

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



**MARTHA NUSSBAUM'UN ADALET ANLAYIŞI:
YAPABİLİRLİK YAKLAŞIMI ÜZERİNE BİR İNCELEME**

DOKTORA TEZİ

Danışman
Prof. Dr. Emin ÇELEBİ

Hazırlayan
Umut DAĞ

MALATYA 2021

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

**MARTHA NUSSBAUM'UN ADALET ANLAYIŞI: YAPABİLİRLİK
YAKLAŞIMI ÜZERİNE BİR İNCELEME**

DOKTORA TEZİ

Hazırlayan

Umut DAĞ

Danışman

Prof. Dr. Emin ÇELEBİ

Malatya, 2021

ONUR SÖZÜ

Prof. Dr. Emin ÇELEBİ'nin danışmanlığında doktora tezi olarak hazırladığım
“Martha Nussbaum’un Adalet Anlayışı: Yapabilirlik Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme”
başlıklı bu çalışmanın bilimsel ahlak ilkelerine uyarak tarafımca yapıldığını onaylarım.

Umut DAĞ



ÖNSÖZ

Adalet insanların peşinden gittikleri yüce bir ideal olmakla birlikte gündelik yaşamımızda varlığına ihtiyaç duyduğumuz ve ondan çokça bahsettiğimiz önemli bir ihtiyaçtır. Adaletin varlığını genel itibariyle ilişkisel bir biçimde tesis ederiz. Örneğin, ilahi kaynağa referans vereceksek ilahi adaletle ilişki kurmuş olur ve adaleti ondan bekleriz. Ya da adaleti yurttaşı olduğumuz devletten bekliyorsak onun bize adil davranmasını bekleriz ve dolayısıyla devletin adil olup olmadığından sıklıkla bahsederiz. Yine eğer adaleti insanlardan beklemekteyse karşımızdaki kişinin bize adil davranmasını isteriz. Bu kapsamda adalet öznel bir şey olarak belirir. O halde adaletin olmasını şart koşmadığımız bir ilişki biçimi hayal etmek mümkün müdür acaba?

Eski Ahit'te ve kutsal kitaplarda, tragedyalarda, filozofların eserlerinde ve edebiyat eserlerinde adalet her zaman işlenmiş bir konudur. Tüm bu eserler neyin adil olup neyin adil olmadığına dair çok çeşitli düşünceler üretmiştir. Kimi zaman da çeşitli adaletsizliklerin ortadan kaldırılmasına düşünsel anlamda rehberlik etmiştir. Birçok filozofun yapıtları da bu çerçevede verilebilecek birer örnek niteliğindedir. Söz gelimi John Locke'un "*Yönetim Üzerine İki İnceleme*" adlı eseri feodal ve monarşi gibi baskıcı ve keyfî yönetimlerin adaletsizliğine karşı çıkan ve insanı bu tür yönetimlerin ortaya çıkardığı köleliklerden kurtarıp onu özgür ve adil bir yaşama sevk eden bir felsefenin savunusudur. Bu bağlamda Locke söz konusu eseriyle adalet hakkında insanlara adaletin önceki anlamından çok farklı olan özgün bir perspektif ortaya koymuştur. Bu çalışmada görüşlerini incelediğimiz Martha Nussbaum da Locke ile benzer bir çabayı çağımızda sürdürmektedir. Nussbaum adalet hakkında birçok eser yazmış ve kusurlu bulunduğu geçmişteki adalet anlayışlarına karşı çıkmıştır. Nussbaum'un Amartya Sen ile birlikte geliştirdiği "Yapabilirlikler Yaklaşımı" yeni ve özgün bir yaklaşımdır. Nussbaum'un Yapabilirlikler Yaklaşımı'ndan türettiği adalet kuramı insan haysiyetine yaraşır bir yaşamın nasıl mümkün olacağı hususunda normatif ve pratik bir adalet kuramı olarak öne çıkar. Çalışmamızda öncelikle Nussbaum'un eleştirmiş olduğu adalet anlayışları ana hatlarıyla serimlenmiştir. Sonrasında ise Nussbaum'un adalet anlayışı onun öne sürdüğü on merkezi yapabilirlikler listesi bağlamında analiz edilmiştir. Burada bahsi geçen listenin normatif adalet standartlarına tekabül ettiğine vurgu yapılmıştır.

Bununla beraber çalışmanın sonraki bölümünde on merkezi yapabilirlikler listesinin Nussbaum'un somut adalet problemleri olarak gördüğü kadın hakları, engelliler ve küresel adalet gibi pratik adalet sorunları karşısında nasıl bir çözüm önerdiği analiz edilmiştir. Bu çalışmada sonuç olarak Nussbaum'un yapabilirlikler yaklaşımının hem teorik hem de pratik bakımdan diğer adalet kuramlarına nazaran daha güçlü ve özgün bir kuram olduğu sonucuna varılmıştır. Bununla beraber, özcü ve biçimsel adalet anlayışlarından birini diğerinden üstün tutan bir anlayışın yerine, Nussbaum'un adalet kuramı hem özcü hem de biçimsel adaleti kapsayan bütüncül bir adalet kuramı olarak karşımıza çıkar.

Bu çalışmanın başından itibaren kendisinden çok şey öğrendiğim ve her zaman bana destek olan ve yol gösteren danışman hocam Prof. Dr. Emin ÇELEBİ'ye, müteşekkirim. Onun göstermiş olduğu *phronesis* erdemi olmasaydı bugün bu çalışma olmayacaktı. Çalışma boyunca yapmış olduğumuz felsefi konuşmalarda düşünsel olarak kendisinden çok şey öğrendiğim ve beni çalışma boyunca teşvik eden Prof. Dr. H. Subhi ERDEM'e ayrıca teşekkür ederim. Savunma jürisinde bulunan değerli hocalarım Prof. Dr. Cemil ORUÇ ve Doç. Dr. Esra Çağrı MUTLU'ya tez hakkında yapmış oldukları katkı ve tavsiyelerden dolayı teşekkür ederim. Doktora tez sürecinde fikir ve tavsiyelerinden istifade ettiğim Doç. Dr. Serpil DURĞUN'a da ayrıca teşekkür ederim. Bu tezin başlangıcı ve devamında nasıl bir yol ve yöntem takip edileceği hususunda bana önemli tavsiyelerde bulunan değerli hocam Öğr. Gör. Mehmet Ali YILDIZ'a teşekkür ederim. Son olarak aileme bana vermiş oldukları destekten dolayı teşekkürü bir borç bilirim.

ÖZET

Adalet çağdaş siyaset felsefesinde en çok tartışılan ve üzerine eserler yazılan felsefi bir problemidir. Özellikle John Rawls'un 1971 yılında yazdığı *A Theory of Justice* eseri bu bakımdan bir milattır. Hangi yönetim biçiminin daha üstün olduğu üzerine olan tartışmalar artık yerini hangi politikaların ya da sistemlerin adil olup olmadıkları konusuna bırakmıştır. Artık tartışılan doğrudan doğruya adaletin kendisidir. Diğer siyasi problemler karşısında adalet öncelikli bir durumda bulunmaktadır. Herhangi bir siyaset felsefesi probleminin tartışılması ve açıklığa kavuşturulması adaletin önceliği hesaba katıldığında sahicilik kazanmaktadır. İster özgürlük ister eşitlik tartışılsın, bunlardan önce adaletten ne anlaşıldığının açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Bu ise adalet hakkında ancak bütüncül ve sistematik bir kuram ortaya koymakla mümkündür. Bu çalışmanın konusunu oluşturan Martha Nussbaum'un adalet kuramı da bu bağlamda ele alınmıştır. Çalışmamızda Nussbaum'un adalet kuramının Amartya Sen ile birlikte geliştirdikleri yapabilirlikler yaklaşımına dayandığı savlanmaktadır. Nussbaum'un Yapabilirlikler Yaklaşımı'nın gerisindeki ana fikir "gerçekte insanların ne yapabilir ve ne olabilir oldukları." sorusuyla şekillenir. O bu soruya yanıt verirken insanın geliştirmesi gereken temel kapasitelere sahip olduğu fikrini öne süren Aristoteles'ten esinlenir. Yapabilirlikler yaklaşımında yapabilirlikler, işlevler ve insan haysiyeti kavramı merkezi bir role sahiptir. Martha Nussbaum hem normatif hem de pratik bir adalet kuramı olan yapabilirlikler yaklaşımını inşa etmiştir. Onun kuramının normatif kısmı adaletin standartlarını belirleyen on merkezi yapabilirlikler listesine dayanır. Ayrıca bu liste Nussbaum'un adalet kuramının en temel bileşeni olan insan haysiyeti kavramıyla doğrudan ilişkilidir. İnsan haysiyeti kavramı bu liste aracılığıyla açıklanır ve somutlaştırılır. İnsanın haysiyetine yaraşır bir yaşamın gerçekleştirilmesi ancak bu yapabilirliklerin her bir kişiye sağlanmasıyla olur. Nussbaum devletleri kendi vatandaşlarına bu listenin sağlanması için sorumlu tutar. Nussbaum adalet kuramının normatif kısmını meydan getirdikten sonra bu merkezi yapabilirlikleri pratik yaşama uygular. Kuramın pratik kısmı, Nussbaum'un öne sürdüğü yapabilirliklere sıkı sıkıya bağlı olan kadın hakları, engelliler ve küresel adalet gibi temel ve güncel sorunlarla ve bu sorunlara önerdiği çözüm önerileriyle ilgilidir.

Anahtar Kelimeler: Adalet, Yapabilirlik, İşlevler, Erdem, Nussbaum

ABSTARCT

Justice is a philosophical problem which is the most discussed and written about in contemporary political philosophy. Especially, “*A Theory of Justice*”, which was written by John Rawls in 1971, is the milestone in this respect. The debate on which type of government is superior now given way to which policies or systems are just or not. What is being debated is now directly justice itself. Justice now takes precedence over other political problems. Discussion and clarification of any political philosophy problem gain authenticity when the priority of justice is taken into account. Whether freedom or equality is discussed, it must firstly clarify what it is meant by justice. That is only possible by putting forward a holistic and systematic theory of justice. Martha Nussbaum’s theory of justice, which is main topic of this study, is addressed in that context. We put forward that her theory of justice developed with Amartya Sen based on capability approach. The main idea behind Nussbaum’s capability approach is shaped by the question of what people can do and be in real? While she look for an answer this question, she is especially inspired by Aristotle’s idea that human beings have some capacities that they need to develop. Capabilities, functionings and human dignity have a central role in the capability approach. Martha Nussbaum has established a theory of justice (capability approach) that is both normative and practice. The normative aspect of her theory based on ten central capabilities list that determines the standards of justice. This list is also directly related to the concept of human dignity which is the main component of Nussbaum’s theory of justice. The concept of human dignity is explained and objectified by means of these ten capabilities. Living a dignified life for human being is only realized by providing these capabilities to each person. Nussbaum makes responsible to the states for ensuring this list for their citizens. After establishing the normative aspects of his theory of justice, Nussbaum applies these central capabilities to the practical life. The practical aspect of his theory is related to the practical problems, which are strongly connected with her idea of capabilities, such as woman rights, disabilities and global justice and solution of these problems as well.

Key Words: Justice, Capability, Functionings, Virtue, Nussbaum

İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ.....	iii
ÖNSÖZ	iv
ÖZET	vi
ABSTARCT.....	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
GİRİŞ.....	1
1. SİYASET FELSEFESİNDE ADALET PROBLEMİ.....	10
1.1.Antik Yunan’da İyi Yaşam ve Adalet	11
1.2. Toplum Sözleşmesi ve Adalet.....	23
1.3. Faydacılık (<i>Utilitarianism</i>) ve Adalet.....	32
1.4.Liberalizm ve Adalet.....	37
2. NORMATİF BİR ADALET KURAMI OLARAK MARTHA NUSSBAUM’UN YAPABİLİRLİK YAKLAŞIMI.....	47
2.1.Yapabilirlik Yaklaşımına Giriş.....	47
2.2.Martha Nussbaum’un Yapabilirlik Yaklaşımının Felsefi Temeli: Aristoteles	56
2.3.Martha Nussbaum’un Yapabilirlik Yaklaşımın Dayandığı Temel Kavramlar	65
2.4.Temel Merkezi Yapabilirlikler Listesi	69
3.5.Martha Nussbaum’un Sözleşmeci Kurama Yönelik Eleştirisi.....	79
3.6. Martha Nussbaum’un Faydacılık Kuramına Yönelik Eleştirisi.....	83
3.7.Martha Nussbaum’un Rawls’un Adalet Kuramına Yönelik Eleştirisi	85
2.8.Martha Nussbaum’un Gayri Safi Yurt İçi Hasılaya Dayalı Gelişme Kuramına Yönelik Eleştirisi.....	90

2.9.Martha Nussbaum'un Yapabilirlik Yaklaşımına Yöneltilen Eleştiriler.....	94
3. SONUÇ VE ÇÖZÜM ODAKLI PRATİK BİR ADALET KURAMI OLARAK MARTHA NUSSBAUM'UN YAPABİLİRLİK YAKLAŞIMI	106
3.1. Kadın Hakları ve Yapabilirlik Yaklaşımı.....	108
3.2.Engelli İnsanlar ve Yapabilirlik Yaklaşımı	125
3.3. Küresel Adalet ve Yapabilirlik Yaklaşımı	132
3.4.Adaletin Gerçekleşmesinde Bir Yapabilirlik Olarak Duyguların Önemi ...	148
DEĞERLENDİRME VE SONUÇ.....	168
KAYNAKÇA.....	175

GİRİŞ

Adalet, toplumsal hayata geçişiyle birlikte insanoğlunun kaçınılmaz olarak muhatap olduğu ve çok çeşitli sorgulamalara konu ettiği temel bir kavramdır. Birden fazla bilinç sahibi varlığın bir arada yaşamaya başlamasıyla birlikte ortaya çıkan ihtilafların çözümüne yönelik tartışmalarda söz konusu edilen adalet, ekonomik, sosyal, hukuksal, siyasal ve ahlaki boyutları haizdir. Dolayısıyla insan yaşamının neredeyse bütün pratik boyutlarına dokunan bir değer olan adaletin ne olduğuna yönelik soru da her daim güncelliğini korumaktadır.

Çalışmanın giriş bölümünde öncelikle adalet problemi üzerine kısa bir değerlendirmede bulunulmuştur. Adaletle ilgili genel bir değerlendirmeye bu kavramın tanımını vererek başlayacağız. Dilimize Arapçadan geçen adalet sözcüğü TDK sözlüğünde, “yasalarla sahip olunan hakların herkes tarafından kullanılmasını sağlama ve hak ve hukuka uygunluk ile hakkı gözetme” anlamlarına gelir.¹ Yunanca dike’den (*δίκη*) türetilen ve adalet sözcüğünü karşılayan dikaion (*δικαίων*) (Latince karşılığı *justum*dur) yasaya uygunluk manasına gelir. Adalet otorite tarafından yerine getirilmesi gereken şeyleri bildirir. Genel itibariyle adalet adil anlaşma ve haklılıkla ilişkilendirilmiştir. Bu bakımdan hukukta adalet takip edilmesi gereken kurallar ve ilkeleri ifade eder. Böylelikle bir hukuk sistemi bir adalet sistemi olarak adlandırılır. Bunun dışında, siyaset felsefesinde adalet kabaca hakkaniyet ve eşitliğe karşılık gelir. Ahlak felsefesinde ise adalet hem toplumla birey arasındaki hem de bireylerin kendi aralarındaki ilişkileri niteleyen bir erdemdir. Politik açıdan insanlara haklarını teslim eden sosyal düzen gereği, adalet bireylerin haklarının devlet ve toplum tarafından ihlal edilmemesini talep eder (Bunnin ve Yu, 2004: 367). Bu tanımdan da anlaşılacağı gibi bir erdem olarak adalet etik bir problemken yasalarla ilgili bir niteleme olarak adalet politik bir sorunsala gönderme yapar. Bu çalışmada adaletin bu her iki yönüne ve bunların insan yaşamında ne gibi etkileri olduğu üzerine değerlendirmelerde bulunulmuştur. Etik bir problem olarak adalet Antik Yunan felsefesinde sıklıkla işlenmiş bir konudur. Özellikle Platon ve Aristoteles, eserlerinde bu konuya oldukça geniş bir şekilde yer vermiştir. Her ikisi de adaleti en temel insani erdemlerden biri

¹ <https://sozluk.gov.tr> (Erişim: 28.10.2021)

olarak kabul etmiştir. Onlar adil insan ve adil toplumu adalet ideasının birbirinden ayrılmaz iki temel unsuru olarak telakki etmişlerdir. Çalışmanın “Antik Yunan’da İyi Yaşam ve Adalet” başlıklı kısımda bu problem üzerine daha detaylı ve kapsamlı tetkiklerde bulunulmuştur. Politik bir problem olarak adalet ise özellikle kişilerin yasal haklarını ve genel olarak bir devletin sahip olduğu refahın dağılımını kendisine konu edinen adalet türü olan dağıtıcı adalet biçiminde yapısal bir sorun olarak karşımıza çıkar. Dağıtıcı adalet üzerine yapılan tartışmalar günümüz toplumları açısından oldukça önemlidir. Özellikle temel insan haklarının kabulü ve korunmasıyla, ekonomik açıdan eşitsizlikleri dengeleme ve refah toplumu oluşturma gibi en temel problemlerde devletin aldığı rolü belirtmek açısından politik bir problem olarak adalet sıkça tartışma konusu yapılmıştır. Bununla beraber adaleti anlama ve anlamlandırmada mitolojiden gelen önemli bir sembol vardır. Bu sembol adalet hakkında önemli çıkarımlarda bulunmanın imkânını bizlere sunar

Adaletin kurumsal olarak işlediği yerlerde gözleri bağlı, bir elinde terazi ve diğer elinde kılıç olan adalet tanrıçası Themis heykeli karşımıza çıkar. Mitolojide, Zeus’un eşi olarak geçen Themis kanunu, kuralı ve yasayı temsil eder. Themis’in temsil ettiği yasa “tanrılar dünyasında da insanlar dünyasında da geçerli olan evrensel ve ölümsüz doğa yasasıdır. Tanrısal yasadır, onun karşısı insansal yasa ise nomostur” (Erhat, 1996: 282). Adalet imgesini temsil eden bu heykelin sembolik olarak insanlara adaletle ilgili söylediği kuşkusuz önemli şeyler vardır. Themis’in gözlerinin bağlı olması, adaletin tarafsız olması gerektiğini, tarafsızlığın adaletin ilkesel bir niteliği olduğunu bizlere anlatır. Themis’in elindeki terazi her bir kişiyi eşit bir biçimde göz önünde bulundurmanın garantisini ve dengeli yargılama fikrini temsil ederken, diğer elindeki kılıç, onun yargısının otoritesini ve kesinliğini sembolize eder (Forst, 2002: xi).

Themis sembolizminden hareketle adaletin ontolojik kaynağı ve mahiyeti bağlamında yapılan yorumlamalar da vardır. Örneğin adaleti temsil eden sembolün Tanrıça Themis’in dişi bir tanrıça olması, adaletin duygularla olan ilişkisine yorulur. Çünkü adaleti dişil olarak sembolleştirmek, adaletin hassasiyet, duygusallık, kucaklayıcılık ve merhamet gibi duygularla olan bağına vurgu yapmak için oldukça elverişli görünmektedir. Terazi sembolü de adaletin hassas oluşuna işaret eder. Bu hassasiyet çift taraflı bir hassasiyettir. Bu hassasiyet adaletin hem öznesini hem de nesnesini içeren çift taraflı bir hassasiyettir. Terazinin denge sağlamakla birlikte ölçüye

ve ölçülebilir olmaya işaret etmesi adaletin nesnel tarafına işaret eder. Öte yandan her ne kadar ölçülebilir ve nesnel bir tarafı olsa da adaletin hem yapıcısı ve uygulayıcısı hem de muhatabı insan olduğundan adaletin öznelliğin sınırları içerisinde bulunduğunu hatırlamak gerekir. Adaletle konu olan olay ve olgunun da karmaşık yapısı dikkate alındığında söz konusu öznelliğin daha da belirginleştiğini söyleyebiliriz. Bu itibarla adalet tanrıçasının gözünün kapalı olmasının bu çift kutuplulukla ve paradoksal zorunlulukla ilişkisi kurulabilir. Bir taraftan gözleri kapalı olmakla nesnellik ve tarafsızlık temel bir nitelik olarak ortaya koyulurken, diğer taraftan aynı hal, adaleti tesis etmenin mutlak surette dengeyi tutturamama gibi olgusalılığı aşan öznellik boyutuna bir gönderme yaptığı söylenebilir. Bu paradoksal durumu şu şekilde ifade edebiliriz: Mutlak surette nesnel ve tarafsız davranmanız fakat buna rağmen mutlak bir ölçü tutturamayabilirsiniz (Çelebi, 2018: 94-95). Bu düşünceler ışığında adaletle ilgili tartışmalarda adaletin evrensel ilkelerle ifade edilmesinin yanında bağlamdan bağımsız olmadığı gerçeğinin de dikkate alınması gerektiğini söyleyebiliriz. Adaleti evrensel ilkelerle savunan evrenselci adalet düşüncesi her durum ve koşulda adaletin evrensel ilkelerinin olduğu gibi uygulanmasını talep eder. Ancak Miller'a göre bu bağlamı ön plana çıkaran filozoflar tarafından doğru bulunmaz çünkü bağlam gözetken adalet düşüncesi durum ve koşullara göre farklı adalet ilkelerinin de uygulanabileceğini savunurlar. Hatta bağlam gereği somut bir adalet problemi karşısında bazı evrensel adalet ilkeleri uygulanmayabilir (Miller, 2013: 46 – 49). Örneğin yardım yapmak maksadıyla elinizde bulunan parayı arkadaşlarınıza ya da ailedeki kişilere dağıtmak istediğinizde onu bağlama göre dağıtmayı daha doğru olacaktır. Elinizdeki parayı hiç ihtiyacı olmayan birine değil de gerçekten sağlık sorunları yaşayan ya da eğitimine devam edebilmek için paraya ihtiyacı olan birisine verirsiniz. Adaletin gerektirdiği eşitlik ilkesi burada bağlam gereği farklı bir şekilde uygulanacaktır. Ya da mahkemede hırsızlık gibi bir suça ceza verilirken aç olduğu için ekmek çalan biriyle sırf insanları dolandırmak için hırsızlık yapan birine aynı ceza verilmez. Zira ikisi de hırsızlık yapmış olmalarına rağmen olayların gerisindeki bağlamlar farklıdır.

Adaletle ilgili yapılan en önemli ayrımlardan biri de özcü ve biçimsel adalet ayrımıdır. Biçimsel adalet insan ilişkilerini tarafsızca uygulanan genel ilkeler ışığında düzenlemeyi savunur. O, adaletin içeriğinden çok dışsal olan formuyla ilgilidir. Burada kastedilen dışsallık, içeriğe bakmaksızın, kuralların ne olması gerektiğiyle yani yalnızca

ilkelerin uygulanma biçimiyle ilgilidir. Özcü adalet anlayışı ise biçimsel adalet anlayışının aksine adaletin içeriğine ve özüne odaklanır. Biçimsel adalet anlayışı daha çok yasanın uygulanmasıyla ilgiliyken özcü adalet anlayışı doğrudan yasanın amacı ile ilgilidir. Hâkimler ve yargı temsilcileri genellikle biçimsel adalete bağlı kalarak karar verirler. Bununla birlikte onlar yasanın amacını göz önüne alarak da karar verebilirler. Yasama faaliyetlerinde bulunanlar ise adaletin özüne uygun yasalar çıkarmak için özcü adalet anlayışına bağlı kalırlar (Ahmad, Ali, 2011: 309). Solomon, özcü adaletin bir içeriğe sahip olduğunu ve bu yüzden de özsel bir şey olduğunu belirtir. Bugün insanların adaletten behsederken hep yasalara ve biçimsel birtakım kurallara vurgu yapıyor olmaları özcü adalet anlayışından oldukça uzaklaşıldığını göstermektedir. Günlük hayatta iyiliğe, onura ve erdeme dair kelimelerden oluşan bir dağarcığımız neredeyse yok gibidir. Bu, bizim adaletin belli bir rolü yüklenen yargıçlarca temsil edileceğini düşünmeye yatkın olmamızdandır. Oysa adalet hepimizin içinde var olan, yüksek bir hayatın bir parçası olmayıp bu hayatla ayrılmaz bir bütün oluşturan bir erdemdir. Bu özsel adalet anlayışını benimsemeyip adil insan sınıflandırmasını hatalı bulan birçok filozof da adil kurumların olabileceğini savunmuştur. Bu şekilde adalet, kişisel bir karakter olmaktan çıkarılmakta ve kişisel olmayan politik bir ilgiye dönüştürülmektedir (Solomon, 2004: 46). Biçimsel adalet anlayışının hâkim anlayış olmasının sebebi budur. Bu anlayış yukarıda belirtildiği gibi adaletin soyut olan yasalar ve kurallar yönüyle ilgilidir ve birçok filozofun eserinde bu adalet anlayışıyla karşılaşmamız mümkündür. Öztürk'e göre bu anlayışta adalet bireysel bir erdem olmaktan çıkıp kuramsallaştırılmıştır. Adaleti biçimsel olarak ele alan filozoflardan en önemlilerinden biri olan Rawls'ta da benzer bir değerlendirmeye karşılarız. Onun *Bir Adalet Teorisi* adlı eseri bir siyaset felsefesi yapısı olmaktan ziyade bir matematik denklemleri kitabını andırır. Adalet üzerine konuşmak kanıtlamalara dayalı iddialar ortaya atmak şeklinde algılanır. Bunun sebebi de erdem olarak adaletin yok olmasıdır. Adalet soyutlaştığı ölçüde somut içeriğini yitirmekte ve buna bağlı olarak da özcü adalet anlayışından uzaklaşmaktadır (Öztürk, 2013: 40). Bu husus, adalet problemine dair düşünce ve teorileri anlamak açısından oldukça önemlidir. Zira adaletin nerede ve nasıl aranacağı sorularının yanıtı biraz da bu farkı anlamakla mümkündür. Adaleti yalnızca rasyonel bir düzeyde ve rasyonel bir bağlamda aramak bizi ister istemez biçimsel adalet anlayışına teslim edecektir. Bu da adaletin içeriğinden ziyade formel

yönüyle ilgilenmemize sebep olacaktır. Oysa adaletin özsel yönü dikkate alınır ve bu bağlamdan hareket edilirse adalet daha farklı anlamlar kazanacak ve yalnız akıllı değil duyguları da hesaba katacaktır. Bugün adalet tartışmalarında en çok eleştiri konusu olan adalet tasavvuru, adaleti duygudan koparıp tamamen soyutlaştıran ve akıl yürütmelere indirgeyen biçimsel adalet düşüncesidir. Hepimizde bir adalet duygusu vardır ve bu duygu başka birçok duyguyla ilişki içinde ortaya çıkar. Bunu, adaletle ilgili felsefi eserler yazılmadan, yani adalet kuramsallaştırılmadan önceki metinlere bakarak anlayabiliriz. Solomon, Homeros’a ve Eski Ahit’e baktığımızda adaletin esas anlamının doğrudan duygularla ilişkili olduğunu ve özellikle intikam duygusunun merkezde olduğunu belirtir. Örneğin Eski Ahit’te adaletle ilgili şöyle bir ifade geçer: “*göz yerine göz, diş yerine diş, el yerine el, ayak yerine ayak, yanık yerine yanık, yara yerine yara, bere yerine bere...*” İntikam duygusuna dayalı olan bu adalet anlayışı ideal ve soyut olmaktan ziyade belli bir suça belli bir karşılık verilmesi gerektiğini savunur. Burada intikam duygusu ideal adaletli bir toplum arayışından ziyade kişisel anlamda bir karşılık bekleme vardır. Her ne kadar iyi bir toplum arayışının bir parçası olmasa da adaletin ayrılmaz bir parçasıdır. İntikam duygusu, haksızlıklara karşı sessiz kalınmamasını ve suçlunun cezalandırılmasını istemesi bakımından somut ve daha kolay anlaşılabilen bir duygudur (Solomon, 2004: 26-28). Burada amaç intikam duygusuna övgü düzmek değil, aksine bu duygu olmadan adalet duygusunun anlaşılmasının hep eksik kalacağını vurgulamaktır. Günümüzde, işlenilen suçlara karşılık cezalandırma talep eden insanların, bu duygudan hareket ettiklerine sıklıkla şahit oluruz. Bu duygu dışında başka duygular da adaletle ilişkilendirilmiştir. Adaletin duygularla başlıyor ve gelişiyor olduğu fikri adaletle ilgili yapılan önemli bir tespittir. Bu noktada adaleti, içinde merhamet, açgözlülük, intikam, öfke ve hınç gibi hisleri içeren, bir hisler demeti olarak tanımlayan Solomon’un düşüncesi dikkat çekicidir. Solomon, adaletin işlenip geliştirilmesi için intikam, nefret ve öfke gibi olumsuz duygulara ihtiyacımız olduğunu öne sürer. Ona göre adaleti anlamada merhamet ve empati gibi olumlu duygular kadar öfke, kıskançlık ve haset gibi duygulara da ihtiyacımız vardır çünkü bu sayede adaletsizliği ortaya çıkaran durumların farkına varırız (Solomon, 2004: 57). En nihayetinde politik adalet yasal olarak birbirlerimize karşı yükümlüklerden ibarettir. Oysa adalet bundan fazlasını gerektirir. Ancak yükümlülüklerle beraber birlikte yaşamak için başka değerlere de ihtiyacımız vardır. Politik adaletin ortaya koyduğu

yükümlülükler dışında bir arada ve adil bir yaşam için cömertlik ve yardımseverlik gibi bizlerin kişisel olarak yapabileceği önemli şeyler de vardır. Bu sebepten onların da varlığı adalet açısından önem arz etmektedir (Höffe, 2020: 117).

Bu çalışma günümüz çağdaş siyaset filozoflarından Martha Nussbaum'un adalet anlayışını hem normatif bir adalet kuramı olarak hem de pratik ve sonuç odaklı bir kuram olarak ele almıştır. Nussbaum çalışmalarında yukarıda belirttiğimiz biçimsel ve özsel adalet anlayışlarının her ikisinin de bir arada olabileceğini göstermeye çalışır. Onun kuramında hem biçimsel anlamda adaleti temsil eden *on merkezi yapabilirlikler listesi* bulunur hem de adaletin ancak insan haysiyeti temelinde anlaşılabilceği vurgusunun olduğu özsel adalet anlayışı yer alır. Bu çalışma, Nussbaum'un Aristoteles'ten esinlenerek geliştirmiş olduğu bir adalet kuramı olarak yapabilirlik yaklaşımının özgün ve bugünün sorunlarına hitap eden özelliklerini açık bir şekilde göstermeye çalışmıştır. Bu bağlamda Nussbaum tarafından bir adalet kuramı olarak öne sürülen yapabilirlik yaklaşımının hem normatif hem de pratik olarak günümüzde adalet problemine ne gibi bir katkı sunduğu serimlenmiştir. Nussbaum'un adalet kuramının merkezinde yer alan insan haysiyeti kavramsallaştırması ve onun içeriğini meydana getiren on merkezi yapabilirlik listesi onun kuramının hem normatif hem de pratik yönünü şekillendirmiştir. Bahsi geçen insan haysiyeti kavramsallaştırması ve on merkezi yapabilirlikler listesi bu çalışmaya göre Nussbaum'un adalet kuramının diğer adalet kuramlarına nazaran özgünlüğünü ve farklılığını göstermektedir. Nussbaum'un adalet kuramı her ne kadar bahsettiğimiz açılardan güçlü olsa da gerek normatif ve gerekse de pratik adalet sorunları karşısında yetersizlikler ve eksiklikler de barındırmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada hususlara da dikkat edilmiştir.

Nussbaum'un iki eseri dilimize çevrilmiştir: *Yeni Dinsel Tahammülsüzlük ve Yapabilirlikler Yaratmak*. Bununla beraber Martha Nussbaum üzerine iki yüksek lisans ve iki doktora tezi çalışması yapılmıştır. Yüksek lisans tezlerinden biri Gizem Danacı tarafından 2016 yılında tamamlanan "*Martha C. Nussbaum'un Merhamet Anlayışı ve Eleştirisi*" adlı çalışma, diğeri ise Cem Nirkavan tarafından 2018 yılında tamamlanan "*Martha Craven Nussbaum'un Eğitim Anlayışı*" isimli çalışmadır. Danacı'nın tezi Nussbaum'un duygular hakkındaki düşünceleri bağlamında merhamet kavramının analizine dönük bir çalışmadır. Nirkava'nın tezi ise Nussbaum'un günümüz koşullarını da hesaba katacak biçimde eğitim üzerine olan görüşlerini analiz etmektedir.

Nussbaum'un felsefesi üzerine yapılan Doktora düzeyindeki çalışmalardan biri Barış Mutlu tarafından 2015 yılında yapılan “*Martha Nussbaum'da İyi Yaşam ve Talih*” adlı çalışma iken, diğeri Ebru Güven tarafından 2018 yılında tamamlanan “*Martha C. Nussbaum'un Olanaklar Yaklaşımı ve Cinsiyet Üzerine*” isimli çalışmadır. Barış Mutlu'nun çalışması Nussbaum'un iyi yaşam üzerine öne sürdüğü görüşleri yine onun antik Yunan tragedyalarına dair yaptığı analizlerle ilişkilendirerek ortaya konmuş bir çalışmadır. Güven'in çalışması ise feminist bir filozof olan Nussbaum'un kadınlara yönelik ayrımcılıklara karşı öne sürdüğü eleştiriler öne çıkarılarak bu sorun karşısında ne yapılması gerektiğine dair analizlere yer veren bir çalışmadır. Türkçe literatürde Nussbaum hakkında yazılan tek kitap ise Hatice Nur Beyaz Erkızan'ın *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan* adlı kitabıdır. Erkızan bu eserinde Nussbaum'un yapabilirlikler yaklaşımının Aristotelesçi köklerini ortaya koymuştur. Nussbaum ile ilgili Türkçe literatürdeki bu yetersizlikten dolayı bu çalışmada hem Nussbaum'un kendi eserleri hem de ona dair kaleme alınmış metinler İngilizce literatüre dayanarak incelenmiştir.

Çalışmamızın birinci bölümünde siyaset felesefesi tarihi ve geleneğindeki adalet kuramlarına yer verilmiştir. Bu kuramlar “İyi Yaşam ve Adalet”, “Toplum Sözleşmesi ve Adalet”, “Faydacılık (*Utilitarianism*) ve Adalet” ve “Liberalizm ve Adalet” başlıkları altında ele alınmıştır. Adalet kuramlarını açıklarken, bu kuramların savunucusu olan filozofların görüşleri çerçevesinde kalmaya özen gösterilmiştir. Bu bölümde siyaset felsefesinin en önemli filozoflarından Platon, Aristoteles, Thomas Hobbes, Jean Jacques Rousseau, John Locke, Jeremy Bentham, John Stuart Mill ve John Rawls'un adalet problemine yaklaşımları kendi eserlerine dayanarak değerlendirilmiştir. Bu bölümde açıklanan her adalet kuramının birbirinden farklı ve özgün iddialara sahip olduğu vurgulanmıştır. Bu kuramlar hâlâ adalet problemleri üzerine yapılan tartışmalarda ya karşı çıkılan ya da savunulan önemli fikirler olarak karşımıza çıkmaktadır. Martha Nussbaum kendi adalet kuramını ortaya koyarken bu adalet kuramlarıyla düşünsel anlamda bir hesaplaşmaya girişmiştir. Bundan dolayı I. bölümde açıklamış olduğumuz adalet kuramları çalışmamızın bütünlüğü açısından önemli bir yere sahiptir.

Çalışmanın ikinci bölümünde, Martha Nussbaum'un adalet kuramı normatif bir adalet kuramı olarak incelenmiştir. Burada Nussbaum'un adalet kuramının dayandığı temel felsefi dayanaklar ve kavramlar analiz edilmiştir. Bunu yaparken

Nussbaum'un Yapabilirlikler kuramının temel kavramları ve onun temel felsefi dayanağı olan Aristotelesçi insan anlayışı açıklanmıştır. Çalışmanın devamında, Aristotelesçi bir temelden hareketle, Martha Nussbaum tarafından bir adalet kuramı olarak ortaya koyulan Yapabilirlik Kuramının on merkezi yapabilirlikler listesini açıkladık. Bu liste Nussbaum'un adalet kuramı olarak öne sürdüğü yapabilirlikler yaklaşımının, adaletin standartlarını belirleyen normatif karakteridir. Bununla beraber, birinci bölümde açıklamış olduğumuz adalet kuramlarına yönelik Nussbaum'un yönelttiği eleştirilere de bu bölümde yer verilmiştir. Nussbaum'un eleştirdiği adalet kuramları şunlardır: Toplum Sözleşmesi Kuramı, Faydacılık, Rawls'un Sözleşmeciler Adalet Kuramı, Gayri Safi Milli Hasılaya Dayalı Gelişme Modeli (bu bir kuram olmaktan ziyade adaletle ilgili değerlendirme imkânı sunan bir ekonomik yaklaşım modelidir).

Ayrıca ikinci bölümde Martha Nussbaum'un Yapabilirlikler yaklaşımını eleştirmeye yönelik eleştirilere yer verilmiştir. Nussbaum'un Adalet kuramına yönelik eleştiriler özellikle on merkezi yapabilirlikler listesini konu edinir. Bunun yanında Nussbaum'un kuramının bireyci ve modernist bir kuram olduğuna dair eleştiriler de söz konusudur.

Çalışmanın üçüncü bölümünde, pratik bir adalet kuramı olarak Martha Nussbaum'un adalet kuramını açıklanmıştır. Bu bölümde Nussbaum'un sonuç ve çözüm bekleyen adalet problemleri olarak gördüğü kadın hakları, küresel adalet ve engelli insanlar hakkındaki analiz ve değerlendirmeleri açıklanmıştır. Bununla beraber bu bölümde Nussbaum'un pratik bir adalet kuramında çok önemli gördüğü duygu ve adalet ilişkisine de yer verilmiştir. Ayrıca bu bölümde Nussbaum'un Yapabilirlikler yaklaşımının pratik ve çözüm odaklı bir adalet kuramı olarak neler ifade ettiğini de irdelenmiştir. Nussbaum Yapabilirlikler yaklaşımının somut olarak uygulanabilir olduğunu düşünür. Hatta Yapabilirlik yaklaşımında öne sürdüğü on maddelik yapabilirlik listesinin bütün devletler tarafından kendi anayasalarına eklenmesini ister. O, pratikte adil bir düzeni bu on merkezi yapabilirlikler listesinin anayasal olarak güvence altına alınmasıyla mümkün görür.

Üç bölümden oluşan çalışmamızda Nussbaum'un adalet teorisini ve bu teoriye yönelik eleştirel yaklaşımların açıklanıp tartışılmasının ardından Sonuç ve kısımına yer

verilmiştir. Burada konu genel bir değerlendirmeye tabi tutularak, Nussbaum'un adalet kuramıyla ilgili önemli saptamalar ve çıkarımlar yapılmıştır.



1. SİYASET FELSEFESİNDE ADALET PROBLEMİ

Bu bölümde felsefi bir problem olarak adaleti ele alırken adalet kavramının içeriği üzerine bir soruşturma yürüteceğiz. Adalet kavramının temel bileşenlerinden olan ya da bize adalet üzerine konuşma imkânını tanıyan eşitlik, özgürlük, fayda ve hak ediş gibi problemlere değineceğiz. Daha sonra felsefe tarihindeki bazı önemli adalet anlayışlarını ve bunları savunan filozofların düşüncelerini incelememizin konusu yapacağız. Bu bölümde alt başlıkları belirlerken Nussbaum'un adalet kuramını inşa ederken etkisinde kalmış olduğu ve eleştirdiği felsefi kuramları ve filozofların adalet anlayışlarını dikkate aldık. Bu yaklaşım tarzı bize, bir bakıma felsefe tarihinde adalet problemine nasıl yaklaşıldığını değerlendirme imkânı da verecektir.

“Antik Yunan’da İyi Yaşam ve Adalet”, “Toplum Sözleşmesi ve Adalet”, “Faydacılık ve Adalet” ve “Liberalizm ve Adalet” başlıkları altında işleyeceğimiz yaklaşımlar genel olarak bugünkü adalet tartışmalarında birbirlerine alternatif olarak öne sürülen görüşlerdir. Bu adalet anlayışları hem tarihsel bir adalet anlayışını öne sürerler hem de adalet probleminde öncelikli olanın ne olduğuna ve adaletin nasıl anlaşılması gerektiğine dair sistematik bir bakış açısı sunarlar. Nitekim bu adalet anlayışları hem teorik bir felsefi zemin tesis etmiş hem de pratik olarak belli devlet ve toplumsal örgütlenme modellerinin şekillenmesinde ve uygulanmasında başat rol oynamışlardır.

Adalet problemi söz konusu olduğunda bu yaklaşımların her biri adalette esas ölçü ve temanın ne olması gerektiğine dair farklı iddialar öne sürerler. Bu ayrılıklar adalet tartışmalarının merkezinde yer alır. Bu bağlamda çağdaş siyaset felsefesi filozoflarından Sandel adalet söz konusu olduğunda bize bir ölçü sunan üç tarz adalet anlayışı olduğunu ileri sürer. Bunlar erdeme dayalı Antik Yunan düşüncesi, Liberalizm ve Faydacılıktır. Bunların ön plana çıkardıkları esas temalar sırasıyla *erdem*, *özgürlük* ve *refah*’tır. Her biri adalet üzerine farklı bir bakış açısı sunar. İyi ve arzu edilir yaşamı erdemli insan ve siyasal yaşamda temellendiren Antik Yunan adalet anlayışı erdeme dayalı adalet anlayışını ön plana çıkarır. Toplum sözleşmesi kuramı ve liberalizm ise adaletin nihai dayanağı olarak temel bireysel hak ve özgürlüklere yaslanır. Son olarak refahı savunan yaklaşım olarak faydacılık ise genel refahı arttırma görüşüne dayanır (Sandel, 2015: 41-43).

1.1.Antik Yunan’da İyi Yaşam ve Adalet

Antik Yunan düşüncesinde siyasal olan her zaman saygın kabul edilmiştir. Siyaset insanın bir şehir varlığı ve dolayısıyla bir yasa varlığı olduğunun kabulüyle başlar. Siyasal olan (*πολιτεία*) şehir hayatının yasal anlamda dayanmış olduğu erkler düzeni ya da anayasa anlamına gelir. Başka bir deyişle siyasal olan yasayla bağlı oluşturulmuş olan polisin (*πόλις*) savunusudur. Polites (*Πολίτης*) yani yurttaş kelimesi de etimolojik olarak Polis (*πόλις*) sözcüğüne dayanır. Yurttaş, şehir devletine bağlı olduğundan Antik Yunan’da siyaset kamusal alanda kendisini gösterir. Zira Antik Yunan’da politika yapan ve özgür olan sadece yurttaşlardır. Şehrin sürekliliği yurttaşların bağlılığına, yurttaşların varlığı şehrin sürekliliğine bağlıdır (Ruby, 2012: 13). Bununla beraber polis Antik Yunan’da bir siyasi örgütleniş tarzı ve bir siyasal düzendi (Şenel, 1968: 26). Antik Yunan’da siyasal olanın saygınlığına dair eserlerin en önemlileri Platon ve Aristoteles tarafından yazılmıştır. Antik Yunan düşüncesinde iyi yaşam ve adalet arasında doğrudan kurulan bir ilişki vardır. Buna etik olan ile politik olanın birlikte varoluşu diyebiliriz. Platon bu ilişkiyi özellikle *Devlet* adlı eserde açık bir biçimde ortaya koymuştur.

Devlet’in temel konusu adalettir. Platon’da adalet problemi temelde iki sacayağına yaslanmaktadır. Bunlardan ilki Platon’un içinde yaşadığı Antik Yunan toplumu ve site devletinin siyasal ve düşünsel temelleriyle dinamikleri, ikincisi de Platon’un kendi özgün felsefesi bağlamında ortaya koyduğu ideal devlet tasavvuruna dayalı adalet anlayışıdır. Bizim sacayağı olarak değerlendirdiğimiz bu hususlar birbirleriyle sıkı bir etkileşim içinde olmuşlardır.

Yaşadığı dönemin siyasal ve düşünsel temel ve dinamikleri başta olmak üzere aile bağları ve yetişiği koşullar da Platon’un adalet anlayışı ve arayışında oldukça etkili olmuştur. Platon, aristokratlarla tüccarlar arasındaki sınıf mücadelesinde yenilen aristokrat sınıfın bir mensubuydu. O Atinalıların en seçkin ailelerinden birinden gelmektedir ve baba tarafından soyu eski Yunan kralı Kodros’a dayanmaktadır. Annesi Periktione’nin büyük babası Dropides ise Yunanların meşhur kanun koyucusu Solon’un yakın dostuydu (Arslan, 2006: 175). Platon’un düşün dünyasını etkileyen bu siyasi dinamikler, Sokrates’in bu yönetim tarafından idam edilmesiyle birlikte düşünüldüğünde ortaya çıkan tablo Platon için oldukça sarsıcı olmuştur. Özellikle Sokrates’in idamı Platon’un düşünsel ve siyasal yaşamını derinden etkilemiştir. Bu

etkinin en somut göstergesini Platon'un *Devlet* adlı eserinde buluruz. Bu eserin oluşumunda ve içeriğinde Sokrates imgesi ağırlıklı bir yer tutar. Johnson'a göre Platon bu eserde bize adaletin karışıklık sergileyen ikili imgesini sunar. Platon bir taraftan adaleti üstün ve egemen olan bireysel bir erdem olarak sunar. Bunu, hayatının tümünü adalete adanmış olan ve yetmiş bir yaşında idama mahkûm edilen hocası Sokrates'in şahsında somutlaştırır. Diğer taraftan Platon toplumsal ve kültürel zemine yaslanan ideal adalet görüşünü öne sürer. Bu ikilemle yüzyüze kalan Platon için gerçek anlamıyla adalet, ancak adil kişiyle adil toplum arasındaki uyumla mümkündür. Bunlardan biri olmazsa diğeri de olmaz (Johnson, 1995: 192). Platon'un yaşadığı dönemdeki düşünsel havzaya baktığımızda o dönemde güçlü bir durumda olan ve yerleşik kurumların geleneksel temellerini hedef alan üç felsefi ekolle karşılaşırız: doğa felsefesi, sofistlik felsefe ve gizemci felsefe. Doğa felsefesinin oluşturduğu tehlike, Yunanlıları, kentlerin Homeros'tan miras alındığı şekliyle varlıklarını sürdürmesinin artık pek mümkün olmadığı gerçeğiyle baş başa bırakmasıdır. Bu, homerik geleneğin etkisini yitirmesinin ve yeni değerlere ihtiyaç duyulmasının tabii bir neticesidir. Sofistlerden gelen tehlike, kent yasalarının hiçbir tanrısal köken ve dayanağa sahip olmadığının ileri sürülmesidir. Gizemcilerden gelen tehlike ise bunların Orpheus'a atfedilen söylemleri baz alarak devletin gereksizliğini ve kişisel ruhun bağımsızlığını savunan görüşlere sahip olmalarıdır (Guthrie, 1999: 89). Farklı biçimlerde ortaya çıkan bu düzensizlik problemi Platon'un adalet anlayışının anlaşılması için bir anahtar durumundadır. Platon'un yaşadığı dönemin Atina'sı siyasal açıdan krizlerin olduğu bir dönemden geçmekteydi. Fakat dönemin bu siyasi çalkantılarının ve krizlerinin bağrından farklı felsefe anlayışları türemiştir. İşte bu düzensizlik ve adaletsizlikler *Devlet* adlı yapıtın odaklandığı sorun alanını işaret etmektedir. Eser, kendi döneminin huzursuzluklarından ve kaotik ortamından neşet etmişse de, barındırdığı önemli düşüncelerle çağımıza kadar etkisini sürdürmüş siyaset felsefesine dair en önemli eserlerden biridir. Diğer eserlerinde olduğu gibi *Devlet*'te de Platon konuyu, belirli karakterler üzerinden tartışmanın yürütüldüğü diyalojik bir tarzda kaleme almıştır. Platon kendi adalet anlayışını ortaya koymadan önce, diyalogtaki karakterlerin ağzından adaletin çeşitli tanımlarını verir. Polemarkhos, adaleti dostlara iyilikte bulunmak ve düşmanlara kötülük etmek olarak tanımlar (Platon, 1968: 8). Platon, kötülük yapmanın insanı ahlaki açıdan daha da kötü bir duruma

sürükleyerek onu adalet erdeminden uzaklaştırdığı gerçeğini göz ardı eden bu adalet tanımını yanlış bulur (Platon, 1968: 12).

