlarla rahatsız edileceği ve bu çıkarımların hiç de yabana atılır çıkarımlar olmadığıdır.

Dworkin'in eşitliğe ilişkin düşüncelerinin yanı sıra özgürlüğe yönelik değerlendirmelerinin de ele alınması kanaatimizce gereklidir. Özgürlük ilkesi, günümüzde demokratik yönetim biçimleri için oldukça önemli bir unsurdur. Kişilerin, kendi iradî eylemleri çerçevesinde hareket etmelerini önemseyen bu ilke, bireye, devlet, toplum ya da tek tek bireylerin müdahalelerine karşı dokunulmaz bir alan sağlamaya yöneliktir. Bu, siyasal ve toplumsal hayatın üzerine bina edileceği zeminin de mahiyetini belirler konumdadır. Zira kişilerin özgürlüklerinin korunmadığı ve de baskı altına alındığı bir siyasal sistemin, tercih edilir olmadığı söylenebilir.

Dworkin'in özgürlüğe eşitlik karşısında verdiği ikincil değer ise, en azından liberal demokratik sistemler açısından irdelendiğinde, problemlili gözükmektedir. Özgürlüğün ancak eşitliğin sınırları içerisinde değerlendirilebileceğine ilişkin görüşü açısından Dworkin, klasik liberal geleneğin oldukça uzağına düşmektedir. Nitekim klasik liberal gelenek, eşitliği sadece hukukî ve siyasî eşitlik ile sınırlı kabul etmekte, buna karşın özgürlüğe öncelikli bir yer vermektedir. Özgürlük, klasik liberal gelenek açısından en temel unsurlardan birisidir. Buna karşın Dworkin, özgürlüğü, eşitlik ilkesi bağlamında irdeleyerek, eşitlik açısından diğer insanlara oranla daha kötü durumda olanların durumu ile kişisel özgürlükler arasında bir kıyaslamaya gitmektedir. Bu bağlamda, özgürlük bölümünden de hatırlanacağı üzere, eşitlik açısından kötü durumda olanların mı, yoksa kişisel özgürlüklerin mi daha önemli olduğu sorusunu gündeme getirmiş ve oyunu eşitlikten yana kullanmıştır.

Bu açıdan irdelendiğinde, Dworkin'in tezinin çok da yabana atılır olmadığı ifade edilebilir. Ancak kişisel özgürlüklerin, eşitlik adına, en azından ikinci plana itilmesinin sonuçlarının irdelenmesi de gerekmektedir. Eşitlik ile özgürlük arasındaki yarışın

galibinin, eşitlik olması gerektiğini söylemesi, özgürlüğün eşitliğe kurban edilebileceğine ilişkin bir takım yorumlara sebebiyet verecektir. Dworkin, bu problemi, “eşit ilgi ve saygı” ilkesi ile çözmeye çalışmaktadır. Ancak bu yaklaşımın, klasik liberal gelenek açısından irdelendiğinde kabul görmeyeceği açıktır. Zira Dworkin, bu düşüncelerinden dolayı sosyal liberalizm içerisinde kabul edilmiştir. Ayrıca kendisi de liberalizme yönelik yaptığı ayırmda, iki tür liberal yaklaşımın varolduğunu ifade etmiş ve eşitlikçi liberal kanadı tercih ettiğini gösteren temellendirmeler yapmıştır.

Klasik liberalizm ile Dworkin’in ve dolayısıyla da onun savunduğu sosyal ya da eşitlikçi liberalizmin karşılaştırılması durumunda ise, ortaya çıkacak tablo şu olacaktır: Klasik liberal geleneğin eleştirildiği noktalar, kapitalizme dönüşme tehlikesini içerdiği görüşünde yatar. Buna neden olan şey ise, iktisadî özgürlüğü öngören serbest piyasa ekonomisinin kabul edilmesidir. Bu da genel özgürlük hakkının bir yansıması olması hasebiyle özgürlüğe atfedilen bu yüksek değere ilişkin bir eleştiriyi tetiklemektedir. Bu anlamda Dworkin’in teorisinin, daha kabul edilebilir bir nitelik taşıdığı düşünülebilir. Ancak Dworkin’in özgürlüğe atfettiği ikincil değer de kişisel hak ve özgürlükleri tehlikeye düşürücü nitelikte olduğu ifade edilebilir. Dworkin’in haklardan birer koz olarak bahsetmesinin, bu problemin çözümüne katkı sağlamakla birlikte, çok da etkili olduğu söylenemez. Çünkü hakların, birer koz olmalarına rağmen, eşitliğe karşı kırılğan bir yapıya sahip olmaları, söz konusu tehlikenin devam ettiğinin göstergesidir. Sonuç olarak, söylenebilecek olan şudur: Özgürlük ve eşitlik, birbiriyle yarışan iki değerdir. Bu yarışmada eşitliğin tarafını tutanlar ile özgürlüğün tarafını tutanlar arasındaki tartışma, herkesi tatmin edici bir sonuca bağlanmaktan uzak görünmektedir.