Eserdeki karakterlerden diğeri ise sofist olarak bilinen Thrasymakhos'tur. Diyalogda bu kişinin seçilmesi tesadüf değildir, Thrasymakhos üzerinden Platon'un sofistlerin adalet anlayışıyla bir hesaplaşmaya giriştiği söylenebilir. Sofistler iki temel özelliğe sahiptiler. Birincisi, onlar “*arete*” yani erdem öğreticileriydiler. İkinci olarak onlar felsefî bir tavır olarak kuşkucuydular ve bilginin olanağına dair bir güvensizliği paylaşıyorlardı. Görüşleri ve etkilerinden dolayı Platon'un birçok diyalogunda sofistlerle yapılan tartışmalara tanık oluruz. Onlar düşünsel anlamda her zaman Platon'un hedefinde olmuştur (Guthrie, 1999: 72).

Thrasymakhos için adalet güçlünün işin gelendir. Platon, bu tanıma da itiraz eder ve şöyle bir akıl yürütmede bulunur: Yönetimi elinde bulunduran güçlüler yanılmaz olmadıkları gibi kimi zaman ciddi hatalar da yaparlar. Yaptıkları bu hatalardan dolayı onlar farkında olarak veya olmayarak kendi aleyhlerine işleyen kanunlarla yüzleşmek durumunda kalırlar. O halde adalet her zaman güçlünün lehine olan değildir (Platon, 1968: 16-17). Eserlerinde sık sık benzetmelere yer veren Platon burada da yönetici ile hekim arasında bir benzerlik kurar. Nasıl ki hekimlik sanatında hekimin işine gelenin değil bedene uygun olanın yapılması doğruysa, siyasi açıdan adalet sorunu sözkonusu olduğunda da doğru olan yönetenin lehine olanın değil, yönetilenin yani güçsüzün lehine olanın gözetilmesidir (Platon, 2018: 23).

Platon, bu adalet anlayışlarına yönelik eleştirilerini sıraladıktan sonra ideal devlet anlayışı bağlamında kendi adalet anlayışını açıklar. Platon, adalet anlayışının en açık ifadesi olarak şu tanımı yapar: “Adalet, şehrin kuruluşundan itibaren bir kural olarak ortaya koyduğumuz ve herkesin uymasını istediğimiz şeydir; adalet, herkesin kendi doğasına uygun doğal olarak kendi fonksiyonunu yerine getirmesidir.” (Platon, 1968: 111). O adaleti fonksiyonel bağlamda ele alır. Herkesin doğal fonksiyonuna göre politik yapıda yerini aldığı Platon'un devleti bu yüzden hiyerarşik düzene dayanan bir devlettir. Toplumdaki herkes kendi rolünü yerine getirerek bütüne gerekli katkıyı yapar. Platon'da demokrasideki eşitlik fikriyle karşılaşmayız çünkü herkesin yaptığı katkı bir diğerinden farklıdır ve böylelikle herkesin hak ettiği şeyler de farklı olacaktır. Böylece eşitsizliği hem moral açıdan hem de politik bakımdan gerekçelendirerek Platon politik

yaklaşımında eşitsizliği meşrulaştırmış olur. Eğer bir kişi siyasi olarak karar alabilecek akıl yetisini yitirmişse bu kişi politik hayata katılma hakkını kaybeder (Vlastos, 1957: 326).

Platon'un ideal devlet tasavvurunda yine de en çarpıcı tespit "Ya filozoflar kral olmalı ya da kralllar filozof" ifadesinde ortaya konur (Platon, 2018: 182). Bu söz Platon'un adalet anlayışını kavramak açısından kritik önemdedir. Bahse konu hiyerarşik siyasi yapının başında filozofun olması tesadüfi bir seçim değildir. Bu, kanaatimizce ancak Platon'un idealar kuramı ve ardından da onun ruh anlayışı verildiğinde açıklığa kavuşacaktır. Adalet her ikisinde de Platon'un kurduğu ontolojik ve buna bağlı olan epistemolojik sistemin varlığına bağlı olarak bir toplumda ya var olacaktır ya da hiç olmayacaktır. Sitemden kastımız Platon'un idealizmidir. Bunu anlamak için evvela onun felsefe tarihine mal olmuş iki dünyalı, başka bir deyişle düalist metafizik anlayışını resmeden mağara alegorisine değinmemiz gerekmektedir. Platon bir mağaranın içerisinde elleri ve başları zincirlerle bağlanmış (sağa ve sola başlarını çevirememektedirler), yüzleri yalnızca duvara dönük insanları düşünmemizi ister. Onların arkalarındaki duvarın üstünden mağaranın çıkışına doğru gelip geçen birtakım nesneler ve duvarın gerisinde de sürekli yanan bir ateş vardır. Bu nesnelerin gölgeleri mahkûmların karşısındaki duvara yansır ve onlar dışarıya hiç çıkmamış olduklarından gölgeleri gerçek sanarlar. Oysa gerçek, mağaranın dışındadır. Orada gerçek nesneler ve güneş vardır (Platon, 2018: 234). Bu alegoride Platon'un iki dünya anlayışı temsil edilmiştir. Gerçek dünya idealar âlemi ve mağaradaki dünya da fenomenler âlemidir. İdealar asılken, fenomenler kopya ve gölgelerden ibarettir. Bu, analojinin ontolojik boyutudur ve bu nihayetde ideaların bilgisinin asıl ve gerçek olanların bilgisi olduğuna dair epistemolojik bir temsildir. Platon bilgiyi tanımlarken *sanı* (δόξα) ile *episteme* (ἐπιστήμη) arasında bir ayrım yapar. Şöyle der Platon: "*Görünen dünya sahte ve gerçek diye ikiye ayrılır. Bir şeyin yansıması, kopyası, ondan ne kadar ayrıysa, sanıyla bilgi de birbirinden o kadar ayrıdır değil mi?*" (Platon, 2018: 126).

Platon için episteme ve sanı ayrımı idealar ile fenomenler âlemi arasındaki ayrıma tekabül eder. Platon episteme ve sanı ayrımı bağlamında dört bölümlü şöyle bir sınıflama yapar: "Bilginin ilk bölümüne bilme diyelim, ikincisine çıkarma, üçüncüsüne inanma, dördüncüsüne varsayma, ilk iki bölüme birden kavrama, son ikisini de sanma diyelim. Değişen varlık karşısında öz varlık neyse, sanma karşısında inanma, çıkarma

karşısında da varsayma odur” (Platon, 2018: 256). Platon’a göre insan epistemeye yani idealaların bilgisine daha evvel sahipti. Zira insan oluş dünyasına gelmeden evvel ruhu idealar dünyasındaydı. Özündeki ilahilik sayesinde insan, üstün varlığı anımsayabilir bu özel hatırlama yardımıyla değişmez özleri ve ideaları kendi zihninde yeniden canlandırabilir. İnsanın felsefe yapması da bu sayede mümkün olur. İnsan yeryüzüne düşmeden önce içinde yaşadığı bir altın çağın hatırlanması yardımı ile bu oluş dünyasının içinde yeniden o âlemi canlandırmak yetisini haizdir. Filozof insanlara bu yolu gösterdiği gibi, onların yaşayış tarzı da bu ideal varlığın esaslarına göre düzenlenebilir. Platon’un *Devlet*’te öne sürdüğü ve betimlediği cemiyet şekli, aile tarzı ve siyasi yapı bu fikre dayanmaktadır. Bu bağlamda Platon için hatırladığımız ideal varlığa ait bu bilgi, gerçek bilgidir. Bu, şeylerin değişmez özünün bilgisidir (Ülken, 2008: 85). Platon siyasetin en iyi biçimde icra edilmesinin ancak bu idealar âleminin bilgisine en iyi sahip olanlarca gerçekleştirileceğini öne sürer. Yukarıda belirttiğimiz gibi Platon kralların filozof olması gerektiğini savunur. Platon’un bu düşüncesini anlaşılması için onun ahlak felsefesine ve bu bağlamda geliştirdiği üç parçalı ruh anlayışına bakmak gerekmektedir.

Platon’un ahlak felsefesi erdemler üzerine kurulu bir felsefedir. Daha evvel belirttiğimiz gibi Antik Yunan düşüncesinde etik ve politika birbiriyle doğrudan ilişkili iki alandır. Platon bu bağlamda iyi bir devletin varlığını, onun şu dört erdeme sahip olup olmamasına bağlar: bilgelik, yiğitlik, ölçülülük ve adalet. İyi bir devlet bilgelik erdemine sahiptir² çünkü o bilgece kararlar verir ve bu da ancak bilge bir azınlığın varlığıyla gerçekleşebilecek bir şeydir. Bilge azınlık hangi kanunların doğru olup olmadığını bilen kişilerdir (Platon, 2018: 125- 127). Bundan dolayı bilgelik erdemine sahip olan kişiler, Platon’un ideal devlet tasavvurunda hem iyi bir yönetici hem de en erdemli kişidir. Fakat bilgelik erdemi ancak diğer üç temel erdemle birlikte varolduğunda bir devleti erdemli bir devlet yapar. Adalet de bu temel erdemlerden birisidir.

Platon erdem öğretisini, ruh üzerine ortaya koyduğu düşünceler çerçevesinde açıklar. Platon ruhu üç parçaya ayırır. İlk parça iştahın olduğu kısımdır. Ruhun bu kısmı

² Antik Yunan düşüncesinde devlet insanın ürettiği yapay bir oluşum değil, aksine insanın doğası gereği dâhil olduğu bir şeydir. Devlet insandaki doğal gelişimin sonucunda ortaya çıkan bir oluşumdur. O yüzden Platon yukarıdaki açıklamalarda devletten bir insan gibi bahsetmektedir.

yeme, içme ve üremeyi ihtiva eder. Ruh burada hazza yönelir ve acıdan kaçınmaya çalışır. İkinci parça yürekli olan kısımdır. Bu kısım da aşk, öfke, kızgınlık ve gazap gibi duyguların aktif olduğu duygusal yönümüzdür. Son parça ise akılsal kısımdır. Bu kısım bilgiyi ve hikmeti barındırır. Platon Devlet'in ve insanların sahip olması gereken adalet erdemini bu ruhun kısımlarıyla benzerlik kurarak açıklar. Ruhun parçaları arasında ortaya çıkan bir uyumsuzluktan dolayı bu parçaların kendi fonksiyonlarını yerine getirememeleri gibi bir rahatsızlığa yol açar. Devlet söz konusu olduğunda da benzer bir durum söz konusudur (Bird, 2006: 35). Platon'a göre insan ruhu gibi devlet de üç parçadan meydana gelir. Onun ideal devletinde üç sınıf vardır: yöneticiler, koruyucular, üreticiler. Platon'un, tasarlamış olduğu ideal devlet ve toplumda ortak iyinin hâkim olacağı beklenir (Platon, 2018: 116). Platon adil kişi ve adil toplum arasında benzerlik kurar. Bir toplumu meydana getiren grupların birbirinden farklı oluşları gibi kişiler de birbirinden farklı ruhsal yetilere sahiptirler. Her bir yetinin kendine has bir fonksiyonu vardır. Platon'un erdem etiğinde adaletin bir erdem olması onun adalet anlayışının yalnızca bir parçasıdır. Asıl anlamıyla adalet Platon'da erdeme sahip olan adil kişiyle adil toplum arasındaki uyumdan ortaya çıkar. Platon için adalet evvela kişisel bir erdemdir fakat kişinin tam manasıyla bu erdeme sahip olması adil kişiler kadar adil bir toplumun varlığını da gerekli kılar. Adil kişi ve adil toplum arasındaki uyum ise ancak adil bir devlette mümkündür. Bu paralelliği oluşturan şey uyumdur. Sağlıklı insandaki akıl ve bedenin, mantık ve duygular ile arzuların uyumu gibi ideal toplumun parçaları arasında da mükemmel bir uyum vardır (Solomon, 2004: 100- 101). Bütün bu açıklamalar ışığında Platon'un adalet anlayışının onun ideal devlet modeli çerçevesinde şekillendiğini söyleyebiliriz. Platon'un ideal devlet modelinin yapısal olarak hiyerarşik ve işlevsel olmak üzere temel iki özelliğe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Devletin yapısal olarak sahip olduğu bu iki temel özellik esasında Platon'un ruh anlayışına dayanmaktadır. O yüzden insan ruhunun parçaları arasındaki hiyerarşik ilişki aynı zamanda benzer bir biçimde Platon'un öne sürdüğü ideal devlet modelinde karşımıza çıkmaktadır. İnsan ruhunda hiyerarşinin tepesinde yönetici olarak akıl vardır. Devlet söz konusu olduğunda ise hiyerarşinin tepesinde filozof kral bulunur. Nasıl ki akıl ruhun diğer iki parçasını yönetiyorsa devlette de diğer iki sınıfı yöneten filozoftur. Yine ruhun her parçasının işlevini yerine getirmesi nasıl ki kişinin doğru bir yaşam yaşamasına imkân sunuyorsa, üç sınıftan meydana gelen devlette de her bir sınıf işlevini doğru bir

biçimde icra etmesi adil bir devletin varoluşunu mümkün kılar. Bu iki yapısal özellik Platon'da ideal devletin adaletli bir devlet olmasının en temel dayanaklarıdır. Bununla beraber, Platon adalet problemine bir çözüm olarak sunduğu ideal devlet modelinde hem erdemli bireyler hem de erdemli bir toplum kurmayı hedefler. Bu bağlamda onun etik ve politika anlayışı birbiriyle doğrudan ilişkilidir.

Adalet üzerine yazan bir başka Antik Yunan Filozofu ise Aristoteles'tir. Aristoteles herhangi bir problem hakkında yazarken evvela bu problemin hangi alana ait olduğunu belirler. O yüzden Aristoteles bilimleri konularına göre sınıflandırmıştır. Aristoteles bilimleri temelde üç sınıfa ayırır. Bunlardan ilki teorik bilimler olarak nitelendirilen matematik, fizik ve teolojidir. İkinci tür bilimler poetik bilimlerdir. Üçüncü ve son bilim türü ise pratik bilimlerdir (Aristoteles, 1996: 294- 296). Adalet pratik yaşamla ilgili olduğundan adalet problemi Aristoteles'in pratik bilimler olarak sınıflandırdığı etik ve politika bilimlerinin alanına girer. Platon'da olduğu gibi Aristoteles'te de adalet önemli bir erdemdir. "Nasıl yaşamamız gerekir? Yaşamımızı nasıl bir siyasal yapıda sürdürmeliyiz?" gibi sorular pratik alanla ilgilenen etik ve politik bilimlerin cevaplamakla meşgul olduğu sorulardır. Adalet probleminin nesnesi doğrudan insanın kendisi ve eylemleri olduğundan adaletin ele alındığı yerde insan üzerine bir felsefe yapılmaktadır denilebilir. Aristoteles adaleti öncelikle bir erdem olarak değerlendirir. Erdem olarak adalet aynı zamanda siyasalı ilgilendiren bir durumdur.

Aristoteles'in adalet anlayışının gelişiminde onun olayları değerlendirirken bir postülat gibi öncelediği teleolojik düşünme tarzı oldukça belirleyici olmuştur. Aristoteles'in teleolojik akıl yürütmesinde insanın temel ereği mutluluktur (*eudamonia*), mutluluk ise ancak erdeme uygun bir yaşamla gerçekleşebilecek bir şeydir. O yüzden aşağıda önce Aristoteles'in teleolojik düşünme tarzını analiz edeceğiz. Bununla beraber Aristoteles için insanın temel ereği olan mutluluğa ulaşmada önemli rol oynayan adalet erdemini de bu çerçevede serimlemeye çalışacağız.

Antik Yunan'da teleolojik düşünce oldukça güçlü bir düşünceydi. Filozoflar doğaya baktıklarında onda bir amaçlılık buluyorlardı. Ateşin doğal evi gökyüzüne ulaştığı için büyüdüğünü ve taşların ait oldukları yeryüzüne daha yakın olmaya çabaladıkları için düştüklerini düşünüyorlardı. Onlar kendimizi anlamak için önce

içinde bulunduğumuz doğa hakkında bilgi sahibi olmamız gerektiğini ve bu bağlamda da doğanın temel amacını kavramamız gerektiğini düşünüyorlardı (Sandel, 2015: 262). Aristoteles için evrende var olan her şey bir telosa (*Télos*) sahiptir. O doğadaki telostan söz ettiğinde insan biçimci bir dil kullanır. Aristoteles'e ait metinlerde bolca karşılaşılabilecek olan “Doğa iyi kâhya gibi kendisinden herhangi bir şeyi dışarı atmaz”; “Doğa boşuna bir şey yapmaz, hiçbir şey boş yere değildir”, “Doğa sanki geleceği görmüş gibi davranır” gibi ifadeler onun felsefesinde teleolojik okuma biçiminin önemini gözler önüne serer. Aristoteles'in bu teleolojik düşüncelerinde dünyanın içinde bulunan her şey kendisi için en iyi olan bir duruma yönelmesini temin edecek şekilde iyi düzenlenmiştir (Ross, 2017: 132). İnsan da doğanın yaşadığı bir evrenin parçası olduğundan onun da telosu vardır. İnsanın kişisel olarak telosu olduğu gibi toplumun da telosu vardır. Her şeyin kendisi için en iyi olanı amaçladığı bir doğa anlayışı Aristoteles'in adalet yaklaşımını anlamak açısından kritik önemdedir. Aristoteles bunu gerek *Nikomakhos'a Etik* gerekse de *Politika* eserlerinin daha başlangıç cümlelerinde bize açık bir biçimde hatırlatır. *Nikomakhos'a Etik* şöyle başlar:

Tüm sanatların, araştırmaların, eylemlerin ve tercihlerin amacı iyiye ulaşmaktır. Bu nedenle iyi, her şey tarafından istenilen olarak adlandırılır. Oysa amaçlar farklı olabilir, amaç bazen eylemin kendisiyken bazen de bambaşka bir şeydir. Eğer amaç ve eylem birbirinden farklıysa ortaya çıkan sonuç eylemden daha iyi olacaktır. Çok sayıda eylem, sanat ya da bilim olduğu için amaçların sayısı da bir o kadar fazladır. Örneğin tıp sağlık, gemicilik gemi, askerlik başarı, ekonomi zenginlik amaçlar (*Aristoteles, 2017: 21*).

Bu ifadeler Aristoteles'in bilimleri ve insan eylemlerini değerlendirirken onların varlığına teleolojik bir perspektiften baktığının açık bir göstergesidir. Aristoteles adaletin politik bir problem olarak ele alındığı politikaya da teleolojik bir bakış açısıyla yaklaşır. O devletin varlığı hakkında şöyle bir betimleme yapar:

Kendi gözlemlerimiz, bize, her devletin iyi bir amaçla kurulmuş bir topluluk olduğunu söyler. “İyi” diyorum, çünkü gerçekten, bütün insanlar eylemlerinde iyi saydıkları şeyi elde etmeye çalışırlar. Öyleyse, bütün topluluklar şu ya da bu iyi şeyi amaçladıklarına göre, toplulukların en üstünü ve hepsini kapsayanı da

en yüksek iyi'yi amaç edinecektir. Bu bizim Devlet dediğimiz topluluktur ve o topluluk türüne de siyasal diyoruz (Aristoteles, 1983: 7).

Burada devlet insanlar tarafından amaçlanan iyi yaşamın gerçekleştiği yapı olarak karşımıza çıkar. Hem devlet hem de insan için amaçlanan şey iyi yaşamdır. İnsan için iyi, kişisel olarak erdemli bir yaşamken; devlet için iyi, insanların (yurttaşların) iyi bir yaşam sürebilmeleri için gerekenlerin sağlandığı ve gerçekleştirildiği bir düzendir. Dört ana erdemden biri olarak adalet, erdemli yaşamın temel parçalarından biridir. Adalet problemini, iyi ve arzu edilir bir yaşamın nasıl olacağı sorunundan bağımsız bir sorun olarak değerlendirmede Aristoteles Platon'la paralel hareket eder. Aristoteles insan için amaçlanan iyiyi mutluluk (*eudaiomania* / *εὐδαιμονία*) olarak tanımlar. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*'nde bu kavram şöyle tanımlanmıştır: “hem maddi hem manevi koşullar bakımından hali vakti yerinde olma veya iyi durumda bulunmayı ifade eder: refah, bolluk; hayırlı bir daimon'a sahip olma(?) uğur, iyi, talih, bahtı açıklık, mutluluk” (Peters, 2004: 121). Tanımdan da görüleceği gibi mutluluğun birçok anlamı vardır. Aristoteles mutluluk ile ilgili analizlerinde mutlulukla ilgili farklı tanımların onun hakkında farklı anlayışlara yol açtığını belirtir. Herkesin hedeflediği iyi mutluluktur fakat mutluluktan insanların ne anladıkları farklılaşır. Bazıları için mutluluk haz iken bazıları için zenginliktir. Kimi insanlara göre bu, duruma bağlı olarak değişir, örneğin hastayken sağlıklı olmak ve fakirken zengin olmak gibi (Aristoteles, 2017: 23). İnsanın amaçladığı iyi (*eudaiomania*) bunlar değildir. Aristoteles haz ve zenginlik gibi şeylerin iyi olduğunu inkâr etmez fakat Aristoteles'in aradığı iyi, kendiliğinden iyi olan ve insanlar tarafından en çok amaçlanan iyidir. Bu bağlamda mutluluk kendisini amaçladığımız ve kendiliğinden iyi olan şeydir. İnsanlar hazzı, onuru, akıl ya da diğer erdemleri de mutluluk için isterler (Aristoteles, 2017: 28). Bu çerçevede Aristoteles mutluluğu şöyle tanımlar:

İyi dediğimiz şey kendiliğinden iyi olmalıdır. O halde kendisi iyi olan bir amacımız varsa bizim aradığımız bu iyi demektir. Çünkü en çok amaç olan da kendisidir. Bir şeyi kendisinden dolayı arıyorsak, bu, onu başka şey için aramamızdan daha fazla amaçtır; aynı şekilde bir şey kendisinden dolayı tercih ediliyorsa, başka şey olduğundan daha fazla tercih ediliyorsa bu daha fazla amaçtır. İşte mutluluk böyle bir şeydir, çünkü mutluluk her zaman kendisinden dolayı istenmektedir. Mutluluğu başka bir şey için istemeyiz. Öte yandan haz,

onur, akıl ya da diğer erdemler de kendilerinden dolayı istenir. Hem bu şeyler bir amaç olsalar da(diğerlerine göre daha çok) tercih edilebilecek şeylerdir. Bunları isteme nedenimizse mutluluktur. Öte yandan mutluluk hiçbir zaman başka bir şey uğruna tercih edilmemektedir (Aristoteles, 2017: 28).

Burada mutluluk yalnızca kendisi için istediğimiz amaç olarak tanımlanır. Bu tanımla beraber Aristoteles mutluluğu erdemle ilişkili bir biçimde şöyle tanımlar:

Mutluluk içinde erdemin de olduğu keyif halidir. Belki de yaşamın bağımsızlığı, hazdan güvenli bir biçimde yararlanma, insanın bedenini ve zenginliğini, onları koruma gücüne sahip olarak kullanabilmesi, varlığın ve bedenin iyi durumda olması şeklinde tanımlayabiliriz (Aristoteles, 2019b: 40).

İnsanın amaçladığı en iyi olan mutluluk burada erdemle birlikte tanımlanmıştır. Bundan dolayı Aristoteles'in mutluluk anlayışı onun erdem etiği öğretisiyle birlikte değerlendirilmelidir. MacIntyre'in da dediği gibi Aristoteles'te "erdemler, tam olarak, sahip olunduğunda bireyin eudamimoniaya ulaşmasını olanaklı kılacak, eksikliğindeyse bu telosa doğru ilerleyişini sekteye uğratacak niteliklerdir." (MacIntyre, 2019: 307). Erdemli olmak o halde insan için iyi bir yaşamın en temel koşuludur.

Aristoteles erdemleri düşünce ve karakter erdemleri şeklinde ikiye ayırır. Bilgelik, doğru kararlar alma ve akıllı başında olma düşünce erdemlerindendir. Ölçülü davranmak ve cesaret gibi erdemler ise karakter erdemlerindendir (Aristoteles, 2017: 40). Bir erdem olan adalet de Aristoteles için önemli karakter erdemlerinden biridir. Öyle ki *Nikomakhosa Etik*'in beşinci bölümünü Aristoteles olan adalete ayırmıştır. Adalet bir erdem olduğundan iyi yaşamın yani erdemli yaşamın temel unsurlarından biridir. Ona göre, düşünce erdemleri eğitim yoluyla edinilecek erdemler olduğundan onların kazanılması zaman alacaktır. Karakter erdemleri ise alışkanlıkla edinilen erdemlerdir. Erdemler doğal değildirler, bizde doğamız gereği bulunmazlar, biz onları alışkanlıklarla ediniriz. Doğal olarak ya da doğaya aykırı olarak değil yapıp etmelerimizle onları kazanırız. Adil davranarak adil, ölçüye göre davranarak ölçülü (*σωφροσύνη*) oluruz (Aristoteles, 2017: 41). Bu ölçülü davranma, Aristoteles'in etiğinde erdemli davranmanın çerçevesini oluşturur. Aristoteles erdemi ve erdemli olmanın ölçüsünü şöyle tanımlar:

Uygun zamanda, uygun oranda, uygun insanlara karşı hareket etmek en iyisidir ve orta olan da budur, orta olan da erdemdir. Yine eylemlerde fazlalık, eksiklik ya da orta olma durumu vardır. Fazla olan ya da eksik olan eleştiriliyorsa, orta olan beğeniliyorsa buradaki eylemler doğru eylemlerdir; bir şeyin beğenilmesi ya da doğru olması iyi olduğunu göstermektedir. Kısacası erdem orta olmaktır ve bunu amaçlamaktır (Aristoteles, 2017: 48-49).

Adalet de altın orta ilkesi bağlamında anlaşılmalıdır. O da diğer erdemler gibi bir ortada olma durumudur. Aristoteles adalet erdeminden bahsederken, bu orta olma durumunu orantı kavramına başvurarak açıklar. Adil olan şey orantılı olandır. Aristoteles için adaletsizlik bu orantının bozulması neticesinde ortaya çıkar. Haksızlık yapan kişi hak ettiğinden fazlasını aldığı için orantıyı bozarken, haksızlığa uğrayan kişi de hak ettiğinden azını aldığından orantı bozulur ve böylece adaletsizlik ortaya çıkar. O halde Aristoteles için haklı olan orantılı olandır; haksız olan ise orantısız olandır (Aristoteles, 2017: 111). Bu bağlamda Aristoteles adaleti haksızlık yapma ile haksızlığa uğramanın ortası olarak karakterize eder (Aristoteles, 2017: 116).

Adalet, ölçülülük, cesaret ve bilgelikle birlikte dört başlıca erdemden biridir. Aristoteles adalet erdemini diğer erdemlerden bir yönden ayırır. Adalet erdemi diğer erdemlerden farklı olarak bizim diğer insanlarla olan ilişkilerimizi düzenleyen bir erdemdir (Aristoteles, 2017: 107). Bu ilişkiyi Aristoteles şöyle açıklar: “Adalet diğer insanların iyiliğiyle ilgili bir şeydir. Adaletli insan kimle ilişki kurarsa kursun mutlaka diğer insanlar için de yararlı olanı yapacaktır”. Bu yüzden adalet iyilik olurken adaletsizlik de kötülük olur (Aristoteles, 2017: 107).

Aristoteles’in adalet anlayışını anlamada bir diğer önemli husus ise onun insan anlayışıdır. Aristoteles insanı doğası gereği siyasal bir hayvan olarak tanımlar. Bu tanımın anlaşılması burada geçen bir kavramın netleştirilmesini gerektirmektedir. Burada açıklanması gereken kavram doğa (*physis* / φύσις) kavramıdır. İnsan doğası gereği siyasal hayvan ise buradaki doğa ne anlama gelir? Yunancada doğa sözcüğü iki anlamda kullanılır. Bunlardan ilki “*her zaman bir şeyin içinde bulunan ya da sahiden ona ait olan ve o şeyin davranış kaynağını oluşturan bir şey demektir*”. Bu tanım Antik Yunan düşüncesinde kabul görmüş ve değişime uğramamıştır. Daha sonraları bu tanıma doğal şeylerin bütününe ifade eden “doğa dünyası” şeklinde başka bir tanım da eklendi.

Bu tanımlar arasında “şeylerin içinde bulunan ve onların davrandıkları gibi davranmalarına neden olan şey” tanımı filozofların en çok kullandıkları tanım olmuştur (Collingwood, 1999: 56). Bu tanımı dikkate alırsak, Aristoteles’in ne dediğini anlamış oluruz. İnsanın doğası gereği siyasal oluşunu, insanın doğasında siyasallık özelliğini barındırdığı ve bunun onu diğer hayvanlardan farklı kılan en temel özelliği olduğu biçiminde anlamalıyız. Bu özelliğin gelişebilmesi için de belli koşullar gereklidir. Aristoteles için bu koşul devlettir. İnsan siyasal olan doğasını ancak bir devlette yaşayarak gerçekleştirebilir. Çünkü bir şeyin doğası aynı zamanda ürün vermesidir. Yani amacını gerçekleştirmesidir. Doğası gereği politik olan insan devlet sayesinde bu doğasını gerçekleştirir. O tek başına yaşayan ve siyasal yaşama katılmayan bir insan için ya insanlığın altında ya da insanlığın üstünde bir varlık diye nitelemeye bulunur. Özetle, insan olmak doğası gereği politik olmaktır (Aristoteles, 1983: 9). Hünler’in de ifade ettiği gibi Aristoteles’te insanın politik doğasını gerçekleştirebilmesi ancak bir *polis*’te yaşamasıyla mümkündür. Bu sayede insan kendisi için iyi olan erdemleri geliştirebilme imkânına kavuşur (Hünler, 1997: 49).

Bu düşüncelerin temelinde, siyaset yapmakla insanın erdemli bir yaşam sürdürerek kendisini gerçekleştirmesi arasında kurulan sıkı bir bağ bulunduğu kabulü yatmaktadır. Sandel’e göre Aristoteles siyasete katılımı iyi ve erdemli bir yaşamın koşulu olarak belirler. Bunun sebebi ise insanın doğası gereği politik olmasıdır. İnsan ancak şehir devletinde (*polis*) yaşayarak ve burada siyasete katılarak kendi doğasını gerçekleştirebilir. İnsanlar sürü halinde yaşayan canlılardan ancak siyasal birlik kurarak üstün olurlar. Burada en önemli unsur da insanın diğer hayvanlardan farklı olarak dil melekesine sahip olmasıdır. İnsan hayvanlar gibi yalnızca basit sesler çıkarmaz. İnsan neyin adil neyin adil olmadığını, doğruyu ve yanlış dille ve kelimelere dökerek konuşur ve yaşar. Ahlaki yetilerimizi ve sahip olduğumuz dil yetisini geliştirmek için (bu aynı zamanda siyasal olan doğamızı gerçekleştirmeyi mümkün kılar) şehir devletine ve siyasete katılmaya ihtiyacımız vardır (Sandel, 2015: 270).

Aristoteles ayrıca adaleti hak ediş üzerinden bir değerlendirme yaparak açıklar. O bunu bir flüt örneği üzerinden betimler. Bir flütü karşımızda bulunan birkaç kişiden kime vermemiz gerektiğini belirlerken onu flütü hak edene vermeliyiz. Bu bağlamda, flütçülerin eşit ustalıkta olduğu durumda flütü en soylulara değil flütü en iyi çalana vermeliyiz (Aristoteles, 1983: 91). Aristoteles bu örnekle dağıtıcı adalet anlamında

herhangi bir şeyi ya da makamı kişilere dağıtırken, bunu o işi en iyi yapabilecek kişiye vermemizi tavsiye eder. Flütü en iyi çalan bu açıdan işini en iyi yapandır. Bu bağlamda Aristoteles adalet dağıtımında hak edişi başka deyişle liyakati esas alır. Adaletin bu yönü politik bir problem olarak adalete yani dağıtıcı adalete vurgu yapar. Aristoteles açısından adil bir devletin adaletin bu yönüne dikkat etmesi gerekir.

Özetle, Antik Yunan düşüncesinde adalet hem kişinin hem de toplumun sahip olması gereken bir erdemdir. Platon ve Aristoteles'in felsefelerinde bunun izlerini açıkça görürüz. Platon'un *Devlet* ve Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eserlerinde adalet ve iyi yaşamın birbirinden ayrılmaz olduğuna şahit oluruz. Bu filozofların bakış açısından adil bir insan olmadan adil ve iyi bir yaşam sürmek mümkün değildir (Solomon, 2004: 189). Antik Yunan ahlak anlayışında ölçülülük, cesaret, bilgelik ve adalet dört temel erdem diye kabul edilmiştir. Bu açıdan adalet erdemli yaşamın olmazsa olmaz bileşenlerinden biridir. Erdeme dayalı bu ahlak anlayışında kişinin iyi bir yaşam sürmesi ancak erdemli olması ve bunu gözetken bir politik yapıda yani şehirde yaşamasıyla doğrudan ilişkilidir. Bu yüzden, Antik Yunan düşüncesinde adalet, nasıl yaşanması gerektiği sorununun kalbinde yer alır.

1.2. Toplum Sözleşmesi ve Adalet

Toplum sözleşmesi kuramı on yedinci ve on sekizinci yüzyılların büyük düşünürlerinden, özellikle Thomas Hobbes, John Locke ve J. J. Rousseau tarafından kuramsallaştırılan bir siyaset felesefesi öğretisidir. Bu kuram, devleti toplumun her üyesinin kabul ettiği bir sözleşme olarak tanımlar. Adaletin yasalarına (ve bunları uygulayan hükümetlere) uymak zorunda olduğumuzu, çünkü böyle yapmayı bizlerin baştan kabul ettiğimizi ileri sürmesi bu kuramı düşünsel açıdan cazip kılan en önemli husustur (Solomon, 2004: 81). Toplum sözleşmesi fikri on yedinci yüzyıl İngiltere'sinde hangi yönetim biçiminin iyi olduğu üzerine yürütülen tartışmalardan ortaya çıkmıştır. Bazıları monarkın devleti yönetmesi gerektiğini, bazıları ise halkın kendi kendisini yönetmesi gerektiğini savundular. Hobbes, Locke ve diğer politika üzerine yazan filozoflar farklı fikirler ortaya koymuş olsalar da kuramlarını ifade ederken temelde aynı aracı kullanmışlardır. Bu araç "*doğa durumu*" kavramıdır. Bu filozoflar açısından insanlar herhangi bir devlet otoritesinin olmadığı bir doğa durumunda yaşanan zorluklardan kurtulmak için anlaşarak, daha doğrusu bir sözleşme yaparak haklarını egemene devredip devleti meydana getirmişlerdir (Schmitt, 2019: 63).

Toplum sözleşmesi kuramı modern siyaset felsefesinin en somut örneği ve projesi olmanın yanı sıra modern siyaset felsefesinin karakterini belirlemesi nedeniyle de oldukça önemlidir. Öyle ki önemli siyaset filozoflarından David Gauthier, toplum sözleşmesini ‘Batı Avrupa’nın ideolojisi’ olarak tanımlar. Sözleşme olarak sosyal ilişki bu ideolojinin merkezini meydana getirmektedir. Toplumsal sözleşme insanoğlunun rasyonel olması ve faydayı maksimize ertmesi gibi aktivitelerinin kesişmesiyle ortaya çıkar (Gauthier, 1977: 130). Sözleşme kuramının ideoloji olmasının nedeni kuramın bizim düşüncelerimiz ve eylemlerimizle birlikte sosyal ilişkilerimizi de rasyonelleştiren bir kuram olmasından kaynaklanır (Gauthier, 1977: 136). Toplum sözleşmesi kuramını ve bu çerçevede ortaya konan adalet anlayışını anlamak için bu kuramın üç önemli temsilcisi olan Hobbes, Locke ve Rousseau’nun sözleşme kuramı hakkında öne sürdükleri düşüncelere bakmamız gerekir.

Modern siyaset felsefesinin en önemli filozoflarından biri olan Thomas Hobbes kendisinden Rawls’a kadar uzanan toplum sözleşmesi kuramını ilk ortaya atan düşünürdür. Hobbes’un adalet anlayışı onun sözleşme kuramıyla yakından ilişkilidir. Hobbes geliştirmiş olduğu toplum sözleşmesi kuramını *Leviathan* adlı eserinde açıkça ortaya koyar. Bu kuramda iki kavram oldukça önemlidir. Kuramı meydana getiren ve ona meşruiyet veren bu iki kavram “doğa durumu” ve “toplum sözleşmesi” kavramlarıdır. Hobbes’un siyaset felsefesi ve adalet anlayışı bu iki kavram bağlamında şekillenmiştir. Doğa durumunda insanı bencil, yağmacı ve yok etmeye eğilimli bir varlık olarak tanımlayan Hobbes, doğa durumunu da herkesin herkese karşı savaştığı bir durum olarak tasvir eder. Devletin henüz kurulmadığı veya olmadığı doğa durumunda, insanları korku altında tutacak bir güç olmadığından herkes herkesin düşmanı durumundadır (Hobbes, 2017: 101-102). Hobbes bu doğa halini oldukça dramatik ve trajik bir biçimde betimler:

Böyle bir ortamda, çalışmaya yer yoktur; çünkü çalışmanın karşılığı belirsizdir: ve dolayısıyla toprağın işlenmesine de yer yoktur; ne denizcilik; ne deniz yoluyla ithal edilebilecek malların kullanılması; ne rahat yapılar; ne fazla güç gerektiren şeyleri kaldırmak ve taşımak için gerekli şeyler; ne yeryüzü hakkında bilgi; ne zaman hesabı; ne sanat; ne yazı; ne de toplum vardır Hepsinden kötüsü, hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır; ve insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer (Hobbes, 2017: 101).

Kendi ifadelerinden anlaşıldığı gibi Hobbes için doğa durumu insanca yaşamın neredeyse imkânsız olduğu bir haldir. Doğal durumun yıkıcılığı ve yok ediciliği karşısında insanlar ölüm korkusuyla başa çıkma, rahat bir yaşam için gerekli ihtiyaçlarını karşılama ve çalışarak onlara ulaşma arzusundan dolayı barışa yönelirler. Bu yönelim bir doğal sözleşme durumunu netice verir. Burada akıl devreye girer ve akıl sayesinde insanlar barış içinde yaşamak için gerekli olan doğa yasalarına ulaşırlar. Bu doğa yasaları, insanların hayatlarını korumaları ve devam ettirmeleri için gerekli ilke ve kurallara tekabül eder. Farkına varılan on dokuz doğa yasasının en önemlisi ilk yasa olan barışı aramak ve izlemek yasasıdır. Eğer bu mümkün değilse insan bütün yolları kullanarak kendini korumalıdır. İkinci doğa yasası barışı ve kendini korumayı isteyen insanın herşey üzerindeki hakkını devretmesi gerektiğidir (Hobbes, 2017: 103-104). Bu aşama Hobbes'un siyaset felsefesinde önemli bir dönemece işaret etmektedir, çünkü bu adım devlet aşamasına geçişin nedeni ve başlangıcı olacaktır. Hobbes toplum sözleşmesini, doğa yasalarına uygun olarak insanları hem birbirlerine hem de yabancı siyasi yapılara karşı koruyacak ve onlara mutluluk içinde yaşayacakları bir hayat imkânı sağlayacak yegâne kesin çözüm olarak görür. Ancak bu, her bireyin kendi irade ve kudretini egemenliği herkesçe tanınan bir güce devretmesiyle gerçekleşecektir. Hobbes bu egemen gücü devlet ya da ejderha olan Leviathan (ölümlü tanrı) biçiminde tasvir eder. Toplumun bir sözleşmede mutabakatı neticesinde fertler kendi yurtlarında barışı tesis etmiş olacakları gibi düşmanlara karşı da birlik oluşturmuş olurlar (Hobbes, 2017: 136).

Doğa durumundan devlet durumuna Hobbes'ta politik aşamaların kendisine yöneldiği hedefin toplumsal sözleşme olduğu söylenebilir. Onda sözleşme durumu adalet anlayışıyla yakından ilişkilidir. Hobbes için adalet sözleşmeyle birlikte başladığından herkesin her şey üzerinde hakkı olduğu ve herkesin herkese düşman olduğu doğa durumunda adalet veya adaletsizlikten bahsedemeyiz. Doğa durumunda genel bir güç ve yasa olmadığından yapılan hiçbir şey adalete aykırı değildir. Bu bir savaş halidir. Burada artık doğru ve yanlıştan, adaletten ve adaletsizlikten bahsedilemez. Bununla beraber, “adalet ve adaletsizlik ne bedeninin ne de zihninin melekeleridir. Eğer böyle olsaydı, yapayalnız yaşayan bir insanda da diğer duyuları ve duyguları gibi bunun var olması gerekirdi. Oysa o ancak toplum içinde yaşayan insanlara ait niteliklidir” (Hobbes, 2017: 102-103). Hobbes bundan dolayı adaleti insanların bu doğa halindeki

savaş durumundan çıkıp, yapacakları toplum sözleşmesine uyma ve ahitlerini yerine getirme olarak tanımlar. Sözleşmenin icra edildiği bu son durum, Hobbes'un sözleşme kuramında üçüncü doğa yasası olarak yer verdiği adalete tekabül eder (Hobbes, 2017: 113).

Hobbes'un ortaya koyduğu sözleşme kuramı bazı filozoflar tarafından savunulurken bazıları da ona ciddi eleştiriler getirilmiştir. Hobbes'un sözleşme kuramı savunan Gauthier'e göre, Hobbes'çu sözleşme kuramının önemi, bu kuramın bizlere sosyal ilişkilerimizi düzenlerken itaat etmeye ve sınıfsal bakımdan hiyerarşiye dayalı bir devleti model olarak gösteren geleneksel yönetim anlayışlarının yerine, anlaşma ve uzlaşmaya dayalı bir yönetim anlayışı sunmuş olmasıdır. Ona göre bu sözleşme yaklaşımı gün geçtikçe daha kabul edilir ve pratikte uygulanır hale gelmiştir. Örneğin günümüzde artık insanlar evlilik yapmadan önce evlilik sözleşmesi imzalamaktadırlar (Gauthier, 1977: 136).

Hobbes'un toplum sözleşmesi kuramını eleştiren Johnson, kuramın özellikle insanla ilgili yaptığı betimelemeyi indirgemeci olmakla eleştirir. Hobbes doğa durumu ve toplum sözleşmesi arasındaki farkı ifade ederken doğa durumunu bizim hayvani ve duygusal doğamızla ilişkilendirir. Diğer taraftan toplum sözleşmesini de üstün niteliğimiz ve yetimiz olan akılla ilişkilerindere açıkla. Johnson bu ayrımı problemli bulur. Ona göre günümüzde artık böylesi bir ayrıma inanmak oldukça güçtür. Hayatımızın neredeyse tüm kısımlarında duygularımızla ve tutkularımızla yaşarız. Öyle ki bireysel akla ve rasyonelliğe olan bağlılığımızı bile bununla yaparız. İnsan aklının duygusal yönü, merhamet, acıma, aşk ve nezaket temelli duygulardan daha fazla ya da eksik değildir (Johnson, 1995: 195). Johnson'un bu eleştirisine karşın, Hobbes'un ortaya koymuş olduğu bu doğa durumu ve toplum sözleşmesi tahayyülünün hipotetik bir kurgu olduğunu da hatırlatmak gerekir. Hobbes'un adalet anlayışını kabaca özetlersek şunu söyleyebiliriz: Hobbes adaleti sözleşmeyle birlikte başlatır ve bu sözleşme de insanın doğa durumundan, başka bir deyişle savaş halinden çıkmasıyla gerçekleşir ve geçerlilik kazanır.

Hobbes'un savaş hali betimlemesi de sıklıkla eleştiriye konu olmuştur. Hobbes'un biyografisini kaleme alan Martinich'e göre Hobbes'da doğal durumun bu denli sefil ve korkunç bir şekilde tasvir edilmesinin üç temel nedeni vardır:

- i) Doğa durumunda insanlar herkes için gerekli olan aynı şeyler için rekabet ederler.
- ii) Başkasının kendisine saldıracağı bilgisinden hareketle insan kendisini korumanın en güvenilir yönteminin saldırmak olduğuna inanır. Bu bakımdan hayatta kalabilmek için en iyi strateji saldırmaktır.
- iii) Kimi insanlar bilhassa zafer arzusuna sahiptirler. Bu bir nevi saygı görme arzusunu somutlaştırmaktır (Martinich, 2013: 263).

Aslında buna ihtiyacından çok daha fazlasına sahip olma ve bitmek tükenmek bilmeyen ve yıkıcı bir arzu olan aç gözlülük ile başkasını kıskanmakla beraber onun kötü durumda olmasını arzulama olan haset gibi başka unsurlar da eklenebilir. Bu unsurların sayısı bizce çoğaltılabilir çünkü doğa durumu tam manasıyla insanın yıkıcı ve yok edici yönünü betimleyen ve bu özelliklerini çağrıştıran durumdur. Hobbes burada insanların toplumsal bir yaşamın yokluğunda nasıl bir güvensiz ortamda yaşam mücadelesi vermek durumunda kalacaklarının bir tasvirini sunar bize. Yoksa böyle bir şeyin yaşanmış olduğundan söz etmez.

Modern siyaset felsefesinin gelişiminde Hobbes kadar önemli katkılarıyla bilinen ve tartışmalara konu olan diğer bir önemli toplum sözleşmesi kuramcısı da John Locke'tur. John Locke sözleşme temelli bir adalet anlayışına sahip olmak bakımından Hobbes ile aynı çizgide durur. Ancak doğa durumundaki insanlarla ilgili kabullerinde ondan ayrılır. Ona göre doğa durumu insanların düşmanca hareket ederek birbirlerini yok etme mücadelesi verdikleri bir yapıya tekabül etmez. Hobbes'un doğa durumu ile savaş durumunu özdeşleştirmesini hatalı bulan Locke'a göre bunlar birbirinden oldukça farklı şeylerdir. İnsanlar doğa durumunda her ne kadar kendileri hakkında karar verecek ortak bir üst mercie sahip olmasalar da akıl sahibi varlıklar olduklarından pekâlâ akıl yoluyla edindikleri doğa yasalarına uygun hareket edebilirler. Savaş durumu insanların zor kullanarak başkalarının yaşam ve özgürlük hakkına müdahalede bulunduğu durumda ortaya çıkar ve insanlar ancak böylesi bir durumda birbirlerine kötülük yaparlar (Locke, 2020: 181). Locke açıkça insanların doğa durumunda barışçıl davranabileceklerini savunmaktadır. Ama bu barışçıl hali mümkün görüp onaylıyorsa da doğa durumunda üst bir otoritenin yokluğu ve insan yaşamının her an tehlikeye açık olması dolayısıyla bu barışçıl halin devam ettirilemeyeceğini ileri sürer. Bu yüzden,

insanlar hayatlarını, özgürlüklerini ve mülklerini korumak için sözleşme yaparak devletleri meydana getirmişlerdir (Locke, 2020: 253).

Bu farklılığa rağmen, Hobbes ve Locke sözleşmenin gönüllü, rızaya dayalı, rasyonel temelde ve karşılıklı tanımaya dayalı olması gerektiği noktalarında hem fikirdirler (Wolgast, 1987: 6). Nihayetinde Locke için de adalet sözleşme temelinde sağlanan bir şey olarak karşımıza çıkar. Locke da Hobbes gibi biçimsel bir adalet anlayışından yanadır. Günümüz liberal düşüncenin temelini meydana getiren kavram ve fikirlerin savunusunu Locke'un siyaset üzerine yazdıklarında bulabiliriz. Liberalizm adalet problemi söz konusu olduğunda özgürlükleri önceler. Liberal felsefe açısından adaletsizlik özellikle özgürlüklerin çiğnenmesi neticesinde ortaya çıkar. Locke'un siyaset felsefesinde liberalizm bağlamında onun adalet anlayışını meydana getiren bazı temel kavram ve temalar ile bunların birbirleriyle bağlantıları sonucunda gelişen bir özgürlükçü felsefeyle karşılaşırız. Bu kavramlar ve temalar ise “iktidarın sınırlandırılması ve monarşi karşıtlığı”, “temel doğuştan sahip olunan haklar; yaşama, mülkiyet ve özgürlük”, “rızaya bağlı yönetim” ve “güçler ayrılığı” şeklinde sıralanabilir.

Toplum sözleşmesi kuramının ünlü düşünürlerinden bir diğeri ise J. J. Rousseau'dur. Rousseau, politikayla ve politikanın insan yaşamı üzerindeki etkisiyle ilgilenmiş ve bu alanda eserler yazmıştır. Yukarıda belirtmiş olduğumuz diğer sözleşme kuramcıları gibi Rousseau da adaleti sözleşme bağlamında ele almıştır. Rousseau'nun diğer sözleşme kuramcılarından farkı onun insanın doğa durumu hakkındaki yorumudur. Rousseau *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni* adlı eserinde diğer toplumsal sözleşme filozoflardan oldukça farklı bir doğa durumu tasavvur eder. Bu durum olumlu ve neredeyse tümüyle barış içinde bir doğa durumudur. Rousseau nazarında insan Hobbes'un dediği gibi doğa durumunda herkesin savaş halinde ve birbirine düşman olduğu bir durum değildir. İnsan doğa durumunda iyi veya kötü nedir bilmediğinden ona böyle bir yakıştırmada bulunmak da doğru değildir. İlkel insana yani doğa halindeki insana kötü diyemeyiz çünkü o henüz sağduyunun ona yüklediği veya kanunların öğrettiği iyi veya kötünün ne olduğuna dair bir kavrayışa sahip değildir. Aksine insan bu durumda barışçıl tutkulara sahip ve ahlaksızlıktan bihaber bir haldedir (Rousseau, 2003: 52).

Hobbes'un aksine doğa durumunda insanın barışçıl bir tutuma sahip olduğunu savunan Rousseau'ya göre bu barışçıl tutum yalnızca doğa durumundaki ilkel insanda değil diğer canlılarda da görülür. Bu tutuma insan ve hayvandaki şefkat duygusu bir örnektir. Bu şefkat duygusudur ki, onun sayesinde anne yavrusuna karşı her zaman koruyucu ve kollayıcı olur. Şefkat yaşamı çoğu zaman tehlikede olan insanoğlu için doğal ve oldukça faydalı bir duygudur. Şefkat duygusu o kadar önemlidir ki bu duygu cömertlik, merhamet, insaniyet ve zayıf olana gösterilen ilginin temelinde yer alır (Rousseau, 2003: 53-55). Özetle ifade edecek olursak Rousseau'nun doğa durumundaki insanı kötülük peşinde koşan ve yok etmeye motive olmuş bir insan değil aksine doğal haliyle barışçıl ve şefkat duygusuyla hareket eden bir insandır. Rousseau insanın bu doğal halden uygarlığa geçmesi insan için yozlaşmanın başlangıcı olmuştur. Rousseau bu başlangıcı şöyle ifade eder:

Bir parça toprağı himayesine almış, “Bu benim” diyebilen ve ona inanacak kadar saf insanlar bulmuş ilk insan, medeni toplumun gerçek kurucusudur. İnsanoğlu kaç suçtan, savaştan, cinayetden, kaç korku dolu olaydan ve talihsizlikten; kazıkları sökerek, hendekleri doldurarak ve türdeşlerine, “Bu haini sakın dinlemeyin, dünyanın nimetlerinin hepimize ait olduğunu ve toprağın ise hiç kimseye ait olmadığını aklınızdan çıkarırsanız, mahvolursunuz,” diyerek kurtarılabilmiş ki (Rousseau, 2003: 64).

Rousseau'un adalet anlayışını da bu görüşle bağlantılı biçimde okumak gerekir. Mark Lebar'ın da dediğı gibi Rousseau'da adalet doğa durumunda insanın ihtiyaç duyduğu bir şey değildi. Birisi çıkıp da bir toprak parçasını sahiplenerek özel mülkiyeti başlattıktan sonradır ki adalet zorunlu bir ihtiyaç haline geldi. Uygarlığın başlangıcında insanlar arasında birtakım anlaşmalar yapılmıştır fakat bunlar adil ve yasal anlaşmalar değildi. Zira güçlü olan zayıf olanı gücünü kullanarak anlaşmaya zorlamıştı. Zamanla bu durum değişti ve adalet sorununa çözüm için toplum sözleşmesine gerek duyuldu.

Rousseau için doğa durumunda ihtiyaç duyulmayan adalet ancak toplum sözleşmesi aracılığıyla gerçekleştirilebilir ve devlet burada önemli bir görev üstlenir. O sözleşme aracılığıyla insanların doğa durumunda sahip olduklarını korumakla yükümlü kılınır (Lebar, 2018: 41-42). Rousseau, her ne kadar doğa hali hakkında pozitif bir tablo çizip uygarlığı eleştirse de toplum sözleşmesinin özel mülkiyetle başlamış olan uygar

toplumda yaşayan insan için kaçınılmaz olduğu kanaatine varır. Ona göre iyi ve geçerli bir toplum sözleşmesi insanın hem doğa durumundaki özgürlüğünü korur hem de ona toplumsal yaşamın kolaylıklarından faydalanma imkânı tanır. Rousseau'ya göre;

Üyelerinden her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun. İşte toplum sözleşmesinin çözüm yolunu bulduğu ana sorun budur (Rousseau, 2018: 14).

Bu bakımdan Toplum Sözleşmesi kuramı, insanların sözleşme yoluyla hak ve özgürlüklerinin garantiye alındığı bir siyasal düzen olmalıdır. Adalet de ancak sözleşmenin kabulü ve devreye girmesiyle gerçeklik kazanır. Still'e göre Rousseau'nun eserlerinde insanların doğa durumundaki yaşamı güçlü ve poetik bir imge içerir. Bununla birlikte Rousseau'yu ilgilendiren asıl şey, insanın doğa durumundan ayrıldığı ve kaçınılmaz olarak yozlaştığı toplum içindeki durumudur. Doğa durumunda karşı karşıya kalınan ilişkilerin aksine sözleşme durumunda sosyal ilişkiler adalet ve ahlakın standartlarına göre düzenlenmelidir. O *Toplum Sözleşmesi* kitabında devlet karşısında bireyin eşitlik ve özgürlüğünün hangi ölçüde genişletilebileceği ve tamamlanabileceği bir ilkeler dizisi sunar (Still, 1993: 8). Rousseau için sözleşme tek tek her insanla egemen varlık arasında yapılır. Bu sayede kişi hem egemen varlığın üyesi diğer insanlarla bir sözleşme yapmış olur hem de devletin üyesi olarak egemen varlığa karşı bir sözleşme yapmış olur. Egemen varlık başka deyişle politik bütün varlığını sözleşmenin kutsallığından aldığından sözleşmeye aykırı davranamaz (Rousseau, 2018: 16). Rousseau'ya göre, yapılan bu sözleşme sonucunda insanın doğa durumunda taşımış olduğu doğal içgüdülerin yerini adalet almış olur. Adalet de ona daha önce yoksun olduğu değer ölçüsünü verir (Rousseau, 2018: 18).

Burada kastedilen insanoğlunun ancak toplum sözleşmesi sonrasında neyin haklı neyin haksız olduğunu tanımlayabilmesi ve onlara değer atfetmesidir. Böylelikle insan adalet hakkında bir kavrayışa sahip olur. Rousseau adaletin gerçekleşmesi için mutlaka yasalar ve sözleşmeye gerek olduğunu belirtir. Eğer bu güçler olmazsa adalet etkisiz olacaktır. Hakları görevlerle uzlaştırmak için bunu yapmak gerekir (Rousseau, 2018: 34). Rousseau için en adaletli ve iyi yönetim şekli ne aristokrasi ne de monarşidir. Zira bu her iki yönetim biçimi de eşitsizliği meşrulaştırır ve özgürlüğü ortadan kaldıran

yönetim biçimleridir. Bu sebepten en iyi yönetim biçimi, yasama ve yürütme güçlerinin ayrı olduğu halkın kolayca toplanıp kararlar alabildiği cumhuriyettir (Rousseau, 2018: 63).

Gerek Rousseau gerekse de diğer toplum sözleşmesi kuramcılarının adalet anlayışına yapılan ve yapılabilecek eleştirilerden en önemlisi bu adalet anlayışlarının biçimsel adalet anlayışı olmalarıdır. Eleştirinin temel tezi biçimsel adalet anlayışının adaleti kişisel bir erdem olarak görüp geliştirmekten ziyade onu tamamen akıl yoluyla soyut kurallar ve kanunlarla sınırlandırmasıdır. Solomon’a göre, adalet ve ahlak her şeyden evvel bir öze ve içeriğe gereksinim duyar. Onlar toplumsal ve duygu sahibi varlıklar olmamıza bağlı olan varoluşumuzda temellenir (Solomon, 2004: 61). Yine de Rousseau bu biçimsel adalet anlayışının dışına çıkmaya çalışmıştır. O adalet söz konusu olduğunda her ne kadar akla dayalı bir sözleşme anlayışını benimsemiş olsa da adalette hislerin de önemli rol oynadığı gerçeğini göz ardı etmeyerek diğer sözleşme kuramcısı filozoflardan farklılaşır. Yukarıda kısmen değinmiş olduğumuz bu hususa akıl ve his bağlamında tekrar değinmek isteriz. Zira o adaletin akla olduğu kadar hislere de ihtiyaç duyduğunu vurgular:

Öyleyse şefkatin, kişinin kendisine olan sevginin şiddetini hafifleterek türün tümünün hayatta kalmasına katkıda bulunan doğal bir duygu olduğu kesindir. Dertli olanların, derin derin düşünmeden rahata ermelerine yardımda bulunmaya yönlendiren bu şefkattir. İlkel halde kanunların, ahlakın ve erdemin konumunu, bu sıcak sese hiç kimsenin itaatsizlik etmeye yeltenmeyeceği avantajıyla belirleyen budur. Diğer yollarla yiyecek bulabilecek kuvvetli bir vahşinin zayıf bir çocuğu kapmasını ya da yaşlı adamın acılarla ve büyük zorlukla elde ettiği yiyeceğini çalmasını önleyen budur. Rasyonel adaletin şu yüce “Kendine yapılmasını istemediğini başkasına yapma,” özdeyişini aşılacak yerine, aslında daha hatalı olmasına rağmen daha faydalı olan “Başkalarına en az zarar verecek şekilde kendine iyilik yap,” doğal iyilik özdeyişiyle insanlara ilham veren budur. Özetle her insanın kötülük yaparken hissettiği, öğretilenlerden bile bağımsız gerçekleşen bu azap duygusunun sebebini ararken bakmamız gereken, gizli iddialardan çok doğal hislerdir. Mantıkla erdeme ulaşma düşüncesi Sokrates ve diğer benzer beceride

filozoflara ait olsa da insanoğlu varolamazdı, eğer hayatım sürdürmesi yalnızca bireysel mantığa dayansaydı (Rousseau, 2003: 56).

Rousseau bir toplum sözleşmesi kuramcısı olarak biçimsel bir adalet anlayışı sunmasına rağmen, adaletle duygular arasındaki ilişkinin önemine dikkat çekmiştir. Bu onu diğer toplum sözleşmesi kuramcılarından ayıran en önemli özelliklerinden biridir.

Bu bölümde toplum sözleşmesi bağlamında adalet kuramını, kuramın en önemli savunucularının görüşleri üzerinden değerlendirdik. Yakın dönemde geliştirilen önemli adalet kuramlarından bir diğeri de faydacı adalet yaklaşımıdır.

1.3. Faydacılık (*Utilitarianism*) ve Adalet

Faydacılık, siyaset felsefesinde adalet problemi tartışmalarında oldukça önemli bir yere sahiptir. Adından da anlaşılacağı üzere o “*fayda*” temelli bir felsefedir. Faydadan kastedilen ise kabaca hazzın varlığı ve acının yokluğudur. Faydacı yaklaşım faydayı hem birey için hem de toplum için genel bir kaide ve ilke olarak sunar. Hazzı aradığımız ve acıdan kaçındığımız herkesçe bilinen insani bir gerçektir. Faydacı felsefe, bu gerçeği onaylamakla kalmayıp onu siyasal yaşamın temeli olarak görür. Bu bakımdan, faydayı maksimize etmek sadece bireyler için değil aynı zamanda kanun yapıcılar için de takip edilmesi gereken temel bir ilkedir. Faydacılığı esas alan bir siyaset hangi kanunların ve politikaların yasalaşacağına karar verirken bir bütün olarak toplumun mutluluğunu maksimize edecek şeyin yapılmasını salık verir (Sandel, 2015: 61).

Faydacılık yaklaşımında bir eylemi ya da yargıyı adil yapan şey onun genel mutluluğa yaptığı katkıyla belirlenir. Bundan dolayı faydacılığı savunanlar için eylemin amacı eylemin yönünü belirler. Bu anlayışta adalet ya faydayı desteklemeli ya da faydanın bir parçası olmalıdır (Johnson, 1995: 193). Faydacı felsefe için gerek birey nezdinde gerekse de toplum nezdinde adil olan şey toplumun genelinin hazzının maksimize edilmesi ve bu doğrultuda acının azaltılması olacaktır. Bu da adalet problemiyle ilgili durumlarda kaçınılmaz olarak faydayı öncelemeden dolayı ciddi haksız pratiklerin ortaya çıkmasına neden olur. Örneğin bu adaletsizliklerden birisi faydacı adalet anlayışı sahiplerinin genelin faydası uğruna birey haklarının ikincil plana atılabileceği, hatta yeri geldi mi çiğneyebileceği düşüncesidir (Rawls, 1971: 23). Bundan dolayı faydacılık genel manada toplumun mutluluğunu arttırmayı ve maksimize etmeyi ölçü alırken bireyin haklarını ihlal edip görmezden gelebilmektedir. Sandel

Antik Roma’da kolezyumlarda aslanların önüne atılan Hristiyanların durumunu faydacılık anlayışına karşı eleştirel bir örnek olarak gösterir. Faydacı mantıkla bakıldığında kolezyumda bulunan seyircilerin aldığı genel hazzın hesaplandığı durumda Hristiyanların aslanların önüne atılması makul görünmektedir (Sandel, 2015: 65). Sandel’in öne sürmüş olduğu bu örnek biraz uç bir örnekmiş gibi görünebilir fakat yalnızca genel hazzı maksimize etme üzerine kurulu bir adalet ve ahlak anlayışı için oldukça makul bir sorgulamadır.

Faydacı felsefenin ilk temsilcisi ve kuramı öne süren kişi Jeremy Bentham’dır. Bentham, dinlerin ortaya koyduğu ilkeleri ve toplum sözleşmesi kuramcılarının ahlak ve siyaset anlayışlarını soyut, allegorik, metafizik ve kurmaca temellere dayandığı gerekçesiyle despotik bulur. Bu ahlak ve siyaset anlayışları fayda ilkesi gibi açık değiller ve çarpıtmaya oldukça müsaittirler. Oysa fayda ilkesi oldukça açıktır ve bilimsel olabilecek şekilde deneysel bir yapıya sahiptir (Bentham, 2017: 88-94). Bentham fayda ilkesini tanımlamadan evvel faydanın ne olduğuna dair bir tanım yapar. Bentham faydayı kötülükten korunmak ve iyilik sağlamak yönündeki eğilim biçimde tasvir eder. Kötülükten kasıt acıya sebep olan şeylerken, iyilik ise haz sebebi olan şeylerdir (Bentham, 2017: 2). Doğal olarak bu tanımdan hareketle hazzın arttırılması iyiliğin arttırılmasıyken acının azaltılması kötülüğün azaltılması olacaktır. Bu klasik faydacı anlayışın temel görüşüdür. Faydacılık bu yönüyle amacı ön plana çıkarır. Amaç her zaman önce gelir ve bu bakımdan araçları da meşru kılar. Bundan dolayı bu ahlak felsefesi kuramı teleolojik ahlak anlayışına sahiptir. Bununla beraber faydacılık eylemin niyetinden ve failinden ziyade amaçlanan şeye yani sonuca odaklandığı için “*sonuçcu*” ahlak felsefesi olarak da kabul edilmiştir (Billington, 1997: 179-180).

Bentham, farklı alanlarda eserler yazmış olsa da siyaset felsefesi açısından yazmış olduğu en önemli eser *Ahlak ve Yasamanın İlkelerine Giriş* kitabıdır. Bentham faydayı hem siyasetin hem de ahlakın ortak noktası olarak belirler. O bu kitabında ahlak ve politikayı birbiriyle ilişkili bir biçimde ele almıştır. Ahlak ve siyaset temelde aynı amacı hedefler. Her ikisi de mutluluğun peşinden giderler, aralarındaki fark ise siyasetin hükümetin politikalarını ahlakın ise bireylerin tutumlarını ve davranışlarını yönlendirmesidir (Bentham, 2017: 20). Yukarıda belirtmiş olduğumuz gibi Bentham’ın ahlak felsefesinde fayda hazzın varlığı ve acının yokluğu olarak tanımlanmıştır. Bu durumda insan iyi olan şey hazzın varlığı iken kötü olan şey ise acı çekmektir. Yalnız

burada haz basitçe duyularımızla edindiğimiz hazlar olarak algılanmamalıdır. Bentham faydacılık kuramında birçok hazzın var olduğunu öne sürer. İnsanlarda duyusal hazlarla birlikte “mülkiyetle edinilen zenginlik, arkadaşlık, iktidar, iyi yüreklilik, iyi bir üne sahip olma, mütegayyilik, umut sahibi olma ve hayal gücü hazları gibi farklı hazlar mevcuttur” (Bentham, 2017: 26-30).

Mutluluk ve iyi bir yaşam da bu hazların varlığıyla mümkün olmaktadır. Peki hem kişi olarak hem de toplum olarak bu mutluluğun, yani hazların varlığı ve acıdan kaçınmanın belirleyici ölçütü ne olacaktır? Bentham için bu sorunun cevabı fayda ilkesidir. Bentham’ın faydacılık kuramına yaptığı en önemli katkı ise bu ilkeyi açık bir biçimde ifade etmesi ve onun gündelik hayata nasıl akatarılacağına dair fikirler öne sürmesidir. Bentham’ın ortaya koyduğu fayda ilkesinde insani bir eylemin veya politikanın doğru ve yanlış olmasının ölçüsü bahse konu olan eylem ya da politikanın nicelik bakımından çok sayıda insan için çok sayıda mutluluğu üretip üretmemesidir (Sabine, 1997: 80).

Bentham için fayda ilkesi ve onun uygulaması, hükümetlerin politikaları uygulamaya koyarken ve insanların davranışları yönlendirirken kullanacağı temel ilkedir. O fayda ilkesi bağlamında bir davranışın ya da pratiğin kabul veya reddedilmesinin koşulunu o davranışın ya da pratiğin genelin mutluluğunu arttırıp arttırmadığına bakarak belirler. Bu da genel olarak hazzın maksimize edilmesi ve acının azaltılmasıyla ilişkili bir durumdur. Öyle ki Bentham insanla toplum arasındaki bu ilişkiyi beden ve organlar arasındaki ilişki üzerinden betimler. Genel olan toplum bedeninin kendisi iken bireyler ise onun birer organlarıdır. Bu halde beden için iyi olan birey için de iyi olacaktır (Bentham, 2000: 14-15). Bu yaklaşım doğrultusunda adalet de kendi başına bir erdem olmaktan ziyade ancak bu faydacı ilkenin uygulanması sonucunda ortaya çıkan bir şey olacaktır. Yani adil olan şey fayda ilkesine uygun olarak genelin mutluluğunu maksimize eden ve acısını azaltan şey olacaktır.

Faydacılık kuramının önemli bir diğer düşünürü J. Stuart Mill’dir. Mill, yaşadığı dönemde hem ülkesinde hem de dünya çapında önemli bir sosyal reformcu, yazar, filozof ve parlamenterdi. İngiltere’de Avam kamarasında kadınların oy hakkını savunmuş olan Mill bu bakımdan kadın haklarının savunulmasına öncülük eden ilk kişiydi (Billington, 1997: 201). O hocası Bentham’ın ortaya koymuş olduğu kuramsal

düşünceyi takip etmekle birlikte ona ciddi eleştiriler de yöneltmiştir. Bunu yaparken, kurama kendine özgü bir yorum getirmiştir. Hem kurama getirilen eleştirileri değerlendirmek hem de faydacılığın bir ahlak ve siyaset felsefesi kuramı olduğu düşüncesini savunmak için *Faydacılık (Utilitarianism)* adında bir eser yazmıştır. Bu eserinde Mill, evvela faydacılığa yapılan eleştirilerin tıpkı daha evvel Epiküros'un hazcılık felsefesine karşı yapılmış olan eleştirilerdeki gibi hakkaniyetli olmadığına dikkat çeker. Faydacılığa yapılmış en temel eleştiri şudur: Faydacılık haz peşinde olmak, hayatı tamamen böyle yaşamak ve tamamıyla aşağılık, rezil ve sadece domuzların layık olduğu bir yaşamı öneren bir öğretilerdir. Mill bu eleştiriye haksız bulur zira burada faydacılığa yönelik indirgemeci bir bakış açısı vardır. Mill faydacılığın bu derece basite indirgenmesini doğru bulmaz. Epiküros'un entelektüel hazlar ile duyusal hazlar arasında ayırım yapıp entelektüel hazlara önem verilmesi gerektiğini savunması bu indirgemeciliğin doğru olmadığına kanıttır. Benzer biçimde Mill insani hazlar ve hayvani hazlar arasında da ayırım yaparak insani hazların üstün tutulması gerektiği düşüncesini savunur. İnsani hazlar akıllı bir varlık olmasından dolayı insanın yüksek yetilerini kullanarak edindiği hazlardır. Bir insana hayvani hazların tamamına sahip olma sözü verilse de o kişi akıllı iken aptal olmayı, aydın iken cahil olmayı, duygu sahibi ve vicdanlı iken sığ olmayı istemeyecektir (Mill, 2017: 63-65).

Mill Bentham'dan farklı olarak hazların sadece niceliksel olarak değil aynı zamanda nitelik olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Biz herhangi bir şeyi haz bakımından değerlendirirken sadece niceliği değil niteliği de hesaba katıyoruz (Mill, 2017: 64). İnsanların bu yüksek nitelikli hazlardan mahrum kalmalarının ve bundan dolayı mutsuz olmalarının sebebi genellikle kötü yasalar, kölelik, yoksulluk, eğitimsizlik ve hastalıktır (Mill, 2017: 76). Eğer insanlara bu imkânlar sağlanmıyor ve insanlar bu yüzden mutsuz oluyorsa adalet mekanizması çökmüş demektir.

Mill adaleti iki biçimde düşünür. İlki bir davranış kuralı olarak adalet diğeri de bu davranış kuralına duyulan duygu, yani inanç. Adaletin yasaları ve kuralları bu adalet duygusundan gelir. Kendimize ve yakınlarımıza karşı yapılan saldırılara karşı koyma ve misilleme yapma arzusuyla başlayan daha sonrasında duygudaşlık kurduğumuz insanları da dâhil ederek genişlettiğimiz bu durum bizde adaletle ilgili davranış kurallarını meydana getirmiştir (Mill, 2017: 150). Mill adaletin kuralları diyebileceğimiz hak fikrini böyle temellendirir. Mill'in adalet anlayışı açısından burada

daha da önemli olan husus; neden insanların başkalarının hakkına saygı duyması gerektiği ve toplumdaki herkesin de buna uyması gerektiği sorusuna verilen yanıtta ortaya çıkar. Daha önce Sözleşmecî Kuram'ın adalet anlayışını açıklarken, insanların kötü, bencil ve yıkıcı doğalarını durdurmak ve barış içinde yaşamalarını temin etmek için doğa halinden sözleşme haline geçtikleri fikrine değinmiştik. Bu kuramda insanların siyasal düzen kurmak için bir araya gelmelerindeki temel motivasyon güven ve barış arayışıdır. Faydacı yaklaşım açısından olaya baktığımızda bu görüş Bentham tarafından da Mill tarafından da kabul edilmez. Hem Mill hem de Bentham için insanların birbirlerinin haklarına saygı duymalarının ve adil bir düzende yaşama isteklerinin temelinde tamamen genel fayda vardır. Mill bunu şöyle ifade etmiştir: “Düşündüğüm gibi, o zaman benim için bir hak sahibi olmak bir şeyin iyeliği içinde olmaktır, toplum benim iyeliğimi savunmalıdır. Peki, bunu hangi sebeple yapmalıdır? Verebileceğim tek sebep genel faydadır” (Mill, 2017: 154).

Mill'in genel fayda temelinde şekillenen adalet anlayışında, adalet insanların refahına hizmet etmelidir ve adalet bağlayıcı ahlak kuralları biçiminde dile getirilmelidir (Mill, 2017: 162-163). Mill'in adalet anlayışı nihayetinde adaleti kendinde bir erdem ve değer olarak görmekten ziyade genel mutluluğun maksimize edilmesi ve refah toplumunun önemli bir ölçüğü olarak değerlendirir. Bu da birçok durumda adaletten ziyade genel faydanın önceliğini ifade etmesi açısından yerine ve bağlamına göre adaletsizliğin de önünü açmış olur. Johnson'a göre, Mill'de adaletin kuralları kolektif güvenliği muhafaza eden ve devamlılığını sağlayan fayda temelinde meşruiyet kazanır. Böylelikle adaletin standartlarını ve ilkelerini belirlemede toplumun kendisi bir başka deyişle genel hazzın maksimize edilmesi anlamındaki sayısal çoğunluk belirleyici olur (Johnson, 1995: 193). Adalet söz konusu olduğunda sayısal çoğunluğun belirleyici olması faydacılığın en büyük handikapıdır. Liberal düşüncenin dikkat çektiği bu hakikat bizce aynı zamanda adaletin de bir ön koşulu biçiminde okunmalıdır.

Sözleşme kuramcılarının ve faydacıların adalet anlayışları modern düşün dünyasında önemli etkilere yol açmışsa da liberal adalet anlayışının onlardan daha fazla benimsenmiş olduğunu ve pratik yaşamda karşılık bulduğunu söylemek mümkündür.

1.4.Liberalizm ve Adalet

Liberalizm, adalet yaklaşımları arasında özellikle politik adalet açısından en etkili yaklaşımlardan biridir. Tarihsel olarak liberalizmi savunan liberal diye adlandırılan düşünürler ve kişiler, “*kralların ilâhî hak öğretisi*”ne dayandığı varsayılan monarşinin mutlak iktidarına açıkça karşı çıkmışlardır. Liberaller, mutlakiyetçiliğin yani otoriter devlet ve yasaların yerine anayasal düzenin yerine temsili demokrasiyi savunmuşlardır. Liberaller, toprak sahibi aristokrasinin iktisadî ve siyasî imtiyazlara sahip olduğu ve kişinin sosyal konumunun “*kazara doğum*” ile belirlendiği feodal sistemi de adil olmayan bir düzen olarak görmüş ve ona ciddi eleştirel yöneltmişlerdir. Ayrıca, liberal filozoflar dinde vicdan özgürlüğü hareketini desteklemişler ve yerleşik kilise otoritesini de eleştiriye tabi tutmuşlardır. Liberaller, yönetimin müdahalesine dayalı merkezin belirleyici olduğu ekonomik düzen yerine bağımsız sanayileşmiş bir iktisadi düzen istemişlerdir. Bu istek aynı zamanda kapitalizm ve serbest piyasa ekonomisinin de gelişmesine yol açtı ve dünyanın birçok ülkesinde liberalizm bir sistem olarak varlığını kabul ettirdi (Heywood, 2013: 41).

Felsefi temelleri olan liberalizm halen en çok tartışılan ve bir o kadar da savunulan siyaset felsefesi kuramlarından biridir. Özellikle otoriter ve baskıcı yönetimlerin siyaset anlayışına karşı çıkışı ve bu paralelde özgürlüklere olan vurgusu nedeniyle bu felsefe düşünce sahnesinde birçok filozof tarafından savunulmakta ve ayrıca politika yapımcılar tarafından da kabul görmektedir. Kekes’e göre liberalizm bugün mutlak otorite tarzındaki tüm yönetimlere karşı alternatif öneren ve pratikte uygulanabilir olan politik bir felsefe ve ideoloji olmuştur. Özellikle Marksizm’in de düşüşüyle birlikte liberalizm çağımızdaki egemen ideoloji konumuna geçmiştir. Öyle ki ona karşı olanlar bile kendilerini savunurken liberalizmin politik söyleme kabul ettirdiği kavramlar lehine olacak şekilde kendilerini ifade etmek durumunda kalmışlardır (Kekes, 1997: 2). Liberalizmin adalet yaklaşımına getirdiği en büyük katkı ve farklılık bu kuramın kişilerin temel haklar ve özgürlüklerini güçlü biçimde savunmuş olmasıdır. Başka bir deyişle liberalizm bireylerin temel özgürlükler (*basic liberties*)³ denilen yaşama, mülkiyet, özgürlük, din ve vicdan özgürlüğü, eşit politik haklar ve düşünme

³ Liberalizmin çağdaş siyaset felsefesindeki en önemli temsilcisi John Rawls, “*A Theory of Justice*” adlı eserinde bu temel özgürlüklerin vazgeçilmez ve yasalar tarafından kesinlikle korunması gerektiğini söyler. Bakınız, “*A Theory of Justice*” s. 198-199.

özgürlüğünü tartışma konusu yapmaksızın adaletin olmazsa olmaz koşulları ve gerekleri olarak öne sürmüştür.

Liberal adalet anlayışı hak ve özgürlükleri adaletin merkezine koyan kuram olması itibariyle diğer adalet anlayışlarından ayrılır. Günümüz siyaset felsefesi tartışmalarında ön plana çıkan hususların ve değerlerin önemli bir kısmı liberalizmde karşılık bulmaktadır. Liberalizmi meydana getiren en temel değerler çoğulculuk, özgürlük, haklar, eşitlik ve dağıtıcı adalettir. Neden liberalizmin bu temel değerleri diğer değerler olan zenginlik, mutluluk, barış ve güvenlikten önce gelir? Bu sorunun yanıtı çoğulculuk, özgürlük, haklar ve eşitlik gibi değerlerin insanlara ve tek tek bireylere otonomi vermesidir. Otonomi fikri başka bir deyişle bireylerin özerk varlıklar oluşu liberal felsefenin özünü meydana getirir. Liberalizm için otonomi, insanların nasıl bir yaşam yaşayacaklarına imkân veren bir idealdir. Otonomi aynı zamanda liberalizmi oluşturan diğer temel değerlerin gerçekleşme amacıdır (Kekes, 1997: 15-16).

Liberalizmi diğer adalet yaklaşımlarından ayıran en önemli hususlardan birisi de onun bireyi ve onun haklarını “iyi” olana karşı öncelemesi olmuştur. Bu şu demektir; insanların ve grupların kendilerine göre tanımlamış oldukları “iyi hayat” her ne ise, liberal devlet insanlara peşinden gidebilecekleri koşulların tesis edilmesi mücadelesini verir ama bunu yaparken, onlara herhangi bir “iyi hayat” anlayışını da dayatmaz (Heywood, 2013: 43).

Liberalizmin kurucusu John Locke olarak kabul edilir. Siyaset felsefesine kazandırdığı en önemli eseri olan *Yönetim Üzerine İki İnceleme* adlı eserinde Locke yukarıda saydığımız kavram ve temalar bağlamında kendi liberal adalet anlayışını açıkça ortaya koyar. Locke’un yaşadığı dönemde geçerli ve meşru olduğuna kanaat getirilen yönetim şekli monarşiydi ve o dönemde monarşik yönetim en açık biçimde savunulmaktaydı. En iyi yönetim biçiminin ne olacağı hakkında insanlar üzerinde önemli etkiler bırakan dönemin önemli eserlerinden biri Robert Filmer’in yazmış olduğu *Patriarca*’dır. John Locke bu eseri insanın özgürlüğünü tehdit eden ve bir nevi prens dışında herkesi köle addeden bir eser olarak tanımlar. Locke’un liberal adalet anlayışı da bu karşıt görüşlerle felsefe sahnesine çıkmıştır. Locke, Filmer’in fikirlerini şöyle özetler:

İnsanlar hür doğmamıştır ve dolayısıyla hükümdarlarını veya hükümet biçimini belirlemek özgürlüğüne sahip olamazlar. Prensler mutlak güce sahiptirler ve ilahi bakımdan buna hakları vardır. Zira köleler asla anlaşma yapma veya rıza gösterme hakkına sahip değildirler. Âdem mutlak bir monarktı ve ondan sonraki bütün prensler de böyledir (Locke, 2020: 16).

Anlaşılabacağı üzere Filmer, monarşiyi gerekçelendirirken prensin sahip olduğu yetkileri Tanrı'dan aldığını söyleyerek, mutlak gücü ona vermektedir. Ayrıca O, prensin yöneteceği hür olmayan insanları da köle olarak tanımlayarak, onları prene karşı mutlak itaate davet etmektedir. Locke bu görüşe şiddetle karşı çıkar. Locke'a göre Filmer Eski Ahit'teki ayetleri çarpıtarak bu görüşe varmıştır. Filmer'in kullanmış olduğu ayetlerden birisi şudur: *“Onları kutsayarak, verimli olun, çoğalın dedi, yeryüzünü doldurun ve denetiminize alın; denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, yeryüzünde harekete den bütün canlılara egemen olun.”* (Tekvin, i. 28). Filmer bu ayetten yola çıkarak kendisine bütün yaratıklar üzerinde hükümlanlık verdiğinden Âdem'in monark olduğu sonucuna varır (Locke, 2020: 34). Locke'a göre bu düşünce bizi şu sonuçla baş başa bırakır: o halde monarşi mutlak ve tek geçerli egemenlik biçimidir ve bundan dolayı da monark dışında kimse özgür değildir. Locke bu düşünceyi hem dini metne referansla hem de akla dayanarak çelişkili bulur. Bu ayette onlar ile kastedilen sadece Âdem ve onun soyundan verasetle gelen tek kişi olan Prens olamaz. Böylesi bir yorum Tanrısal adaletle de bağdaşmaz. Tanrı onlar sözcüğüyle sadece Âdem ve onun varisi diye kabul edilen Prens'i değil genel olarak insan türünü kastetmektedir. Locke şöyle bir akıl yürütmede bulunur: Eğer Tanrı yeryüzünün mülkiyetini sadece bir kişiye vermişse bunun diğerlerine ne gibi bir faydası ve etkisi olur? Böyle bir durumda bu egemenliği kabul etmeyen insanlar açlık ve ölümle karşı karşıya kalacaklardır. Eğer bu söz doğru olursa o zaman mülkiyet hakkı diye bir şey olmayacaktır. Tanrının insanoğlunun nimetlerinden faydalanması için meydana getirdiği bu muazzam düzeni diğer insanlardan niteliksel olarak hiçbir farkı olmayan ve veraset yoluyla kendince hak edinmiş olan birisinin keyfine bırakmış olabileceğini sorgulayan Locke bunu hem mantıksal olarak hem de Tanrı'nın adaleti bakımından çelişkili bulur (Locke, 2020: 40-50). Locke insanları temelde köle kabul eden ve mülkiyet hakkını inkâr eden bu keyfi yönetim anlayışını tümünden reddeder. Locke için insanlar doğuştan temel haklara sahiptirler ve bu haklar doğa durumunda insanların akıl

yoluyla varabilecekleri üç temel haktan ibarettir: “Herkes temelde bir başkasının yaşama, mülkiyet ve özgürlüğüne saygı duymalıdır”. Temel haklar iki düşünceden hareketle gerekçelendirilir: i) aklın kendisi olan bu doğa yasasına göre herkes eşit ve bağımsızdır, ii) Bütün insanlar tek bir mutlak güç sahibi olan ve tek bir efendi olan Tanrı’nın kullarıdır (Locke, 2020: 171).

Bu temel haklar düşüncesi liberalizm açısından oldukça önemlidir. Bunlar Locke’un liberal adalet anlayışı için vazgeçilmez temel değerler ve ilkelerdir. Bu haklar arasında en önemlisi ise mülkiyet hakkıdır. Bunun nedeniyse Locke’un mülkiyeti basitçe bir mala veya eşyaya sahip olmaktan daha geniş ve farklı bir anlamda kullanmasıdır. Locke için mülkiyet insanların hayatlarını, özgürlüklerini ve servetlerini de kapsayan bir kavramdır. Cohen, Locke’un bu görüşünü liberalizmin başlıca ilkesi olacak olan “kendi kendinin sahibi olma” (*self-ownership*) olarak tanımlar. Bu ilke her bir bireyin sahip olduğu güçlerin egemeni olduğunu ve bireyin rızası olmaksızın onun bu güçlerinin başkaları için ve onların uğruna kullanılamayacağını ifade eder (Cohen, 2014: 103).

Bu ilke liberalizmin ruhunu meydana getirmiştir dersek, yeridir. Locke için siyasal iktidarın yani doğa durumundan çıkarak sözleşme yoluyla oluşturduğumuz devletin asli görevi ve amacı mülkiyeti korumaktır (Locke, 2020: 171-172). Bu haklar nasıl korunacak ve burada hangi yöntem uygulanacaktır? Locke için bu rıza yoluyla olabilecek bir durumdur. İnsan toplum içerisinde temel hak ve özgürlüklerini koruyabileceği bir düzeni ancak rıza ile tesis edilebilir (Locke, 2020: 185). Son olarak Locke’un adalet anlayışındaki diğer önemli bir husus da güçler ayrılığı ilkesidir. Locke özellikle yasama ve yürütme erklerinin ayrı ve bağımsız olmaları gerektiğini savunur. Zira yasa yapan kişilerin aynı zamanda yürütmeye yani uygulamada olmaları sorunludur. İnsanlar belirli zaaflarından dolayı kendi koydukları yasalara uymayıp yasayı uygularken menfaatlerinin gereğine göre davranabileceklerinden bu iki erk ayrı olmalıdır (Locke, 2020: 267).

Liberalizm’in bir diğer önemli temsilcisi ise Mill’dir. Mill’in faydacılık felsefesinde faydayı bireye öncelediğine dair eleştirilere bir önceki bölümde değinmiştik. Bu eleştirilere rağmen Mill *Özgürlük Üzerine* adlı eserin de sahibidir. Bu kitap liberalizmin başvuru kaynakları arasında yer alan önemli bir eserdir. Bu bakımdan

Mill liberal bir düşünür olarak da kabul edilir. John Stuart Mill, özgürlük hakkında yazmış olduğu eserde liberalizmin klasik bir savunusunu yapmıştır. Mill eserin amacını şöyle belirtir:

Bu denemenin amacı, toplumun birey ile olan zorlama ve kontrol tarzındaki ilişkileri konusunda kullanılan araçlarla ilgili basit bir ilke beyan etmektir. Bu araçlar yasal cezalar şeklindeki maddi güç tarzında olabileceği gibi, kamuoyunun manevi baskısı şeklinde de olabilir. Burada ileri sürülen ilke iki durum için de geçerlidir. Bu ilke, insanların bireysel olarak ya da toplu olarak aralarından herhangi birinin hareket serbestliğine müdahalelerine cevaz veren biricik gerekçenin, ancak "nefsi koruma" gerekçesi olacağı ilkesidir. Medeni bir topluluğun herhangi bir üyesi üzerinde, onun arzusuna rağmen, gücün haklı olarak kullanılabileceği tek yer başkalarına gelecek zararı önleme noktasının olduğu yerdir. Bireye, maddi ya da manevi olsun, kendi hayrı için müdahale yeterli bir gerekçe değildir (Mill, 2009: 56).

Mill'in ifade ettiği ve literatüre "harm principle" yani *zarar ilkesi* olarak geçen ilke liberal felsefe açısından oldukça önemlidir. Zarar ilkesi, başka birisine zarar vermediği müddetçe bireyin hareket serbestliğinin devlet tarafından hiçbir biçimde kısıtlayamayacağını ve bu bağlamda bireyin eylemlerinden dolayı cezalandırılmayacağını ifade eder. Burada vurgulanmak istenen düşünce bireyin başka birisinin can ve mal güvenliğine zarar vermediği müddetçe yapıp ettiklerinde özgür olduğu ve devletin de buna karışamayacağıdır. Zarar ilkesi, bireyi devlet karşısında koruması ve devletin bireyler üzerindeki gücünü sınırlandırması itibarıyla güçlü bir liberal ilkedir. Bu ilkeyle beraber Mill yaşam özgürlüğü, vicdan özgürlüğü, düşünce beyan etme ve yayma ve bir araya gelme özgürlüğü gibi bugün temel özgürlükler diye bilinen temel özgürlüklere saygı göstermeyen ve bunları güvence altına almayan hiçbir hükümetin veya toplumun özgür olmadığını açıkça ifade eder. Bu yüzden bu özgürlüklerin kayıtsız şartsız var olmadığı hiçbir toplum özgür olamaz (Mill, 2009: 60-61). Bireyin devlet veya kamuoyu baskısı karşısında korunması gerektiğini savunan Mill, özellikle düşünce özgürlüğü yani düşündüğünü beyan etme ve yayma özgürlüğü söz konusu olduğunda devlet ya da devletle aynı kanaatte olan kamuoyunun böyle düşünmeyen bireylere zor kullanmasını gayrı meşru olarak görür. Mill bu fikrini şöyle ifade eder:

...şayet bir teki hariç bütün insanlar aynı düşüncede olsalar ve yalnız bir kişi farklı düşüncede olsa, nasıl bu şahsın tüm insanları susturmaya hakkı yoksa aynı şekilde bütün insanların da bu kişiyi susturmaya hakları yoktur (Mill, 2009: 66-67).

Bundan dolayı susturulan bir düşüncenin bizim kesin olarak bileceğimiz şeylere rağmen doğru olma ihtimali vardır. Eğer düşünceyi susturursak kendimizi yanılmazlık gibi bir tuzağa düşürmüş oluruz. Ayrıca düşünce yanlış olsa bile tümüyle yanlış olmaktan ziyade hakikatin bir kısmına karşılık gelebilir. En azından karşıt düşünce vazifesi görür. Bununla beraber doğru kabul edilen düşünce tümüyle doğru ve hakikat olsa da o düşünceye yapılan itirazlara izin verilmelidir. Çünkü ancak bu sayede bu doğru tam olarak nedenleriyle birlikte anlaşılır hale gelerek peşin hükümlü kabul edilmiş bir doğru olmaktan çıkar. Asıl kabul edilen öğreti zamanla insanların üzerindeki etkisini yitirebilir. Bu asıl öğretinin insanlar üzerinde gerek duygusal gerekse de düşünsel hiçbir etkisi olmayan bir dogma haline gelmemesi gerekir (Mill, 2009: 121-122). Mill kısacası, düşünce özgürlüğünün olmadığı yerde ancak bağnazlık ve adaletsizliklerin olacağına dikkat çekmiştir.

Çağdaş siyaset felsefesinin en önemli filozoflarından biri olan John Rawls liberalizmin de en önemli temsilcilerindendir. Rawls'un, özellikle *A Theory of Justice* adlı eseri siyaset felsefesinin en önemli eserlerinden biri olarak görülür. Rawls, bu eserinde bir adalet teorisi ortaya koyar. Bu adalet teorisi ortaya atıldığından bu yana halen en çok tartışılan ve üzerine birçok çalışmanın yapılmış olduğu ve yapılmaya devam edildiği sistematik bir teoridir.

Rawls'un adalet teorisini doğru bir biçimde anlamak için iki hususa dikkat edilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Birincisi, "Rawls, siyaset felsefesinde nerede durmaktadır? O hangi felsefi düşünce ve ekolün etkisinde kalmıştır?" sorularının cevaplandırılması gerekmektedir. Bir diğer önemli husus da Rawls'un kendi adalet teorisini hangi adalet anlayışı ya da kuramlarına karşı çıkararak hatta meydan okuyarak öne sürdüğünün tespit edilmesidir. Bunlar göz önünde bulundurularak değerlendirildiğinde Rawls'un teorisinin içeriğine ve felsefi amacına dair kapsayıcı bir bakış açısına ulaşmak mümkündür.

Birinci hususla alakalı olarak, Rawls'un siyaset felsefesi geleneğindeki toplum sözleşmesi kuramcılarını takip ettiğini tespit edebiliriz. O kendi teorisiyle sözleşme

kuramı geleneği arasındaki ilişkiyi eserinde açıkça dile getirir. Rawls'un adalet kuramı, bir çeşit toplumsal sözleşme teorisidir⁴. Bu sözleşme teorisi esasında akıl sahibi kişiler tarafından seçilen ve üzerinde anlaşmaya varılan adalet ilkelerinin olduğu bir teoridir. Eğer ilkeler üzerinde anlaşmaya varılırsa sözleşmeye katılan herkes bu ilkeleri takip edeceğini taahhüt etmiş olur (Rawls, 1971: 16).

Rawls buradaki sözleşmeyi doğa durumundan devlet aşamasına geçişteki bir sözleşmeden ziyade toplumun *temel yapısına*⁵ uygulanacak olan adaletin ilkeleri üzerinde anlaşma diye tanımlar (Rawls, 1971: 11). Rawls tıpkı doğa durumunda olduğu gibi bir düşünce deneyi yani hipotetik bir durumu hayal etmemizi ister. Rawls, adalet ilkelerini seçmek için kullanmış olduğu düşünce deneyinde ilk olarak “orijinal pozisyon” dediği, adalet ilkelerini seçmeden evvelki durumun tasvirini bize sunar. Rawls, bu durumu başlangıç durumu olarak da adlandırır. O başlangıç durumunda şunu hayal etmemizi ister: düşünelim ki, insanlar toplumda bulundukları yerlerini, sınıfsal konumlarını, sosyal statülerini, doğal olarak dağıtılan zekâ, yetenek ve güçlerini bilmesinler, bununla beraber onlar ahlaki açıdan da yaşamlarını yönlendirecek bir iyi anlayışının bilgisine de sahip olmasınlar. Rawls böyle bir durumu tasvir ederken bir araç olarak bilmezlik peçesi (*veil of ignorance*) kavramını kullanır. İnsanlar orijinal pozisyonda adalet ilkeleri seçmeden evvel bir bilmezlik peçesi altında bir araya gelirler. Ona göre adalet ilkelerinin seçimi için hakkaniyetli bir anlaşmanın şartları ancak bu biçimde mümkün olabilir (Rawls, 1971: 12). Zira onun adalet teorisi “hakkaniyet olarak adalet teorisi” şeklinde nitelendirilir. Teoriyi hakkaniyet olarak adalet teorisi diye adlandırması bağlamında başlangıç durumunda adaletle ilgili ilkelerin seçimindeki her türlü ön yargı böylelikle engellenmiş olur.

İnsanlar her ne kadar başlangıç durumunda ahlaki bir öğreti anlamında bir “iyi” anlayışının bilgisine sahip olmasalar da Rawls’a göre daha en başından insanları motive eden ve onların arzuladıkları belirli temel değerler vardır. İnsanlar kendi yaşam

⁴ Rawls, kendi adalet teorisinin Locke, Rousseau ve Kant’tan miras kalan toplum sözleşmesi kuramının daha genel ve soyutlaştırılmış bir örneği olduğunu belirtir. Bakınız, Rawls, *A Theory of Justice*, s. 11.

⁵ “Basic structure” temel yapı diye çevirdiğimiz bu kavramsallaştırma oldukça önemlidir çünkü Rawls’ta adaletin birincil öznesi toplumun temel yapısıdır. Temel yapı Rawls için, hakların ve görevlerin dağıtıldığı, sosyal birliktelik sonucu ortaya çıkan avantajların bölüşümünün belirlendiği büyük sosyal kurumlardır. Bu büyük sosyal kurumlardan anlaşılan ise siyasi anayasa ile siyasi ve ekonomik anlaşmaların ilkeleridir. Bakınız, *A Theory of Justice*, s. 7. Rawls, adaletin ancak adalet ilkeleri üzerinde uzlaşma sağlandıktan sonra ancak anayasal ve kurumlar aracılığıyla gerçekleştirilebilecek bir şey olduğunu savunduğu için “temel yapı” fikri oldukça önemlidir.

planlarında amaçlarını gerçekleştirmek için bu iyilere sahip olmak isterler. Rawls bu değerleri temel toplumsal mülkiyetler olarak nitelendirir. Bunlar sırasıyla haklar ve özgürlükler, olanaklar ve güç, gelir ve refaktır.⁶ Rawls'a göre, herkesin bu değerleri de hesaba kattığı başlangıç durumunda, insanlar iki ilke üzerinde anlaşmaya varacaktır. Rawls bunları sırasıyla “özgürlük” ve “fark” ilkesi olarak adlandırmıştır. Özgürlük ilkesi şudur: “Her bir kişi herkes için aynı olan en kapsamlı temel özgürlüklerle⁷ uyumlu biçimde eşit haklara sahiptir” (Rawls, 1971: 60). Fark ilkesi ise şudur: “Sosyal ve ekonomik eşitsizlikler öyle düzenlenmelidir ki; a) her zaman en az avantajlı konumda bulunan yararına olmalıdır ve b) tüm makamlar ve görevler hakkaniyetli bir fırsat eşitliği çatısı altında herkese açık olmalıdır” (Rawls, 1971: 83). Bu iki ilkenin seçimi Rawls için adalet teorisinin tamamlanması olmaktadır.