KAYNAKÇA

ABADAN, Yavuz, *Grotius ve Tabii Hukuk*, Kenan Basımevi ve Kliše Fabrikası, İstanbul, 1939

-----, *Hukuk Başlangıcı ve Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Talebe Cemiyeti Yayınları, Kenan Matbaası, İstanbul, 1943

AKBAŞ, Kasım, *Ronald Dworkin maddesi*, Felsefe Ansiklopedisi, Ed: Ahmet Cevizci, cilt: 4, Ebabil Yayınları, Ankara, 2006

-----, *Ronald Dworkin: Hart'ın Hukuk Anlayışının Eleştirisi*, Günışığı Aylık Hukuk Dergisi, Ekim 2004, sayı: 20

-----, "Ronald Dworkin: pozitivistimin ve Doğal Hukukun Eleştirisinden Bir 'Yargılama Kuramı'na", *Çağdaş Hukuk Felsefesine Giriş*, Edit: Ahmet Halûk Atalay, Teknik Yayıncılık, İstanbul, 2004

ARAL, Vecdi, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1971

-----, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, Filiz Kitabevi, İstanbul, t.y.

ARSAL, Sadri Maksudi 1, *Umumi Hukuk Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1948

BARRY, Norman, *Modern Siyaset Teorisi*, Çev: Mustafa Erdoğan, Yusuf Şahin, Liberte Yayınları, Ankara, 2003

BASTIAT, Frederic, *Hukuk*, Çev: Yıldırım Arsan, LDT Yayınları, Ankara, 1997

BAUMAN, Zygmunt, *Özgürlük*, Çev: Vasıf Erenus, Sarmal Yayınları, 1997

BAYLES, Michael, *Hart vs. Dworkin*, Law and Philosophy, Vol. 10, No. 4, (Nov., 1991)

BELL, R. S., *Understanding the model of rules: Toward a Reconciliation of Dworkin and Positivism*, The Yale Law Journal, Vol. 81, No. 5. (Apr., 1972)

BİLGE, Necip, *Hukuk Başlangıcı*, Turhan Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003

BONNARD, Roger, *Tabii Hukuk ve Pozitif Hukuk*, Çev. Mehmet Ali Aybar, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, c:2, 1936.

BURTON, Steven J., *Ronald Dworkin and Legal Positivism*, Iowa Law Review, October 1987, Vol. 73, No. 1

CAN, Nevzat, *Özgür Birey Sınırlı Devlet*, Hece Yayınları, Ankara, 2005

-----, *Siyaset Felsefesi Problemleri*, Elis Yayınları, Ankara, 2005

- CEVİZCİ**, Ahmet, *Eşitlik maddesi*, Paradigma Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002
- CEYLAN**, Şule Şahin, “*H. L. A. Hart: Hukuk Kavramı ve Ayırım Tezi*”, Edit: Ahmet Haluk Atalay, Çağdaş Hukuk Felsefesine Giriş, Teknik Yayıncılık, İstanbul, 2004
- COTTERRELL**, Roger, *Liberalism’s Empire: Reflections on Ronald Dworkin’s Legal Philosophy*, American Bar Foundation Research Journal, Vol. 12, No. 2/ 3, (Spring- Summer, 1987)
- COVELL**, Charles, *The Defence of Natural Law*, The Macmillan Press LTD, London, 1992
- ÇAĞIL**, Orhan Münir, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, t.y.
- ÇEÇEN**, Anıl, *Adalet Kavramı*, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1993
- ÇELEBİ**, Aykut, *Cumhuriyetçilik maddesi*, Felsefe Ansiklopedisi 3, Edit: Ahmet Cevizci, Babil Yayıncılık, Ankara, 2005
- DAĞI**, İhsan & **POLAT**, Necati, *Demokrasi ve İnsan Hakları*, Liberte Yayınları, Anlara, 2004
- DAHL**, Robert A., *Demokrasi Üstüne*, Çev: Betül Kadioğlu, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2001
- DWORKIN**, Ronald, “*Sivil İtaatsizliğin Etiği ve Pragmatikliği*”, Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik, Çev: Yakup Coşar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001
- , “*Why Equality- equality or sufficiency?*” Ed: Wilf Stevenson, Equality and Modern Economy: Why Equality? What is Equality?, Seminar 4, The Smith Institute, 1998
- , *A Matter of Principle*, Clarendon Press Oxford, 1986
- , *A Bill of Rights for Britain*, London: Chatta&Windus Ltd, 1990
- , *Freedom’s Law*, Harward University Press, Cambridge, 1996
- , *Hart’s Postscript and the Character of Political Philosophy*, Oxford Journal of Legak Studies, Vol: 24, No: 1, 2004
- , *Law’s Empire*, Harward University Press, Cambridge, 1986
- , *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Harward University Press, , Cambridge, Massachusetts, London, England, 2000

-----, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge, 1977

ERDOĞAN, Mustafa, *Anayasa Hukukuna Giriş*, Liberte Yayınları, Ankara, 2004

-----, *Anayasal Demokrasi*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2001

-----, *Özgürlük Davası, Türkiye Özgürleşebilir mi?*, Liberte Yayınları, Ankara, 2002

-----, “Liberal Demokrasi: Felsefesi ve Kurumları”, Demokrasi Laiklik Resmi İdeoloji, Liberal Düşünce Topluluğu, Ankara, 1995

-----, “Devletçiliğin Hukuka Düşen Gölgesi: hukuki Pozitivizm”, Demokrasi Laiklik Resmi İdeoloji, Liberal Düşünce Topluluğu, Ankara, 1995

-----, *Sivil Özgürlük Olarak Din ve Vicdan Özgürlüğü*, <http://www.liberal-dt.org.tr/dergiler/ldsayi21/2107.htm>

GİRİTLİ, İsmet, **GÜNGÖR**, Hasan Atilla, *Günümüzde İnsan Hakları*, Der Yayınları, İstanbul, 2002

GÖZE, Ayferi Göze, *Liberal Marxiste Faşist ve Sosyal Devlet*, Beta, İstanbul, 1995

GÜRİZ, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2003

GÜRKAN, Ülker, *Hukuki Realizm Akımı*, Haz. Hayrettin Ökçesiz, Çağdaş Hukuk Felsefesi ve Hukuk Kuramı İncelemeleri, Alkım Yayınevi, İstanbul, 1997

HART, H.L.A., *The Concept of Law*, Oxford University Press, 1961

HART, H.L.A., *Hukuk, Özgürlük ve Ahlak*, Çev: Erol Öz, Dost Kitabevi, Ankara, 2000

HOLBOROW, Les, *Dworkin On Treating Citizens as Equals*, Oxford Journal of Legal Studies, Vol. 3, No. 3. (Winter, 1983)

HÜNLER, Solmaz Zelyut, *Adalet maddesi*, Felsefe Ansiklopedisi 1, Edit: Ahmet Cevizci, Etik Yayınları, İstanbul, 2003

İZVEREN, Adil, *Hukuk Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Döner Sermaye Yayınları, Ankara, 1988

KAUFMANN, Matthias, *Aydınlanmış Anarşi*, Siyaset Felsefesine Giriş, Çev: Yakup Coşar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003

KYMLICKA, Will, *Çokkültürlü Yurttaşlık, Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, Çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998

- LIPSON**, Leslie, *Siyasetin Temel Sorunları*, Çev: Fügen Yavuz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2005
- LOCKE**, John, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, Çev : Melih Yürüşen, Liberte Yayınları, Ankara, 1998
- LYONS**, David, *Review: Principles, Positivism and Legal Theory*, The Yale Law Journal, Vol. 87, No. 2. (Dec., 1977)
- MACINTYRE**, Alasdair, *Erdem Peşinde*, Çev: Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001
- MACKIE**, John, *The Third Theory of Law*, Philosophy and Public Affairs, Vol. 7, No. 1. (Autumn, 1977)
- MADRY**, Alan R., *Global Concepts, Local Rules, Practices of Adjudication and Ronald Dworkin's Law as Integrity*, Law and Philosophy, 24, 2005
- MAGEE**, Bryan, “*Felsefe ve Siyaset, Ronald Dworkin ile Söyleşi*”, Çev: Ümit Hassan, Yeni Düşün Adamları, Çağdaş Felsefeyi Yaratanlardan Kimileriyle Söyleşiler, Çeviri Edit: Mete Tunçay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2004
- MERİÇ**, Cemil, *Saint-Simon İlk Sosyolog İlk Sosyalist*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000
- METİN**, Sevtap, *Ronald Dworkin'in Hukuk Teorisinde Yorum Yaklaşımı*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, cilt: LXI, sayı: 1- 2, 2003
- MEYERS**, Diana T., *Rights- Based Rights*, Law and Philosophy, Vol. 3, No. 3, (1984)
- NEAL**, Patrick, *Liberalism & Neutrality*, Polity, Vol. 17, No. 4. (Summer, 1985)
- ODABAŞ**, Uğur Köksal, “*Öncü Bir Liberalist: John Locke*”, Yeni Türkiye, 99/ 25,
- ÖKTEM**, Niyazi, *Devlet ve Hukuk Felsefesi Akımları*, Der Yayınevi, İstanbul, 1995
- ÖKTEM**, Niyazi, **TÜRKBAĞ**, Ahmet Ulvi, *Felsefe Sosyoloji Hukuk ve Devlet*, Der Yayınları, İstanbul, 1999
- ÖZKÖK**, Gülriz, *Ronald Dworkin'de Adalet ve Haklar*, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi 5
- PASSERIN**, Alexander, *Natural Law*, Transaction Publishers, New Brunswick and London, t.y.