Gerek Rawls'un başlangıç durumu tasvirinden dolayı gerekse seçilen ilkelerden dolayı teori ciddi biçimde çokça eleştirilmiştir. Johnson'a göre, Rawls'un teorisi oldukça soyut bir teoridir. Bu adalet teorisi insanların gerçek hayatlarından ve somut gerçeklerinden kopuktur. Hiç kimse hayatına bilmezlik peçesinin ardında başlamaz. İnsanlar en baştan içinde bulundukları aileden öğrenmiş oldukları kıskançlık, kızgınlık, intikam, fedakârlık, merhamet, ilgi ve sevgi gibi duygularla yaşamlarına başlarlar ve yaşamlarını başkalarından aldıkları etkilerle birlikte sürdürürler. İnsanların çoğu çocukken bulunduğu sosyal ortamdan dolayı alkolik bir ailenin çocuğu, suç işleyen bir çetenin mağduru gibi olumsuz şartlarda yaşamlarına başlar. Bugün dahi hiç kimse başlangıç durumundan hayata başlamaz. İnsanlar hayatlarına adalet için mücadele vermesi gereken bir başlangıçla başlarlar (Johnson, 1995: 196).

Bir diğer önemli eleştiri de Amartya Sen'den gelmiştir. Amartya Sen'e göre Rawls öne sürdüğü adalet kuramında toplumsal sözleşme geleneğini takip ederek “Mükemmel adil bir toplum nasıl olur?” gibi yanlış bir sorudan hareket etmiştir. Bu da onu aşkınsal bir kuramla adaleti açıklamaya sevk etmiştir. Bu bağlamda Rawls, mükemmel adil kurumları tanımlamaya odaklanmıştır. Sorulması gereken sorular ise

⁶ Brighouse göre, Rawls'un öne sürdüğü temel toplumsal mülkiyetler fikri vatandaşların kendi iyi anlayışlarını ve adalet duygusu kapasitelerini kullanmak için gerekli değerlerdir (Brighouse, 2014: 62).

⁷ Temel özgürlüklerden kasıt politik özgürlük, düşünce ve ifade özgürlüğü, vicdan özgürlüğü, keyfi tutuklanmama ve mülkiyete sahip olma bağlamında kişisel özgürlük. Bakınız, Rawls, *A Theory of Justice*, s. 61.

“Adaletsizlikleri nasıl kaldırabiliriz?” ve “Adaleti nasıl geliştirebiliriz?” formunda olmalıdır (Dağ, 2015: 17).

Liberalizm üzerine yapılmış çokça eleştiri vardır. Biz burada en önemli gördüğümüz eleştirilere yer vereceğiz. Liberalizmin ahlaki değerler ve iyi yaşam hakkında tarafsız ve nötr davranması prensibi çokça eleştirilen bir konudur. Bununla beraber liberalizmin savunmuş olduğu serbest piyasa ekonomisi de adalet açısından sorunludur. Böyle bir sistemde bireylerin sahip oldukları şeyleri müdahale olmaksızın mübadele etmeleri ya da kullanmaları da farklı etik sorunlara yol açmaktadır. Sandel, liberalizmin ahlaki açıdan tarafsız durma tavrının ve serbest piyasayı tümüyle savunma düşüncesinin ortaya çıkardığı iki tane somut etik problem öne sürer. Bunlar gerek insan hayatına gerekse de toplumsal hayata ahlaki ve politik açıdan ciddi zarar vermektedir. Bu örneklerden ilki paralı askerlikle ilgili durumdur. Her ne kadar bu uygulama serbest piyasanın ve liberal felsefenin ruhuna uygun olsa da siyasi anlamda var oluşun en temel değerlerinden yurttaşlık erdemine zarar vermektedir. Askerlik hizmeti gibi önemli bir hizmetin ticari bir mala dönüştürülmesi yurttaşlık ideallerini yozlaştırır. Çünkü askerlik hizmeti özünde demokratik yurttaşlığı ifade eden ve yurttaşlık sorumluluğunu ortaya çıkaran en temel hizmetlerden biridir (Sandel, 2015:129). Sandel’in vermiş olduğu bu örnek Amerika’daki maaşlı askerlik sistemidir. Amerikada yoksul insanların ve iş bulamayanların birçoğu tercihini bu yönde kullanmaktadır.

İkinci somut etik problem ise taşıyıcı annelik örneğinde ortaya çıkar. Sandel’e göre, taşıyıcı annelik aile kurumuna ve insan onuruna ciddi zarar verir. Liberalizm’in savunmuş olduğu serbest piyasa ekonomisi bazı durumlarda insan onurunun korunmasıyla çelişir hale gelir. Örneğin taşıyıcı annelik gibi bir sistem serbest piyasa açısından karşılıklı gönüllü ve çıkar anlaşmasına dayalı gibi durmakta ve sorun oluşturmaktadır. Böyle görünse de bu en temelde insana bir mal ve eşya muamelesi yapmaktadır. Bu uygulama böylelikle onun onuruna ve saygınlığına ciddi bir darbe vurup onu zedelemektedir (Sandel, 2015: 143).

Bugün daha birçok hususta liberalizmin ortaya çıkardığı ve çözemediği sorunlarla karşılaşmaktayız. Özgürlükleri savunmakla insan onurunu korumak arasındaki ayrım ve ikilem kanaatimizce liberalizmi savunanlar açısından hala problemlidir. Yoksullukla mücadele eden ve çaresiz kalan insanları insan

onuruna yakışmayacak her türden eyleme sevk etmeyi özgürlük ve gönüllü sözleşme diye tanımlamak ancak insanı alınıp satılabilen meta gibi gören bir anlayışla mümkün olur. Bu da insanı özgürlük vaadiyle bir nevi “köleleştirmek” ya da onun insan olma potansiyellerini piyasa uğruna tüketmekten başka bir şey olmaz. Bu bakımdan liberalizmin ilkeler ile gerçek yaşam arasında kurduğu ilişki bağlamında ortaya çıkan çelişkilerin aşılması için bu düşünce geleneğinde bir revizyona ihtiyaç duyulduğunu düşünmekteyiz.

Bu bölümde siyaset felsefesindeki en önemli adalet kuramlarını analiz ettik. Bu kuramlar adaletle ilgili felsefi tartışmalarda en önemli başvuru kaynaklarıdır. Çağdaş siyaset felsefesinde adalet hakkında konuşan ve yazan filozoflar ya bu kuramları olduğu gibi savunmakta ya da oradaki düşünceleri yeniden bir değerlendirmeye tabi tutmaktadırlar. Bugün adalet hakkında yazan her filozof ya da düşünür, bu kuramlarla hesaplaşabilmeyi göze almalıdır. Örneğin John Rawls, toplum sözleşmesi kuramını çağımıza uygun biçimde yeniden biçimlendirirken, faydacı adalet anlayışına da keskin ifade ve argümanlarla karşı çıkmıştır.

Bu bölümde Antik Yunan’da iyi yaşam ve adalet ilişkisini Platon ve Aristoteles’in felsefeleri özelinde ele aldık. Devamla, sözleşmeci, faydacı ve liberal adalet anlayışlarını bu yaklaşımların en önemli kuramcılarının düşüncelerine yaslanarak açıkladık. Takip eden bölümde normatif bir adalet kuramı Martha Nussbaum’un adalet kuramını analiz edecek ve onun bu bölümde ele aldığımız adalet kuramlarına yönelik eleştirilerine yer vereceğiz.

2. NORMATİF BİR ADALET KURAMI OLARAK MARTHA NUSSBAUM'UN YAPABİLİRLİK YAKLAŞIMI

Bu bölümde Nussbaum'un Yapabilirlik Yaklaşımı'nın felsefi açıdan dayandığı temelleri analiz edeceğiz. Burada ön plana çıkan iki filozof Amartya Sen ve Aristoteles'tir. Nussbaum, Sen'in analizlerinden ve ortaya koyduğu yapabilirlikler yaklaşımından etkilenmekle beraber, felsefi açıdan kendisinin yaklaşımının Aristotelesçi bir arkaplana sahip olduğunu savunmuştur. Bu bağlamda önce yapabilirlikler yaklaşımına bir giriş yaparak Amartya Sen'in görüşlerini açıklayacağız. Sonrasında ise Nussbaum'un kuramını meydana getirirken kendisine temel referans olarak gördüğü Aristotelesçi insan anlayışını ve Nussbaum'un bu insan anlayışını yorumlaması bağlamında geliştirdiği yaklaşımın normatif karakterini açıklayacağız. Yine burada Nussbaum'un hangi açılardan Aristoteles'ten etkilendiğini ortaya koymaya çalışacağız. Daha sonrasında ise sırasıyla onun yaklaşımının merkezinde yer alan temel kavramları analiz edeceğiz. Bunu yaptıktan sonra Nussbaum'un bir adalet kuramı olarak öne sürdüğü yapabilirlik yaklaşımının normatif bir kuram olarak içeriğini meydana getiren ve ona dayanak olan on maddelik merkezi yapabilirlikler listesini tetkik edeceğiz. On merkezi yapabilirlikler listesini ortaya koyduktan sonra, bunlardan hareketle ortaya konan Yapabilirlik Yaklaşımı'nın temel özelliklerini, iddialarını ve Nussbaum'un diğer adalet kuramlarına yaptığı eleştirileri ele alacağız. Böylelikle, hem sair adalet kuramlarını ortaya koymaya hem de Nussbaum'un eleştirileri ve önerileri bağlamında kendi kuramının özgün ve farklı yönlerini serimlemeye yönelik gayemize muvafık davranmış olacağız.

2.1.Yapabilirlik Yaklaşımına Giriş

Bu yaklaşımı ilk olarak ortaya koyan kişi 1998 yılı Nobel ekonomi ödülünü kazanmış Hindistanlı iktisat bilimci ve düşünür Amartya Sen'dir. Dolayısıyla, Martha Nussbaum'un adalet kuramı olarak öne sürdüğü Yapabilirlik Yaklaşımı'nın esin kaynaklarından biri Amartya Sen'in çalışmalarıdır. Amartya Sen'in çalışmaları ağırlıklı olarak kalkınma ve özgürlük üzerinedir. Bununla beraber O, kalkınmayı bir adalet problemi olarak görmüş ve bu bağlamda adalet üzerine *The Idea of Justice* adlı bir eser de yazmıştır. Amartya Sen'in hem ekonomi hem de siyaset felsefesinde oldukça etkili olmasının sebeplerini şöylece ifade edebiliriz: İlk olarak Sen çağdaş ekonomide

kalkınmanın ve gelişmenin yegâne belirleyicisi olarak görülen kişi başına düşen milli geliri (GSYİH) ifade eden yaklaşımı üzerine radikal eleştiriler getirmiştir. O'nun çalışmalarının oldukça etkili olmasının ikinci nedeni ise bu eleştirilerin yanında kalkınma problemine bir çözüm önerisi olarak yapabilirlik yaklaşımını ortaya koyan ilk düşünür olmasıdır. Sen, eserlerinde kalkınma problemini adaletle bağlantılı bir biçimde ortaya koyar. Martha Nussbaum'un bir adalet kuramı olarak öne sürdüğü yapabilirlik yaklaşımının, Amartya Sen'in değerlendirici bir model olarak ortaya koyduğu yapabilirlik yaklaşımından ne gibi farklılıklar içerdiğine geçmeden önce, Sen'in yapabilirlik yaklaşımını ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışacağız.

Amartya Sen ekonomik büyüme üzerinden kalkınma ve adalet hakkında değerlendirmelerde bulunan ve akademik çevreler ile politika yapıcılar tarafından büyük ölçüde kabul görmüş olan gelir ve kaynak odaklı yaklaşımlara⁸ ciddi eleştiriler getirmiştir. Sen'in önermiş olduğu yapabilirlik yaklaşımı, GSYİH yaklaşımına karşı ortaya konmuş alternatif bir değerlendirme modelidir. GSYİH kabaca bir ülkenin kalkınma ve gelişmişliğini kişi başına düşen milli gelire bakarak değerlendiren modeldir. Amartya Sen, gelir ve refah odaklı yaklaşımlara yaptığı eleştirilere evvela gelirin ve refahın kendi başlarına amaç olmadıklarını belirterek başlar. Zira gelir ya da kaynakların olması özgürlüklere yol açabilecek bir yaşamın araçları olarak görülmelidir. Amartya Sen, kalkınma ve adaletle ilgili değerlendirmelerde bulunurken insan yaşamında yoksunluğun sebebinin yalnızca gelir ya da kaynakların yokluğuna bağlanılmasını doğru bulmaz. İnsan yaşamındaki yoksunlukların geri planında bireysel, kültürel, sosyal ve çevresel farklılıklardan kaynaklı faktörlerin de rolü vardır. O bu durumu şöyle ifade eder:

Böbreklerinden rahatsızlık yaşayan, daha pahalı bir tedaviye ihtiyaç duyan hasta bir kişi, gelir açısından daha fakir ve böylesine kıyaslanabilir bir rahatsızlığa sahip olmayan kişiden ekonomik olarak daha dezavantajlı durumda olabilir. Engelli bir insan özel ihtiyaçlara sahiptir ve bu da yoksunluk olan bir yaşamdan kurtulmak için daha çok kaynağı gerektirir. Hamile bir kadının durumu oldukça farklıdır- bu bir engellilikten ziyade özel bir kabiliyetin kullanılmasını gerektirir- ama onun da doğum eylemini gerçekleştirmesi

⁸ Kastedilen kişi başına düşen milli gelir (GSMH) ile kişi başına düşen gayri safi yurt içi hâsıla (GSYİH) yaklaşımıdır.

nedeniyle fazladan ihtiyaçları vardır. Kişisel özellikler ve koşullardaki bu tarz farklılıklar, bazı durumlarda olduğu gibi sadece istisnai durumlar değildir. Aksine kişiler arası farklılıklar yaygındır ve bunlar hem hastalığa yatkınlık, yaş ve cinsiyet gibi kişisel özelliklerdeki eşitsizliklerle ilgilidir hem de epidemiyolojik çevre ve diğer çevresel belirleyicilerin, kişilerin kaynaklarını kabul edilemez yoksunluklar olmaksızın özgürlüğe dönüştürmesinde etkili olan sosyal özelliklerle alakalıdır (Sen, 1994: 334).

Burada Amartya Sen, insanın yaşam kalitesi üzerine bir değerlendirmede bulunurken kişilerin ne kadar gelire sahip olduklarından ziyade, insanca bir yaşam için kişilerin gelirlerini kendi kişisel durumları da göz önünde bulundurularak nasıl değerlendirdiklerine bakmanın daha doğru olacağına vurgu yapmaktadır. Dean'ın de ifadesiyle, Sen'in argümanında esas nokta eşit girdilerin insanlar için eşit sonuçları vermeyeceği düşüncesidir. Sahip olunan belirli ürünlerden faydalanma ve bu doğrultuda insanların belirli işlevleri yerine getirmelerinin ortaya çıkaracağı refah söz konusu olduğunda bunlar ya bir dizi sosyol ekonomik, kültürel, tarihi, coğrafi ve iklimsel faktörler tarafından belirlenmektedir ya da bu bahsi geçen faktörler onlara aracılık etmektedirler (Dean, 2009: 262). Brighouse'a göre refah ve kalkınma ölçütü olarak geliri ölçü almanın problemli oluşuna Amartya Sen'in getirmiş olduğu eleştiri, esasında insanların gelirleri refaha dönüştürebilme becerileri açısından yapılmış önemli bir eleştiridir. Amartya Sen'in GSYİH üzerine olan eleştirisindeki temel nokta, bahsi geçen yaklaşımın gelirin refaha dönüştürülmesi, başka bir deyişle kişinin sahip olduğu gelirin onun yaşamını iyileştirmesi hakkında net bir şeyler söylememesidir (Brighouse, 2016: 90). Bu bakımdan Brighouse, Amartya Sen'in yukarıda belirtmiş olduğumuz eleştirilerini şu örneklerle açık hale getirir:

Örneğin engelli insanlar, sıradan yetenekli bir insanla aynı şeyleri yapabilmek için ek kaynaklara ihtiyaç duyarlar. Ilıman iklimde yaşayan insanlar, uç iklimlerde yaşayan insanlara benzer bir konforu elde etmek için ısıtma ve iklimlendirmeye daha az harcama ihtiyacı duyar. Sosyal iklim çeşitlilik gösterir: Suçun yaygın olduğu bir toplumda yaşamının kişisel güvensizliği, gelir hesabına yansıtılamayacak olan gerçek bir refah kaybıdır. İlişkisel açılardan ayrıca farklılıklar söz konusudur: Zengin bir toplumda görece fakir olmak, gelir anlamında daha fakir ama kendi toplumları içinde görece daha

zengin insanlar tarafından yararlanılan sosyal aktiviteler dışında kalmaya neden olabilir. Son olarak, aile birimleri ile ilişkilendirilmiş olan gelirin hesaplanması bize aile içi gelir dağılımı hakkında bir şey söylemez. Ama aile gelirinin büyük çoğunluğunu zaten erkeklerin harcadığı aile halkı, gelirin daha eşitlikçi harcandığı aile halkından daha kötü durumda olabilir (Brighouse, 2016: 90).

Brighouse'un Amartya Sen'in yapabilirlik yaklaşımının dikkat çekmiş olduğu hususlara yönelik vermiş örneklerden de anlaşılacağı üzere Amartya Sen'in eleştirileri insanların yaşam kalitelerini değerlendirirken ekonomik, sosyal, toplumsal ve çevresel faktörlerin hesaba katıldığı bir yaklaşıma ihtiyaç olduğuna işaret etmektedir. Sen'in öne sürdüğü yapabilirlik yaklaşımı bu bağlamda yeni ve özgün bir değerlendirme yaklaşımıdır. Nitekim yapabilirlik yaklaşımının çağdaş savunucularından ve siyaset felsefesi alanında önemli çalışmaları bulunan filozof Ingrid Robeyns'in, yapabilirlik yaklaşımını tanımladığı "The Capability Approach: a theoretical survey" başlıklı makalesindeki tanım da bu duruma gönderme yapar. Robeyns, yapabilirlik yaklaşımını, bireysel refah ve sosyal düzenlemeleri (politikaların dizayn edilmesi ve sosyal değişimler hakkında önerileri de içeren) değerlendirmek için geniş normatif bir çerçeve sunan yaklaşım olarak tanımlar (Robeyns, 2005: 94).

Bu yaklaşımın değerlendirme ve önerilerde bulunurken diğer yaklaşımlardan farklı olarak kendine özgü önemli bir özelliği vardır. Bu özellik ise, bireylerin refahı⁹ ya da iyi oluşları üzerine ve sosyal düzenlemeler üzerine değerlendirmelerde bulunurken, yapabilirlikler açısından insanların gerçekte ne yapabildikleri ve ne olabildiklerine odaklanmaktır (Robeyns, 2005: 94). İnsanların gerçekte ne yapabildikleri ve ne olabildiklerine odaklanan yapabilirlik yaklaşımı belirli temel kavramlardan hareketle bu düşünceyi geliştirir. Amartya Sen'in ortaya koyduğu temel kavramlar, yapabilirlik (*capability*) ve İşlevler (*functionings*)¹⁰ kavramlarıdır. İnsanların yaşam kalitesini

⁹ Well-being kavramı hem refah hem de iyi oluş anlamına gelmektedir. Refah genellikle ekonomiyle ilişkilendirilen bir kavram olduğundan, onunla beraber iyi oluş kavramı da tamamlayıcı bir kavram olarak kullanılabilir.

¹⁰ İşlevler kavramı burada günlük dildeki kullanımından farklı bir bağlamda kullanılmaktadır. O basitçe bir işe yarama veya bir işi yerine getirme şeklinde anlaşılmamalıdır. Onun yerine bu kavram tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi insan doğasına dair bir kavram olarak kullanılmaktadır. İşlevler bir nevi insanı insan kılan oluşlar ve yapılarıdır. İleride de değineceğimiz gibi işlevler insanların gerçekleştirmiş oldukları kazanımlardır.

belirlemede ve geliştirmede, onların var olan yapabilirliklerini (*capabilities*)¹¹, kendi tercihleriyle işlevlere dönüştürebilmeleri oldukça önemlidir. Bu yüzden onun yaklaşımı insan yaşamında var olan yoksunlukları¹² temel yapabilirliklerden yoksun olma olarak görür ve değerlendirir (Sen, 1994: 334). Yapabilirlik yaklaşımında yapabilirlikler kavramı, işlevler kavramına bağlı biçimde açıklandığından, önce işlevler kavramının tanımını vereceğiz. Sonrasında da bu tanım çerçevesinde yapabilirlikleri açıklayacağız. Amartya Sen’in kavramsallaştırmasında işlevler insanların yaşamalarını değerli kılan, insanların bizzat kendilerinin yapmaya değer buldukları ve yapmak istedikleri şeylerdir. İşlevlere örnek olarak çalışmak, okuryazar olmak, dinlenmek, sağlıklı olmak, bir topluluğa ait olmak, saygı duyulmak vb. örnekler verilebilir. Yapabilirlikler ise insanların değer verdikleri ve yapmak istedikleri ya da olmak istedikleri şeyleri yapabilme fırsatlarının ve özgürlüklerinin olmasıdır. Örneğin, herkesin bir topluluğun parçası olma veya bir dinin yükümlölüklerini yerine getirme olanağının olması gerekir; fakat kişi ateist olmak ya da yalnız başına yaşıyan bir keşiş olmak istiyorsa yine onun için bu seçeneğin olması gerekir (Robeyns, 2005: 95).

Dean’a göre yapabilirlikler (*capabilities*) kavramı ile yetenekler (*abilities*) kavramı birbirinden farklıdır. Nitekim Sen yapabilirlikler kavramını tanımlarken, onu insanların ne yapabildiklerine dair beceri anlamında değil, kişilerin değerli buldukları ve değer verdikleri yaşam tarzına imkân veren özgürlükler olarak tanımlar. Bir başka husus da yapabilirliklerin sahip olunan mülkler ya da işlevler olmadığı hususudur. “Yapabilirlikler maddi kaynaklarla insanın gerçekleştirdikleri ‘işlevler’ arasında dayanak noktasını temsil eder” (Dean, 2009:262). Öyle ki, Amartya Sen de eserlerinde bu bakımdan yapabilirliklerle özgürlükleri eşanlamlı bir biçimde birbirlerinin yerine kullanır. Yapabilirlikler yukarıda da belirttiğimiz gibi işlevleri yapabilme özgürlüğüne ve imkânına sahip olmak şeklinde anlaşılmalıdır.

¹¹ Yaklaşımın adını tekil bir kelime olan “capability” yani yapabilirlik diye çevirdik fakat çoğul bir kelime olan “capabilities” kelimesini ise yapabilirlikler diye çevirdik. “Capability Approach” literatürde kapasite yaklaşımı diye çevrilmektedir fakat biz iki kelimenin tekil ve çoğul olarak aynı şeyi ifade etmesi gerektiğini düşündüğümüzden ve kafa karışıklığına yol açmamak için, yapabilirlik yaklaşımı diye bir çeviri yaptık.

¹² Maddi geliri olmasına rağmen bir engelli vatandaş kendisine devletin ve yaşadığı çevrenin gerekli imkân ve fırsatları sunmamasından dolayı yaşam kalitesi açısından birçok temel hayati şeyden, hareket edebilme, çalışma, sosyal yaşama katılma ve hatta oy kullanabilme gibi önemli yoksunluklara sahip olabilir. Yukarıda da değindiğimiz gibi yapabilirlik yaklaşımı açısından önemli olan kişinin bir şeyleri yapabilme ve olabilme imkân ve özgürlüklerinin olup olmadığına bakmaktır.

Amartya Sen'in yapabilirlik yaklaşımı en nihayetinde insanların ne olabildikleri ve ne yapabildiklerine odaklanarak, bu perspektiften toplumların ya da insanların sosyal adalet açısından da nasıl bir durumda olduklarının değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Yapabilirlik yaklaşımının ana fikrinin anlaşılması için bu yaklaşımın mihenk noktası olan insanın ne olabildiği ve ne yapabildiği hususuna dikkat edilmesi gerekir. Bu bağlamda yapabilirlik yaklaşımının çağdaş temsilcilerinden Robeyns, Amartya Sen'in ortaya koyduğu bu düşüncelerden hareketle, insanın ne olabildiğine ilişkin olarak iyi beslenmiş olmayı, barınıyor olmayı, okuryazar olmayı ya da yeterli beslenmemiş olmayı örnek verir. İnsanın ne yapabildiğine ise seyahat etmek, seçimde oy kullanmak, bir tartışmaya katılmak, ilaç kullanmak ve yardımda bulunmak gibi yapma örnekleri verir. Yapabilirlikler ise yukarıda bahsi geçen olmalara ve yapmalara imkân tanıyan özgürlükler ve fırsatlardır. Böylelikle seyahat etmek bir işlevken seyahat etme imkânına sahip olmak bir yapabilirliktir (Robeyns, 2005: 38- 39).

Bütün bu örneklerden anlaşılacağı üzere Amartya Sen Yapabilirlik Yaklaşımı'yla insanların yaşam kalitesini belirlemekte ve sosyal adalet açısından bir değerlendirmede bulunmaktadır. Adalet kuramları genellikle kişileri toplumsal durumu dikkate alarak değerlendirirler. Ya faydacılıkta olduğu gibi kişilerin yaşam kalitesi toplam fayda açısından değerlendirilir ya da gelir ve refah odaklı yaklaşımda olduğu gibi ülkenin genel gelir seviyesi üzerinden GSYHİ rakamına bakılarak bir değerlendirme yapılır. Oysa yapabilirlik yaklaşımı merkezine toplumu ve onun genel fayda ya da refahını değil doğrudan kişileri alır ve kişilerin yaşamlarını yine kişilerin değerli buldukları “ne yapabilecekleri ve ne olabileceklerine” bakarak değerlendirir (Sen, 2009: 231). İnsanların ne yapabilecekleri ve olabilecekleri hususu da onların yapmaya değerli buldukları işlevleri yapabilme ve olabilme olanaklarıyla, dolayısıyla özgürlüklerle ilgilidir. Bu çerçevede yapabilirlik yaklaşımının özgünlüğünü benzer biçimde ifade eden Clark'a göre (aktaran, Durğun, 2008: 140) bu yaklaşım “gelir ve fayda temelli yaklaşımlardan farklı olarak insanların sahip oldukları temel özgürlükleri genişletme süreci olarak görülen” bir yaklaşımdır.

Amartya Sen'in yapabilirlik yaklaşımını, insanların kendi kaderlerini kendilerinin tayin edebildikleri, insanların kendi yaşamlarının faili olabildikleri bir yaklaşım olarak tanımlamasından dolayı Alkire de, bu yaklaşımın insanların özgürce kararlar alabilmesini amaçladığını savunur. Kendi yaşamlarının failleri olabilmeleri için

de insanlar eğitim alabilme, toplumda korkmadan düşüncesini ifade edebilme, dernek kurabilme gibi özgürlüklere sahip olmalıdırlar. Amartya Sen'in yapabilirlik yaklaşımının odaklandığı şey insan yaşamının nasıl daha fazla iyileştirilebileceği ve bu iyileşmenin meydana gelmesi için insanın fail oluşunun nasıl güçlendirileceği hususudur (Alkire, 2009: 27- 28).

Görüldüğü üzere Amartya Sen'in yapabilirlik yaklaşımının en temelde kendisine konu edindiği ana tema bir kişi olarak ve fail olarak insanın özgürlükler olarak karakterize edilen yapabilirliklere sahip olması gerektiğidir. Amartya Sen'in yapabilirlik yaklaşımını ortaya koyduktan sonra, Nussbaum'un yapabilirlik yaklaşımının özelliklerinin neler olduğunu ve en temelde adalet problemine yaklaşımda hangi kavram ve hususiyetlere önem verdiğini açıklayabiliriz.

Amartya Sen için temel yapabilirlikler açlıktan, beslenme yetersizliğinden, önlenebilir hastalıklardan ve erken ölümlerden kaçınabilme; okuryazarlık, hesap yapabilme, siyasal katılım ve serbestçe ifade imkânlarından yararlanabilme gibi temel özgürlükleri içerir (Sen, 2004: 56). Dikkat edilirse yapabilirlik yaklaşımı kavramsallaştırmasında işlevler eylemlere karşılık gelirken, yapabilirlikler bu işlevlerin gerçekleşmesi için kişinin sahip olması gereken fırsat ve özgürlüklere denk gelir. Yapabilirlik yaklaşımı kişilerin bu işlevleri yerine getirme fırsat ve olanaklarına odaklandığından, o işlevlerdense yapabilirliklere daha çok önem verir:

Bir kişinin “yapabilirliği” o kişinin başarması mümkün olan alternatif işlev bileşimlerini anlatır. Bu durumda yapabilirlik bir tür özgürlüktür; alternatif işlev bileşimlerini başarmak için gerekli olan temel özgürlük (ya da fazla formel olmayan biçimde, çeşitli yaşam tarzlarını gerçekleştirme özgürlüğü). Sözelimi oruç tutan zengin bir kişi, yeme ve beslenme bakımından zorunlu olarak açlık çeken yoksul bir kişiyle aynı işlevsel kazanıma sahiptir, ancak birinci kişi ikincisinden farklı bir “yapabilirlik kümesine sahiptir (birincisi en iyi şekilde yemeyi seçebilir ve gayet iyi beslenebilirken, İkincisi bunu yapamaz) (Sen, 2004: 108).

Bu örnekten de anlaşılacağı üzere, yoksulluktan dolayı açlık çeken biriyle zengin olduğu halde oruç tutan kişi aç olmak bakımından aynı işleve sahiptirler. Fakat oruçlu olan kişi kendisi aç olmayı seçme özgürlüğünü kullanarak bunu yaptığından bu kişi

yapabilirlik yaklaşımı açısından temel yapabilirliğe sahiptir. Yani kişinin bunu yapabilme özgürlüğü vardır. Yoksulluktan dolayı açlık çeken ise en temel insan yapabilirliğinden yoksundur. Bu bakımdan bahsi geçen kişinin yaşam özgürlüğünden mahrum olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim açlıktan dolayı meydana gelen ölümler en temel özgürlüklerden biri olarak görülen yaşam özgürlüğünün ihlalidir aynı zamanda. Bundan dolayı bu iki kişi arasında yoksulluktan dolayı açlık çeken kişinin, yaşam kalitesi açısından da daha kötü bir yaşama sahip olduğunu söyleyebiliriz. Her ne kadar yukarıdaki örnekte gelir durumu iyi olan bir kişinin yapabilirlik açısından daha iyi bir durumda olduğu ön plana çıksa da Amartya Sen yapabilirlik yaklaşımında insanların yoksunluk ve yoksulluklarını temel yapabilirliklerden yoksun olmaya bağlı olarak açıklar. Bu açıklama tarzı ise özgürlük için sadece gelir bakımından iyi durumda olmanın yeterli olmadığını gösterir.

Bu minvalde Sen'in verdiği başka bir örnekle bu hususu daha net biçimde ortaya koyabiliriz. Diğer insanlara nazaran daha yüksek gelire sahip olan bir kişinin siyasal katılıma dâhil olamaması yani siyasal bakımdan temel haklara sahip olmaması onu ekonomik anlamda yoksul kılmayabilir; fakat bahsi geçen kişi temel hak ve özgürlükler açısından yoksul bir durumdadır. Ayrıca diğer insanlara nazaran ekonomik açıdan oldukça yüksek gelire sahip olan fakat oldukça pahalı tedavi gerektiren bir hasta, olağan gelir istatistiklerine göre yoksul olarak sınıflandırılmasa da bu konuda geliri daha düşük olan bir kişiyle karşılaştırıldığında daha yoksun bir durumdadır (Sen, 2004: 136).

Gelir ile yapabilirlikler arasında şüphesiz göz ardı edemeyeceğimiz bir bağ vardır. Sen gelirin önemsiz olduğu gibi bir düşünceyi savunmamaktadır. Sen'in bakış açısından gelir ve servet arzuladığımız yaşamları yaşamının bir aracıdır yalnızca (Sen, 2004: 28). Bu bakımdan Sen, yapabilirlikle gelir arasında ilişki kurarken yapabilirliklerin sağlanmasında geliri bir araç olarak görmektedir diyebiliriz. O aynı zamanda yapabilirliklerin sağlanmasının kişilerin geliri üzerinde de olumlu etkisi olduğunu düşünür. Daha iyi temel eğitim ve sağlık hizmetlerine erişme imkânı olan kişiler yani bu yapabilirliklerin kendilerine sağlandığı kişiler bu imkânlarla sahip olmayan kişilere nazaran gelir edinme yapabilirlikleri daha yüksek olan kişilerdir. Kişi belirli bir yoksulluk yaşasa bile yapabilirliklere sahip olmasından ötürü bu durumdan kurtulabilir ve onu değiştirebilir (Sen, 2004: 131). Bu bağlamda yoksulluk ya da yoksunluk sadece gelir açısından değerlendirilmemelidir. Amartya Sen özellikle kişi

başına düşen milli gelirin uluslararası alanda ülkeler arasında yapılan kıyaslamalarda kullanıldığı örneklerin bizi sosyal adalet açısından yanılttığına dikkat çeker. İstatistikler ve araştırmalar Amerika'nın kişi başına düşen milli gelir açısından Çin, Hindistan, Sri Lanka, Kosta Rika ve Jamaika gibi ülkelere oldukça yüksek olduğunu gösterir. Ancak gerçekte Amerika'daki siyahi kökenli vatandaşlar bazı temel yapabilirliklerden yoksun durumdadırlar. Amerika'da yaşayan siyahi kökenli vatandaşların yukarıda sayılan görece daha fakir ülkelerdeki yoksul erkeklere nazaran ortalama yaşam sürlerinin az olduğu başka araştırmalar neticesinde ortaya çıkan bir gerçektir (Sen, 2004: 139). Amartya Sen'in geliştirmiş olduğu yapabilirlik yaklaşımı birçok yönüyle Nussbaum'u etkilemiştir fakat o yine de Amartya Sen'i birkaç açıdan ciddi biçimde eleştirir. Nussbaum'a göre, Amartya Sen'in yapabilirlik yaklaşımını temellendirirken, yaklaşımın merkezine bireyi koyar. Bu savın ortaya koyduğu düşünce bireylerin ihtiyaç duydukları çeşitli yapabilirlikler için kaynaklar oluşturulması ve buradan hareketle bu çeşitli yapabilirlikleri kaynaklar aracılığıyla bireyler için işlevlere dönüştürmesidir. Amartya Sen'in vermiş olduğu hamile ya da süt emzirten bir kadının, hamile olmayan bir kadına kıyasla daha çok proteine ihtiyaç duyduğu örneği, ihtiyaçların çeşitliliği sorununun ertelenemeyeceğine işaret eder (Nussbaum, 2007: 165). İhtiyaçların çeşitliliği ve insan yaşamının kalitesinin refah ve gelir ya da elde edilen maksimum haz gibi tek bir ölçekle ölçülemeyeceği fikri Nussbaum'un da kabul ettiği bir görüşüdür.

Nussbaum kendi yapabilirlik yaklaşımının Amartya Sen'in yapabilirlik yaklaşımından farkını şu dört maddeyle özetler:

1. Amartya Sen'in yapabilirlik yaklaşımı kendi yapabilirlik yaklaşımı gibi kültürel rölativizmin zayıflığına dikkat çeker ve bu bakımdan evrensel normlara ihtiyaç duyulduğunu kabul eder. İkisi arasındaki fark Amartya Sen'in kendisi gibi kültürel rölativizme karşı argümanlar ortaya koymamasıdır.
2. Amartya Sen'in yapabilirlik yaklaşımı felsefi bir temele dayanmaz. Yalnız kendisinin öne sürdüğü yapabilirlik yaklaşımının temelinde Aristoteles'in insan anlayışı vardır.
3. Amartya Sen'in yapabilirlik yaklaşımı bizlere bir yapabilirlikler listesi sunmaz. Oysaki Nussbaum kendi yapabilirlik yaklaşımında bizlere on merkezi yapabilirlik listesi sunar. Bu Nussbaum açısından iki yaklaşım arasındaki en önemli farktır.

4. Amartya Sen yapabilirlikler yaklaşımının politik amaçları içermesi gerektiği fikrini desteklemesine rağmen, O bu düşünceyi teorik bir temelde¹³ yapmaz (Nussbaum, 2000: 13).

Bu dört farklılık dışında başka önemli bir farklılık da Amartya Sen'in yapabilirlik yaklaşımının daha çok yaşam kalitesi bağlamında ortaya konulmuş bir yaklaşımken; Nussbaum'un yaklaşımı anayasalarda olmasını umduğu temel politik ilkelere bir dayanak olabilecek bir yaklaşımdır (Nussbaum, 2000: 70). Bundan dolayı, Nussbaum kendi yapabilirlik yaklaşımının adalet problemine yalnızca yapısal bir çözüm önermekle kalmayıp, aynı zamanda bu probleme içerik kazandırıp, doğrudan insanların sosyal ve maddi yaşamlarını, yani somut yaşantıları analiz ederek, var olan güçlüklerin ortadan kaldırılması için bizlere nedenler verir¹⁴(Nussbaum, 2000: 71).

Nussbaum, Sen'in ortaya koyduğu analizler ve eleştirilerden önemli ölçüde faydalanmıştır. O eserlerinde kendi kuramını izah ederken Sen'in ortaya koyduğu ampirik çalışmaları kullanmıştır. Her ne kadar Sen'in bu ekonomi- politik bağlamda ortaya koyduğu düşünceler Nussbaum için önemli olarak değerlendirilse de Nussbaum'un yapabilirlikler yaklaşımının felsefi temelleri Aristoteles'in ortaya koymuş olduğu düşüncelerde yatar.

2.2.Martha Nussbaum'un Yapabilirlik Yaklaşımının Felsefi Temeli: Aristoteles

Nussbaum bir adalet kuramı olarak öne sürdüğü yapabilirlik yaklaşımını meydana getirirken en başta ve merkezi olarak Aristoteles'in insan anlayışından etkilenmiştir. Bununla beraber Nussbaum, Aristoteles'in yanında başka filozoflardan da kısmen etkilenmiştir. Nussbaum eserlerinde bu filozofların görüşlerinin bir kısmını kendi yapabilirlikler kuramı açısından hem olumlu bulmuş hem de onlara karşı ciddi eleştiriler getirmiştir. Bu filozoflar Seneca, Hugo Grotius, Immanuel Kant, Adam Smith, Karl Marx ve John Rawls'tur. Kendisini liberal bir filozof olarak tanımlayan Nussbaum, ideolojik olarak kendisine katılmasa da Marx'ın insan için temel işlevlerini yerine getiremediği bir yaşamın hayvanca bir yaşam olacağı fikrini¹⁵ önemli bulduğunu

¹³ Burada Nussbaum'un kastettiği Amartya Sen'in kendisi gibi bir adalet kuramı öne sürmeyişidir.

¹⁴ Kastedilen yine ortada Nussbaum tarafından ortaya konmuş bir adalet kuramının oluşudur. Nussbaum kendi yapabilirlik yaklaşımını bir adalet kuramı olarak öne sürerek, bizlere neyin adil neyin adil olmadığını gösteren bir temel normatif çerçeve sunmaktadır.

¹⁵ Nussbaum, Marx'ın bu hususta Aristoteles'ten etkilendiğini düşünür ve bu düşünceler ona göre Marx'ın erken dönem yazılarıdır(Nussbaum, 2000: 72).

ve bundan etkilendiğini belirtir. Bu örnekte Marx “açlıktan ölme tehlikesi olan bir insanın beslenmesi insanca değildir” der. Marx’ın burada dikkat çektiği husus, bahsi geçen kişinin yalnızca yaşamını devam ettirmek için yemek yemesidir. Burada sosyalleşme ve pratik aklını kullanma bağlamında bir eylem yoktur. Ayrıca eğer insan yeterli derecede eğitim almamışsa, oyun için boş zamanı yoksa kendini ifade etme ve başkalarıyla birlikte yaşamak gibi değerden yoksunsa o sadece hayvan düzeyinde bir hayat yaşayabilir. Nussbaum Marx’ın vermiş olduğu bu örneklerin esasında insan haysiyetine yaraşır bir yaşamın anlaşılması için uygun örnekler olduğunu düşünür (Nussbaum, 2000: 72).

Nussbaum’un bütün bu etkilendiği filozoflar arasında en önemlisi şüphesiz Aristoteles’tir. Bunu kendisi uzun yıllar üzerine çalışmalar yaptığı Aristoteles hakkındaki yazılarında da açıkça belirtmiştir. Nussbaum’un yapabilirlik yaklaşımını normatif bir kuram olarak anlamak için, onun felsefi temel olarak gördüğü Aristotelesçi insan anlayışının bilinmesi gerekir. Aristoteles’in canlılar üzerine ve bilhassa insan üzerine düşüncelerinin anlaşılması için, onun “canlılık ilkesi” dediği ruhun anlaşılması gerekir.

Aristoteles, *Ruh Üzerine* adlı eserinde ruhu açıklarken bitkisel, hayvansal ve akılsal ruh şeklinde bir ayrım yapar. Canlılar söz konusu olduğunda üç tür ruh vardır ve bunların her biri de kendisine has özelliklere ve ayrımlara sahiptir:

- I. Bitkisel Ruh: Büyüme, beslenme, ürün verme ve yitip gitme bu ruhun karakteristik özelliklerindendir. Bunu besleyici ruh olarak karakterize edebiliriz.
- II. Hayvansal Ruh: Bu ruh bitkilerdeki büyüme, beslenme, ürün verme ve yitip gitme gibi özellikleri taşımakla beraber bitkilerden farklı olarak duyumsama yetisine sahiptir. Bu yetisi sayesinde hayvan arzu ve iştah duyar. Bu da onların haz ve acı hislerine olmalarını sağlar. Bunu duyusal ruh olarak karakterize edebiliriz.
- III. Akılsal Ruh: Bu ruh ise bitkisel ve hayvansal tüm yetilere sahip olmakla birlikte onlardan fazla olarak düşünme yetisine sahiptir. Bunu da akleden ruh olarak karakterize edebiliriz (Aristoteles, 2019a: 36-37).

Aristoteles yukarıda işaret ettiğimiz ruh öğretisini, canlı olma ve yaşama özelliğine sahip olmaklık üzerinden temellendirir. Aristoteles ortaya koymuş olduğu ruh

anlayışında bu üç tür ruhun tek tek ya da hepsinin birden bir canlıda bulunma durumu, o canlının işlevlerini yerine getirebilmesi açısından vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Zira en temel ruh olan beslenme ve büyüme niteliklerine sahip “bitkisel ruh”, tüm canlılar için sahip oldukları diğer fonksiyonları meydana getirmede hayati rol oynar. Aristoteles, ruh sahibi herhangi bir canlı cisim için beslenmeyi yani besin almayı onun kendi varlığını sürdürmesinin en temel koşulu olarak görür. Ruha sahip olan beslendiği sürece varlığını devam ettirir ve korur. Beslenmeden yoksun kılınan bir canlı varlığını sürdüremez (Aristoteles, 2019a: 44).

İnsan bitkisel ve hayvansal ruha sahip olmakla beraber onlardan farklı olarak akılsal ruha sahiptir. İnsana has olan akılsal ruh insan yaşamının en önemli yapıtaşlarından biridir. Aristoteles’e göre “akılsal ruh”, duyumsamadan farklı olarak bütün hayvanlarda¹⁶ bulunmaz. Nitekim akılsal ruha sahip olan hayvanlar, diğer hayvanların sahip olduğu duyumsama yetisinin yanında, bir de anlama yetisine sahip olurlar. Bu anlama yetisi sayesinde de neyin doğru ve yanlış ya da hangi bilginin mutlak olup olmadığının farkına varılır. Etrafıca düşünme bağlamında akılsal ruh, sadece konuşan hayvanlarda bulunur (Aristoteles, 2019a: 72). Burada bir organizma olarak insanın işlevleri açık kılınmıştır. Aristoteles canlıları bir organizma şeklinde düşünür. Organizma ise kendi içinde işlevlerini yerine getiren organların oluşturduğu bütündür. Her organizma belli amaçlar ve işlevlerin bütününden meydana gelir. Nitekim *The Cambridge Dictionary of Philosophy*’de bu kavram şöyle tanımlanır: “...organizmalar parçalar ve bütün arasında bir karşılıklı bağımlılığı içerirler. Onların parçalarının nitelikleri, bütünle ilişkili bir son ve amaç bakımından teleolojik açıklamaya ihtiyaç duyar“(Audi, 1995: 551). O halde, bir organizmanın ne olduğunu anlamak onun hedefi ve amacının ne olduğu sorusuna yanıt aramaktır. Amaç ise organizmanın kendi imkânlarının tümünü gerçekleştirmek için harcadığı çabayla aktüel hale gelir. “Örneğin bir bitkinin mahiyeti onun bitki olabilme imkânlarını gerçekleştirmeye çaba harcamasında içkindir ve tohumda, çiçekte ve meyvede bunun olgunluğa kavuşturulması durumu vardır” (Weischedel, 1997: 65). Bu düşüncenin önemine vurgu yapan Fisher’a göre, Aristoteles’in etik anlayışını anlamada onun teleolojik (amaç ve

¹⁶ Aristoteles insanı *Politika* adlı eserinde politik bir hayvan olarak tanımlar(Aristoteles, 1983: 9).O genel olarak organizma sahibi canlı varlıklar bağlamında insanı bir hayvan olarak değerlendirir.

işlev) görüşünü bilmek zaruridir. Sandalyenin bir amacı ve işlevi olduğu gibi insanın da bir amacı ve işlevi vardır (Fisher, 2017: 50).

Bu çerçevede amaç (*telos*) sözcüğü herhangi bir şeyin tamamlanması ve icra edilmesi anlamlarına geldiğinden, Aristoteles *telos* kavramını genellikle icra etmeye tekabül eden işlev kavramıyla birlikte kullanmıştır. Bu iki kavram birbirini tamamlayan kavramlardır. Zira bir şeyin *telos*unu bilmek onun ne işe yaradığını ve işlevini bilmeyi gerektirir. Bununla beraber, Aristoteles'in insan anlayışını açıkça ortaya koymak için onun felsefesindeki önemli iki kavramı da göz önünde bulundurmalıyız. Bu kavramlar kuvve (*δύναμις*) ve fiil (*ἐνέργεια*) kavramlarıdır. Aristoteles doğayı madde-form öğretisiyle açıklar. Kuvve halindeki her varlık potansiyel olarak bir şey olmayı amaçlar ve bu amaçladığı şey gerçekleştiğinde o bilfiil varlık olur. Aristoteles felsefesinde *energia* var olan bir şeyin kuvve halinde iken amaçladığı ve gerçekleşmek istediği şeydir. Bu açıdan insan ve diğer canlılarda da bu durum genel geçer bir kuraldır. *Energia* kavramı işlev (*ergos*) kavramından türetilmiştir. Sözlükteki anlamıyla “ergon, bir şeyin yapmaya doğal olarak yatkın olduğu şeydir, yani bir şey tarafından kuvvesine (*dunamis*) sahip olunan yapma veya etmedir. Böylelikle en-ergeia, işlemekte olma, işlevde bulunma nosyonunu elde ederiz. Aristoteles, erek (*telos*) nosyonunu hemen bununla birbirine bağlar. İşlev erek olduğuna göre, *energia*, apaçık ki, entellekheia'yla bir tamlık durumunda olmayla bağlantılıdır.” (Peters, 2004: 102-103). Ross'a göre Aristoteles'te *energia*'nın *dunamis* karşısındaki durumu ise “tıpkı bina yapanın bina yapmasını bilen birine... bir maddeden meydana gelmiş bir şeyin maddesine, işlenmiş yapılmış bir ürünün ham maddesine olan durumu gibidir.” (Ross, 2017: 277). Bu bağlamda *energia* yani amaçlanan şey ile *ergon* yani kuvvesine sahip olunan, yapmaya yatkın olunan manasında işlev kavramı arasında ilişkiyi dikkate alarak Aristoteles'in insan anlayışına dair şu ifadelerine bakabiliriz:

Herkes mutluluğun iyi bir şey olduğunda hemfikirdir ancak aynı zamanda mutluluğun ne olduğunun da açıklanması gerekir. İnsanın amacının ne olduğunu ortaya koymamız bu konuda bir yanıt bulmamızı sağlayabilir, örneğin flüt çalan, heykeri yapan ya da başka bir şeyle ilgilenen bir zanaatkârın yaptığı işi iyi yapması kendi işiyle ilgili bir şeyse, sıradan bir insan için de benzer bir şey söylenebilir. Tabii ki bunun için insanın bir işi olması gerekir. Marangozun ve kunduracının bir işi varsa, sıradan insanın da işi var mı? Yoksa

bir işi yok mudur? Bedendeki gözün, elin ayağın ya da diğer her şeyin bir işi olduğu gibi, insanın da bir işi var mıdır, varsa bu nedir? Amaç sadece yaşamak değil, bu zaten diğerlerinde de var. Oysa aradığımız insana ait bir şey. Bu durumda yanıt beslenmek ya da büyümek de değil. Belki de duyu organlarıyla sürdürülen yaşamdan söz ediyoruzdur ancak bu hayvanlarda da var olan bir şey. Bu durumda verilecek yanıt akıl sahibi olan yaşamdır (Aristoteles,2017: 29).

Peki, insana özgü olan bu iş nedir ve insan hangi işlevi yerine getirerek *energia* durumuna gelir. İnsanın beslenmek ve büyümek gibi işlevleri olduğu gibi akletmek düşünmek gibi bir işlevi de vardır. Aristoteles’e göre insan, diğer canlılarda da bulunan beslenme ve büyüme gibi özelliklere ek olarak kendine özgü ve kendisine ayırıcı niteliğini kazandıran akıl yetisini kullanarak bir yaşam sürüp etkinlikte bulunduğu mutlu olacaktır (Aristoteles, 2017: 29). Aristoteles mutluluğu insanın akılsal ruhtaki akletme yetisine uyarak ruhun amaçladığı bir şey olarak tanımlar. Ruhun amacı ise erdeme uygun bir hayat gerçekleştirmektir. “Çünkü ruhu iyi eden ve ona iyi gelen şey erdemdir.” (Aristoteles, 2017: 38).

Çalışmamızın ilk bölümünde belirttiğimiz gibi, Aristoteles için insanın *telos* mutluluktur. Mutluluk ise ancak erdemlerin etkin olmasıyla mümkün olan iyi bir yaşamdır:

Nitekim hem iyi durumda olmak hem de iyi yaşamak mutlulukla aynı anlama gelir, bunların her biri, hem yaşama hem eylem, bir işlevsellik ve etkinliktir (çünkü kılğısal yaşam işlevsel bir yaşamdır. Saraç eyer, binici onu kullanır) ve ne tek günde mutlu olur, ne de her yaşta mutlu olunur (bunun için Solon’un, yaşamakta olan kişiyi mutlu saymamak, sonunu beklemek gerektiği yollu sözü yerinde, nitekim tam olmayan hiçbir şey mutlu değildir, çünkü bütün olmaz) (Aristoteles, 2017b: 23-24).

O halde mutluluk işlevlerini yerine getirebilmeyi ve erdemli bir yaşamı gerektirir. Aristoteles, *Magna Moralia* adlı eserinde de mutluluk ve işlevlerini yerine getirme arasında ilişki kurar. Sürekli uyuyan birini örnek veren Aristoteles, insan olarak hiçbir işlevini yerine getiremeyeceğinden ve erdemli bir yaşam süremeceğinden böyle birisinin mutlu sayılamayacağını belirtir (Aristoteles, 2019c: 25). Son olarak bunlarla

beraber Aristoteles'in insanı diğer hayvanlardan farklı olarak akıl yetisine sahip ve dil aracılığıyla kendisini ifade eden politik hayvan olarak tanımlaması da onun insan anlayışının en önemli parçalarından biridir. İnsan kendisine verilen dil yeteneği sayesinde diğer hayvanlardan farklı olarak anlamlı konuşmakta ve bu sayede hem kişisel hem de toplumsal yaşamda neyin doğru ve yanlış olduğuna karar verebilmektedir (Aristoteles, 1983: 9- 10).

Nussbaum Aristoteles'in insan anlayışından birçok fikri kendi yaklaşımı için referans kabul etmiştir. Nussbaum Aristoteles'in insanın sahip olduğu yetiler ve bunların geliştirilmesiyle ancak insana has bir iyi yaşamı yaşayabileceği düşüncesinden önemli ölçüde etkilenmiştir. Aristoteles'ten etkilenerek Nussbaum, insanı ihtiyaçları olan ve bu ihtiyaçlarını da ancak başkalarıyla birlikte giderebilecek sosyal bir varlık tanımlar. Aristoteles'in kendi kuramı üzerindeki etkisini Nussbaum şöyle ifade eder:

...Yapabilirlikler Yaklaşımının¹⁷ en eski ve en önemli Batılı kaynağı Aristo'ya ait politik ve etik düşünce olmaktadır. Aristo'ya göre, politika yapanlar insanların verimli bir hayat sürmek için neye ihtiyaç duyduklarını bilmek zorundaydı. Kendisi de eserlerini verimli bir insan hayatı oluşturmak için uygulamaya konacak politikaların neyi başarmayı hedeflemesi gerektiğini gösteren bir rehber olarak yazdığını söylemişti. Ona göre, bireyin kendi düşüncesi ve seçimiyle başlamamış hiçbir edim erdemli sayılamayacağı için seçim her şeyin üzerindeydi. Bu nedenle politikacılara herkesin istediğini yapmasını sağlamak yerine, onlar için yapabilirlikler yani fırsatlar yaratmayı amaçlamalarını öğütlemekteydi. Aristo liberal değildi, ama seçim yapmaksızın elde edilen tatminin insan onuruna yakışmadığını düşünüyordu. İnsanın bilgi

¹⁷ Nussbaum'un *Creating Capabilities: Human Development Approach* dilimize Selda Somuncuoğlu tarafından Yapabilirlikler yaklaşımı diye çevrilmiştir. Kuşkusuz yapabilirlik olarak çevrilen *capability* terimi Aristoteles felsefesi göz önünde bulundurulduğunda olanaklar diye de çevrilebilir. Nitekim bu şekilde çevirenler de vardır (Bkz. "Martha C. Nussbaum'un Olanaklar Yaklaşımı ve Cinsiyet Üzerine" isimli çalışmadır). Ayrıca Brighthouse adalet adlı eserinde Nussbaum bu kavram kapasite terimiyle karşılanmıştır. Çalışmamızda bu sözcüğü yapabilirlik olarak karşılamayı tercih ettik. Çünkü yapabilirlik terimi hem eylemek hem de imkânına sahip olmak anlamlarını ihtiva etmekle daha kapsamlı görünmektedir. Çağdaş anlamıyla adalet teorileri ve Nussbaum'un öne sürdüğü liste göz önüne alındığında yapabilirlik teriminin maksadı karşılamada daha uygun olduğu düşünülmüştür. *Capability Approach* literatürde yapabilirlik yaklaşımı olarak geçer; fakat on merkezi listeyi de yapabilirlikler diye çevirdik. Bu bakımdan biz kuramın adını anarken Yapabilirlik Yaklaşımı ve on merkezi listeyi anarken de on merkezi yapabilirlikler demeyi uygun bulduk. Zira "Capability Approach" kavramını "Yapabilirlik Yaklaşımı" olarak çevirmek ve "Ten Central Capabilities List" kavramının karşılığının da "On Merkezi Yapabilirlikler Listesi" olarak çevrildiğinde doğru bir karşılık bulunduğunu düşünüyoruz. Bu yüzden çalışmada bu çevirileri kullandık.

edinmesini ya da kendini ifade etmesini imkânsız hale getiren eğitimsizlik veya kötü çalışma koşulları altında, herhangi bir yasaklama olmasa dahi, anlamlı seçimler yapılamayacağını biliyordu. Politik düzenlerin “her şeyden önce” gençlerin eğitime odaklanması gerektiğini savundu, çünkü eğitimin ihmal edilmesi en başta politik hayata zarar veriyordu. Eserlerinde insanın yapabileceği şeylere(dunamis) tekrar tekrar değinmiş, aşağı yukarı benim öne sürdüğüm farklara benzer şekilde (doğuştan gelen, geliştirilmiş ve birleştirilmiş yetiler), farklı yetenek düzeyleri tanımlamıştı (Nussbaum, 2018: 143- 144).

Görüldüğü üzere Nussbaum bir adalet kuramı olarak öne sürdüğü kendi yapabilirlik yaklaşımını, Aristoteles’in eserlerinde¹⁸ ortaya koymuş olduğu insan tasavvuru bağlamında insanın yetileri ve yapabilirlikleri fikrine dayandırmaktadır. Nussbaum Aristoteles’in insan anlayışını yorumlarken onun her bir kişiyi ayrı birer amaç olarak gören düşüncesini ön plana çıkarır. Yapabilirlik yaklaşımı da her bir insanı ayrı birer amaç olarak gördüğünden, Aristoteles’te olduğu gibi politikaların oluşturulmasında toplam ya da ortalama faydayı sağlamak¹⁹ yerine her bir kişinin ne yapabileceği ve ne olabileceği düşüncesine odaklanır. Bu bağlamda Aristotelesçi insan anlayışında ortaya konulan adalet anlayışını savunmak toplumun genel iyiliği için, toplumun başka bir kesiminin kötü durumda olmasını kabul etmemektir (Nussbaum, 2000: 106).

Nussbaum yazılarında Aristoteles’in insan anlayışının analizini yaparken Aristoteles’in *Ruh Üzerine* adlı eserinde akıl, duygular, hayal gücü ve beslenme gibi temel insani işlevleri yerine getiremeyen bir insanın tam manasıyla insan olamayacağını iddiasını ön plana çıkarır. Aristotelesçi insan anlayışı, insanın sahip olduğu yetiler ve onların doğru biçimde işlenmesine yönelik düşünceleri içerir. Bu bakımdan yapabilirlik yaklaşımındaki insani yapabilirlikler de bu gerçeği nokta-i nazara almıştır.

¹⁸ Aristoteles’in bilhassa *Ruh Üzerine* ve *Nikomakhos’a Etik* adlı eserlerinde bu düşüncelerle sıklıkla karşılaşırız. Bunun için tezimizin bir önceki bölümüne bakılmasını tavsiye ediyoruz.

¹⁹ Burada kanaatimizce toplam mutluluğu bu bağlamda faydayı amaçlayan faydacılık kuramına gönderme yapılmaktadır.

Bu düşünce Nussbaum'un yapabilirlik yaklaşımındaki ana fikre de esin kaynağı olmuştur. Nussbaum'un adalet anlayışındaki ana fikir insanın tam insan haysiyetine²⁰ yaraşır bir yaşam yaşayabilmesi için yerine getirmesi gerekli olan işlevleri yapabilme özgürlüğünün olmasıdır. Nussbaum bu fikrini on merkezi yapabilirlikler listesini öne sürerek temellendirir. Öyle ki buradaki her bir madde insanın sahip olması gereken yapabilirliklere karşılık gelir.

Nussbaum'un yapabilirlikler yaklaşımını oluştururken Aristoteles'in insan anlayışından esinlenerek kullanmış olduğu en önemli kavram ise "Aristotelesçi Politik ve Sosyal Hayvan Olarak İnsan" kavramıdır. Bu tanımlı yapabilirlikler yaklaşımı bağlamında değerlendiren Nussbaum'a geçmeden evvel bu tanımla ilgili yapılmış önemli gördüğümüz bir değerlendirmeyi ele alacağız. Sonrasında ise Nussbaum'un bu tanımlı hangi bağlamda ele aldığının analizini yapmaya çalışacağız. Lisa H. Newton Aristoteles'in "insan politik hayvandır" tanımından şu üç anlamı çıkarabileceğimizi öne sürer:

- i) İnsan da diğer politik hayvanlar²¹ gibi kendi türünün devamı için bir arada yaşamayı ister ve bundan ötürü de insan kendi yaşamını devam ettirmek ve geliştirmek için iş birliğine yönelir.
- ii) İnsan diğer hayvanlardan farklı olarak akıl yetisine sahip olduğundan diğer hayvanlar gibi arzularının peşinde gitmez. Onun yerine insan kendisine amaçlar koyar. Yine bu bağlamda sadece ruhun iştah yetisinin arzulanığı ihtiyaçları gidermekle kendisini sınırlamaz. İnsan ordular kurar, şehirler inşa eder ve genel refah için çalışır. Bunu yaparken de akıl sahibi olması yanında dil yetisini de kullanır. Bu da ona özgü bir özelliktir. Burada kastedilen insanın başkalarıyla kurduğu ilişkilerde doğru ve yanlış ayırt edip bunu ifade etmesidir.
- iii) İnsan diğer hayvanlar gibi sadece içgüdülerini takip ederek hayatta kalamadığı için akıl yetisi insan yaşamında büyük rol oynar. Onu politik hayvan yapan en temel özellik budur. Bu sayede insan yaşamına devam

²⁰ Haysiyet kavramı Nussbaum'un yapabilirlik yaklaşımının en temel kavramlarından biridir. Onu hem aşağıda bir kavram olarak hem de tezin geri kalan kısmında detaylı bir biçimde analiz edeceğimizden oraya bakılmasını öneriyoruz.

²¹ Aristoteles arıları birlikte yaşayan ve iş birliği yapan politik hayvanlar olarak görür (Aristoteles, 1983: 9).

etmek için politik organizyonlar ve yönetim biçimleri meydana getirir (Newton, 1977, 151: 154).

Nussbaum'un Aristoteles'in politik hayvan tanımını yeniden yorumlayışında yukarıdaki özelliklerin izine rastlamak mümkündür. Ancak o yine de bu tanımları kendi önerdiği yapabilirlik yaklaşımıyla ilişkilendirerek açıklar. Bu minvalde, yapabilirlik yaklaşımı adalet hakkındaki görüşlerini ortaya koyarken diğer adalet kuramlarının siyasal kişi tanımlarıyla bir hesaplaşmaya gider. Nussbaum bu bağlamda toplumsal sözleşme kuramında adaletin ilkelerini belirlemede resmedilen katı bir eşitlik ve simetri temelinde bir araya gelen “*özgür, eşit, akıl sahibi ve bağımsız varlıklar*” olarak siyasal özneler tasavvurunu kabul etmez. O bunun yerine birbirine ihtiyaç duyan, fiziksel ve zihinsel olarak aynı durumda olmayan, asimetrik bir düzlemde bir araya gelen kişileri siyasal özneleri yaklaşımın merkezine koyar. Nussbaum'un asimetrik ilişki temelli düzlemde kastettiği husus insanların eşit, özgür, akıl sahibi (burada akıl yetisini tam olarak kullanma kastedilir) ve bağımsız olmaktan ziyade, birbirlerine birçok açıdan bağımlı olduğu ve insanlar arasında yapabilirlikler bakımından ciddi farklılıkların var olduğu gerçeğidir (Nussbaum, 2007: 89). Nussbaum yapabilirlik yaklaşımını temellendirirken Aristotelesçi politik ve sosyal hayvan kavramından hareketle, hem yapabilirliğe sahip olan hem de yaşamak için başkalarına ihtiyaç duyan siyasal kişi kavramını kendisine referans alır (Nussbaum, 2000: 56). Nussbaum ayrıca siyasal hayvanlar olarak insanların haysiyet sahibi varlıklar olduğunun da altını çizer. Bundan dolayı politikanın temel amacı insanları küçük düşürecek ve onların haysiyetini zedeleyecek şeylerden korumak olmalıdır. Bu aynı zamanda insandaki adalet duygusunun da temelini oluşturur (Nussbaum, 1998: 274).

Nussbaum'un Aristoteles'in insan anlayışını liberal bir filozof olarak bugüne uyarlamasını, Hauerwas problemli bulur. Nussbaum'un Aristotelesçi etik ve politikayı bugünün sorunları açısından yeniden yorumlamasında şöyle bir sorun ortaya çıkar: Aristoteles'in amaçladığı siyasal düzen ve ethos ile sosyal ve ekonomik düzenin pazar ekonomisine dayalı biçimde şekillendiği ve devletin oldukça sınırlandırıldığı liberal proje uyumlu değildir (Hauerwas, 1989: 677). Hauerwas'ın bu tespitinde özellikle Aristotelesçi etik ve politikanın ortak iyi yaşamı amaçladığı ve liberal olmaktan ziyade daha toplumcu bir siyaset felsefesi olduğu gerçeği dile getirilmektedir. Öyle ki, günümüzde komüniteryan Aristotelesçi filozofların varlığı da bunun en önemli

delillerinden biridir. Alasdair MacIntyre Aristotelesçi komünitaryan filozoflardan biri olarak kabul edilir.

Nussbaum'a benzer bir eleştiri de Mulgan'dan gelir. Mulgan, Aristoteles'in tarihsel bağlamından koparılıp bugünün dünyasına uygun biçimde yorumlanmasını onun siyaset felsefesinden bir sapma olarak görür. Tarihsel bağlamı göz önünde bulundurulduğunda Aristoteles antidemokratik ve anti liberal bir filozoftur (Mulgan, 2000: 82). Her iki eleştiriye karşın şunu belirtmekte fayda vardır. Nussbaum, genel olarak Aristoteles'in siyasi düzen önerilerinden ziyade, Aristoteles'in insan anlayışına ve insanın yapabilirlikleri hususuna odaklanır. Ayrıca, Nussbaum hem Aristoteles'i hem de liberalizmi bir yandan olumlarken, bir taraftan da ciddi biçimde eleştirmiştir.

Her ne kadar Aristoteles'ten etkilenmiş olsa da Nussbaum'un yapabilirlik yaklaşımı, kendisine özgü en azından bu çağa ve yaşadığımız sorunlara karşılık bulmaya çalışan, çağdaş siyaset felsefesindeki en önemli adalet kuramlarından biridir. Şimdi Nussbaum'un bir adalet kuramı olarak öne sürdüğü yapabilirlik yaklaşımının merkezinde yer alan ve bu yaklaşımı anlamamızı mümkün kılan temel kavramları açıklayacağız.

2.3.Martha Nussbaum'un Yapabilirlik Yaklaşımın Dayandığı Temel Kavramlar

İnsan Haysiyeti (*Human Dignity*): Nussbaum'a göre tüm insanlar "insan haysiyeti" temelinde eşittirler. İnsanlar, insan haysiyetinin eşit taşıyıcılarıdır. Zenginlik, sınıf, yetenek, kuvvet, başarı veya ahlaki karakter bakımından insanlar birbirlerine eşit olmasalar da, insan haysiyeti- hiçbir insanın kendisinden mahrum kalmayacağı, yitiremeyeceği ve devredilmez olan en temel insani değer- temelinde birbirlerine eşittirler (Nussbaum, 2018: 85). Nussbaum bir adalet kuramı olarak öne sürdüğü yapabilirlik yaklaşımında insan haysiyeti kavramının mihenk taşı olduğunu söyleyebiliriz. İnsan haysiyeti kavramı toplum içerisinde aşağılanmama ve insanların öz saygılarının zedelenmemesiyle yakından ilişkilidir. Her iki durumda da insan haysiyetinin varlığı insanlar arasında eşit görülmeyi varsayar. Bu bağlamda Nussbaum yapabilirlik yaklaşımı insanların eşit yapabilirliklere sahip oldukları ve bu bağlamda saygıyı hak ettiklerini fikrini ön plana çıkarır. Bu açıdan yapabilirlik yaklaşımının yaslandığı ana fikir insan haysiyeti temelinde insanların eşit olduğu düşüncesidir (Nussbaum, 2009: 335). Bu düşüncüyü Nussbaum'un bu bağlamda verdiği bir örnekle

açmak istiyoruz. Nussbaum, bir ülkede bir kesime oy hakkı verip diğer bir kesime bu hakkı vermemeyi ya da bir dini gruba ya da azınlığa temel özgürlükleri verip diğerlerini bundan mahrum bırakmayı, insan haysiyetinin eşitlik ilkesi bakımından ihlal edilmesi olarak görür (Nussbaum, 2009:336). Nussbaum insan haysiyeti kavramını yalnızca politik eşitlik bağlamında kullanmaz. O insan haysiyeti kavramını yalnızca akıl sahibi bir varlık olmakla sınırlandırmaz. Bunun yanında algılama yetisi, hareket etme gücü, duyguları hissetme yetisi, sevgi ve ilgi bakımından eşit değer arzusu gibi diğer insani özellikleri de içeren geniş bir anlamda kullanır (Nussbaum, 2018: 88).

Bu çerçevede, Nussbaum'un kullanmış olduğu insan haysiyeti kavramı hem insanın akli melekesini hem de bir organizma sahibi olan hayvansal yönlerini de içeren bir kavram olarak karşımıza çıkar (Nussbaum, 2000: 122). Hayvansal yönlerden kasıt insanın yaşamını uygun biçimde sürdürebilmesi için zorunlu olan beslenme ve gelişme gibi temel biyolojik ihtiyaçlardır. Zira açlık çekmek ya da bir evde barınamamak da insan haysiyetiyle ilişkili durumlardır. Nussbaum, insan haysiyeti kavramını açıklarken bu kavramın ihtiyaç sahibi varlıklar olmamızın yanında, zamansal varlıklar olduğumuza da işaret ettiğini vurgular. Tıpkı bebeklik döneminde başkalarına bağımlı olmamız gibi. Akıllı oluşumuz da sosyal yönümüz de bu bağlamda zamansaldır. Doğarız, büyürüz, olgunlaşırız ve deforme oluruz. Bu bağlamda insan haysiyeti kavramı insan yaşamının kırılganlığını da (yaşamın kırılganlığı kavramı Nussbaum tarafından insanın savunmasız ve talihin insan üzerindeki etkisi anlamında kullanılmaktadır) hesaba katar. Bu sayede de gerçek hayattaki asimetrik ilişkilerin farkına varmış oluruz (Nussbaum, 2002: 158). Nussbaum asimetrik ilişkilerin farkına varmış oluruz derken, toplum sözleşme kuramı ve onun temsilcisi Rawls'un adalet ilkelerini belirlerken sözleşme yapan kişileri yalnızca eşit, özgür, akıl sahibi ve bağımsız kişiler olarak simetrik bir ilişki düzeleminde belirlemesine bir gönderme yapmaktadır. Bu konuya ileride ayrıntılı olarak değineceğiz. İnsan haysiyeti kavramı insanın özsel varoluşuna gönderme yaptığından Nussbaum'un yapabilirlik yaklaşımında özcülük bir diğer önemli kavram olarak karşımıza çıkar.

Özcülük: Nussbaum, özcülüğü insan yaşamının belirli tanımlanmış merkezi niteliklere²² sahip olması diye tanımlar. Felsefi temel olarak Aristotelesçi insan anlayışından hareket eden yapabilirlikler kuramı bu bakımdan özcü bir kuramdır. Nussbaum, insanın “kendini yeşertme”, “açma” ve” gerçekleştirme” olanağına dair bir açıklama sunmayan²³ ve bu bağlamda insanın temel işlevlerini hesaba katmayan bir yaklaşımın, sosyal adalet problemini ortaya koymada kendisine bir temel bulamayacağını ileri sürer. Çözüm bekleyen birçok adalet problemi göz önüne alındığında bu husus kaçınılmaz bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. Nitekim günümüzde küresel etik ve uluslararası dağıtıcı adalete temel olacak bu tarz bir özcü yaklaşıma acil ihtiyaç vardır (Nussbaum, 1993: 49-50). Onun savunduğu özcü yaklaşım şu iki gerçekten yola çıkıyor: i) farklı zaman ve yerlerde de olsa biz kendi yaşadığımız sınırlar dışındakileri de insan olarak tanır ve kabul ederiz, ii) insan yaşamını şekillendiren bazı özellikler vardır ki, onların yokluğunda insan yaşamının sona ereceğini biliriz (Nussbaum, 1993: 54). İkinci madde Aristotelesçi insan anlayışına dayalı bir düşüncedir. Bu bağlamda Nussbaum’un özcülüğü insanın temel gereksinimleri ve işlevleri üzerinden ortaya konmuş ve geliştirilmiş bir özcülüktür. İnsan gereksinim ve işlevleri de doğrudan insan yaşamına gidilerek, oradan hareketle tanımlanmıştır (Erkızan, 2012: 15). Özcülük nihayetinde insana dair evrensel bir yaklaşımı da beraberinde getirir.

Evrensellik: Nussbaum’un yapabilirlikler yaklaşımı her bir bireyi, bir devletin yurttaşı olan her bir kişiyi kapsayan ve bu çerçevede her bir bireyi birer amaç olarak gören evrensel bir yaklaşımdır (Nussbaum, 2000: 6). Bu bağlamda o evrensellik iddiasının karşısında yer alan kültürel rölativizmi kabul etmez. Nussbaum etik ve politik açıdan objektif normların olmadığını iddiasında olan, bu çerçevede nesnellik normlarını belirli iktidar yapılarının maskeleri altında kullandıkları birer araç olarak gören post

²² Nussbaum bu merkezi nitelikleri Ölümlü olmak, Bedene sahip olmak, Bilişsel yetiler, Erken dönem bebek gelişimi, Pratik akıl, Mizah ve oyun, Ayrı olmaklık ve diğer insanlarla bağ kurma olarak tanımlar (Nussbaum, 1993: 55-56). Bununla beraber temel insan işlevlerine de değine Nussbaum, bunları da iyi beslenme, beş duyuyu da kullanabilme, acıdan kaçınma ve deneyimlerden keyif alma, sosyal ilişkiler kurma ve doğadaki diğer canlılarla ilgili olma olarak tanımlıyor (Nussbaum, 1993: 59).

²³ Flourish kelimesinin Türkçe’de bire bir karşılık geldiği kelime gelişmedir. Fakat bu kavram hem Aristoteles hem de Nussbaum tarafından felsefi bir kavram olarak kullanıldığından farklı bir biçimde, başka anlamlarda kullanılmaktadır. Biz literatürdeki en uygun çevirinin Erkızan tarafından yapıldığını düşünüyoruz. Bundan dolayı metinde onun kullandığı kelimeleri kullandık (Erkızan, 2012: 35). Bu kavram “human flourishing” diye kullandığında aslında insanın işlevlerini yerine getirmesini ve bu bakımdan iyi durumda olmasını anlatan bir kavramdır.

modern bakış açısı ile ahlaki ve kültürel rölativizmi savunan felsefeleri yanlış bulur. Eğer elimizde böyle nesnel ve objektif normlar olmazsa bizler o zaman başka bir kültürde meydana gelen cinsiyetçi ve ırkçı haksız uygulamalara karşı çıkmakta güçlük çekeriz (Nussbaum, 2001: 886).

Bu objektif standartların yokluğunda ortaya çıkan adaletsiz bir duruma Nussbaum, Hindistan'ın Rajastan şehrinde yaşayan Metha Bai adlı kadının durumunu örnek gösterir. Metha Bai dul ve iki çocuğu olan bir kadındır. Kendisinin ait olduğu kast sisteminden ve oradaki hâkim gelenekten dolayı, onun dışarda çalışmasına izin verilmemektedir. Böyle bir eylemde bulunursa da kendisi, bağlı bulunduğu topluluk tarafından cezalandırılmaktadır. Ona ve çocuklarına oldukça yaşlı olan ve çalışamayacak durumda olan babası bakmaktadır. Yalnız babasının da ancak küçük bir toprağı vardır ve onu kendi başına sürmeye çalışmaktadır. Kazancını bundan sağlamaktadır ve bu kazanç da ancak ona yetmektedir. Hiçbir maddi yardım alamayan Metha Bai bu sebepten kendisinin ve çocuklarının açlıktan ölmesinden korkmaktadır (Nussbaum, 1996: 202). Metha Bai'nin yaşadıkları insan haysiyetine yaraşır bir yaşamı yok sayıldığına dair bir örnek olarak görülmelidir. Zira o en temel haklardan biri olan çalışma hakkından mahrum bırakılmakta ve cinsiyetçi bir ayrımcılığa maruz kalmaktadır. Nussbaum, bu yüzden kadınların ölüm ve sefaletine yol açan geleneklere karşı politik düzenlemeler yapılması gerektiğini savunur. Metha Bai'nin hikâyesi bu çerçevede değerlendirilmelidir. Evde yiyeceğı olmayan bu kadının, dışarıda çalışmaya izin verilmemesi adaletsizliktir (Nussbaum, 1996: 204). Bu durumda hala kültürel rölativizmi savunmak yaşanan adaletsizliğı meşru kılmakla eşdeğerdir. Nussbaum'da evrenselliğı sağlamanın en önemli araçlarından biri eşik düzeyi kavramıdır. Bu kavramla Nussbaum evrensel düzeyde adaletin sağlanması için bir ölçü bizlere sunar.

Eşik Düzeyi: Nussbaum'un yapabilirlik yaklaşımında evrensellekle doğrudan ilişkili temel kavramlarından birisi de eşik düzeyi (*threshold level*) kavramıdır. Yukarıda evrenselliğı analiz ederken aktardığımız Metha Bai ve onun gibi diğer adaletsizliklere maruz kalan insanların yaşadıkları sorunlara bir çözüm olarak Nussbaum eşik düzeyi fikrini ileri sürer. Eşik düzeyi fikri esasında kişilerin minimum düzeyde yapabilirliklere sahip olması gerektiğini ifade eden bir düşüncedir. Örnek vermek gerekirse en minimum düzeyde beden sağlığının sağlanması ve bedensel bütünlük için temel sağlık hizmetlerinden kişinin yararlanabilme imkânının ona sağlanması eşik düzeyini bu

açından karşılayan bir durumdur. Yalnız bu eşik düzeyin nasıl ve hangi biçimde sağlanması gerektiği birtakım koşullara bağlanmıştır. Nussbaum hem toplumların kendi içsel dinamikleri ve özgün tarihsel koşulları hem de zamanla değişkenlik gösterebilen diğer unsurlar gibi nedenlerden dolayı eşik düzeyinin ülkeden ülkeye değişkenlik gösterebileceğini ileri sürer. Nussbaum, bu düşüncesine gerekçe olarak düşünce özgürlüğü bağlamında Almanya ve Amerika'daki özgün koşulları örnek verir. Örneğin Almanya'da anti-semitizm lehine fikir ileri sürmek düşünce özgürlüğüne girmez. Nussbaum Almanya örneğine referansla orada eşik düzeyinin uygulanmasında bu hususa dikkat edilmesini doğru bir politika olarak görür. Aynı şekilde Amerika'da da başka tarihsel nedenlerle buna bir sınırlama getirilebilir (Nussbaum, 2007: 180). Özetle, Yapabilirlikler bakımından eşik düzeyinin sağlanmadığı herhangi bir toplumda yaşayan bireyler insan haysiyetine yaraşır bir hayattan yoksun durumda olacaklardır. Yapabilirlik yaklaşımının siyasi anlamda kişi kavramsallaştırması ve insan haysiyetine yaraşır bir hayat fikri, bu eşik düzey fikrini gerekli kılar (Nussbaum, 2007:180).). Eşik düzeyi fikri insanın kendi kendine yetmiyor oluşuna ve bu çerçevede insan yaşamının kırılğanlığına işaret eder.

İnsan Yaşamının Kırılğanlığı: Nussbaum, insanların savunmasız, çıplak, aciz ve zayıf hayvanlar olduğunu öne sürer. İnsanlar, doğanın kayıtsızlığı ve insanların birbirlerine düşmanlıkları yüzünden tehdit altındadırlar. İnsanlar yiyecek, içecek, ilaç; sevgi, ilgi görmeye ve şiddetten korunmaya ihtiyaç duyan varlıklardır. Bütün bunlar Nussbaum için insan yaşamının kırılğanlığına işaret eder (Nussbaum, 1998: 274). Nussbaum'un yapabilirlik yaklaşımındaki on merkezi yapabilirlikler listesi insan yaşamının kırılğanlığını hesaba katacak şekilde hazırlanmıştır.

2.4.Temel Merkezi Yapabilirlikler Listesi

Nussbaum'un kendi yapabilirlik yaklaşımının normatif yönünü temsil eden on merkezi yapabilirlikler listesini ortaya koymadan evvel, Nussbaum'un böyle bir liste yapmaktaki esas gayesinin ana fikrini ortaya konulması gerekir. Nussbaum'un adalet kuramından amaçladığı nedir ve böyle bir listenin bir adalet kuramı olarak savunmuş olduğu ana fikir nedir? Nussbaum on merkezi yapabilirlikler listesinin ana fikrini şöyle ifade eder:

Tüm bunların her birine²⁴ ilişkin ana fikir olarak, söz konusu olan yapabilirlikler olmaksızın hayal edilen bir yaşamın, insan haysiyetine yaraşır olmadığını iddia ediyorum. Her bir durumdaki savunulan tez, bir yaşam biçimin tasavvuruna dayalıdır; o sezgisel ve söylemseldir (Nussbaum, 2007: 78).

Nussbaum'un yapabilirlik yaklaşımında ortaya koyduğu on merkezi yapabilirlikler listesinin yukarıda bahsi geçen insan haysiyeti ve insan haysiyetine yaraşır bir yaşam temaları çerçevesinde anlaşılması gerektiği aşikârdır. Nitekim Nussbaum, yapabilirlikler yaklaşımının en nihayetinde kendisine insan haysiyetine yaraşır bir yaşamın neleri gerektirdiği sorunuyla ilgilendiğini açıkça ifade eder. Nussbaum'un insan haysiyeti kavramını esas alan ve insan haysiyetine yaraşır bir yaşamın gerektirdiği on merkezi yapabilirlikler listesi aşağıdaki gibidir:

1. **Yaşam.** *İnsanın ömrünün sonuna kadar yaşayabilmesi; zamanından önce ya da hayatı yaşamaya değmeyecek kadar kısıtlanmadan ölmemesi.*
2. **Beden sağlığı.** *Üreme sağlığı da dâhil, insanın sağlığının her açıdan yeterli olması; yeterli şekilde beslenmesi, uygun bir konutta oturması.*
3. **Bedensel bütünlük.** *İnsanın bir yerden bir yere özgürce gidebilmesi; cinsel saldırı ve ev içi şiddet dâhil, her türlü saldırıya karşı güvende hissetmesi; cinsel tatmin imkânına ve üreme konusunda seçim hakkına sahip olması.*
4. **Duyular, hayal gücü ve düşünce.** *İnsanın hayal kurabilmesi, düşünebilmesi, karar verebilmesi ve aklını kullanabilmesi- ve bunları "insana uygun" bir şekilde, okuryazarlık, temel matematik ve fen bilimleri eğitimi de dâhil, ancak bunlarla sınırlı olmayan bir eğitimle bilgilenmiş, donanmış bir şekilde yapabilmesi. İnsanın hayal gücünü ve düşüncelerini kullanarak kendi dini, edebi, müzik vb. seçimine uygun şekilde yaşaması ve üretimde bulunması. Aklını politik ve sanatsal konuşmalarında, ifade özgürlüğünün güvence altına alındığı ve dini ibadetini yerine getirme özgürlüğünün korunduğu ortamlarda kullanabilmesi. Keyif aldığı deneyimler yaşayabilmesi ve kendine yararı yoksa acı çekmekten kaçınabilmesi.*
5. **Duygular.** *İnsanın kendi dışındaki şeylerle ve insanlarla bağ kurabilmesi; ona değer verip sevenleri sevmesi, yokluklarında yas tutabilmesi; genel olarak sevebilmesi, hasret, minnettarlık ve haklı öfke duyabilmesi. Kendi duygusal gelişimini korku ve kaygılarla harap etmemesi. (Bu yapabilirlik kalemini desteklemek, duygusal gelişimde rol oynadığı gösterilmiş insani birliktelik biçimlerini desteklemek anlamına gelmektedir.)*

²⁴ Burada kastettiği yapabilirlik yaklaşımındaki on merkezi maddelik yapabilirlik listesindeki her bir öğedir.

6. **Pratik Akıl.** İnsanın iyi olanı kavrayabilmesi ve kendi hayatını planlarken eleştirel bir bakışa sahip olabilmesi. (Bu vicdani ve dini özgürlüğün korunmasını içerir.)
7. **Bağlanma.** (A) İnsanın başkalarıyla birlikte yaşayabilmesi, başka insanlara olan ilgisini belirtmesi ve göstermesi, çeşitli toplumsal ilişki biçimlerinde yer alabilmesi; başkasının içinde bulunduğu durumu anlayabilmesi. (Bu yapabilirlik kaleminin güvence altında olması, bu tür ilişkilenme biçimlerini kuran ve besleyen kurumları, ayrıca toplanma ve politik ifade özgürlüğünü güvence altına almak demektir.) (B) Kendine saygının ve hor görülmemenin toplumsal temelinin olması; insanlara değer açısından herkesle eşit ve onurlu kişiler olarak davranılması. Bu kapsamda ırk, cinsiyet, cinsel yönelim, etnik köken, kast, din, ulusal köken ayrımcılığını engelleyici önlemlerin alınması.
8. **Öteki türler.** İnsanların hayvanlarla, bitkilerle ve doğayla ilişki içerisinde ve onları gözeterek yaşayabilmesi.
9. **Oyun.** İnsanın güllüp oynayabilmesi, eğlendirici faaliyetlerde bulunabilmesi.
10. **Kişinin çevresine yönelik denetimi.** (A) **Siyasi.** İnsanın yaşamının bir parçası olan siyasi seçimlere etkin şekilde katılabilmesi; siyasi katılım, ifade özgürlüğü ve dernekleşme hakkının korunması. (B) **Maddi.** Mülk edinebilmesi (menkul ve gayrimenkul), herkesle eşit mülkiyet hakkına sahip olması; yasal izin olmaksızın aranmama ve yakalanmama özgürlüğüne sahip olması. İş hayatında insana yaraşan ve kararlar alabileceği şekilde çalışabilmesi, iş arkadaşlarıyla karşılıklı saygıya dayalı anlamlı ilişkiler kurabilmesi (Nussbaum, 2018: 49- 51).

Nussbaum yapabilirlik yaklaşımında on merkezi yapabilirlikler listesini oluştururken yapabilirlikleri çoğul olarak kullandığı göze çarpmaktadır. Nussbaum'un bunu yapmasındaki temel amacı insanların yaşam kalitesini meydan getiren unsurların hem çoğul hem de nitelik bakımından birbirlerinden farklı olduğunu vurgulamaktır. Bireylerin hayatında oldukça önemli olan sağlık, bedensel bütünlük, eğitim ve öteki niteliklerin tek bir ölçüyle ölçülemeyeceği²⁵ düşüncesi yapabilirlik yaklaşımının önemli bir özelliğidir (Nussbaum, 2018: 34).

Bununla beraber, Nussbaum'un öne sürdüğü listede, özellikle pratik akıl ve bağlanma yapabilirliği özel bir öneme sahiptir. Bu ikisi diğerlerini organize eden ve onları kapsayan yapabilirliklerdir (Nussbaum, 2000: 82). Bu ikisi listedeki diğer yapabilirlikleri kapsamakla beraber, insanın gelişiminde en önemli rolü oynarlar. Nussbaum, insanların bu yapabilirliklere sahip olmasına rağmen, bunların işlevlere

²⁵ Burada insani yaşam kalitesini tek bir ölçüye indirgeyen faydacılık ve gayri safi yurtiçi hasılaya (GSYİH) dayalı kuramlara gönderme yapıyor. Çalışmamızın ilerleyen kısımlarında Nussbaum'un bu her iki kurama da yaptığı eleştirileri detaylı biçimde analiz edeceğimizden burada bu kadarını söylemekle yetiniyoruz.

dönüştürmesi durumunun göz ardı edilmesini bir sorun olarak görür ve endişe edici bulur. Bu bağlamda toplumdan soyut ve kopuk bir hayat yaşayan insanın yapabilirliklerini gerçekleştirmesi imkânsızdır²⁶. Bunun için herhangi bir yurttaş en azından vergi vermeli ve yasalara uymak gibi temel işlevleri yerine getirmelidir (Nussbaum, 2000: 92). Nussbaum'un burada vurgulamak istediği pratik akıl yapabilirliğinin işleve dönüşmemesinin ne gibi hayati sıkıntılara yol açacağıdır. Zira vergi vermek ve yasalara uymak pratik akıl yapabilirliğinin işleve dönüşmesi bağlamında verilmiş bir örnektir.

Bu açıklamalar ışığında şöyle bir soru sorulabilir, bu yapabilirlikleri işleve dönüştürme yalnızca kişinin kendisine kalmış bir şey midir? Yoksa kişinin bu yapabilirlikleri işleve dönüştürmesinde herhangi bir siyasal otoritenin varlığına ihtiyacı var mıdır? Bu soruların cevaplarına Nussbaum hem kişinin sorumluluğunu hem de siyasi otoritenin görevlerini içeren bir cevap verecektir. Onun bir adalet kuramı olarak öne sürdüğü yapabilirlik yaklaşımında kişiler en temelde yapabilirliklerin öznelere ve uygulayıcılarıdır; fakat yapabilirlik yaklaşımı aynı zamanda bu yapabilirlikleri işlevlere dönüştürmede gerekli yasal ve maddi imkânları sunmakla siyasi otoriteyi sorumlu kılar. Yapabilirlik yaklaşımı ilkesel olarak her bir bireyi bir amaç olarak görür. Bu yüzden o her bir insana sunulan fırsatların neler olduğunu üzerine odaklanır. Nussbaum bu bakış açısını ön plana çıkaran yapabilirlikler yaklaşımının bireylerin tercihine ve özgürlüğüne odaklandığının altını çizer. Yapabilirlik yaklaşımında toplumun her bir bireye yapacağı en büyük iyilik, ona geniş bir yelpazede bir dizi fırsatları sunarak, özgürlükler sağlamaktır. Bireylerin bu fırsatları değerlendirip değerlendirmemesi ise onlara kalmış bir şeydir (Nussbaum, 2018: 34-35).

On merkezi yapabilirlikler listesinin her biri mutlaka devletler tarafından kişilere sağlanmalıdır. Nussbaum toplumun ya da çoğunluğun iyiliği uğruna bireylerin bahsi geçen on merkezi yapabilirliklerin herhangi birisinden mahrum kalması fikrini kabul etmez. Bu yüzden on merkezi yapabilirlikler listesi yapabilirlikler kuramını normatif bakımdan temsil eden nihai standartlardır. Bunlar adaletin sağlanması için yapabilirlik yaklaşımı tarafından öne sürülmüş adaletin normatif standartlardır. Bu yapabilirlikler

²⁶ Nussbaum'un bu cümlesi kendisini takip ettiği Aristoteles'in şu cümlesini akıllara getirir: "Düpedüz bahtsızlığından değil de doğası gereği, şehri ve devleti olmayan bir kimse ya fazla iyidir ya fazla kötü ya insanlığın altındadır ya da üstünde..." (Aristoteles, 1983: 9).

aynı zamanda devletler ve hükümetler tarafından vatandaşlarına sağlanması gereken ve devletlerin anayasalarında bulunması gereken temel maddeler olmalıdır. Bu da kuramın pratik olarak neyi amaçladığını ve gerçekleştirmek istediğini ortaya koyar. Listenin adaletin standartlarını sunması bir başka bakımdan da önem arz eder. Bu liste pratiğe uygulanabilir olduğundan o hem bir ulusun kendi içinde hem de uluslararası alanda bizlere yaşam kalitesi üzerine kıyaslamalı bir resim sunar (Nussbaum, 2000: 6). Bu bakımdan Nussbaum'un yaklaşımı hem bir ülkedeki insanların kendi içlerindeki durumunu hem de bir ülkedeki yurttaşların durumu ile diğer ülkelerdeki yurttaşların durumunu, on merkezi yapabilirliklerin varlığı ve düzeyiyle ilişkilendirerek adalet üzerine somut değerlendirmelerde bulunma imkânını bize sağlar. On merkezi yapabilirlikler listesi bu bakımdan Nussbaum'un adalet kuramının normatif ve objektif standartlarıdır. Bu standartların varlığı veyahut yokluğu o ülkenin adil olup olmadığı hakkında bizlere net fikirler verir.

Nussbaum yukarıda değindiğimiz listedeki pratik akıl ve bağlanma yapabilirliklerinin önemine dikkat çekmekle beraber, listenin geneli hakkında da birtakım değerlendirmelerde bulunur. Ona göre on maddelik yapabilirlikler listesinde kişinin listedeki maddelerden herhangi birinden kendi hakkıyla feragat etmesi gibi bir durum kabul edilemez. Nussbaum bu düşüncesini destelemek amaçlı pratik akıl yapabilirliğinden feragat edip, kişinin köleliği seçmesinin, sağlık yapabilirliğinden feragat edip, kişinin organlarını satılığa çıkarmasının yapabilirlik yaklaşımı açısından hiçbir biçimde kabul edilemeyeceğini örnek verir. Nussbaum yapabilirlikler listesinin korunmasında özellikle devletlerin yasalarla bunu sağlamasını talep eder. Bu çerçevede Nussbaum birçok yapabilirliğe zarar veren uyuşturucu madde kullanımının da yasaklanmasını ister (Nussbaum, 2000: 94). Yapabilirlik listesindeki maddelerden vazgeçmenin olumsuz örnekleriyle günlük hayatta fazlasıyla karşılaştığımızı söyleyen Nussbaum, bu bağlamda devletler tarafından gerekli önlemlerin alınması gerektiğinin altını tekrar çizer. Nussbaum beden bütünlüğü yapabilirliğini tamamen tehlikeye atan ve es geçen eldivensiz boks maçlarını da bu bağlamda örnek verir. Bunun yanında insanların beden bütünlüğü yapabilirliğine zarar veren ilaçların satılması da bu kapsamda ele alınabilir (Nussbaum, 2000: 95).

Yukarıda Nussbaum'un hem yapabilirlik yaklaşımının merkezinde yer alan temel kavramları hem de Nussbaum'un bir adalet kuramı olarak öne sürdüğü

yapabilirlik yaklaşımının normatif yönünü temsil eden on merkezi yapabilirlikler listesini analiz ettik. Bundan sonrasında Nussbaum'un yapabilirlik yaklaşımını genel hatlarıyla ele alacağız. Burada yaklaşımın temel özelliklerini açıklayacağız. Bu her özellik esasında bu kuramın normatif yani ilkeler bağlamında ne öne sürüldüğünün bir açıklaması olacaktır. Nussbaum'un yapabilirlik yaklaşımının normatif yönünü ifade eden özellikleri yine onun öne sürmüş olduğu iddialara dayanarak aşağıdaki gibi şu maddelerle karakterize edebiliriz:

- Nussbaum'a göre, kendi yapabilirlik yaklaşımının geri planında iki sezgisel fikir vardır:

i) "Belirli işlevler insan hayatı için merkezidir. Onların varlığı ve yokluğu insan yaşamındaki mevcut olan şeylere ya da yoksunluklara işaret eder".

ii) "Bu işlevler yalnızca beslenme gibi hayvani işlevleri değil, aynı zamanda eğitim ve kendini ifade edebilme gibi insani işlevleri de kapsar" (Nussbaum, 2000: 72).

Aristotelesçi erdem etiğinden esinlenerek geliştirdiği yapabilirlik yaklaşımında Nussbaum için, bilmemiz gereken şey esasında insan yaşamında hangi iyiler olmaksızın insan yaşamının tam olamayacağı hususudur. "Bu iyiler²⁷ bir kez bilindikten sonra, şöyle bir soru sorulabilir: mümkünse bu iyiler ne kadar bir düzeyde olmalı ki, insan yaşamı tam olarak "*kendini yeşertsin*", "*açsın*" ve "*gerçekleştirsin?*" işte bu sorunun yanıtının bilinmesi gerekir (Nussbaum, 1999: 183). Nussbaum, Aristotelesçi iyi yaşam tasavvurunun gerçekleşmesinin koşulunu Aristoteles'in etik ve politik düşüncesinin bir arada ve bağlantılı oluşuna bağlar. Bu yüzden ki bir Aristotelesçi filozof olarak Nussbaum, Aristotelesçi insan işlevleri kavramından hareketle bir iyi teorisi olan insanların temel yapabilirlikleri düşüncesini geliştirir ve o bu yapabilirliklerin hükümetler tarafından yurttaşlara sağlanması gerektiğini savunur (Adams, 1998: 263). Adams'ın dikkat çektiği fikir kanaatimizce Nussbaum'un da tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi etik olan ile politik olanın birbirinden ayırmamasıdır. Yani eğer biz insan için neyin iyi olduğu veya iyilerin ne olduğu hakkında bir fikre sahip

²⁷ Nussbaum'un insan yaşamında olmazsa insanın tam bir insan olarak yaşamayacağı iyiler nitelendirmesindeki, iyiler insan yapabilirliklerine karşılık gelmektedir. Şüphesiz bu yapabilirlikler listesiyle sınırlı değildir; fakat Nussbaum'un Aristoteles'ten etkilenecek ortaya koyduğu yapabilirlikler listesi bu çerçevede anlaşılmasının doğru olduğunu düşünüyoruz.

değilsek, o zaman insanların bir arada yaşamaları veya birer yurttaş olarak iyi bir yaşam yaşamaları için gerekli yasaların ne olduğuna dair net bir fikrimiz de olmayacaktır.