- PERRY**, Michael J., *Morality Politics and Law*, Oxford University Pres, Incorporated, 1990
- POLAT**, Necati, *Ahlak Siyaset Şiddet, Bir Kuram Olarak Uluslar arası Hukuk*, Kızılelma Yayıncılık, İstanbul, 1999
- SOPER**, E. Philip, *Legal Theory and The Obligation of A Judge: The Hart / Dworkin Dispute*, Michigan Law Review, Vol. 75, No. 3, (Jn., 1977)
- STRATENWERTH**, Günther, *Hukuk Felsefesi*, Çev. Doğan Özlem, Haz. Hayrettin Ökçesiz, Çağdaş Hukuk Felsefesi ve Hukuk Kuramı İncelemeleri, Alkım Yayınevi, İstanbul, 1997
- STRAUSS**, Leo, *Politika Felsefesi Nedir?*, Paradigma, İstanbul, 2000
- SUNAY**, Reyhan (derleyen ve yorumlayan), *Anayasa Mahkemesi Kararlarında İfade Hürriyeti*, Liberal Düşünce Topluluğu, Ankara, 2003
- TEN**, C. L., *The Soundest Theory of Law, Mind*, New Series, Vol. 88, No. 352. Oct. 1979
- TOK**, Nafiz, *Kültür, Kimlik ve Siyaset*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003
- TOKU**, Neşet, *John Locke ve Siyaset Felsefesi*, Liberte Yayınları, Ankara, 2003
- , *Liberalizmin Meşruiyet Zemini*, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi, sayı: 7
- , *Siyaset Felsefesine Giriş*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005
- TÜRKBAĞ**, Ahmet Ulvi, *Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi*, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi 9
- , *Kanıtlanamayanı Kanıtlamak, Ronald Dworkin'in Hukuk Kuramı*, Der'in Yayınları, İstanbul, 2003
- TÜRKÖNE**, Mümtaz'er, *Siyaset*, Lotus Yayınevi, Ankara, 2003
- UYGUR**, Gülriz, *Adalet ve Hukuk Devleti*, <http://auhf.ankara.edu.tr/dergiler/auhfd-arsiv/AUHF-2004-53-03/AUHF-2004-53-03-Uygur.pdf>
- VECCHIO**, Giorgio Del, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, Çev: Suut Kemal Yetkin, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940
- VERGARA**, Farnisco, *Liberalizmin Felsefi Temelleri*, Liberalizm ve Etik, Çev: Bülent Arıbaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006
- VINCENT**, Andrew, *Modern Politik İdeolojiler*, Çev: Arzu Tüfekçi, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2006

WINSTON, Kenneth I., *Principles and Touchstones: The Dilemma of Dworkin's Liberalism*, Polity, Vol. 19, No.1. (Autumn, 1986)

WOLFF, Jonathan, *An Introduction to Political Philosophy*, Oxford University Press, New York, 1996

YAYLA, Atilla, "*Liberalizm ve Türkiye*", Liberal Bakışlar, Liberte Yayınları, Ankara, 2000

ÖZGEÇMİŞ

20- 09- 1979 tarihinde Erzurum’da doğdu. İlk, orta ve lise öğreniminin ardından 1997 yılında Erzurum Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü’ne girdi. 2001 yılında mezun oldu ve aynı yıl yüksek lisans eğitimine başladı. 2004 yılında yüksek lisansını bitirdi ve yine aynı yıl doktora eğitimine başladı.