Dikkat edilirse Nussbaum Aristoteles'ten ilhamla tüm insanlar için ortak olan ve her bir insan için vazgeçilmez olan iyiler düşüncesine yönelmektedir. Bu çerçevede hareket eden Nussbaum, insanlar için genel iyiler olan yapabilirlikler listesini sunmasının kendi yaklaşımının tümüyle evrensel kıldığını iddia eder. Bahsi geçen yapabilirlikler, her bir vatandaş ve tüm vatandaşlar, her bir ulus ve tüm uluslar için önemli olacak biçimde düzenlenmiştir; ayrıca burada her bir vatandaşa birer amaç olarak davranılır. Bu yüzden Nussbaum'un ortaya koyduğu Yapabilirlik yaklaşımı kültürler- arası bir normlar çerçevesinin tarafı olduğundan, kültürel rölativizme de karşıdır (Nussbaum, 2007: 78). Nussbaum Aristoteles'in güçlü bir evrenselci görüşü ortaya koyduğunu belirtir. Aristoteles özellikle para, ün ve şeref hakkında var olan o dönemki sosyal normlar ve pratiklerin radikal bir eleştirisini ortaya koyarak bunu yapmıştır. Nussbaum, kültürel ve ahlaki rölativizmi Aristoteles'in kendi dönemindeki kültürel pratikler üzerine olan eleştirilerinde yaptığı gibi bugün de eleştirilmesi ve aşılması gereken bir şey olarak görür (Nussbaum, 1999: 177).

- Bununla beraber Nussbaum'un yapabilirlik yaklaşımını meydana getirirken diğer adalet kuramlarını ciddi biçimde eleştirerek, onlara karşı bir alternatif olarak bu yaklaşımı öne sürdüğünü de belirtmek isteriz. Nussbaum, adalet kuramlarıyla ilgili sadece eleştiri yapıp, herhangi bir alternatif önermemenin üretken ve sonuç çözücü bir şey olmadığını düşünür. O kendi yapabilirlik yaklaşımıyla adalet kuramlarına karşı bir alternatif ürettiğini ve özellikle toplum sözleşmesi kuramının ötesine geçtiğini ileri sürer (Nussbaum, 2007: 69). Bu bağlamda yapabilirlik yaklaşımı adalet kuramları arasında kabul edilen Toplum sözleşmesi kuramı, Faydacılık ve Rawls'çu adalet kuramına ve ayrıca adaletle ilgili değerlendirmede bir ölçü olarak kabul edilen GSYİH yaklaşımına karşı öne sürülmüş alternatif bir adalet kuramıdır (Nussbaum, 2007: 71).
- Yapabilirlik yaklaşımı çoğulculuğa saygı duyar (Nussbaum, 2007: 78). Nussbaum, yapabilirlik yaklaşımının çoğulculuğa saygı duyduğunu şu nedenlerle açıklar: Yapabilirlikler listesi açık uçlu bırakılmıştır. Her ülke ve devlet kendi

tarihsel ve sosyal koşullarına göre soyut ilkelere başvurabilme imkânına sahiptir. Ayrıca, yapabilirlik yaklaşımı kısmi bir ahlaki kavram içerip, metafizik bir öğreti değildir. Temel politik amacı işlevler değil yapabilirliklerdir. Çoğulculuğu ifade eden, toplanma, din ve vicdan özgürlüğünü listede garantiye almıştır (Nussbaum, 2007: 296- 298). Nussbaum yapabilirlik yaklaşımında yapabilirlikler ile işlevler arasında ayrım yapar ve yapabilirliklere öncelik verir. Bu ayrımı yaparak yapabilirliklere öncelik vermek liberalizm ve çoğulculuk açısından önem arz eden bir düşüncedir. Eğer işlevleri sosyal amaçlar olarak ortaya koyarsak, bu durumda, insanları belirli işlevleri yapmaya itmiş olacağımızdan onlara paternalist bir şekilde davranmış oluruz. Onun için Nussbaum yapabilirlik yaklaşımının insanlara yapabilirlikleri garanti ettiğini belirtir (Nussbaum, 2000: 87). Böylelikle işlevlerdense yapabilirliklere öncelik vermek kişinin seçimlerine saygı duymak manasına gelir (Nussbaum, 2000: 88). Nussbaum yine de yapabilirlikler ve işlevler arasında yaptığı ayrımın bir kesimi istisna olarak görür. Nussbaum, çocuklar söz konusu olduğunda onların ileride yapabilirliklerini işlevlere dönüştürebilmeleri için eğitim işlevinin zorunlu olarak devlet tarafından uygulanmasını ister. Bu çocukların yetişkin oldukları zaman diğer yapabilirliklerini işlevlere dönüştürmeleri açısından gereklidir (Nussbaum, 2000: 90).

- Nussbaum, yapabilirlik yaklaşımının bir tür insan hakları yaklaşımı olarak tanımlar (Nussbaum, 2007: 78). Listedeki yapabilirliklerden bir kısmı doğrudan insan haklarını ifade etmektedir. Örneğin son merkezi yapabilirlik olan “*kişinin çevresine yönelik denetimi*” yapabilirliği ifade özgürlüğü ve mülkiyet edinme özgürlüğü gibi temel insan haklarını içermektedir.
- Yapabilirlik yaklaşımı politik adaletin öznelere olarak grupları değil kişileri esas alır. Bu yüzden, Nussbaum kendi yapabilirlik yaklaşımının “*her bir kişiyi bir amaç olarak görme ilkesi*” gibi temel bir ilkedен hareketle ortaya koyar. Yapabilirlik yaklaşımında belirli grupların ihtiyaçlarının iyileştirilmesi, her bir kişi ve herkes için merkezi yapabilirlikler listesi yerine getirilmedikçe reddedilmelidir. Bu yönüyle de yapabilirlik yaklaşımı liberalizme yakındır (Nussbaum, 2007: 216). Nussbaum, her bir kişiyi bir amaç olarak görme ilkesi, politik hakların dağıtılmasında temel birimin birey olması gerektiğini öngörür. Bu

ilke ayrıca, toplumu yöneten politik ilkelerin her bir birey için gerekli olan temel iyilerin eşik seviyesinin korumasını ve her bir kişinin toplumun genel çıkarları uğruna, özgürlükler ve maddi yaşam olanaklarından mahrum bırakılmaması düşüncelerini de içerir (Nussbaum, 2000: 247).

- Nussbaum’a göre yapabilirlik yaklaşımındaki on merkezi yapabilirlik listesinin temel hak ve özgürlüklerin güvence altına almasıyla liberalizmin özgürlüklere bakışı benzerlik gösterir. Ancak Nussbaum liberalizm²⁸ gibi özgürlüğü fetişleştirmedigini, bunun yerine tüm sosyal iyilerin²⁹ amacı olarak özgürlüğü tanımladığını belirtir. Elbette bazı özgürlükler³⁰ önemlidir; fakat bazı özgürlükler de o kadar önemli değildir. Örneğin endüstrinin çevreyi kirletmek bakımından özgür olması yaşadığımız çevreye zarar verir ve bu devlet tarafından yasalar aracılığıyla düzenlenmelidir (Nussbaum, 2007: 216).
- Nussbaum’a göre yapabilirlik yaklaşımının öne sürdüğü argümanlar kendi ayakları üzerinde durur ve sezgisel refleksiyona dayanır. Nussbaum, buna insanın gelişimini devam ettirebilmesi ve gelişiminin bir sakatlığa uğramaması ve bu bağlamda insanın var olan yapabilirliklerinin geliştirilmesi için insana eğitim imkânının tanınmasını örnek³¹ verir. Bu bakımdan tam bir insan olarak yaşamak için neyin gerektiği fikri sezgiseldir (Nussbaum, 2007: 279). Bunun başka bir biçimde ifadesi, hepimizin insan haysiyetine yaraşır ve saygı göreceğimiz bir yaşamı arzuladığımız gerçeğidir. Bu istek aynı zamanda bize birtakım yükümlülükler yükler (Nussbaum, 2007: 280).
- Yapabilirlik yaklaşımı insan yaşamının tüm yönlerine temas eder. Bu yaklaşım bütünlüklü bir yaklaşımdır. Yapabilirlikler listesindeki her bir yapabilirlik diğerleriyle ilişkilidir. Bu açıdan, Nussbaum için bir toplumdaki ekonomik açıdan ihtiyaç durumunda olan ve eğitimden yoksun olan insanlar, yaşadıkları toplumda yazılı olan ve garanti edilen diğer özgürlüklerini işler hale getiremezler. Bu bakımdan yapabilirlik yaklaşımı açısından ekonomik düzenlemeler ve özgürlükler arasında sıkı bir bağlılık vardır (Nussbaum, 2007: 290).

²⁸ Nussbaum’un burada bahsettiği liberalizm genel bir doktrin olarak liberalizmdir; örtüşen uzlaşım temelinde şekillenen siyasal liberalizm değildir.

²⁹ Yapabilirlik yaklaşımındaki on maddelik merkezi yapabilirlikler listesindeki diğer sosyal iyilere gönderme yapılmaktadır. Sağlık, Beden Bütünlüğü, Pratik akıl, Bağlılık ve Oyun gibi.

³⁰ Yaşama, Düşünme ve İfade Özgürlüğü, Siyasal Yaşama Katılma ve Seyahat Edebilme Özgürlüğü gibi temel özgürlükler kastediliyor.

³¹ Nussbaum bu örneğin aynısını Adam Smith’in de verdiğini söyler.

- Nussbaum'un yapabilirlik yaklaşımının, en başta iyilikseverlik ve merhamet gibi duyguları da kurama dâhil ederek yoluna başladığını öne sürer. Kuramın duygulara önem vermesinin temelinde, onun siyasal kişi kavramsallaştırması vardır. Bu kavramsallaştırma, ortak amaçların paylaşılması ve sosyalleşme gibi temel fikirleri bünyesinde barındırır. Bu açıdan, Nussbaum, insan duyguları arasında ön plana çıkan ve önde gelen duygunun merhamet duygusu olduğunu öne sürer çünkü bu duygu başkalarının iyileri hakkındaki yargıda bulunmanın, insanın kendi gaye ve hedefler şemasının önemli bir parçası meydana getirdiğini net olarak ifade eden bir duygudur (Nussbaum, 2007: 91).
- Son olarak Nussbaum yapabilirlik yaklaşımını adaletin dağıtılmasıyla ilgili bütün sorunları çözen tam bir adalet kuramı olarak değil, bir toplumda yeterli görülebilecek en düşük adalet düzeyini belirleyen kısmi bir adalet kuramı olarak tanımlar (Nussbaum, 2018: 57).

Bu özelliklerinin dışında yapabilirlikleri izah ederken Nussbaum temel, içsel ve birleşik yapabilirlikler arasında ayrım yapar. Nussbaum temel yapabilirliği insanın doğuştan getirdiği araçlar olarak tanımlar. Bunlar işlevlere hazır olan yapabilirliklerdir. Nussbaum temel yapabilirliklere insanın görme yetisini örnek verir. İçsel yapabilirlikler ise kişinin işlevlerini gerçekleştirmek için, kendi geliştirdiği yapabilirliklerdir. Bunlar uygun koşulların sağlanması durumunda kişinin kullanabileceği yetilerdir. Nussbaum buna pratik akıl yetisini örnek verir. Birleşik yapabilirlikler ise uygun yapabilirliklerin uygun dışsal koşullarla bir araya gelmesi neticesinde artık gerçekleşmiş olan yapabilirliklerdir. Nussbaum buna demokratik bir devlette insanların düşünce ve ifade özgürlüklerini etkin biçimde kullanmalarını örnek verir. Düşündüğünü ifade edebilme yetisi içsel yapabilirlikken onu gerçek yaşamda göstermek ancak birleşik yapabilirliğin olmasıyla mümkündür (Nussbaum, 2000: 84). O yüzden Nussbaum açısından, bir kişinin yapabilirliğini güvence altına almak yeterli olmaz, aynı zamanda kişinin bunları gerçekleştirebileceği maddi ve kurumsal çevrenin de hazır olması gerekir. İşte bunlar sağlandığında birleşik yapabilirliklerin gerçekleşme olanağından söz edilebilir (Nussbaum, 2002: 132).

Nussbaum yapabilirlik yaklaşımındaki on merkezi yapabilirlikler listesinin birleşik yapabilirlikler olarak görülmesini önerir. Bu bağlamda sosyal ve maddi koşullar

birleşik yapabilirliklerin gerçekleşmesindeki en önemli iki temel dayanaktır. Ancak, sosyal ve maddi koşulların var olması durumunda kişiler içsel yapabilirliklerinin birleşik yapabilirliklere dönüştürebilirler. O yüzden ilkin içsel yapabilirliklerinin işlenir halde olması sağlanmalı ve sonrasında da onların işler hale gelmesi için bashi geçen koşullar sağlanmalıdır. Bundan dolayı listedeki özgürlükler ve olanaklar biçimsel olmakla birlikte sosyal amaçları gerçekleştirmeyi amaçlayan bir içeriğe de sahiptir (Nussbaum, 2000: 86). Bu bakımdan Nussbaum'un yapabilirlikler yaklaşımı diğer adalet kuramlarından önemli ölçüde farklılıklar gösterir. O yapabilirlikler yaklaşımını bir adalet kuramı olarak öne sürerken diğer adalet kuramlarını eleştirel bir biçimde değerlendirmeye tabi tutmuştur.

3.5.Martha Nussbaum'un Sözleşmeci Kurama Yönelik Eleştirisi

Nussbaum *Adaletin Sınırları* adlı eserinde adalet kuramları arasında en kabul gören kuram olan sözleşme kuramı ve onun çağdaş türevlerinden en önemlisi olan Rawls'un adalet kuramının şu üç problemi adalet probleminin dışında bıraktığı tespitini yapar:

- i) Toplumsal sözleşme kuramı genel itibariyle sağlığı bozulmuş insanlar ile engelli insanların adaletin sınırları dışında bırakır.
- ii) Bu kuram bir ulusu temel alması hasebiyle uluslararası alandaki adalet sorununun dışarıda bırakır.
- iii) Siyasi özneler olarak tür üyeliği bağlamında insan türünü merkeze alan toplumsal sözleşme kuramı diğer türleri, insan dışındaki canlı türlerini adaletin sınırları dışında bırakır.

Nussbaum toplum sözleşmesi kuramının yukarıda zikredilen üç temel adalet problemini dışarda bırakmasını, bu kuramın siyasal toplum tasavvuruna bağlar. Bu siyasal toplum tasavvurunda siyasal yapıyı yani devleti, özellikle ulus devleti meydana getiren siyasal özneler karşılıklı çıkar temelinde bir araya gelen özgür, eşit ve bağımsız yurttaşlardan müteşekkil insanlardır³² (Nussbaum, 2007: 14- 21). Bununla beraber Nussbaum toplum sözleşmesi kuramının iki büyük temsilcisi Hobbes ve Locke'un doğa

³² Bu ön kabul John Locke'un *Yönetim Üzerine iki İnceleme* adlı eserinin siyasal toplumun başlaması üzerine olan kısımda doğa durumundan siyasal topluma geçişte bu yapıyı meydana getiren siyasal özne tasvirinde kendisi tarafından açıkça ifade edilmiştir. Bu toplumda asimetrik ilişkileri baştan yok saymaktadır. İfade şöyledir: "Bütün insanlar doğal olarak özgür, eşit ve bağımsızdır"(Locke, 2020: 233).

durumu hakkında birbirinden oldukça farklı düşündükleri geçeceğini göz ardı etmez. Locke doğa durumunu Hobbes gibi insanlar arasında bir savaş durumu olarak görmez. Nussbaum bu farklılığa rağmen her iki filozofun da, doğa durumundan çıkılıp temel siyasal yapıyı kurma ve adalet ilkelerini belirleme aşamasına geçildiğinde, sözleşmeyi yapan tarafları ancak karşılıklı çıkar temelinde bir araya gelen kişiler olarak tasavvur ettiklerine dikkat çeker (Nussbaum, 2007: 44).

Nussbaum'un bu sözleşme geleneğiyle ilgili yaptığı bir diğer önemli tespit ise bu geleneğin sıkı bir biçimde akılcılığı savunmuş olmasıdır. Nussbaum'un bunun nedenini, toplum sözleşmesi geleneğinin sözleşme yapan kişileri akılsal varlıklar olarak karakterize etmesine ve kişileri akıl sahibi olmak bakımından katı bir eşitlik temelinde belirlemiş olmasına bağlar (Nussbaum, 2007: 53). Nussbaum toplum sözleşmesi kuramının temelinde olan ve sözleşmede temsil konumunda bulunan siyasal öznenin *“özgür, eşit, bağımsız ve en önemlisi karşılıklı çıkar bağıyla bir araya gelmiş akıllı kişiler”* olarak tanımlanmasını problemli bulur. Zira adalet problemine buradan başlamak bu niteliklere sahip olmayan insan ya da insan olmayan diğer canlı türlerini adaletin sınırlarının dışında tutacaktır. Örneğin zihinsel engelli insanlar tam olarak akıl sahibi olma ve akıl yetilerini kullanma bakımından yukarıda bahsi geçen tanıma uymamaktadırlar.

Nussbaum sözleşme kuramının merkeze aldığı karşılıklı çıkar temelinde bir araya gelen siyasi kişi kavramsallaştırması yerine, *“insan haysiyeti”* çatısı altında bir araya gelen ve onu korumak için dayanışma halinde olan siyasi kişi kavramını önerir. İnsan haysiyeti temelinde bir araya gelen siyasal kişi kavramı sözleşme kuramının ortaya çıkardığı sorunları çözebilecek bir öneridir. Bu ayrıca sözleşme kuramının adaletin dışında bıraktığı üç problemin çözümünü de mümkün kılacaktır (Nussbaum, 2007: 44). Adalet probleminin sınırları dışında bırakılan bu üç sorun adaletin sınırlarına dâhil edilmelidir. Buradan itibaren bu sorunları açıklamaya çalışacağız. Adalet açısından problemli bir durumda olan engelli insanlar problemine Nussbaum'un analiz ettiği haliyle kuramsal açıdan açıklamaya çalışacağız.

Sözleşme Kuramında Adaletin Dışarıda Bıraktığı Birinci Problem: Burada yapacağımız analiz çalışmamızın ana başlığına sadık kalınarak ortaya konulacak bir analizdir. Bundan kastımız engelli insanlarla ilgili, Nussbaum'un yapabilirlik

yaklaşımının normatif yani kuramsal çerçevede ve ilkesel olarak bahsi geçen toplum sözleşmesi kuramına ne gibi eleştiriler yaptığı ve neler önerdiği üzerine bir analiz olacaktır. Yukarıda Nussbaum'un toplum sözleşmesi kuramı hakkında, bu kuramın en başından siyasal yapıyı meydana getirirken ve siyasi özne olarak tanımlarken kendisine özgür, eşit ve bağımsız kişilerin esas alındığını ifade etmiştik. Toplum sözleşmesi kuramı başlangıçtan itibaren kendisine siyasal özne olarak katı bir biçimde eşitliği esas almıştır. Bundan kasıt siyasi öznelerin eşit yapabilirlik³³ ve yetilere sahip olmakla birlikte, ekonomik üretkenlik kabiliyeti bakımından da eşit olmaları gerektiğidir. O yüzden, bu siyasi kişi tanımı gerek zihinsel gerekse de fiziksel engelli kişileri sözleşmenin dışında bırakır. Onlar sözleşmeden sonraki kısımda yani kurumlar meydana getirildikten sonraki yasal düzenlemeler aşamasına bırakılır.

Bu bakış açısının etkisi Nussbaum'a göre şöyle adaletsiz sonuçlara yol açmıştır: Genel olarak engelli insanlara eğitim verilmemiş ve bir şekilde bu kişiler damgalanarak toplum içine karışmak yerine toplumdan uzak ve gizlenmesi gereken kişiler olarak görülmüştür.³⁴ Onlar daha başlangıçtan eşit yurttaşlar olarak görülmemişlerdir ve özellikle politik ilkeleri seçerken kimse onları dikkate almamıştır (Nussbaum, 2007: 14-15).

Bu bakış açısının halen savunulduğunu dile getiren Nussbaum, çağdaş sözleşme kuramı savunucularından Gauthier'in olağandışı ihtiyaçları olan insanları sözleşme yapacak ahlaki ilişkiler kapsamında değerlendirmedeğini bu bakımdan örnek verir. Bu yaklaşım adalet açısından doğru bir yaklaşım değildir. Gerçek hayat³⁵ gerek fiziksel gerekse de zihinsel anlamda aşırı yardıma ihtiyaç duyulan kişilerle bu açılardan sorunlu olmayan kişiler arasında asimetrik ilişkilerin olduğu bir dünyadır. Nihayetinde fiziksel ve zihinsel güçler açısından bağımsız yaşamak için yeterli düzeyde olmayan birçok

³³ Eşit yapabilirliklerden kasıt akıl sahibi ve ahlaki akıl yürütme ve sorumluluk alacak bireyler bağlamında katı bir eşitliktir. Özellikle zihinsel ve fiziksel engelli insanlar bu bağlamda eşit değildirler; bu yüzden zihinsel ve fiziksel engelli insanlar bakıma ve özene ihtiyaç duyarlar. Hem eşit değildirlere hem de bağımsız değildirlere; çünkü onların başkalarına bağımlı bir hayatları vardır.

³⁴ Bu gerçek hayata dayalı olan, yani toplum sözleşmesi kuramında olduğu gibi hipotetik ve kurgusal bir sözleşmeden hareket etmek yerine ziyade var olan adaletsizlikleri görerek adalet problemine yaklaşılması gerektiğine dönük bir kavramdır. Bunu "Sonuç ve Çözüm Odaklı Pratik Bir Kuram Olarak Yapabilirlik Yaklaşımı" başlıklı kısımda örneklerle ortaya koyacağız.

³⁵ Burada gerçek hayat vurgusu esasında sözleşme kuramının hipotetik yani kurgusal olan doğa durumu ve sözleşme durumu ayırımına gönderme yapmaktadır. Zaten sözleşme kuramının en zayıf yanı ve eleştirilere konu olan yönü de budur. O adaleti tesis ederken gerçek hayattan başlamak yerine hipotetik yani kurgusal bir düşünceden hareketle kendini temellendirir.

vatandaşımız vardır (Nussbaum, 2000: 49). Nussbaum’a göre sözleşme kuramındaki adaletin sınırları dışında bırakılan engelli insanlara yapılan bu dışlamanın uygulamalarını yaşadığımız dünyada ve somut yaşantımızda net bir biçimde görebiliriz. Dünya genelinde birçok engelli vatandaş günlük hayatın içerisinde kendisine yer bulamamaktadır. Engelli insanların günlük hayata katılabilmeleri için gereken uygun çevresel ve sosyal düzenlemeler olmadığından onların sosyal hayatları da yok gibidir. Zira dünya genelinde birçok ülkede binalar, parklar, iş yerleri ve eğitim gibi hizmetler engelli vatandaşlara göre düzenlenmemektedir. Nussbaum bu düzenlemelerin yapılmamasını engelli insanların toplumdan dışlanması için nedenlerinden biri olarak gösterir (Nussbaum, 2007: 16).

Sözleşme Kuramında Adaletin Dışarıda Bıraktığı İkinci Problem: Ulusu en başlangıçta siyasal yapı kurulurken temel alan sözleşme kuramı uluslararası adalet sorununu adaletin dışında bırakır. Nussbaum’a göre toplum sözleşmesi kuramı siyasal özne olarak kişinin doğduğu yeri başka bir deyişle ait olduğu ulusu esas alır. Bugün artık bütün ülkelerin birbirine bağlı ve bağlantılı olduğu günümüz dünyasında, özellikle zengin ve fakir ülkeler arasındaki eşitsizliğin oldukça yüksek seviyede olması bizlere uluslararası adalet sorunu yeniden düşündürmelidir (Nussbaum, 2007: 18). Uluslararası adalet sorunu üzerine yeniden düşünülmesi kaçınılmaz kılan neden şudur: Küresel çapta bir ekonomik düzen giderek dünyaya hâkim olmakta ve bundan fakir ülkeler için önemli ölçüde olumsuz etkilenmektedir (Nussbaum, 2007: 19).

Sözleşme Kuramında Adaletin Dışarıda Bıraktığı Üçüncü Problem: Toplumsal sözleşme kuramında siyasal yapıyı kurarken sözleşmeyi yapan siyasal özneleri akıl sahibi insanlar temsil ettiğinden, insan olmayan diğer canlı türleri adaletin dışında bırakılmıştır. Nussbaum çağdaş toplum sözleşmesi kuramcılarının Rawls’un hayvanların akıl yetilerinin olmaması nedeniyle adaletin sınırlarının dışında bırakılması gerektiği düşüncesini eleştirir. Hayvanların duygulara sahip olması³⁶ onları adalet probleminin sınırları içerisinde saymak için yeterli bir sebeptir. Nussbaum bu bağlamda hayvanların yasalar tarafından korunması gerektiğini savunur (Nussbaum, 2018: 106).

³⁶ Nussbaum, hayvanların duygulara sahip olması nedeniyle canlı bir varlık olarak acı çektiklerini ve bu bağlamda hayvanların kötü muamelelere maruz kalmaması gerektiğini düşünür (Nussbaum, 2018: 180).

3.6. Martha Nussbaum'un Faydacılık Kuramına Yönelik Eleştirisi

Nussbaum'un faydacılığa³⁷ yaptığı eleştiriler temelde şunlardır: faydacılık insan yaşamındaki sağlık, eğitim, ekonomik açıdan iyi halde olma ve özgürlükler gibi birçok iyiyi tek bir küme halinde toplar. Faydacılık bunu yaparken tüm bu bahsi geçen iyileri toplam faydayı arttırmanın birer aracı olarak gördüğünden, onların ayrı ayrı kendilerine özgü iyiler olduğu gerçeğini göz ardı etmiş olur (Nussbaum, 2007: 72).

Nussbaum, Aristoteles'in hazcılığa yaptığı eleştirinin bir benzerini faydacılığa da yapabileceğimizi ileri sürer. İnsan yaşamında iyilerin çoğul oldukları ve ölçülemez olduklarını³⁸ söyleyen Aristoteles'in hazcılığa yönelik eleştirisindeki en önemli nokta şudur: arkadaşlık, sosyal adalet, cesaret ve ölçülü olmak gibi diğer iyiler haz nesnesi ve tatmin aracı değildirler. Onun yerine bunlar Aristoteles için sırf kendileri uğruna aranan nitelikte iyilerdir. Bu bakımdan tüm iyileri tek bir kümede fayda kümesi altında ve tek bir ölçüyle haz ölçüğüyle ölçen faydacılık da aynı şekilde eleştirebilir (Nussbaum, 1999: 182). Klasik faydacılığın kökleri Antik Yunan düşüncesindeki hazcılık ekolüne dayandığından Nussbaum böyle bir benzerlik ilişkisi kurmaktadır.

Nussbaum'un faydacı adalet kuramına yaptığı bir eleştiri ise faydacı felsefenin insan sağlığını da toplam fayda bağlamında ikinci plana atmasına yöneliktir. Nussbaum, bu bağlamda adalet problemi hakkında faydacılığı esas alan politikaları savunanlara karşı şöyle bir argüman öne sürer: “toplam faydayı arttırıyım derken, örneğin iş imkânlarını arttıracak diye duygusal sağlığımızdan vazgeçmemeliyiz” (Nussbaum, 2007: 73). Aslında Nussbaum'un burada kastettiği insan yaşamındaki her bir iyinin ayrı ayrı değerli olduğu ve bazı iyileri yaşayıp diğerlerinin ise toplam fayda uğruna kişilerden mahrum bırakılmasının adaletli olmadığıdır. Yani toplam faydayı arttırmak için insanların sağlığını görmezden gelecek düzenlemeler yapılmamalıdır.

Nussbaum'un faydacılığa yönelik bir diğer eleştirisi, faydacılığın toplumsal düzeyde adaleti tesis ederken toplam faydayı hesaplamada sadece insanların tercihlerinde tatmin olup, olmadığına bakmasıdır. Bu tarz bakış açısı aslında insanlarla alakalı birçok bilgiyi de dikkate almamamıza sebep olur. İnsan yaşamı yalnızca bu

³⁷ Doktora tezimizin ilk bölümü adalet kuramları üzerinedir. Bu bölümde bir adalet kuramı olarak görülen Faydacılık kuramı üzerine detaylı bir analiz yaptığımızdan burada doğrudan Nussbaum'un eleştirilerine yer vereceğiz.

³⁸ Nussbaum, iyilerin ölçülemez oldukları iddiasıyla Aristoteles'in hem kişilerin yani faillerin hem de istenen şeyin niteliğinin farklı ve değişken oluşuna dikkat çektiğini öne sürer (Nussbaum, 1999: 183).

bakımdan değerlendirilmemeli. Aynı zamanda “insanların ne yapabilecekleri ve ne olabilecekleri”³⁹ de dikkate alınmalıdır. Toplumsal yaşamda insanların seçimlerinin genellikle “uyarlanmış tercihle” (*adaptive preference*) biçimlendirilmiştir. Uyarlanmış tercih, insanların tercihlerinin kendi şahsi seçimlerinden çok toplumsal yapı ve kültür tarafından belirlenmesi bağlamında kullanılan bir kavramdır. Bunu esas alarak politikalar yapmak en çok da kendi ülkelerindeki birçok adaletsizliği görmezden gelen veyahut bu adaletsizlikleri meşrulaştıran statükocu politikacıların işine yaramaktadır (Nussbaum, 2007: 73). Statükocu politikacılardan kasıt totaliter rejimlerle ülkelerini yöneten ve halklarının özgürlük taleplerini reddeden kişilerdir.

Nussbaum diğer birçok eserinde uyarlanmış seçim üzerinden faydacılığa eleştiriler getirir. Ona göre dünyanın birçok yerinde temel insani hak, özgürlükler, sağlık ve eğitim gibi temel hizmetlerden faydalanma söz konusu olduğunda uyarlanmış seçimlerden hareketle kişilerin tatmin olup olmamasına odaklanmak bazı adaletsizlikleri de beraberinde getirmektedir. Özellikle kadınlar, dünyada birçok yerinde uyarlanmış seçimler çerçevesinde değerlendirilerek yukarıda sayılan iyilerden mahrum bırakılmaktadır. Geleneksel bir toplum olan Hindistan’ın bazı bölgelerinde kadınların çalışmaması veya eğitim almamasını seçmeyi bir tatmin edici seçim olarak görmeleri buna örnektir (Nussbaum, 2000: 113). Daha evvel belirttiğimiz gibi Nussbaum bu ve bunun gibi adaletsizlikler karşısında yapabilirlikler listesinin hükümetlerce anayasasal güvence altına alınmasını yegâne çözüm önerisi olarak öne sürmektedir. Kanaatimizce Nussbaum’un yapabilirlikler listesini bir özgürlükler listesi olarak sunması da onun bu sorunlara normatif bir perspektiften baktığının en somut örneğidir. Arditi’nin de ifade ettiği gibi özgürlüğü savunan normatif bir siyaset yaklaşımı eşitliğin ve özgürlüğün içerisinde gelişebileceği koşulları net bir biçimde ifade eder. Bunu yapmakla beraber o aynı zamanda bu koşulların eşitliğin ve özgürlüğün gelişip serpilmesine mani olacak ve zarar verecek koşullardan üstün olduğunun açıklamasını da bizlere sunar (Arditi, 2010: 131). Bu bağlamda Nussbaum’un yapabilirlikler yaklaşımını özgürlüğü savunan normatif bir siyaset yaklaşımı olarak görebiliriz.

Nussbaum’un faydacılığa yaptığı son eleştiri ise faydacılığın gerçek yaşamda aktif olarak seçim ve aktivitede bulunan fail kişiler düşüncesi yerine tatmin olmuş ya da

³⁹ İnsanların ne yapabileceği ve ne olabileceği yapabilirlik Yaklaşımının adalet kuramı olarak sorduğu temel sorulardır.

edilmiş pasif kişiler düşüncesini getirmiş olmasıdır. Nussbaum bu şekildeki bir anlayışın demokratik seçim ve kişi özgürlüğüne zarar verdiğini öne sürer (Nussbaum, 2007: 73-74). Nussbaum'un burada özerk birey olma bağlamında liberal perspektiften bir eleştiri yaptığını düşünmekteyiz. Zira gerek bireysel gerekse de toplumsal sorunlar karşısında bireyin özerk bir konumda olmaması ve siyasal birtakım kararlar alması liberlizmin savunmuş olduğu özgürlük perspektifinden bakıldığında çelişkili bir durumdur.

Tüm bu eleştiriler Nussbaum açısından faydacılığın adalet problemleri karşısındaki yetersizliğini gösterir. Faydacılığın bu negatif yönleri bizleri insanın temel merkezi yetileri üzerine düşünmeye ve bu bağlamda insanlara imkânlar sunmak ve onların aktivitelerde bulunmalarını sağlamak üzerine düşünceler üretmeye sevk eder. İşte tam bu noktada kendisine temelde “*insan haysiyeti*” kavramını esas alan yapabilirlik yaklaşımı bir alternatif olarak karşımıza çıkar (Nussbaum, 2007: 74). Bu bakış açısından hareketle Nussbaum adalet üzerine bir değerlendirmede bulunurken toplam fayda ve var olan kaynaklar üzerinden bir değerlendirmek yapmak yerine, “insanların ne yapabilecekleri ve ne olabilecekleri” düşüncesinden hareketle yapılacak bir değerlendirmeyi daha doğru bulur (Nussbaum, 2007: 75).

Bu eleştirilerin nihayetinde Nussbaum'un yapabilirlik yaklaşımının toplam fayda yerine doğrudan her bir kişinin ne yapabildiğine ve ne olabildiğine baktığını ve bu yönüyle de faydacılıktan farklı ve özgün bir bakış açısına sahip olduğunu söyleyebiliriz. Kanaatimizce burada kastedilen her bir bireyin sosyal, kültürel, eğitim, ekonomik ve biyolojik açıdan birbirinden farklı niteliklere sahip oldukları gerçeğidir. Toplam fayda söz konusu olduğunda bu farklılıklar askıya alınır ve bireyler toplam fayda uğruna bahsi geçen farklılıklarından feragat ederler. Örneğin toplam fayda uğruna herhangi bir ülkede insanların belirli hakları kısıtlanabilir.

3.7.Martha Nussbaum'un Rawls'un Adalet Kuramına Yönelik Eleştirisi⁴⁰

Rawls'un *A Theory of Justice* eseri çağdaş siyaset felsefesinin başyapıtlarından biridir. Eserin en önemli özelliği ise sistematik bir adalet teorisi ortaya koymasıdır. Çağdaş siyaset felsefesinde adaletle ilgili tartışmalara baktığımızda ya onun görüşlerini

⁴⁰ Doktora tezimizin ilk bölümü adalet kuramları üzerinedir. Bu bölümde bir adalet kuramı olarak görülen Rawls'un adalet kuramı üzerine detaylı bir analiz yaptığımızdan burada doğrudan Nussbaum'un eleştirilerine yer vereceğiz.

savunan ya da ona karşı çıkan filozoflarla karşılaşırız. Nussbaum da Rawls'un adalet kuramı üzerine eleştirel bir değerlendirmede bulunduktan sonra kendi yaklaşımını bir öneri olarak sunar. Nussbaum' a göre Rawls'un adalet kuramı diğer sözleşme kuramları gibi yöntemsel (*procedural*) yani usule dair bir kuramdır (Nussbaum, 2007: 81). Bu tarz bir kuramın en temel özelliği ise siyasi yapıyı kurarken başlangıçta belirlenecek adalet ilkelerini seçmede tarafsızlık ve hakkaniyetin esas olduğu biçimsel bir model ortaya koymaktır. Bu bakımdan Rawls adalet kuramında orijinal pozisyonun (*başlangıç durumu*) yeterli bir tasarımının vermekle, ortaya çıkacak olan herhangi bir ilkenin tanımı gereği adil olacağını varsayar (Nussbaum, 2007: 81). Yöntemsel model tasarlayan adalet kuramı biçimsel adalet anlayışının en somut örneğidir.

Tezimizin ilk bölümünde adalet üzerine genel bir değerlendirme yaparken, adaletin en nihayetinde özsel ve biçimsel adalet olarak ikiye ayrıldığını belirtmiştik. Rawls'un adalet kuramı, biçimsel adaleti temsil eden bir kuramdır. Özsel ve biçimsel adalet arasında oldukça net ve keskin bir ayrım vardır. Özsel adalet, adaleti ahlaki ve metafizik bir sorun olarak görür. O adaleti akılla ilişkilendirmenin yeterli olmayacağını aynı zamanda ahlaki ilkelerin, inançların ve duyguların da adaletle doğrudan ilişkili olduğunu öne süren bir yaklaşımdır. Özsel adalet bu bakımdan adaletin içeriğine odaklanır. Böylelikle bu yaklaşım adaleti kuramsal olmaktan ziyade sonuç ve çözüm odaklı olarak ele alır. Özsel adaletin aksine, biçimsel adalet adaleti tamamen akılsal ve akıldan hareketle ortaya konacak olan biçimsel ilkeler bağlamında ele alır. Burada sonuç ve çözümden ziyade doğrudan akla dayalı ve tarafsız kabul edilebilecek olan adalet ilkelerinin varlığı önem kazanır. Nussbaum yalnızca biçimsel adaletle odaklanan adalet kuramlarını eksik ve yanlış bulur. Daha önce de belirttiğimiz gibi onun yapabilirlik yaklaşımı sonuç ve çözüm odaklı bir adalet kuramıdır. Nussbaum için, adalet gerçekleşmesi hedeflenen bir şeydir ve usul (biçimsel adaletin yaslandığı ana dayanak) ise ancak bu sonucu desteklediği ölçüde iyi bir şeydir (Nussbaum, 2007: 82). Tabii ki Nussbaum adaletin biçimsel yönünü inkâr etmez; fakat adaleti sadece buradan hareketle anlamayı yanlış bulur. Kanaatimizce, Nussbaum adaletin en nihayetinde içerik olmaksızın, sırf biçimsel bir yaklaşımla gerçek yaşamda karşılık bulamayacağını söylemek istemektedir. Nussbaum'un değerlendirmesi esasında adaleti kuramsal olduğu kadar pratik alana da taşınması gerektiği üzerine bir görüşür.

Nussbaum, Rawls'un adalet kuramında önemli bir rolü bulunan "temel iyiler" (*primary goods*) düşüncesini de adalet açısından sorunlu bulmaktadır. Rawls'un temel iyiler görüşü kaynak modeli⁴¹ bir görüştür. Bu yüzden bu görüş kişiler arası fiziksel ve sosyal farklılıkları es geçmez. Örneğin, beslenme ihtiyacı yaşa, cinsiyete ve mesleğe göre değişir. Nussbaum, bu farkı göstermek için birkaç somut örnek verir:

Hamile ya da süt emziren bir kadın hamile olmayan bir kadına nazaran daha çok besine ihtiyaç duyar. Bir çocuk yetişkin birine göre daha çok proteine ihtiyaç duyar. Bacakları felçli olan bir kişi diğer insanlarla aynı seviyede olacak biçimde gezebilmek için daha fazla kaynağa ihtiyaç duymasına rağmen bacakları sağlam birisi bunun için daha az kaynağa ihtiyaç duyar (Nussbaum, 2000: 68).

Bedensel engelli felçli insanların seyahat edebilmeleri için evvela onlara tekerlekli sandalyeler temin edilmelidir. Bununla beraber onların yaşadığı yerde otobüse binmeleri için rampalı otobüslerin olması gerekir. Araç kullanan engelli vatandaşlar için özel park yerleri yapılmalıdır. Bu ve bunun gibi birçok düzenleme gerektiğinden engelli insanlar engelli olmayan diğer insanlara nazaran daha çok kaynağa ihtiyaç duymaktadırlar. Bu gelirleri eşitlemekle çözülecek bir sorun olmaktan ziyade sosyal ve kültürel bir sorundur. Ayrıca her bir insan için yaşam kalitesi bağlamında fiziksel, sosyal, kültürel ve biyolojik koşullar da farklılaşmaktadır. Nussbaum bunların da hesaba katılması gerektiğine dair düşüncesine yukarıda değinmiştik. Bundan dolayı Nussbaum Rawls'un ikinci adalet ilkesi farklılık ilkesinin uygulanışında en az avantajlı olanın gelire bakılarak bir değerlendirmede bulunmayı eksik ve yanlış bulur (Nussbaum, 2000: 68).

Bununla beraber, Nussbaum adalet probleminde gelenekten kaynaklı sorunların da önemli bir rol oynadığının altını çizer. İstedığımız kadar kaynak ayırılım bazı temel adalet sorunlarının düzeltilmesi ancak gelenekten kaynaklı sorunların çözülmesine bağlıdır. Gelir ve refah durumu iyi olmasına rağmen kadınların eğitilmediği yerlerde, gelenekten kaynaklı ön yargılar ve düzeltilmesi gereken ayrımcı uygulamalar vardır

⁴¹ Rawls'un kaynak modeli temel iyiler yaklaşımında dezavantajlı durumda olan kişiler hakkında onların gelir ve refah durumu kıstas alınarak bir iyileştirme yapılır. Bu modelde eşitsizlik gelir ve refahı artırma bağlamında ele alınan bir sorundur. Nussbaum buna itiraz eder. O yüzden fiziksel ve sosyal farklılıklara dikkat çekip, buna göre temel iyilerin yeniden değerlendirilmesini ister. Yapabilirlik yaklaşımı eşik fikriyle her bir bireyin kendi yapabilirliklerine odaklanmayı önererek bu soruna çözüm bulmaya çalışır.

(Nussbaum, 2000: 68). O yüzden gelir ve refah bakımından insanlar eşit durumda olsalar bile gelenekten kaynaklı yoksunlukların ortaya çıkmasında dolayı eşitsizlikler varlığını devam ettirecektir (Nussbaum, 2000: 68).

Bu eleştirilerin dışında Nussbaum Rawls'un adalet kuramını dört adalet problemi söz konusu olduğunda yetersiz bulur. Rawls'un kuramı bu problemleri adaletin sınırları dışında bırakmıştır. Nussbaum'un bu iddiası Rawls'un öne sürdüğü iddialara dayanmaktadır. Rawls, nesiller arası adalet problemini, uluslararası adaleti, engelliler problemini ve hayvanları adalet kuramının dışında tutar. Bahsi geçen problemlerin Rawls'un adalet kuramında dışarıda bırakılması, Rawls'un bağlı bulunduğu sözleşme kuramı geleneğinin bir sonucudur. Bu çerçevede, Nussbaum'a göre sözleşme kuramının özgür, eşit ve bağımsız akıl sahibi kişileri sözleşmenin siyasi özneleri olarak tanımlanması bu alanlarda adaletsizliklere yol açmıştır. Buradan hareketle karşılıklı çıkar birliğine dayalı bir sözleşme teorisi olan hakkaniyet olarak adalet asimetrik düzlemdeki ilişkileri adaletin dışında tutmaktadır (Nussbaum, 2009: 333).

Nussbaum, Rawls'un adalet kuramının aile üzerine olan görüşlerini de problemli bulur. Rawls adalet kuramında aileyi gönüllü kuruluşlar olan profesyonel ve bilimsel dernekler, kiliseler, üniversiteler ve sendikalar gibi özel kuruluşlar içinde gördüğünden, iki adalet ilkesinin doğrudan uygulandığı temel yapının⁴² dışında tutmuştur. Nussbaum, buna Rawls'un ikinci adalet ilkesi olan farklılık ilkesinin⁴³ aileye uygulanmayışını örnek verir. Zira Rawls'un iki adalet ilkesinden biri olan farklılık ilkesi temel yapıyı adaletin ana öznesi olarak aldığından, aile içindeki maddi kaynak ve olanakların nasıl dağıtılacağına karışmaz, bunu ailenin bir iç meselesi olarak bırakır (Nussbaum, 2000: 271). Nussbaum, Rawls'un aileyi özel ve gönüllü kuruluşlar listesine almasını ve en temel özgürlüklerin ihlali olmaması durumunda aileye müdahale edilmemesi önerisini iyi niyetli bulur; fakat bunun pek de gerçekçi bir fikir olmadığını öne sürer. Nussbaum hem çocukların hem de maddi açıdan bağımsız olmayan kadınların aile içerisinde

⁴² Rawls'un adalet teorisinde iki adalet ilkesinin doğrudan uygulandığı yapı olan "basic structure" temel yapı, en genel anlamıyla politik anayasayı, ekonomi ilkelerinin ve sosyal ilkelerin düzenlenmesini kastediyor. Rawls bu temel kurumların insanın hak ve görevlerini belirlediğini ve adaletin ana öznesinin de temel yapı olduğunu savunur (Rawls, 1971: 1).

⁴³ Rawls bu ilkeye "difference principle" yani farklılık ilkesi diyor. Rawls bu adalet ilkesi ile sosyal ve ekonomik düzenlemelerin en az avantajlı durumda olanlara faydalı olacak şekilde düzenlenmesi gerektiğini ve fırsat eşitliği koşulu altında her görev ve makamın herkese açık olacak şekilde olması gerektiğini ifade eder (Rawls, 2000: 83).

tümüyle gönüllü olarak bir şeyler yaptıkları iddiasını yanlış bulur. Aile içerisinde gerek kadın gerekse de çocuklar genellikle asimetrik bir ilişki içerisinde bulunmaktadır. Bundan dolayı kadının aile içerisinde yerine getirmiş olduğu eylemlerde tümüyle gönüllü olup olmadığını bilemeyiz. Çocuklar herhangi bir özel kuruluşa üye olmak veya katılmak⁴⁴ istediklerinde genellikle aile baskısı ile karşılaşmakta ve tamamen gönüllü hareket edememektedirler. Bu durumda Rawls'un adalet kuramında, adalet ilkelerinin genel ve evrensel oluşu ile ailenin gönüllü ve özel bir alan olması bakımından bu ilkelere muaf oluşu bizi adalet açısından bir ikileme baş başa bırakır (Nussbaum, 2000: 274).

Bu eleştirinin bir benzerini liberal feminist filozof Okin yapmıştır. Durğun, Okin'in Rawls'un adalet kuramına feminist bir perspektiften yönelttiği eleştirileri aşağıdaki dört maddeyle özetler:

- I. Rawls, orijinal pozisyonda adalet ilkelerini seçmek için bir araya gelenleri aile reisi olarak tanımlayıp, eril bir dil kullanmıştır.
- II. Bilmezlik peçesinin altına cinsiyete dair bilgilerin bilinmemesini eklememesi de toplumsal cinsiyet açısından sorunludur.
- III. Aileyi daha başından adil bir kurum olarak tanımlayıp, özel alan dâhilinde görmesi de adalet açısından sorunludur.
- IV. Ailenin özel alanda tanımlanması neticesinde iki adalet ilkesinin buraya doğrudan uygulanmaması, özellikle ikinci adalet ilkesini ifade eden kaynakların adil dağıtım sorununun da görmezden gelinmesine yol açmıştır (Durğun, 2019: 96).

Toplumsal cinsiyete göre yapılandırılmış bir kurum olan ailede kadınlar daha dezavantajlı durumdadırlar. Özellikle sorumluluklar ve ayrıcalıklar bakımından kadınlar eşitsiz bir konumda bulunmaktadır. Bu bakımdan Okin, Rawls'un adalet kuramının ikinci ilkesi olan fark ilkesinin aileye de uygulanmasını talep eder. Fark ilkesi ve adil fırsat eşitliği ilkesi ile aileye uygulandığı takdirde, Okin bunun kadınların dezavantajlı durumlarını iyileştireceğini öne sürer (Okin, 1987: 65- 67) (Durğun, 2019: 99- 100).

⁴⁴ Nussbaum'un bu söylediğine en basit olarak çocukların veya gençlerin okul seçimlerinde ailelerin baskı yaptıklarını örnek verebiliriz.

Nussbaum Rawls'un adalet kuramını ciddi biçimde eleştirilse de, yapabilirlik yaklaşımıyla Rawls'un adalet kuramı arasında ortak noktaların var olduğunu ifade eder. Nussbaum, Rawls'un faydacılığa yönelik eleştirilerinde onunla hem fikir olduğunu belirtir. Bu bağlamda yapabilirlik yaklaşımındaki insan haysiyeti kavramı temelinde ortaya konan yapabilirlikler ile Rawls'un adalet ilkelerindeki kişilerin haklarının ihlal edilemez oluşu her iki kuramda da yer alan ortak sezgisel iddialardır. Bununla beraber her iki kuram da toplam fayda uğruna çoğunluğun bireylere ya da azınlıklara hükmetmesini doğru bulmaz (Nussbaum, 2007: 80).

2.8.Martha Nussbaum'un Gayri Safi Yurt İçi Hasılaya Dayalı Gelişme Kuramına Yönelik Eleştirisi

Nussbaum'un yapabilirlik yaklaşımının öncüsünün ünlü ekonomist ve filozof Amartya Sen olduğuna bir önceki bölümde değinmiştik. Burada Nussbaum'un GSYİH yaklaşımına yönelik yapmış olduğu eleştirilere yer vereceğiz.

GSYİH: “Bir ekonomide belirli bir dönemde (üç ay ya da bir yıl gibi) üretilen nihai mal ve hizmetlerin fiyat cinsinden toplam değeri” olarak tanımlanır (Eğilmez, 2014: 188). Ülkelerin gelişme ve kalkınma açısından durumu ortaya konulurken de kişi başına düşen milli gelir üzerinden bir değerlendirme yapılır. Kişi başına düşen milli gelir de gayri safi yurtiçi hâsıla hesaba katılarak yapılır. Kişi başına düşen milli gelir, GSYİH'nin toplam nüfusa bölünmesiyle elde edilir (Eğilmez, 2014: 44). Nussbaum, bu şekilde bir ülkenin gelişim ve kalkınmasını değerlendirmeyi hatalı bulur. Ayrıca bu tarz bir değerlendirme adalet problemi açısından da oldukça sorunludur. Nussbaum bu düşüncesini şöyle ifade eder:

Yoksul ülkelerin sorunları üzerine çalışan ekonomi uzmanları, yasa koyucular ve bürokratlar uzun zaman boyunca gerçekleri çarpıtan bir hikâye anlattılar. Bu uzmanların kullandığı belli başlı bütün modellerde ülkelerdeki yaşam kalitesinin ancak kişi başına düşen Gayri Safi Yurtiçi Hâsıla (GSYİH) yükselirse iyileşeceği iddia edilmekteydi. Bu ham ölçü, halkın büyük çoğunluğu ülkenin genel ekonomik gelişiminden pay almasa ve eşitsizlikler ürkütücü boyutlarda olsa, çoğu zaman ülkeleri üst sıralara taşımaya yetiyordu. Uluslararası itibarlarını etkileyen bu ham ve kaba yaklaşım nedeniyle, yoksul Vatandaşlarının yaşam standartlarını dikkate almadan, ekonomik büyümeyle kendiliğinden gelişmesi mümkün olmayan sağlık ve eğitim sorunlarına

eğilmeden, yalnızca ekonomik büyüme hedefi için çaba göstermeyi yeterli buluyorlar (Nussbaum, 2018: 11).

Nussbaum'un dile getirdiği bu tespit, onun neden bir alternatif yaklaşım olarak yapabilirlikler kuramını öne sürdüğünü anlamak açısından oldukça önemlidir. Dikkat edilirse Nussbaum bu yaklaşımı ham ve kaba bulmaktadır. Bu tarz bir yaklaşım yalnızca bir ülkedeki ekonomik büyümeyi başka deyişle toplam mal ve hizmetlerin üretimini gelişme ve kalkınmanın yegâne kriteri olarak görmektedir. Bundan dolayı bu yaklaşım bir ülkedeki var olan eşitsizlikler ile haklar ve özgürlüklerin ihlalleri neticesinde ortaya çıkan adaletsizlikler hakkında bir bilgi vermemektedir. Nussbaum tüm bunları adalet açısından problemlili unsurlar olarak değerlendirir. GSYİH yaklaşımı ülke içinde gelirin nasıl dağıtıldığı ve adil bir bölüşüm olup olmadığını dikkate almamaktadır. Nussbaum, Charles Dickens'ın *Zor Zamanlar (Hard Times)* adlı kitabından bir diyalogu bu bağlamda örnek olarak verir. Nussbaum'un aktardığı diyalog şudur:

Charles Dickens *Hard Times (Zor Zamanlar)* adlı kitabında çocuklara bu tür bir standart yaklaşımın öğretildiği bir sınıf tasvir eder. Sınıfa yeni katılmış olan sirk kızı Sissy Jupe'tan sınıfın bir ülke ve bu ülkede "elli milyon" para olduğunu hayal etmesini ister. "Şimdi", der öğretmen, "Yirmi numaralı kız" (öğrencilerin isimleri yoktur, numaraları vardır, böylece yalnızca bütünün birer parçası oldukları vurgulanmaktadır), "söyle bakalım bu ülke zengin bir ülke değil midir ve sen de müferreh bir durumda değil misin?" Sissy gözyaşlarını tutamaz ve koşarak sınıftan çıkar. Daha sonra arkadaşı Louisa'ya soruya neden yanıt veremediğini şöyle anlatır: "Parayı kimin aldığını ve bana da verip vermediğini bilmeden nasıl yanıt verebilirdim ki? Soru çok alakasızdı. Sayılar bu bilgiyi vermiyordu (Nussbaum, 2018: 28- 29).

Bu diyalog Nussbaum'un GSYİH dayalı yaklaşıma olan eleştirilerini anlamak açısından önemli bir örnek oluşturmaktadır. Adalet açısından önemli olan husus bir ülkenin sahip olduğu parasal değerden ziyade bu parasal değer kimlere ve nasıl dağıtıldığıdır. Diyalog bu düşünceye vurgu yapmaktadır. Nussbaum'a göre bizler de Sissy Jupe'la aynı soruyu soruyu sormalıyız. Bu sorudan hareketle her bir insan için yaratılmış fırsatların ne olduğuna bakarak bir ülkenin gelişmiş olup olmadığını değerlendirmeliyiz. Böyle bakmak gerçek yaşamları ve insanların gerçekte neye

ihtiyaçları olduğunu dikkate alan politikalar yapmaya da olanak sağlayacaktır. Bu nedenle insanların yaşamlarını en çok etkileyen unsurların⁴⁵ ne olduğuna bakmamız gerekir. Nussbaum'a göre bizler adaleti ilgilendiren her sorunda "İnsanlar (her bir insan) aslında ne yapabilir ve ne olabilir?" diye sormalıyız (Nussbaum, 2018: 29). Bu sorunun cevabı Nussbaum'un yapabilirlik yaklaşımındaki on merkezi yapabilirlikler listesiyle karşılık bulur. Nussbaum yapabilirlik yaklaşımının felsefi dayanağı olan Aristotelesçi düşüncenin de adalet açısından gelir ve refahı kendinde birer amaç olarak değil, politik amaçlar ve iyi yaşam için bir araç olarak gördüğünün altını çizer. Bu bakımdan da Nussbaum'un yaklaşımı GSYİH'a dayalı yaklaşıma karşı alternatif bir yaklaşımdır. Nihayetinde Nussbaum Aristotelesçi bir bakış açısıyla insan yaşamındaki temel aktiviteleri destekleyecek politikaların üretilmesi gerektiğini savunur (Nussbaum, 2000: 105- 106). Nussbaum, Aristoteles'in politika yazılarında hem bireyin hem de devletin nihai amacının refah veyahut para olmadığı düşüncesini savunduğuna dikkat çeker. Aristoteles'in felsefesinde devletin amacı iyi yaşamdır. Bu doğrultuda devletin görevi yurttaşlara iyi yaşam sürdürebilmeleri için gereken hizmetleri sağlamaktır. Yine devlet fakir ve zengin çatışmasını önleyecek bir sistem kurmalıdır (Nussbaum, 2000: 111). Bu bakımdan GSYİH'e dayalı yaklaşım bu bahsi geçen bakış açısından uzaktır.

GSYİH yaklaşımı, yalnızca niceliksel anlamda ekonomik büyümeyi ifade ettiğinden, o bir ülkede devasa eşitsizlikler olsa da sanki her şey yolundaymış gibi bir izlenim verir. Nussbaum bu duruma Güney Afrika örneğini verir. Irk ayrımının ve muazzam eşitsizliklerin olduğu Güney Afrika gelişmekte olan ülkeler sıralamasında genelde üst sıralarda yer almıştır. Zengin kaynakları olan Güney Afrika'da, parasal anlamda rakamların yüksek olması, sosyal adalet açısından bizlere pek bir şey söylemez. Bu tablo bizlere varlıkların kimin denetiminde olduğu ve zengin olmayan insanların durumunun ne olduğu ile ilgili bir açıklama sunmaz (Nussbaum, 2018: 66). Bu bağlamda bir ülkedeki kişi başına düşen milli gelirin büyümesi yoksullukla ilgili de doğru bir açıklama vermez. Nussbaum bu durumu şöyle ifade eder:

Yoksulluğu gelire ölçerken karşılaşılan zorluklardan biri de, gelir ölçüsünün hane halkının bütünüyle ilgili olmasıdır; yani odak noktası toplam gelirdir ve beslenme, sağlık ve yoksullukla ilgili bütün konularda cinsiyete dayalı ayrım

⁴⁵ Yapabilirlik yaklaşımındaki on merkezi yapabilirlikler listesindeki her bir madde aslında buna tekabül eder. Örneğin sağlık, beden bütünlüğü, pratik akıl ve duygular gibi.

sorunu ihmal edilir. Oysa yoksulluğa yapılamayanlar açısından baktığımızda, ailedeki her bir birey tek tek ele alınır ve gelirin dağılımındaki eşitsizlikler görünür olur (Nussbaum, 2018: 162).

GSYİH yaklaşımına yapılan buradaki eleştirinin bir benzerini Baudrillard yapar. Ona göre kişi başına milli geliri arttırmayı gelişme olarak gören ülkeler ekonomik büyüme uğruna çevreyi tahrip etmektedirler. Bu da çevreyle ilgili ciddi sorunlara yol açmaktadır. Soluduğumuz hava ve sular kirlenmekte, doğa tahrip edilmekte ve bu bağlamda insanlar ciddi sağlık sorunlarına maruz kalmaktadırlar (Baudrillard, 2021: 35-36).

Nussbaum GSYİH yaklaşımının tek bir rakamla yaşamın tüm bileşenlerini ölçmesini de yanlış bulur. Ona göre hayatın birbirinden farklı yönleri olan sağlık, yaşam süresi, eğitim, beden güvenliği, siyasal haklar, çevresel koşullar, iş fırsatları, boş zaman ve başka birçok alanı tek bir kefedeki toplayan GSYİH yaklaşımı bu sayılan alanlarda bir ülkedeki vatandaşların durumlarının ne olduğu hakkında bir şey söylememektedir. GSYİH bakımından aynı rakamlara sahip ülkelerin yukarıda bahsi geçen alanlarda birbirlerinden oldukça farklı durumda oldukları bir olgu olarak karşımızda durmaktadır. Çin'in ekonomik büyümesi ve GSYİH oranı yüksek olmasına rağmen politik haklar ve özgürlükler noktasında durumu hayli kötüdür. Bu yaklaşım özellikle siyasal hak ve özgürlükler, gelir dağılımı, azınlık mağduriyetleri ve yaşamın diğer birçok alanında adaletsiz pratikler ortaya koyan ülkeler tarafından bir nevi bu sorunlardan sıyrılmak maksatlı kullanılmaktadır. Nussbaum'a göre bu ülkeler yaşanan temel adaletsizlikleri GSYİH iyileşiyorsa ülke gelişıyordur diyerek meşrulaştırmaktadırlar (Nussbaum, 2018: 67). Nussbaum Çin ve Hindistan gibi ülkeler üzerine yapılan son altmış yıllık çalışmalarda bu ülkelerin GSYİH rakamları açısından yükselmelerine rağmen, yukarıda bahsi geçen alanlarda bir hayli kötü durumda oldukları ortaya çıktığını söyleyerek, kalkınma ve gelişme ölçülürken başka bir tarz yaklaşıma ihtiyaç olduğunu dile getirir.

Nussbaum bu yaklaşımın yerine artık daha doğru bir değerlendirmede bulunan “İnsani Gelişmişlik” raporlarına referans olan “Yapabilirlikler Yaklaşımı”⁴⁶ modelini önerir (Nussbaum, 2018: 12). Bu model esasında çok basit olan şu sorularla işe başlar:

⁴⁶ Diğer bir adıyla Nussbaum'un Amartya Sen'den etkilenecek sistematiik bir kuram olarak ortaya koyduğu yapabilirlik yaklaşımı kuramı.

“İnsanlar gerçekte neler yapabilir ve ne olabilirler? Önlerinde ne gibi fırsatlar vardır?” (Nussbaum, 2018: 12). Nussbaum’a göre yapabilirlikler yaklaşımı GSYİH modelinden farklı olarak gelişme ve adalet sorununa şöyle bakar:

İnsan hayatı doğası gereği, birbiriyle ilintili çok sayıda unsurun bir arada incelenmesini gerektirir, bu nedenle basit gibi görünen bu sorular oldukça karmaşıktır. Zaten modeli cazip kılan özelliklerden biri de bu karmaşıklığıdır: insan yaşamının ve insani çabanın kendi karmaşıklığına yanıt verecek donanımına sahip yepyeni bir yaklaşım olması. Her halükârda, modelin sorduğu sorularla insanlar günlük hayatlarında sürekli karşı karşıya kalırlar (Nussbaum, 2018: 12).

Nussbaum betimlemiş olduğu modele dayanarak bir ülkenin gelişmesinin nihai gayesinin, insan yaşamının ve politikanın gayesi haline getirilen ekonomi üzerinden olmaması gerektiğini salık verir. Bunun yerine politikanın amacını insan yaşamının iyileştirilmesi olarak gören yapabilirlikler yaklaşımı örnek model olmalıdır. Yapabilirlik yaklaşımı bağlamında öne sürülen bu düşünceler sözde kalmamıştır. Yapabilirlik yaklaşımının insan yaşamının birçok yönünü gözeterek bir değerlendirmede bulunması, Dünya Bankası’ndan Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı (UNDP) kuruluşlarına kadar birçok yerde etkili olmaya başlamıştır. Nitekim 1990’dan beri Birleşmiş Milletlerin İnsani Gelişmişlik Raporları’nın oluşturulmasında yapabilirlikler yaklaşımının referans alınmaktadır (Nussbaum, 2018: 12).

2.9.Martha Nussbaum’un Yapabilirlik Yaklaşımına Yöneltilen Eleştiriler

Bu bölümde Nussbaum’un yapabilirlik yaklaşımına yapılan eleştiriler arasında en önemli gördüklerimizi analiz etmeye çalışacağız. Çalışmamızda bu eleştirileri analiz ederken genel olarak yapabilirlikler yaklaşımına yönelik ortaya konan eleştirilere de yer vereceğiz. Bu hem Nussbaum’un yapabilirlik yaklaşımına dönük eleştirilerin anlaşılmasını mümkün kılacak hem de genel olarak onun yaklaşımında ne gibi özgün fikirler olduğunu bizlere gösterecektir. Onun yaklaşımına yapılan ilk eleştiri, bu yaklaşımın önemli temsilcilerinden filozof Robeyns tarafından “liste sorunu” olarak adlandırılmıştır. Liste sorunu nelerin yapabilirlikler olarak belirleneceği ve eğer bir yapabilirlikler listesi yapılacaksa bunun içine hangi yapabilirliklerin girmesi gerektiğini ifade eder (Robeyns, 2005: 106). Begona’a göre bir yapabilirlikler listesi sunmanın

sakıncası hazırlanan listenin dışında tutulan yapabilirliklerin devlet tarafından desteklenmemesi halinde ortaya çıkar (Begon, 2017: 161). Begon'un bu eleştirisinin hedefi, Nussbaum'un bahsi geçen on merkezi yapabilirlik listesinin hükümetler tarafından yasal olarak garanti edilmesi ve desteklenmesi tezine yöneliktir. Bizim bu eleştiriye yanıtımız, Nussbaum'un kendi yapabilirlik listesinin açık uçlu olduğunu ve bu listeye farklı kültür ve toplumların yapılarındaki farklılıklardan dolayı başka yapabilirlikler de ekleneceği iddiasını hatırlatmak olacaktır (Nussbaum, 2018: 49). Begon'un Nussbaum'un merkezi yapabilirlikler listesine dönük bir diğer eleştirisi ise, insanların yapabilirlikler bağlamında merkezi olan işlevler yerine merkezi olmayan işlevleri seçmesi durumudur. Burada yapabilirlikler listesi açısından bir sorunla karşı karşıya kalırız. Zira birisi ideal güzelliğe erişmek için sağlığına⁴⁷ zarar verecek düzeyde aç kalabilir, ya da haz almak için uyuşturucu kullanıp uzun dönemde sağlığından vazgeçebilir. Bu Nussbaum'un yapabilirlik yaklaşımını patnatist bir yaklaşım yapmakla beraber, Nussbaum'un önermiş olduğu yapabilirlik listesinin örtüşen uzlaşma yoluyla seçilmesini de olanaksız kılar (Begon, 2017: 162). Begon Eriz Nelson'dan aktarmış olduğu şu alıntıyla bu görüşünü desteklemeye çalışır:

Varsayalım ki, ben dini nedenlerle cinsel aktivitelerde bulunmayı günah olarak değerlendiriyorum; ya da insanları sevmeyen ve onlara güvenmeyen onlarla birlikte hareket etmekte hiçbir değer bulmayan birisiyim(misanthrope); ya da varsayalım ki ben gülmenin zalimane bir nefret ifadesi olduğunu (Descartes gibi) ya da boş gurur(Hobbes gibi) olduğunu düşünüyorum; ya da varsayalım ki ben en temel batılı tıp tekniklerinin(kan nakli gibi) haram olduğunu düşünüyorum (Begon, 2017: 163).

Buradan hareketle yapılan eleştirinin bir benzerini de Brighouse yapmıştır. O Nussbaum'un "bedensel bütünlük" yapabilirliği bağlamında insanların cinsel tatmin imkânına sahip olması koşulunu problemli bulur. Brighouse, Nussbaum'un cinsel hazzın kalıcı kaybına neden olduğundan ve bedensel bütünlük yapabilirliğine (bedensel bütünlük yapabilirliğinin ifade ettiği maddelerden biri de cinsel tatmin imkânına sahip olmadır) zarar vermesinden dolayı, gönüllü olursa bile kadın sünnetinin (*female genital*

⁴⁷ Beden sağlığı Nussbaum'un yapabilirlikler listesindeki on merkezi yapabilirlikten biridir. Burada sağlığına zara verecek şekilde aç kalmasından kasıt, beden sağlığı yapabilirliğine zarar vermektir.

mutilation) yasaklanması gerektiği iddiasını eleştirir. O şöyle bir soru sorarak itirazını dile getirir:

Ya bir kimse, kendi cinsel arzularını, sakın ve huzurlu bir hayat yaşama yeteneğine ilişkin son derecede istenmeyen bir müdahale olarak görürse? Sadece hayatlarına “devam etmek” ve buna saldırıda bulunan o arzularla uğraşmamak isterler. Neden gelişimin bir yolu olarak değil de, kendi seçtikleri sonları sürdürmenin önünde bir bariyer kabul ettikleri arzu kaynağını kesmelerine izin verilmesin? (Brighouse, 2014: 99).

Bu eleştirilerle beraber bir başka sorun da Nussba’um’un yapabilirlikler listesindeki on merkezi yapabilirliğin Rawls’un siyasal liberalizm düşüncesinde olduğu gibi örtüşen bir uzlaşıya⁴⁸ gidilerek kabul edileceğine yönelik düşünceden kaynaklanmaktadır. Yukarıdaki örnekler bizlere listedeki bazı yapabilirliklerin her kesim ya da inanç bazında bir örtüşen uzlaşmayı her zaman vermeyebileceğini göstermektedir.

Nussbaum’un yaklaşımına dönük eleştiriler sıklıkla yapabilirlikler üzerinden yapılır. “İnsanların gerçekte ne ne yapabildiklerine ve ne olabildikleri” hem Amartya Sen hem de Nussbaum’un öne sürdükleri yapabilirlik yaklaşımının ana fikridir. İnsanların ne olabildikleri ve yapabildikleri hususunun da yapabilirlik yaklaşımının en temel iki kavramı olan yapabilirlikler ve işlevler kavramları aracılığıyla anlam kazandığını daha önce söylemiştik. Bu bağlamda yapabilirlikler insanların değerli bulunan işlevlerden faydalanabilme ve onları yapabilme özgürlüğüdür. Değerli bulunan işlevler yapabilirlikler olarak tanımlanır. Amartya Sen, neyin değerli bulunan işlevler olduğu ve yapabilirlikler olarak kabul edileceği konusunda ise insanlar arasında tartışarak ortak bir fikre varılmasını önerir (Alkire, 2009: 32). Her ne kadar neyin yapabilirlikler olacağı hususunda bir liste sunmasa da Amartya Sen açıktan, beslenme yetersizliğinden, önlenebilir hastalık ve erken ölümlerden kaçınabilmeyi, okuryazarlık, hesap yapabilme, siyasal katılımdan ve serbestçe ifade imkânından yararlanabilmeyi vb. temel yapabilirlikler olarak kabul eder (Sen, 2004: 56). Bunları belirtmesine rağmen o yine de bir yapabilirlik listesi sunmaktan kaçınır. Böyle bir yapabilirlikler listesi sunmamak bizi iki temel sorunla baş başa bırakır: “i) Yapabilirlikler listesi sunmamak

⁴⁸ Örtüşen uzlaşma insanların adaletin ilkelerini belirlemede ortak bir görüşe varmalarını ifade eder. Bu Rawls’un siyasal liberalizminde iki adalet ilkesi üzerinde farklı kesimlerin uzlaşmasını örneklendirir.

bazı önemli yapabilirliklerin görmezden gelinmesine yol açabilir. ii) Güç faktörünün yapabilirlikleri belirlemedeki negatif etkisi hesaba katılmaz.” Zira ekonomik gücü fazla olan kesim, etnik grup, cinsiyetçilik ve ailenin etkisiyle hangi yapabilirliklerin olması gerektiğini, azınlıkların aleyhine belirleyebilir. İşte tüm bu oluşabilecek sorunlar karşısında Nussbaum, bir yapabilirlikler listesine ihtiyaç duyulduğunu belirterek, böyle bir liste sunmuştur (Alkire, 2009: 43).

Nussbaum’un yapabilirlik yaklaşımına yapılan eleştirilerin önemli bir kısmı onun evrensel bir *yapabilirlikler listesi* sunmuş olmasına yöneliktir. Hatta böylesi bir listeyi bir batılılaşma projesi diye eleştirenler olmakla beraber, bu listenin paternalistik⁴⁹ olduğunu söyleyenler de olmuştur. Bu minvalde Begon’a göre Nussbaum yapabilirlikler listesinde bedensel sağlık yapabilirliğini kendinde iyi olarak tanımlayıp, bunun yurttaşların seçimden bağımsız olarak korunması gerektiğini öne sürmesi paternalist bir yaklaşımdır. Zira bu yaklaşım tarzı güvenlik ve sağlık politikaları aracılığıyla risk içeren aktiviteler ve uyuşturucu kullanımını yasaklayabilir (Bogen, 2017: 159). Burada özgürlük üzerinden bir eleştiri yapılmaktadır. Bu eleştiriye karşın Nussbaum’un liberal bir filozof olarak liberalizmi negatif özgürlükleri sınırlandırmama biçiminde görmediğini hatırlatmak isteriz. Nussbaum’un yapabilirlik yaklaşımını normatif bir kuram olarak analiz ettiğimiz kısımda Nussbaum’un bazı liberal düşünürler gibi özgürlükleri fetişleştirmedeğini onun yerine özgürlükleri iyi bir yaşamın unsurlarından biri olarak gördüğünü belirtmiştik.

Yapabilirlik yaklaşımına ve bu çerçevede Nussbaum’un kuramına yapılan en önemli eleştirilerden biri de bu yaklaşımın fazlasıyla bireyci olmasına yöneliktir. Bu eleştiri, yapabilirlik yaklaşımının yalnızca atomik bireyleri kendisine temel aldığına yönelik bir iddiaya yaslanmaktadır (Robeyns, 2005: 107). Bireyciliğin bir problem olarak görülmesi birçok yazar tarafından tartışılmaktadır. Bu yazarlardan Charles Taylor *Modernliğin Sıkıntıları* adlı eserinde bireyciliği modern uygarlığın en büyük kazanımlarından biri olarak tanımlamakta birlikte onu aynı zamanda insanlığın yaşamış olduğu sıkıntıların kaynaklarından biri olarak da görür. Ona göre insanlar bireycilikle beraber geleneğin belirlemiş katı hiyerarşik düzendeki kaybettikleri özgürlükleri yeni baştan kazanmışlardır (Taylor, 2011: 10). Taylor bununla beraber

⁴⁹ Babanın çocukları için neyin iyi ve neyin kötü olduğuna karar vermesidir. Bunun siyaset felsefesindeki yansıması ise devletin yurttaşlar için belirli yasaklar ve izinler içeren pratiklerde bulunmasıdır.

bireyciliğin şu nedenlerden dolayı da bir kaygı kaynağın olarak karşımıza çıktığını öne sürer:

Bu kaygı, günümüzün en yaygın formülasyonlarından üçünü alırsak, “hoşgörü toplumu”nun meyveleri, “hep bana kuşağının” ortaya koydukarı ya da “narsizm”in egemenliği karşısında son zamanlarda da yeniden gündeme geldi. Yaşamın tatsızlaştığı ve daraldığı, bunun da anormal ve esef verici bir kendi benliğine gömülme duygusu bugünün kültürene özgü biçimler içinde yendien ortaya çıktı (Taylor, 2011: 12).

Taylor’un kendi benliğine gömülme tehlikesinin kaynağı olarak gördüğü bireycilik bu bakımdan ciddi eleştirilere tabi tutulmuştur. Dean, Nussbaum’un yapabilirlikler yaklaşımının liberal ve bireyci bir yaklaşım olduğunu ve onun dayanışma kavramını dışarda bıraktığını öne sürer (Dean, 2009: 265). Bu bağlamda Dean’ın yapabilirlikler yaklaşımını liberal ve bireyci bir perspektife dayalı bir yaklaşım olarak tanımlarken, bu yaklaşımın toplumsal yaşamın en önemli değer ve kavramlarından biri olan dayanışma mefhumundan yoksun olduğu iddiasını da yukarıda Taylor’un öne sürdüğü eleştirinin bir benzeri olarak görmekteyiz.

Dean bu eleştirisini açamlarken yapabilirlik yaklaşımının adalet açısından yalnızca bireysel özgürlükleri dikkate aldığını ve sosyal dayanışmayla ilgilenmediğini öne sürer. Bundan dolayı fazlasıyla bireyci olan bu yaklaşım üç sorunu göz ardı eder:

- i) Bu yaklaşım insanların fazlasıyla birbirlerine bağlı bir yaşam sürdürdükleri gerçeğini göz ardı eder.
- ii) Liberal ve bireyci olması hasebiyle kapitalist üretim biçiminin yarattığı hegemonik kontrolü dikkate almaz.
- iii) Kapitalist ekonominin yarattığı emek sömürüsü ile özgürleşme arasındaki çelişkiyi göz ardı eder (Dean, 2009: 265).

Dean’ın, Nussbaum’un yapabilirlik yaklaşımının kapitalist ekonominin hegomonik kontrolünü dikkate almadığına dair yaptığı eleştirinin haksız bir eleştiri olduğunu düşünmekteyiz. Bu eleştiri bizce Nussbaum’un bir adalet kuramı olarak öne sürdüğü yapabilirlik yaklaşımını doğru biçimde resmetmemektedir. Zira Nussbaum yapabilirlik yaklaşımıyla ekonomiye karşı her zaman insanı öncelemiştir. Nussbaum’un

yapabilirlik yaklaşımı adaletin sağlanmasında refah ve geliri on merkezi yapabilirlikleri sağlamanın bir aracı olarak görür. Bu doğrultuda biz Nussbaum'un ekonomiyi amaç yapan ve önceleyen bakış açısına karşı eleştirilerini "Nussbaum'un GSYHİ Yaklaşımına Eleştiri" bölümünde ortaya koymuştuk. Nussbaum GSYHİ yaklaşımını eleştirirken yaptığı bu eleştiri bizce bir yönüyle de kapitalizmin temel güdüsü olan karı maksimize etmeye dönük bakış açısına karşı yapılmış bir eleştiridir. Nussbaum da tıpkı Aristoteles gibi refahı iyi bir yaşamın bir aracı olarak görür. Nussbaum kapitalist hegomonik kontrolün farkında olduğu için, küresel adalet bağlamında uluslararası şirketlere gittikleri ülkelerde insanların yaşamlarını iyileştirmeleri, bu çerçevede hem altyapı hizmetlerine hem sağlık ve eğitim hizmetlerine destek vermeklerini salık verir. Bu bakımdan Nussbaum bu şirketleri adaletin sağlanmasında yükümlü tutar.

Nussbaum'un liberal oluşu ise yine onun yapabilirlikleri özgürlükler olarak görmesi ile ilgilidir. Ayrıca Nussbaum liberal düşüncüyü savunduğundan dolayı kapitalist üretim biçiminin yarattığı hegomonik kontrolü dikkate almadığı eleştirisi kanaatimizce yanlış bir düşüncedir. Zira Nussbaum on merkezi yapabilirliklerin sağlanmasında devleti birinci dercede sorumlu kılar. Bu açıdan bakıldığında "yaşam", "beden sağlığı", "bedensel bütünlük", "kişinin çevresine yönelik denetimi" gibi yapabilirlikler Nussbaum tarafından serbest pazarın meydana getirdiği özel sektöre değil doğrudan devletin sorumluluğuna bırakılmıştır. Böylelikle Nussbaum'un yaklaşımının sosyal devlet anlayışını ön plana çıkardığını söyleyebiliriz. Nitekim Nussbaum'un yapabilirlik yaklaşımı, onun yıllarca süren Aristoteles çalışmaları ve adalet problemi üzerine geliştirdiği düşünceler sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu yüzden onun yaklaşımı liberal bireycilikle sınırlandırılmayacak bir içeriğe sahiptir. Nitekim Nussbaum, kendi kuramını tarif ederken, "Aristoteles'ten hareketle bugüne hitap eden, sosyal – demokratik liberalizm formunda uluslararası gelişmeye temel olacak etik ve politik teori" olarak tanımlar (Nussbaum, 2001: XIX).

Yapabilirlikleri özgürlükler olarak nitelendirmek bu yaklaşımın liberal düşünceleri önemseydiğini gösterebilir. Ancak Nussbaum'un kuramını bununla sınırlandırmak haksızlık olur. Zira Nussbaum'un Aristoteles'ten aldığı ve çok önemli gördüğü bir başka düşünce daha vardır. O da insanın talih karşısında savunmasız bir varlık olduğu düşüncesidir. Bu insan yaşamının kırılganlığına işaret eder. İnsan yalnızca özgürlüklerle yaşamaz, insan aynı zamanda belirli ihtiyaçları olan ve bu ihtiyaçları

giderilmesi gereken bir varlıktır. Nussbaum'un Aristoteles'ten aldığı ve yorumladığı bu düşünceyi şöyle ifade eder:

Aristotelesçi insan anlayışında insanın hem bir şeyleri yapabilme gücünün olduğundan hem de savunmasız ve kırılgan bir varlık olduğu düşüncesi vardır. Aristoteles, insanın bu savunmasız ve kırılgan yapısından dolayı zengin yaşam aktivitelerini devam ettirmek için ciddi desteğe ihtiyacı olduğunu söyler (Nussbaum, 2001: XVIII).

Bu bakış açısından hareketle geliştirilen bir adalet kuramı olarak yapabilirlik yaklaşımı on temel merkezi yapabilirlikler listesinde özgürlüklere vurgu yapmasının yanında⁵⁰ insan yaşamının savunmasız ve kırılgan oluşuna da dikkat çeker. Bu bağlamda insanın yaşamını iyi bir biçimde devam ettirmesi için sosyal yönden desteğe ve korunmaya ihtiyacı vardır. Nitekim on merkezi yapabilirlikler listesindeki “beden sağlığı” yapabilirliği insanların uygun biçimde beslenmesini ve uygun bir konutta oturabilmesini şart olarak koşan bir yapabilirliktir (Nussbaum, 2018: 49). Bütün bunları söylemekten kastımız Nussbaum'un bir adalet kuramı olarak öne sürmüş olduğu yapabilirlik yaklaşımının insan yaşamının iyileştirilmesini önceleyen ve bu doğrultuda sosyal bir devlet anlayışını savunan bir yaklaşım olduğunu vurgulamaktır. Bundan dolayı kanaatimizce Nussbaum'un yapabilirlikler yaklaşımının kapitalist hegonomik kontrolü önemsemeyen ve bireycilikle sınırlı olduğu iddiası haksız bir eleştiridir.

Nussbaum'un yapabilirlik yaklaşımına karşı yapılan bir diğer eleştiri ise yaklaşımın “sosyal gruplara gereken önemi vermediğine” yöneliktir (Robeyns, 2005:109). Robeyns bu eleştirilerin haksız olduğunu düşünür. Nussbaum eserlerinde kadın sorununu yapabilirlik yaklaşımı bağlamında ortaya koyarken kadın kolektifleri gibi sosyal grupların bireylerin yaşamlarını iyileştirmede önemli rol oynadıklarını açıkça ifade etmiştir. Bundan dolayı Robeyns bu yapılan eleştirinin yanlış olduğunu ileri sürer. Nitekim Nussbaum'un yapabilirlikler listesindeki bağlanma yapabilirliği, kişinin bağlı bulunduğu sosyal grubun yapabilirlikleri gerçekleştirmede doğrudan etkili olduğunu ifade eden bir yapabilirliktir (Robeyns, 2005:109). Hatırlanacağı üzere

⁵⁰ Nussbaum'un on merkezi yapabilirlikler listesindeki “pratik akıl” yapabilirliğiyle din ve vicdan özgürlüğünü garanti eden ve koruyan bir yapabilirliktir. Ayrıca “kişinin çevresine yönelik denetimi” yapabilirliği de seçimlere katılma, dernekleşme, düşünce ve ifade özgürlüğü gibi temel özgürlükleri garanti eder.

bağlanma yapabilirliği kişinin başkalarıyla birlikte yaşayabilme, çeşitli toplumsal ilişkilerde yer alabilme ve saygı görme ile ilgilidir. Nussbaum'a göre bu yapabilirlik insanlara eşit ve onurlu kişiler olarak davranılması gerektiğini vurgulayan bir yapabilirliktir (Nussbaum, 2018: 50).

Yapabilirlik yaklaşımına yapılan bir diğer eleştiri yapabilirlik yaklaşımının sosyal gruplara gereken önemi vermemesiyle bağlantılı olarak, sosyal yapılara da gereken önemi vermemiş olduğuna yöneliktir (Robeyns, 2005:109). Robeyns yapabilirlik yaklaşımının sosyal yapı ve kurumların insanların yapabilirlikleri üzerinde etkili olduğu gerçeğinin farkında olduğunun altını çizer. Bu sebepten yapılan eleştiri haksız bir eleştiridir. Bu eleştiriye en etkili cevaplardan birini Nussbaum'un vermiş olduğunu düşünüyoruz. Daha önce belirttiğimiz gibi Nussbaum on merkezi yapabilirlikler listesinin eşik düzeyde tüm insanlara sağlanmasında hükümetleri ve siyasi yapıları doğrudan sorumlu tutmaktadır.

Martha Nussbaum'un yapabilirlik yaklaşımına bir eleştiri de, Jeff Gotlieb tarafından yapılmıştır. Gotlieb, Nussbaum'un yapabilirlik yaklaşımının en önemli kavramlarından biri olan haysiyet kavramını sezgisel olarak tanımladığını; fakat Nussbaum'un haysiyetin neden sezgisel apaçık bir kavram olduğunu temellendirmede başarısız olduğunu düşünür. Özellikle Nussbaum'un haysiyet kavramsallaştırmasında bir tür olarak insan kavramı merkezde yer alırken, insan olmayan hayvanlar ise bir tür olarak daha aşağıda yer alır. Bununla beraber Gotlieb, yapabilirlik yaklaşımını sezgisel bir düşünceye dayandıran Nussbaum'un sezgicilik (*intuitionism*) hakkında daha fazla şeyler söylemesi gerektiğini öne sürer (Gotlieb, 2016: 400).

Nussbaum'un yapabilirlikler yaklaşımını eleştiren filozoflardan biri de Jessica Begon'dur. Nussbaum'un insan haysiyetine yaraşır bir yaşamı yapabilirliklerle ilişkilendirerek açıklamasını eleştiren Begon insan haysiyetine yaraşır bir yaşam sürdürebilmenin yapabilirliklerle sınırlandırılmaması gerektiğini savunur. O bu görüşünü temellendirirken Nussbaum'un on merkezi yapabilirlikler listesindeki yapabilirlikleri yerine getiremeyecek durumda olan, başka bir ifadeyle doğal olarak bu yapabilirliklerden yoksun olan aseksüel bireyler ile *Otistik Spektrum Durumu* (*Autistik Spectrum Condition*) gibi rahatsızlığı olan hastaları örnek verir. Bu her iki durumda da bahsi geçen bireyler değerli görülen işlevlerini yerine getiremeyecek durumdadırlar. Bu

yüzden de onlar Nussbaum'un on merkezi yapabilirliklerden listesindeki yapabilirliklerin bazılarında mahrum olan kişilerdir. Seksüel tatmin Nussbaum'da bedensel bütünlüğü ifade eden yapabilirliğe karşılık gelir; fakat doğal olarak bu işlevi yerine getiremeyen bireyler⁵¹ bu yapabilirlikten mahrum kalsalar da, onlar yine insan haysiyetine yaraşır bir yaşam yaşayabilirler. Yine Otistik Spektrum hastaları hem bağlanma işlevlerini hem de duygusal ilişki kurma işlevlerini, hastalıklarından dolayı yapamamaktadırlar. Nussbaum'un bağlanma yapabilirliğine dikkat çeken Begon, bağlanma yapabilirliğin (insanın başkalarıyla birlikte yaşayabilmesi, başka insanlara olan ilgisini belirtmesi ve göstermesi, çeşitli toplumsal ilişki biçimlerinde yer alabilmesi; başkasının içinde bulunduğu durumu anlayabilmesi), *Otistik Spektrum Durumu (Autistik Spectrum Condition)* hastalığına sahip olanlar için gerçekleştirilmesi mümkün olmayan bir şey olduğunu ileri sürer. Zira bu hastalığa sahip kişiler hastalıktan dolayı sosyal etkileşim, iletişim ve empati kurma becerilerini yerine getirememektedirler. Onların birçoğunun bu durumlarını düzeltmek için dolayı tedavi olmak yerine anlaşılmayı istediklerini "*Neurodiversity Hareketi*" bizlere göstermiştir (Begon, 2017: 165). Özetle Begon, Nussbaum'un insan haysiyetine yaraşır bir yaşam ile yapabilirlikler listesi arasındaki kurduğu ilişkiyi problemlili bulmaktadır. Bu bağlamda şöyle açık bir soruyu Nussbaum'a yöneltmektedir: "Neden gerçekleştiremediğimiz bir işlev için bir olanağa sahip olmak, haysiyet kavramının zorunlu ana unsuru ve adaletin bir gerekliliği olsun?" (Bogen, 2017: 167).

Nussbaum'un yapabilirlik yaklaşımına en güçlü eleştirilerden biri de kanaatimizce Charusheela tarafından yapılmıştır. Charusheela'nın eleştirisinin merkezinde Nussbaum'un yapabilirlik yaklaşımına Afrikalı feminist filozof Nkiru Nzegwu'nun yapmış olduğu eleştiri vardır. O da Nzegwu gibi Nussbaum'un evrensellik iddiasında bulunan yapabilirlik yaklaşımını modernist liberal ideoloji çerçevesinde ortaya konmuş bir kuram olarak görür. Bu eleştirisinde Charusheela, Nussbaum'un diğer ülkelerdeki aktivist ve düşünürlerle tartışmaya dayalı ortak çalışmalar yürüttüğü bir dönemde Afrikalı filozof Nzegwu ile olan tartışmalarındaki karşıt görüşlere⁵² atıfla

⁵¹ Kastedilen kişiler açıkça belirtilmiş olmasa da hadım olmuş kişilerdir.

⁵² Charusheela, Nzegwu'nun Afrika'daki Igbo kadın hareketleri üzerine olan çalışmasında, Nussbaum'un tezlerinin aksine bulgular elde ettiğini söylüyor. Nzegwu, Nussbaum'un kadınların bağımsız olamamaları ve hem iş yaşamında ve hem sosyal hayatta eşit olmayan şartlarda yaşamalarının temelinde özellikle onların okuryazar olmamalarını yeterli bir açıklama olarak görmez. Nzegwu yapmış olduğu tarihsel araştırmada Igbo toplumunda kadınların hem politik hem de ekonomik alanda önemli rolleri bulunduğunu

geliştirir. Burada Charusheela, Nzegwu'nun özellikle Nussbaum'un yapmış olduğu sosyal analizlere karşı görüşlerini gündeme getirir (Charusheela, 2009: 1136). Sosyal analiz Nussbaum'un yapabilirlik yaklaşımında bir toplumun nasıl organize olduğuna ve işlediğine dair incelemeye karşılık gelir. Buradaki kasıt ise bireylerin bahsi geçen yapabilirliklere ulaşmada onları belirleyen belirli özel bir bağlamın bilgisine sahip olmaktır (Charusheela, 2009: 1139).

Charusheela, Nzegwu'nun yaptığı araştırmada Afrika'da okuryazar olmayan kadınların okuryazar olan kadınlara nazaran politik olarak daha aktif olduklarını tarihsel olaylardan hareketle ortaya koymuştur. Nitekim araştırmaya göre Afrika tarihinde İngilizlere karşı yapılan protestodaki kadın hareketinde, Afrika'daki eğitilmiş sınıftan meydana gelen kadınların İngilizlerin getirmiş olduğu düzenden yana oldukları yani İngilizlere karşı protestolara katılmadıkları ortaya çıkmıştır. Ayrıca Afrika'da İngilizleri protesto eden Igbo kadınlarının okuryazar olmadan da kendi geleneksel üretim ürünlerinden bir işte çalışabilme ve gelir elde edebilme yapabilirliğine⁵³ sahip oldukları da araştırma neticesinde ortaya çıkmıştır. Bu araştırmadaki başka önemli bir tespit iş bulma ve çalışmanın okuryazarlıkla ilişkilendirilmesinde hükümet ve hükümet dışındaki organizasyonların doğrudan belirleyici olmalarıdır. İş bulma ve çalışma ile okuryazarlık hükümet ve oradaki özel şirketler tarafından insanlara empoze edildiği tespit edilmiştir (Charusheela, 2009: 1142).

Charusheela, Nzegwu'nun araştırmasından hareketle Nussbaum'un yapmış olduğu sosyal analizlerde okuryazarlığı kendinde bir değer olarak görüp, yeryüzündeki tüm toplumlarda kadınların bağımsızlaşması ve daha adil bir yaşam sürmeleri için ya da adaletsizliklerin ve eşitsizliklerin farkına varmaları için olmazsa olmaz özel bir değer olarak tanımlamasını yanlış bulur. Charusheela, Afrikadaki Igbo kadınları üzerine yapılan araştırmada aslında okuryazarlığın bir toplumsal sınıfın diğer sınıf üzerinde baskı kurma aracı olarak karşımıza çıktığını iddia eder (Charusheela, 2019: 1143). Charusheela Nussbaum'un sosyal analiz üzerine yapmış olduğu açıklamaları liberal demokratik devletleri, endüstriyel kapitalist ekonomiyi, sivil toplum örgütleri ve devlet

ve 1929 yılında İngiliz politikalarını protesto eden kadınların çoğunluğunun okuryazar olmadığına dikkat çeker. Charusheela, Nzegwu bizlere okuryazar olmanın insanların duyularını, hayal güçlerini, pratik aklını ve bu bağlamda eşitsizlikleri fark etmede özel rolü olmadığını göstermiştir.

⁵³ Burada on merkezi yapabilirlikten sonuncu yapabilirlik olan kişinin çevresine yönelik denetimi politik yaşama katılabilme ve maddi mülk edinebilme çerçevesinde iş sahibi olabilmeye gönderme yapılmaktadır.

kurumları içeren modernist çerçevede yapılmış açıklamalar olarak görür (Charusheela, 2009: 1147). Nussbaum'un modernist ideoloji çerçevesinden baktığına bir delil olarak Charusheela, yapabilirlik yaklaşımının evrensellik iddialarına yönelik eleştirileri geleneksel, paternalist, nativist ve ahlaki rölativizmle kategorize etmesini örnek verir (Charusheela, 2019: 1149).

Nussbaum'a yapılan bu eleştiride bir yönden hak vermekle birlikte başka bir yönde de eleştiri yapan kişinin Nussbaum'a bir yönüyle de haksızlık yaptığını düşünmekteyiz. Eleştiri de haklı bulduğumuz taraf toplumların kendilerine has inanç, kültür, doğa ve insan anlayışları olduğu ve bu bağlamda değerler açısından farklılaşmalarının, onların tarihsel olarak benzer olaylara farklı bir biçimde karşılık verebildikleri hakikatidir. Şunu demek istiyoruz, bağımsızlığa çok düşkün Afrikalı kadınlarının insan özgürlüğüne verdikleri değer, onların bir işgal ve asimilasyon karşısında okuryazar olmamalarına rağmen tepki göstermelerine ve bu bağlamda politik bilinç göstermelerine neden olabilir. Benzer bir durumda bulunan bir başka ülkede de okuryazar olan kadınlar işgal ve asimilasyona karşı daha bilinçli bir tepki gösterebilir. Bütün bunlara rağmen okuryazar olmak değer itibarıyla kendinde bir değer olarak görülemez demek doğru değildir. Bundan dolayı, okuryazarlık bir batılı liberal modern ideoloji dayatmasıdır, demek haksız bir eleştiridir. Zira insanın okuryazar olması hem bir fert olarak hem de toplumsal düzeyde yalnız politik bilinç kazanıp kazanmaması meselesine indirgenmeyecek kadar daha geniş kapsamlı ve insan yaşamını birçok açıdan ilgilendiren bir meseledir. Okuryazar olmamak ya da insanları bundan sırf modern batılı ideolojinin bir dayatması diyerek mahrum bırakmak, insanın kendi yaşadığı ülkedeki başka insanların düşüncelerini ve fikirlerini, hatta kendi ülkesi dışında var olan diğer ülkelerdeki kendisi gibi olmayan insanların ve kültürlerin düşüncelerinden mahrum bırakacak bir kötülük olacağı kanaatindeyiz.

Nussbaum kadın hakları üzerine olan yazılarında okuryazar olmanın kadınlarda politik bilinç kazanmaya yol açtığını söylemiş olduğu doğru bir yorumdur. Ancak yine de unutmamak gerekir ki, onun yapabilirlik yaklaşımındaki on merkezi yapabilirlikler listesinde yer alan “Duyular, hayal gücü ve düşünce” yapabilirliğinin tanımlamasında yer alan ve kişiye sağlanması gereken okuryazarlık, yalnızca kadınlar için değil tüm insanlar için önerilmiştir. Eğer bizler cehaletin ve bilgisizliğin insan yaşamında ve sosyal yaşamda birçok kötülüğün ve adaletsizliğin kaynağı olduğu konusunda hem

fikirsek o zaman bu cehaletten kurtulabilmenin en önemli dayanağı olan okuryazarlığı insanların sahip olması gereken bir yapabilirlik olarak düşünmemiz gerekir.



3. SONUÇ VE ÇÖZÜM ODAKLI PRATİK BİR ADALET KURAMI OLARAK MARTHA NUSSBAUM'UN YAPABİLİRLİK YAKLAŞIMI

Nussbaum'un yapabilirlik yaklaşımı hem kuramsal hem de pratik alanda karşılık bulan bir adalet kuramıdır. Nussbaum yapabilirlikler yaklaşımında pratik alanda çözüm bekleyen ve diğer adalet kuramlarının bu sorunlara çözüm üretmekte yetersiz olduklarını düşündüğü belli başlı adalet problemlerine odaklanır. Biz de çalışmamızdaki başlıkları buna göre belirledik. Bu bölümdeki başlıklarımız sırasıyla Kadın Hakları ve Yapabilirlik Yaklaşımı, Engelli İnsanlar ve Yapabilirlik Yaklaşımı, Küresel Adalet ve Yapabilirlik Yaklaşımı, Adaletin Gerçekleşmesi ve Duygular olacaktır. Bu yukarıda saymış olduğumuz başlıklar ve içeriğinde ifade edilen düşünceler, bize yapabilirlik yaklaşımının pratik hayatta var olan adaletle ilgili somut ve gerçek sorunlara nasıl uygulandığını görme imkânını sağlayacaktır.

Nussbaum'un kadın sorunu, engelli insanlar ve küresel adalet gibi temel adalet problemleri hakkında diğer adalet kuramlarının eksik ya da yetersiz olduklarına dair iddialarını bir önceki bölümde ele almıştık. Bundan sonrasında da bu eleştirilerle beraber yapabilirlik yaklaşımının bu sorunlara ne gibi düşünceler önerdiğini analiz etmeye çalışacağız.

Yine yukarıda saydığımız problemlere Nussbaum'un yapabilirlik yaklaşımı bağlamında pratik olarak nasıl baktığına değinmekle beraber, bu çalışmada duygulara da ayrı bir başlık açacağız. Duygular on merkezi yapabilirlikler listesindeki önemli yapabilirliklerden biridir. Nussbaum bundan dolayı duyguların adaletin gerçekleşmesinde önemli rolü olduğunda inanır.

Nussbaum, yapabilirlik yaklaşımının adalet üzerine olan bakış açısının, pratik bir yaklaşım olduğunu izah ederken, bunu sözleşme kuramıyla bir kıyaslama yaparak açıklar. Yapabilirlik yaklaşımı, sözleşme kuramından temelde iki açıdan farklıdır. İlk olarak, Nussbaum bir adalet kuramı olarak öne sürdüğü yapabilirlik yaklaşımı, sözleşme kuramının öne sürmüştüğü karşılıklı çıkar üzerine kurulmuş bir sosyal ve politik yapı tasavvuruna dayanmaz. Onun yerine Nussbaum'un yaklaşımı insanların sadece karşılıklı çıkar değil başka birçok motivasyon kaynağıyla bir araya geldikleri bir sosyal ve politik yapı tasavvur eder. Nussbaum, insanların adalet duygusu ve başkalarına

merhamet etme gibi motivasyonlarla da bir araya gelebileceklerini ifade eder. İkinci fark ise yapabilirlik yaklaşımının sözleşme kuramı gibi en başından itibaren yöntemsel ve usulü esas alan bir adalet yaklaşımından ziyade sonuç ve çözüm odaklı bir bakış açısına sahip olmasıdır (Nussbaum, 2007: 156).

Kanaatimizce bu iki fark yapabilirlik yaklaşımının muhtevasını anlamak açısından önemlidir. Bu fikirler adaleti farklı bir perspektifte yeniden görmenin imkânını bize sağlar. Yapabilirlik yaklaşımı insanları yalnızca benle eşit olan ve ondan bir çıkarımın olabileceği kişiler olarak görmek yerine, adalet duygusu, merhamet, iyilikseverlik ve özen gösterme gibi başka motivasyonlar aracılığıyla görme ve anlama imkânını bize sağlar. Bununla beraber yapabilirlikler yaklaşımı adaletle dair biçimsel adaletle sınırlı olan ve her şeyi usule indirgeyen bir bakış açısının yerine, sonuç ve çözümlere odaklı bir bakış açısı sunar. Bu da bizleri hâlihazırda var olan adaletsizlikleri gündeme getirmeye ve bunlara dair gerekli çözüm önerileri bulmaya sevk eder. Böylece mükemmel ve adil bir devleti kurma idealini yakalama çabası ve gayesinin peşinden giderken birçok adaletsizliğin varlığı da görmezden gelinmemiş olacaktır. Böylelikle, yapabilirlik yaklaşımı adaleti tesis etmede yöntemsel ve prosedürel olanı tek ölçüt olarak alan bir adalet kuramı olmaktan ziyade sonuç ve çözüm odaklı bir kuram olur.

Nussbaum özellikle on merkezi yapabilirliklerden biri olan pratik aklın (*her bir kişinin kendi yaşamının planlayıcısı olduğu fikri*) ve yapabilirlik yaklaşımının en merkezi kavramı olan insan haysiyeti düşüncesinin (*yani her bir kişiye sırf bir araç olarak değil bir amaç olarak bakılmasının*) adalet problemine pratik alanda önemli katkı sunduğunu ileri sürer. Bu ikisi yapabilirlikler listesindeki diğer maddelerle bir araya getirildiğinde kamusal politikalar için bize bir dizi amaçlar sunmaktadır. Nussbaum yapabilirlik yaklaşımının amacını, bütün yurttaşların her birinin kendi yaşamlarının planlayıcıları olacakları, insan haysiyetine yaraşır bir biçimde eşit sayılacakları ve her biri için yapabilirlikler listesindeki ifade edilen güç ve olanaklara sahip olacakları bir yaşamı yaratmak olarak tanımlar (Nussbaum, 2000: 284- 285). Buradan da anlaşıldığı gibi Nussbaum bize yalnızca soyut ve biçimsel bir adalet kuramı sunmaz, O aynı zamanda pratik hayatta insanların her birinin yaşamını iyileştirecek maddi imkân ve olanakların varlığını da gözetken bir kuram sunar.

Bu kısımdaki alt başlıklarda Nussbaum'un yapabilirlik yaklaşımının pratik yönünü ya da gerçek hayattaki karşılık bulduğu olay ve durumları analiz ederken, hareket noktamız, Nussbaum'un kendi çevresi akademik çalışmaları esnasında şahit olduğu gerçek veri ve olaylardır. Nussbaum'un yapabilirlikler yaklaşımının pratik bir kuram oluşunda dair düşünceler bu verilen örnekler aracılığıyla gerçeklik kazanır. Aşağıda Nussbaum tarafından aktarılan gerçek yaşam öyküleri yapabilirlikler yaklaşımını somutlaştırmaya dönük olarak verilmiştir. Bu yaşam öykülerinde on merkezi yapabilirlikler listesinin varlığının ve uygulanmasının adalet açısından önemi vurgulanacaktır.

3.1. Kadın Hakları ve Yapabilirlik Yaklaşımı

Önemli bir kadın hakları savunucularından ve liberal feminist filozoflardan biri olan Nussbaum, dünya genelinde kadınların temel birtakım haksızlıklara maruz kaldığına dikkat çeker. Nussbaum bunu Birleşmiş Milletler Gelişim Programının hazırlamış olduğu “İnsani Gelişim Raporlarına” (*Human Development Report*) dayandırır. Nussbaum bu raporlardan hareketle dünya genelinde kadınların yaşamış oldukları adaletsizlikler en genel itibariyle şöyle özetler:

1. Kadınlar beslenme açısından daha az beslenmektedirler.
2. Kadınlar sağlık açısından daha kötü durumdadırlar.
3. Kadınlar fiziksel ve cinsel şiddete daha fazla maruz kalmaktadırlar.
4. Kadınların okuryazarlık oranı erkeklere nazaran daha düşüktür.
5. Kadınlar eğitim alma açısından yine ciddi engellerle karşılaşmaktadırlar.
6. Kadınlar çalışma hayatı söz konusu olduğunda ya aileleri ya da eşleri tarafından çalışmamaları yönünde tehditler almaktadırlar.
7. Kadınlar iş yerinde ayrımcılığa maruz kalmaktadırlar.
8. Kadınlar politik açıdan çoğu ülkelerde temel haklardan mahrumdurlar. Özellikle çoğu ülkede kadınlar mülkiyet hakkı, sözleşme yapma, din ve vicdan özgürlüğü, seyahat edebilme hakkı ve dernek kurma hakkı gibi temel haklarda erkeklerle aynı haklara sahip değildirler.
9. Kadınlar arasında çalışan kadınlar hem evde hem de işyerinde çalıştıklarından erkeklere göre gün boyu çalışmaktadırlar (Nussbaum, 2000: 1).

Nussbaum, bu rapora dayanarak, kadınların sorunlarını yapabilirlik yaklaşımı çerçevesinde anlamlandırmaya ve problemi en nihayetinde bir adalet problemi olarak ortaya koymaya çalışır. Yapabilirlik yaklaşımı açısından bu haksızlıklar, yapabilirlik yaklaşımındaki on merkezi yapabilirlik listesini ya yok saymakta ya da çiğnemektedir. Örneğin hem işyerinde çalışan hem de ev işleri ile çocuklarının bakımını üstlenen kadınlar, bilişsel yetileri ve hayal güçlerini geliştirme (duyular, hayal gücü ve düşünce yapabilirliği) hususunda birçok imkândan mahrum kalmaktadırlar. Ayrıca, birçok kadın evleneceği kişiyi seçemediğinden ve çocuk yaşta evliliğe zorlandığından dolayı duygusal bakımdan (duygular yapabilirliği) da iyi durumda değildir. Yani kadınlar korkudan uzak, sevgi dolu bir yaşamı yaşayamamaktadırlar (Nussbaum, 2000: 1). Nussbaum, kadınlara yönelik yukarıda bahsi geçen tüm haksızlıkları yapabilirlik yaklaşımı açısından şöyle değerlendirmektedir:

Tüm bahsi geçen haksızlıklar, kadınlara yasalar ve kurumlar tarafından kendi içinde birer amaç olarak davranılmadığı ve haysiyet sahibi kişiler olarak saygı görülmedikleri şeklinde özetlenebilir. Onun yerine, kadınlar başkaları için bakıcı, yeniden üretici, cinsellik bakımından bir araç ve ailenin genel mülkiyetinin bir parçası gibi sırf araç muamelesi görmektedirler (Nussbaum, 2000: 2).

Buaradaki ifadeler en başta belirtilen kadınlara yönelik haksızlıklar bağlamında anlaşılmalıdır. Aslında burada adalet açısından en temel de eşitlik sorunu vardır. MacKinnon'un da vurguladığı gibi, "eşitlik soyut değil içerikli bir kavram olarak anlaşıldığında, kadınların kendi ifadeleri ve somut deneyimler ışığında tanımlandığında, kadınların toplumda hala en çok gereksinim duyduğu ve en az sahip olduğu şeydir" (Durğun, 2019: 8). Bu eşitlik sorununu Nussbaum açısından ortaya koymak için, Nussbaum'un İnsani Gelişim Raporlarından hareketle cinsiyet eşitsizliği, yani kadın ve erkeğin politik adalet açısından eşit durumda olmamalarının nedenleri üzerine yaptığı bir tespiti aktaracağız. Cinsiyet eşitsizliğinin temel nedenlerinden biri de yoksulluktur. Bu yapabilirlikler açısından da ciddi sorunlara yol açmaktadır. Onun ifadesiyle durum şu biçimde kendisini göstermektedir:

Cinsiyet eşitsizliği⁵⁴ güçlü bir biçimde yoksullukla bağlantılıdır. Cinsiyet eşitsizliği, yoksullukla birleştiği zaman, sonuç insanın merkezi yapabilirliklerinin şiddetli biçimde yok olmasıdır. Gelişmekte olan ülkelerde bir bütün olarak, okuma yazma bilmeyen yetişkinler arasında kadınları oranı erkeklerden %60 daha fazladır; kadınların okula katılma oranı erkeklerden %13 daha azdır; kadınların maaşları erkeklerin aldıkları maaşın dörtte üçü kadardır (Nussbaum, 2000: 3).

Yoksulluk, aslında iyi bir yaşamın maddi açıdan kaynaklar gerektirdiğine dolaylı yoldan bir göndermedir. Bu bizlere kadınların yaşamlarında güçlenmelerinde, kendi kararlarını verebilmelerinde ve çalışma hayatına katılabilmelerinde ekonomik bağımsızlığın önemli bir rolü olduğunu gösterir. Yalnız yoksulluktan evvel daha büyük sorun olan ve kadının yaşamında maruz kaldığı haksızlıkların bir nevi kaynağı olan soruna toplumsal cinsiyet sorununa değinmek gerekiyor.

Toplumsal cinsiyet (*gender*) kavramı cinsiyetten (*sex*) farklı bir olgudur. Durğun bu ayrımın anlaşılmasının kadınların yaşadığı adaletsizlikleri anlamada çok önemli olduğunu ileri sürer. Cinsiyet kavramı doğuştan getirilen göz ya da saç rengi gibi biyolojik bir özelliğimiz iken, toplumsal cinsiyet geçmişten başlayıp günümüze kadar süregelen toplumsal ve tarihsel pratiklere bağlı olarak oluşturulmuş bir kurgudur. Bu kurgu biyolojik cinsiyet üzerine işlenmiş kültürel bir yazıttır. Biyolojik cinsiyet bu bakımdan gerçekte var olan, doğal bir şeyken, toplumsal cinsiyet ise kültürel bir yazıt ve kurgu olması hasebiyle doğal değildir ve sonradan öğrenilerek meydana gelmiş bir şeydir. Buna rağmen toplumsal cinsiyet ve buna atfedilen roller ile beklentiler doğal bir şeymiş gibi algılandığından, toplumsal yaşamda kadınları erkekler karşısında ikincil bir konuma düşürmüştür (Durğun, 2019: 23). Kadınların bu sorunları karşısında yapabilirlik yaklaşımı ne gibi bir çözüm üretmektedir? Bu sorunun cevabı için yine Nussbaum'un yaklaşımının merkezine koyduğu kavramlara bakmak gerekir.

Nussbaum'un kullandığı en önemli kavram olan ve bu yaklaşıma ruhunu veren “*insan haysiyeti*” kavramı ve bu bağlamda hedeflenen insan haysiyetine yaraşır bir yaşam düşüncesi, bu soruya yanıt verirken ana referans kaynağımız olacaktır. Nussbaum, kadınlara yapılan ayrımcılıkların, onların tam bir insan olarak insanca

⁵⁴ Kadınlara yapılan ayrımcılıklar ve eşit haklara sahip olmamaları kastediliyor.

yaşamlarını sürdürmede temel imkânlardan mahrum kalmalarına yol açtığıın altını çizmektedir. Bu mahrum olmanın temelinde yatan neden çoğunlukla onların kadın olmasıdır (Nussbaum, 2000: 4). Bu bağlamda kadınların yaşadığı adaletsizlikler ancak evrensel olabilecek bir adalet kuramıyla birlikte ele alındığında gerçekten bir çözüm yoluna girilecektir. Nussbaum, kendi yaklaşımını felsefi bir yaklaşım olarak tanımlamakla beraber, onun ayrıca temel insani işlevlere dikkat çeken evrensel bir kuram olduğunu belirtir. Nussbaum, bu bağlamda amacının gelişen dünyada kadınların sorunlarına yaklaşmada değerli bir temel olacak, evrensellik iddiasında bir yaklaşımı savunmak olduğunu öne sürer (Nussbaum, 2000: 4). Kendi projesinin amacını şöyle ifade eder:

Bir bütün olarak bu projenin amacı, tüm ulusların hükümetleri tarafından uygulanacak ve saygı gösterilecek, insan haysiyetine saygının gerektirdiği bir asgari düzey olacak, temel anayasal ilkelerin hesabına bir felsefi temel sunmaktır (Nussbaum, 2000: 4).

Görüldüğü üzere bu yaklaşım, felsefi bir temel sunmakla yani ilkeler ortaya koymakla normatif bir kuram olurken, doğrudan ülkelerin anayasaları aracılığıyla bu ilkeleri uygulamalarına dair yaptığı vurguyla da pratik bir kuram olarak karşımıza çıkmaktadır.

Daha önce belirtmiş olduğumuz gibi Nussbaum kendi yapabilirlik yaklaşımını temellendirip, açıklarken gerçek hayattan örnekler verir. Bu örnekler var olan adaletsizliklere dikkat çekip, bunlara nasıl çözüm bulunacağını açıklamak açısından oldukça önemlidir. Aynı zamanda yapabilirlik yaklaşımının sonuç ve çözüm odaklı pratik bir adalet kuramı olduğunun da somut göstergesidir. Nussbaum, çalışmaları için gittiği Hindistan’da şahit olduğu örneklerden hareketle kadın sorunu ile yapabilirlik yaklaşımının pratik yönü arasında nasıl bir ilişki olduğunu bizlere açıklar. Biz de onun bu yöntemine sadık kalarak bu doğrultuda hem onun açıklamalarına yer verecek hem de kadın sorununu yapabilirlik yaklaşımı bağlamında analiz edeceğiz. Nussbaum, kadın hakları ve onların sorunlarını ele aldığı “*Women and Human Development, The Capability Approach*” adlı kitabında, Hindistanlı iki kadın olan Vasanti ve Jayamma’nın yaşadığı somut ve gerçek olayları kadınların yaşamış oldukları adaletsizliklere birer örnek olarak gösterir. Şimdi bu kadınlardan ilki olan Vasanti’nin

hikâyesini ve yaşadığı adaletsizlikleri Nussbaum’un bizlere aktardığı şekilde özet bir biçimde aktaracağız.

Vasanti, otuz yaşlarında Hintli bir kadındır. Kocasını kumarbaz ve alkoliktir. Kocasını herhangi bir işte çalışmamakta ve Vasanti’nin çalışıp kazandığı parayı kumar ve alkole harcamaktadır. Vasanti’nin çocuğu yoktur. Kocasını ona yoğun şiddet uygulamasına rağmen Vasanti Hindistan’daki sosyal yapı ve geleneğin katı kurallarından dolayı babasının evine dönememektedir. Vasanti görece daha iyi bir kast olan “*rajput*⁵⁵” kastına mensuptur. Babası dikiş makinesiyle iş yaparak para kazanan birisiydi; fakat yakın bir tarihte ölmüştür. Vasanti’nin kardeşleri araba alım satım işi yapmaktadırlar. Vasanti ise babasından kalma eski dikiş makinesiyle iş yaparak cüzi miktarda bir para kazanmaktadır. Boşanmak için abileri Vasanti’ye bir avukat tutarlar. Dava yıllarca sürer. Vasanti bununla beraber yeni bir dikiş makinesi almak için kardeşlerinden borç para alır. Vasanti evli ve çocukları olan abilerine bağımlı kalmamak için “*SEWA*”⁵⁶ adlı kadın kuruluşundan kredi alarak hem abilerine olan borçlarını ödemiş hem de kredi aracılığıyla kurduğu iş sayesinde Sewa’ya olan borçlarını ödemiştir. O, bu sayede ayda 500 rupes kazanmaktadır (Nussbaum, 2000: 16- 17).

Şimdi Nussbaum’un bahsettiği diğer kadının, Jayamma’nın hikâyesini kısaca özetleyeceğiz. Jayamma, Kerala şehrinde fırın gibi sıcak bir kulübede yaşamaktadır. O emekli olana kadar kırk beş yıl bir tuğla ocağında çalışmıştır. Günde sekiz saat sıcak havada çalışarak yıllarca başında tuğla taşımıştır. Bu da günde beş yüz ile yedi yüz arası tuğla demektir. Günde beş rupeden fazla kazanamamıştır. Bu da ancak hava yağışlı olmadığı günlerde gerçekleştirebilmiştir. Erkekler ise kadınların taşıdığı tuğlaları indirmek gibi daha kolay ve daha az tehlikeli bir işi yapıp daha çok kazanıyorlardı. Bu işlerde kadınlara asla terfi verilmiyordu. Onlara yeteneklerini geliştirme fırsatı da

⁵⁵ Vasantinin ait olduğu “rajput” kastın ana kastlardan “Kshatriyas” kastına bağlı olduğu kabul edilir. Bunu biraz açarsak, Hindistan’da kast sistemi vardır. Bu insanları dört sınıfa bölmektedir ve bu kастlar arasında bir hiyerarşi vardır. Bu kастlardan en üstte yer alan kast “Bhramin”dir” bunu âlimler ve rahipler oluşturur. Hiyerarşide bir sonra gelen kastın adı “Kshatriyas”dır” bunu yasa koyucular, bunu yönetenler ve savaşçılar yani askeri kesim oluşturur. Bir sonraki kastın adı “Vaishyas”dır”. Bunu çiftçiler ve tüccarlar oluşturur. En sondaki kastın adı ise “Shudras”tır” bunu da el ve kol işi yapanlar oluşturur. Bir de bu kast sistemi dışında bir sınıf vardır. Bu sınıfın adı da “Dalits”dir” bunu da sokakları ve tuvaletleri temizleyenler oluşturur. Bu sınıfa aynı zamanda dokunulmazlar da denir. Bunlar pis kabul edildiklerinden kimse bunlarla el temasına girmez. O yüzden bunların adları dokunulmazdır. Bakınız: <https://www.britannica.com/topic/Rajput>

⁵⁶ Self- Employment Women’s Association (Kendi Çalışan Kadınlar Derneği, Hindistan’da kadınlara kredi veren ve işlerine yardımcı olan kadınların kurduğu ve işlettiği bir kuruluş.

tanınmıyordu. Hindistan’da çoğu küçük işyerinde olduğu gibi bu işlere de ev içi üretim gözüyle bakıldığından, çalışanlara sendika kurma ya da bir sendikaya katılma hakkı tanınmamaktadır. Az para alan işçiler, çoğunlukla da kadınlar ciddi sağlık sorunları yaşamaktadırlar. Bu işlerde ayrıca çocuklar da çalıştırılmaktadır. Evinin geçimini sağlamak için başka çaresi olamayan Jayamma, çocuklarıyla beraber bu işte birlikte çalışmıştır. Jayamma iş dışında zamanının çoğunu kocasına bakıp, ona hizmet etmekle geçiriyordu. Jayamma bir hizmetçi eve almak istemiyordu; çünkü bu o çevrede ayıp karşılanan bir şeydi. Altmışlı yaşlarında Jayamma, eve maddi açıdan hiç katkı sağlamayan kocasını kaybetti. Oğulları genç olduğu için oranın hükümeti ona dul maaşı da vermiyordu. Maalesef bölgede erkek çocukların ailelerine pek destek vermedikleri ve bu konuda güven vermedikleri de bilinen bir gerçektir. Yine de Jayamma sağlıklı olmasına rağmen yaşından dolayı bakıma ihtiyacı olan birisidir. Çocuklukları arasında erkek çocuklara kızlardan daha çok bakan Jayamma’ya kızları yardımcı olmak istediler; fakat onlarda çok zayıf ve becerileri az olduğundan yardımcı olamadılar. Yalnız bir kız torunu ona yardım etmektedir. Kız torunu da hemşirelik okulunu bitirip diploma almış; fakat orada yolsuzluk yapan hükümet işe girmek için bu mezunlardan yüklü miktarda para talep ettiğinden Jayamma’nın torunu mesleğini yapamamaktadır (Nussbaum, 2000: 17- 19).

Nussbaum, Vasanti ile Jayamma arasındaki farklar belirtirken, Vasanti’in Jayamma’ya nazaran beş kat daha fazla geliri olduğunu, Vasanti’nin kast sisteminde daha iyi bir sınıfta olduğu için borç alabilme imkânının olduğunu; fakat Jayamma’nın kast sisteminde alt sınıftan olduğundan özel mülkü olmadığı⁵⁷ ve borç alamadığını belirtir. Aslında ikisi de bu anlamda fakirdirler. Bu fakirliğin temelinde de cinsiyet ayrımcılığı yatmaktadır.

Özellikle, Jayamma gibi düşük sınıftan kadınların çalışmaktan başka şansları yoktur. Onlar gerçek manasıyla eğitim imkânlarından faydalanamamaktadırlar. Bu tip ailelerde biri okuyacaksa da genelde erkek çocuk seçilir. Her iki kadın arasında görece farklar bulunsa da her ikisi de kadın erkek arasındaki eşitsizliğe maruz kalmaktadırlar.

⁵⁷ Bu Vasanti’nin on merkezi yapabilirlikten sonuncusu olan “kişinin çevresine yönelik denetimi” yapabilirliğinden yoksun olduğunu gösterir. Zira bu yapabilirlik kişinin özel mülk edinebilme hakkı olduğunu öne süren yapabilirliktir. Bu bakımdan Nussbaum’un bir adalet kuramı olarak öne sürdüğü yapabilirlik yaklaşımındaki on merkezi yapabilirlikten birinden yoksun olan Vasanti haksızlığa uğramaktadır.

Her ne kadar Hindistan anayasasında cinsiyet üzerinden yapılan ayrımcılık kaldırılmış olsa da, gerçek yaşamda kadınlar haksız ve ayrımcı uygulamalara maruz kalmaktadırlar. Jayamma yoksulluktan ve alt sınıftan gelmekten dolayı adaletsizliklerle karşılaşır. Görece daha iyi durumda olan Vasanti ise orta sınıf aile yapısının baskısına maruz kalmaktadır. Nussbaum, bu baskıyı kızların erken yaşlarda zorla evlendirilmesi⁵⁸ ve kadının hayatının evle sınırlandırılması olarak tanımlar. Öyle ki bu erken yaşta evlilik kadını eğitim ve kendini geliştirme gibi olanaklardan tamamen mahrum bırakmaktadır. Çok zeki ve akıllı olmalarına rağmen, eğitim alamadıklarından dolayı bu kadınlar orta sınıfların yaptığı bir işe girememektedir. Ayrıca bu kadınlar okuryazar bile değildirler (Nussbaum, 2000: 20-21).

Nussbaum, hem Vasanti hem de Jayamma'nın en nihayetinde erkeklere bağımlı bir dünyada yaşadıklarının altını çizer. Ayrıca bu erkeklere bağımlı dünyada erkekler hiçbir şekilde sorumluluklarını yerine getirmemektedirler. Jayamma'nın eşi kazandığı paranın tümünü kendi tütün ve alkol alışkanlığına yatırmakta, ev içi ekonomiye katkı sunmamaktadır. Vasanti'nin durumu bu açıdan daha kötüdür çünkü onun eşi hem çalışmamakta hem de Vasanti'ye şiddet uygulamaktadır⁵⁹.

Nussbaum, bu kadınların durumunun oradaki kast sistemi bilinmeden, bu kişilerin şehir de mi, yoksa kırsalda mı yaşadıkları, orada SEWA gibi bir kadın derneğinin olup olmadığı ve hükümetin o bölgede uygulamış bir aile planlamasının olup olmadığı bilgilerine sahip olunmadan anlaşılamayacağını ileri sürer (Nussbaum, 2000: 21). Nussbaum vermiş olduğu örneklerin uç örnekler olmadığını düşünür. Aslında dünyada birçok kadın benzer ayrımcılıklara maruz kalmaktadır. Çalışan kadınların erkeklere kıyasla daha düşük ücret aldıkları ortadadır. Ayrıca kadınların hem bakıcılık rolünü üstlenmelerinden hem de onlara eş ve anne olarak bakılmasından dolayı, kadınların eğitim alma imkânından mahrum kaldıkları da bir gerçektir.

Bununla beraber Nussbaum, özellikle Hindistan'da adaletle ilgili yapısal sorunlar olduğunu belirtir. Hindistan'da bütünlüklü bir anayasanın olmamasının nedeni

⁵⁸ Bu durumda on merkezi yapabilirlikten en önemlisi olan “pratik akıl” yapabilirliğinden yoksun olmayı ifade eden bir durumdur çünkü kişi böylesi bir eylemde yaşamını ilgilendiren böylesi önemli bir konuda seçimde bulunmak açısından özgür değildir. Bu da onun pratik akıl yapabilirliğinden mahrum bırakıldığını ve kendisine adaletsizlik yapıldığını gösterir.

⁵⁹ Bu da on merkezi yapabilirlikler listesindeki “beden bütünlüğü” yapabilirliğinin ihlalidir. Bu bakımdan yapabilirlik yaklaşımı açısından adaletsiz bir durumdur.

sivil yasaların ağırlıklı olarak, o yerin dini ve geleneksel kurallarıyla şekillenmesinden kaynaklanır. Bu durum da birçok haksızlıklara yol açar. Hindistan’da Hindu dini, Müslümanlık, Hristiyanlık ve Perslerin dinlerinin etkisiyle, sivil yasalarda ayrımcı uygulamalar yaygındır (Nussbaum, 2000: 26). Ayrıca, Hindistan’da var olan haksızlıkların temelinde yalnızca farklı dinlerin varlığı ve onların bölgedeki sivil yasaları şekillendirmeleri tek neden değildir. Bunun yanında özellikle bölgeler ve şehirlerarası ekonomik durumun farklılaşması da önemli bir başka nedendir. Jayamma’nın yaşadığı Kerala şehrinde hükümet eğitimi zorunlu kılmasına rağmen şehrin çoğu bölgesinde okul, elektrik, yol, su, sağlık imkânlarının⁶⁰ olmadığını görmekteyiz. Kırsal kesimlerde kadınların okuma yazma oranı ise %5 civarındadır (Nussbaum, 2000: 28). Yoksulluk problemi yalnızca yetişkinleri değil, aynı zamanda çocukları da ciddi biçimde etkilemektedir. Öyle ki Hindistan’da çocuk işçiliği yaygın hale gelmiştir. Kırsal bölgelerde yaşayan fakir ailelerin çoğu beş ve altı yaşlarında çobanlık gibi işlerde çalışmaya başlamaktadır. Çocukların özellikle on iki yaşında olanları tam gün çalışmaktadır. Hem erkek hem de kız çocukları bundan etkilenmektedirler. Yine de ailede bir çocuk eğitim alacaksa bu tercih erkektan yana kullanılmaktadır. Ulusal ve uluslararası kuruluşlar, çocuk işçiliğinin yasaklanması hususunda hükümete baskı yapmaktadırlar; fakat çoğu ailenin geçim kaynağı bu olduğundan hükümet bu konuda bir şey yapmamaktadır. En azından hükümet dışında bazı kuruluşlar çalışma saatleri dışında çocuklara eğitim vermekteler (Nussbaum, 2000: 28- 30).

Nussbaum, bütün bu gerçeklerin bilinmeden Hindistan’daki kadın sorununun anlaşılamayacağını belirtir (Nussbaum, 2000: 29). Bu yüzden Nussbaum kadın sorunu üzerine çalışan feminist düşünürlerin kadınların gerçekte ne yaşadıklarını anlamaları için, mutlaka ampirik verilerden faydalanmaları gerektiğini öne sürer. Bununla beraber kadın sorunu hakkında politikacılar, sosyal bilimciler, aktivistler ve düşünürler birlikte çalışmalıdırlar. Böyle bir çalışma hem teorik hem de pratik açıdan kadın soruna bakma imkânını sağlayacaktır (Nussbaum, 1996: 207). Nussbaum’un bu gerçek olaylara ve ampirik verilere vurgusu, sonuç ve çözüm odaklı yapabilirlik yaklaşımının gerçek olaylardan hareketle adalet problemini tasavvur ettiğini gösterir. Nussbaum, öne sürmüştü

⁶⁰ Bahsi geçen yoksunluklar aynı zamanda on merkezi yapabilirliklerin bazılarında yoksun olmaktır. Zira en temel sağlık hizmetlerinden yoksun olmak hem “yaşam” hem de “beden sağlığı” yapabilirliklerinden yoksunluğa sebep olduğundan adaletsiz bir durumdur.

olduğu adalet kuramının amacı, her bir kişiyi amaç olarak görmeyi ve o kişinin yaşamını iyileştirmeyi hedeflemektedir. Bu bakımdan Vasanti ve Jayamma'nın yaşadığı sorunlar yapabilirlik yaklaşımının doğrudan ilgilendiği sorunlardır (Nussbaum, 2000: 33).

Nussbaum yapabilirlikler yaklaşımının evrensel bir adalet kuramı olarak öne sürer. Onun kuramı bu evrensellik iddiası olan bir kuram olduğundan özellikle kadın sorunu üzerine olan görüşleri de bu bağlamda eleştirmiştir. Nussbaum kadın sorununa gerek teorik gerekse de pratik açıdan değerlendirmeler ve önerilerde bulunurken bu eleştirilerle bir hesaplasmaya girer. Bunu yaparken, Nussbaum öncelikle evrensellik iddiasında olan bu yaklaşıma yöneltilen eleştirileri ele alır ve bunların yanlışlığını gösterir. Nussbaum'un evrenselci adalet yaklaşımına getirilen en temel eleştiri onun bir batılılaşma projesi iddiası olduğu iddiasıdır. Bu iddiayı öne sürenlere göre Nussbaum'un evrenselci adalet kuramı batının dünyanın diğer kalanını batılılaştırmak için ortaya atılan bir kuramdır. Bu yüzden evrenselci yaklaşımı reddedilmelidir. Nussbaum, bu iddiayı değişimi baskılamak isteyenlerin kullanmış olduğu politik bir strateji olarak görür. Bu tarz bir bakış açısı gerçekte yaşanan sorunları ve yaşanmışlıkları bir nevi göz ardı etmektir. Nussbaum, bu iddianın geçerli olmadığını, Hindistan örneği üzerinden başka bir biçimde çürütür. Nussbaum, Hindistan'a daha batılılaşma fikirleri gelmeden önce 1850 yıllarında kadınların eğitimi için mücadele veren yerli bir hareket olan "*purdah*" hareketini örnek vererek, yukarıda bahsi geçen iddiayı bir nevi çürütür çünkü bu Hindistan'ın içinden çıkan ve batılı olmayan yerli bir harekettir (Nussbaum, 2000: 38).

Nussbaum, yaygın olan batılılaşma projesi eleştirisi dışında öne sürülen üç temel argümanın daha olduğunu belirterek, bunların da yanlış ve hatalı olduğunu ileri sürer. Nussbaum, öncelikle bu eleştirileri analiz edip, onların neden yanlış olduklarını ifade ettikten sonra neden kendi yaklaşımının adalet açısından doğru bir yerde olduğunu açıklar.

Nussbaum, ilk eleştirel argümanın kültür üzerinden yapıldığını belirtir. Kültür argümanına dayananlar düşüncesi şudur: Evrenselcilik batı kültürünü empoze ettiği bir düşüncedir çünkü Hindistan'da asırlardır Hindu ve Müslüman geleneklere dayalı yaşam biçimlerinde kadınların bu çerçevede iffet, saygı, itaat ve kendini feda etme gibi temel

kültürel güçlü normlarla kendi yaşamlarını tanımlamışlardır. Bundan dolayı evrenselcilik iddiası bahsi geçen bu geleneksel normlarla çelişir (Nussbaum, 2000: 41). Burada eleştiri konusu yapılan batılı evrensel düşünce fikri yapabilirlik yaklaşımının öne sürdüğü liberal düşünce bağlamında ortaya konan, kadınların da erkekler gibi temel hak ve hürriyetlerden olan mülk edinme, çalışma, düşünce ve ifade özgürlüğü, sendika ve kuruluşlara üye olma hakkı ve siyasal yaşama katılabilme hakkıdır. Bunların birçoğunun yukarıdaki Vasanti ve Jayamma'nın yaşamlarında sahip olmadıkları hak ve özgürlükler olduğunu da görmüştük. Nussbaum, bu bakımdan kültür argümanını öne sürenlere karşı, onların kendi geleneklerini çok basite indirgedikleri nedeniyle eleştirir. Nussbaum'a göre kültür argümanını savunanlar kadınların geleneğe olan itirazlarını ve onalara zarar veren geleneklerin yine onlar tarafından protesto edildikleri gerçeğini göz ardı etmektedirler. Kültür argümanını savunanlar, kadınlara bu normlar hakkında ne düşündüklerini sormamaktadır. Ayrıca kültür argümanını savunanalar, bu normların gelenekte hangi erkek egemen metinler ya da erkek dini liderler aracılığıyla ortaya konduğu gerçeğini de sorun etmemektedirler. Kadınlara yönelik politik ve sosyal eşitsizliklerin çoğunun temelinde bu yapılar vardır. Nussbaum, tekrar Vasanti ve Jayamma örneğine dönerek bu tarz bakış açısının nasıl sosyal adaletsizliklere yol açtığını gösterir. Ne Vasanti ne de Jayamma şiddeti meşru kılan ve onları eğitimden mahrum kılan bu gelenekleri savunmazlar. Nitekim özellikle Vasanti'nin boşanma çabası ve kendi bağımsız işini kurma gayreti buna bir örnektir (Nussbaum, 2000: 42).

Nussbaum'a göre, kültür argümanı ile yaklaşımın evrenselci oluşuna karşı çıkanlar sıklıkla kültürel rölativizmi ön plana çıkararak bu fikri savunmaktadırlar. Kültürel rölativizmi savunanlar normatif kriterlerin dışardan değil, o toplumun kendisine has olmasının zorunlulu olduğunu dile getirirler. Bu iddia başarısız ve çözümsüz bir iddiadır. Bunun başarısız ve çözümsüz olmasının nedeni, insanların fikirler ödünç almada zengin kaynaklara sahip olduğu gerçeğidir. Nussbaum, Marksizm'in İngiliz Kütüphanesinden çıktığını, fakat Küba ve Çin'de etkili olduğunu, Demokrasinin Çin'de doğmadığı fakat orada da etkili olduğunu, Hristiyanlığın, Yahudiliğin yakın kolu olarak Asya'da doğduğu fakat tüm dünyaya yayıldığını ve yine benzer şekilde İslam dininin Arabistan'da çıkıp dünyayı geneline yayıldığını örnek verir. Bu örnekler kültürel rölativizm savunduğu yukarıda belirtilen iddiayı çürütür (Nussbaum, 2000: 48- 49). Ayrıca günümüzde kitle ve iletişim araçlarının yaygın

biçimde kullanıldığı bir dönemde insanların bu fikirlerle tanışmaları ve etkileşim içinde olmaları da kaçınılmazdır. Bunun dışında Nussbaum, kültürel rölativizmi savunanlara karşı şu soruyu sorar: “neden kültürel rölativizm doğru olsun ki, neden yerel fikirlerin ve değerlerin en iyi olduklarına inanalım ki, daha iyileri olamaz mı?”

Son olarak Nussbaum kültürel rölativizmi felsefi olarak kendi kendini ortadan kaldıran bir felsefe olarak görür. Kültürel rölativizmi ve yerel normları savunanların çoğu bu normları mutlak normlar olarak görürler. Bu da en baştan kültürel rölativizm iddiasıyla çelişir (Nussbaum, 2000: 49). Nussbaum’un eleştirisinin bir benzerine MacIntyre’in, Platon’un ahlaki rölativizmi savunan Protagoras’a yaptığı eleştiri üzerine yaptığı yorumda karşılaşırız. Özcülük ve evrenselciliğin karşıt kutbunda yer alan kültürel rölativizm olduğundan, bu tartışma hala günceldir. Protagoras’ın “insan her şeyin ölçüsüdür” sözünün ahlaki alanda uygulanması düşüncesi Platon’a göre bizleri hiç kimsenin yanlış yargıda bulunamayacağı ve herkesin hakikatte eşit oldukları gibi bir sonucuna götürür. Bu durumda bir filozof olan Protagoras ile bir öğrenci aynı konumda olurlar. Platon’un ortaya koyduğu bu eleştirinin bir başka yönüne dikkat çeken MacIntyre, eğer Protagoras ve sofistlerin öne sürdüğü ahlaki rölativizm kabul edilirse, o zaman bizler “Adalet nedir?” gibi bir soruyu soramayız ve onun yerine “Atina’da adalet nedir?”, “Korinthos’ta adalet nedir?” gibi soruları sorarız (MacIntyre, 2001: 20- 21). O halde kültürel rölativizm bizleri adalet açısından objektif norm ve kurallardan mahrum bırakır. Eğer adaletin ne olduğuna dair evrensel normlarımız olmazsa, Nussbaum’un haklı olarak dile getirdiği gibi dünyanın herhangi bir yerindeki vahim ve insan haysiyetini aşağılayan adaletsiz yasa ve eylemlere nasıl karşı çıkacağız? bu ahlaki rölativizmi savunanların en büyük çıkmazıdır.

Nussbaum, evrenselcilik üzerinden yapılan ikinci eleştirinin ise “çeşitliliğin iyisi” (*good of diversity*) üzerinden yapıldığını belirtir. Bu argümanı savunanlar dünyadaki farklı diller ve değer sistemlerinden hareketle benzer biçimde farklı kültürler olduğunu ve bunun da bir tür çeşitlilik ve zenginlik olduğunu iddia edip, bir dizi evrensellik iddiası taşıyan kategorilerin kabul edilemeyeceğini öne sürerler. Nussbaum diller üzerinden yapılan benzetmeyi sorunlu bulur. Zira dillerin insanlara zarar verdiği görülmemiştir fakat kültürel pratiklerin sıklıkla insanlara ciddi zarar verdiklerine sıkça şahit oluruz (Nussbaum, 2000: 50). Nussbaum evrensellik iddiasında olan kendi yapabilirlik yaklaşımının, çeşitliliğe önemli ölçüde toleranslı olduğunu fakat insanlara

zarar veren kültürel pratiklerin kaldırılması gerektiğini savunduğunu ve bunlar kaldırıldıktan sonra onların yerini alabilecek daha iyi ölçütler sunduğunu öne sürer. Nussbaum Jayamma ve Vasanti örnekleri vererek çeşitlilik argümanından hareketle her kültürel değerin korunması gerektiği gibi bir iddianın yanlış olduğunu göstermeye çalışır. Jayamma'nın çalıştığı tuğla taşıma işinde maruz kaldığı iş bölümü uygulamasındaki haksızlıklar ve Vasanti'nin eşi tarafından şiddete maruz kalması⁶¹ hiçbir biçimde meşru değildir ve böylesi kültürel pratikler hiçbir şekilde korunmamalıdır (Nussbaum, 2000: 51). Aslında kültürel çeşitliliğin savunulduğu birçok yerde feministlerin de dikkat çektiği aile içi şiddet, az beslenme, kadınların mülkiyet haklarının olmaması, politik hakların olmaması, çalışabilme ve iş bulabilme olanaklarının yoksunluğu gibi temel eşitsizlikler ve haksızlıklar vardır. Nussbaum, insan haysiyetine yaraşır bir biçimde yaşanılacak bir hayat içerisinde çeşitliliğin korunmasının iyi bir şey olduğunu söylemekle beraber, bunun bizim evrensel çerçevede bir değerlendirme yapma imkânımızı ortadan kaldırmadığını da hatırlatır (Nussbaum, 2000: 51).

Evrenselcilik üzerinden öne sürülen üçüncü eleştiri ise paternalizm⁶² argümanı, üzerinden yapılır. Bu argümanı savunanlara göre, eğer biz dünyada birbirinden farklı olan ve kültürel bakımdan çeşitlilik arz eden toplumlarda yaşayan insanlara neyin iyi neyin kötü olduğunu söylersek ve bunu da bir dizi evrensel normları ölçüt alarak onlara dayatırsak, burada artık kişilerin özgür failer olduğu ve onların kararlarına saygı duymamız gerektiği gerçeğini atlamış oluruz. Yine kişilerin neyin iyi neyin kötü olduğuna karar vermelerini bir kenara bıraktığımız andan itibaren, bizler onlara bir babanın çocuklarına davrandığı gibi onlara davranmış oluruz (Nussbaum, 2000: 51). Nussbaum, bu iddiaya karşılık olarak evrenselci olan adalet kuramının uygulanmadığı ve karşı çıkıldığı birçok yerde zaten kadınlara neyi yapıp yapamayacaklarını söyleyen, politik haklardan mahrum olmak ve mülkiyet edinmenin yasak olması gibi paternalist uygulamaların olduğunu hatırlatır (Nussbaum, 2000: 52). Nussbaum kendi yaklaşımının paternalist olduğu eleştirisini kısmen kabul eder. Nussbaum, paternalizmi tümüyle reddetmeyi ise oldukça problemli bulur çünkü böyle toptan bir reddetme özgürlükleri

⁶¹ Hindistan'da aile içi şiddet yaygın bir kültürel pratik olduğundan, Nussbaum böyle söylüyor.

⁶² Siyaset felsefesinde devletin vatandaşlarına bir baba gibi davranması ve onların üzerinde tamamen kontrolü bulundurması manasında kullanılan bir terimdir.

korumayı reddetmeye yol açacaktır. Nussbaum, bazı paternalizm türlerini reddedip, temel olacak eşit evrensel değerlerin savunulabileceğini iddia eder.

Nussbaum, paternalizmin tümünden reddedilmemesi gerektiğini savunurken paternalizme en şiddetli karşı çıkan filozoflardan John Stuart Mill'in kullanmış olduğu zarar ilkesi (harm principle) kavramını gündeme getirir. Zarar ilkesiyle devlet sizin özgürlüğünüzü bir başka insanın temel haklarına zarar verdiğiniz anda müdahale ederek kısıtlar (Nussbaum, 2000: 53). Burada dikkat çekilen husus tümünden paternalizmi reddetmenin içi boş bir özgürlük vaadine hatta özgürlüklerin reddine bizleri taşıyacağı gerçeğidir. Nussbaum yapabilirlikler yaklaşımının evrenselci bir adalet kuramı olarak neden haklı ve gerekli olduğuna dair yukarıdaki analiz yapmakla beraber bu yaklaşımın kadın sorununa bakış açısındaki özgünlüğünün de ortaya konulması gerektiğini düşünmekteyiz.

Nussbaum yapabilirlik yaklaşımının kadın sorununa bakış açısındaki özgünlüğünün evvela sorduğu sorulardaki farklılıklarda yattığını öne sürer. O Vasanti örneğinden hareketle yapabilirlik yaklaşımının diğer adalet kuramlarından farklı olarak nasıl sorular sorduğunu şöyle açıklar:

Yapabilirlik yaklaşımı tarafından sorulan esas soru “Vasanti ne kadar memnun oldu⁶³”? Ya da “Vasanti'nin yönetebileceği ne kadar kaynağı vardır⁶⁴”? Gibi sorular değildir. Onların yerine yapabilirlik yaklaşımı, “Vasanti gerçekte ne yapabilir ve ne olabilir⁶⁵”? Sorusunu sorar. Görünüşe bakılırsa insan yaşamı için merkezi önemde olan, çalışan bir işlevler listesiyle ilgili politik amaçlar uğruna taraf tutarak, biz kişi bunu yapabilir mi ya da yapamaz mı? Sorunu sorarız. Biz sadece Vasanti'nin yaptığı şeyden ne kadar memnun olduğunu soruşturmayız, aynı zamanda ne yaptığını, hangi durum içinde onu yaptığını (olanaklar ve özgürlükler) da soruştururuz. Bununla beraber, biz yalnızca

⁶³ Nussbaum burada önemli adalet kuramlarından faydacılığa gönderme yapıyor. Hatırlanacağı gibi faydacılık kişi ya da kişilerin haz alıp, acıdan uzak durmalarını memnuniyet ve tatmin oluşlarıyla ilişkilendirerek, mutluluk bakımından adalet meselesine bakar. Hem bireyde hem de toplulukta esas olan genel faydayı arttırmaktır (Bentham, 2017: 2).

⁶⁴ Nussbaum, burada Rawls'un temel iyiler düşüncesi bağlamında, gelir ve refah odaklı yaklaşımına gönderme yapıyor.

⁶⁵ Bu yapabilirlik yaklaşımının temel sorusudur. Yani “İnsanlar gerçekte ne yapabilir ve ne olabilir”? Sorusu, esas sorudur. Bu sorunun cevabı da Nussbaum'un yapabilirlik yaklaşımındaki on merkezi yapabilirlik listesinde açık kılınmıştır.

etrafındaki var olan kaynaklar hakkında soru sormayız aynı zamanda bu kaynakların Vasanti'nin tam bir insan olarak işlevlerini yerine getirmede ne kadar iş gördüğünü ya da görmediğini de sorarız (Nussbaum, 2000: 71).

Nussbaum, yukarıdaki ifadeler bağlamında kuramın iki biçimde işe koyulduğunu belirtir:

i) Belirli temel yapabilirliklerin işlevlere dönüşmeleri açısından, Vasanti'nin yaşam kalitesinin başkalarıyla kıyaslanması hususunda artık normatif ve objektif bir ölçüye sahibiz.

ii) Yapabilirlik yaklaşımındaki on merkezi yapabilirlikler listesinin adaletin zorunlu koşulu olarak insan işlevlerinin belirli temel alanlarında, hükümetlerin vatandaşlara temel yapabilirlikleri dağıtmada öne sürdükleri kamusal politik düzenlemelerini tartışabilme imkânımız vardır (Nussbaum, 2000: 71).

Yapabilirlik yaklaşımının sorduğu soruları sormak yerine, yalnızca mal ve hizmetlerin toplam üretimi rakamına bakan ve günümüzde yaygın olarak bir kalkınma ve gelişme ölçütü olarak kabul edilen GSYİH yaklaşımı, Vasanti'nin yaşadığı sorunlar hakkında bizlere nerdeyse hiçbir şey söylemez. GSYİH dayalı yaklaşım, Vasanti'nin kadınlara aile içinde, toplumda ve politik hayatta sunulan fırsatların ne olduğu hakkında hiçbir şey söylememektedir. Bunları söylememek bir yana GSYİH'nın yüksek olması aile içi şiddet ve birçok diğer adaletsizliklerin de üstünü örtmektedir (Nussbaum, 2009: 212). Bunu adalet açısından yetersiz ve yanlış bir değerlendirme olarak gören Nussbaum, yukarıda sorulan sorulara cevap olarak geliştirdiği yapabilirlik yaklaşımının merkezinde yer alan yapabilirlikler listesindeki yapabilirliklerin kadınların kendi çevreleri üzerindeki kontrolünü etkili hale getirdiğini, politik yaşama katılımlarını mümkün kıldığını ve onları okuryazar olmaya teşvik ettiğini belirtir. Yapabilirlik yaklaşımında listedeki yapabilirliklerin kadınlara sağlanması durumunda artık dışarda çalışan kadınlar istediklerinde işten ayrılacaklar ve ayrıca onlar kendilerinin beden bütünlüğüne yapılabilecek olan saldırılara karşı da korunmuş olacaklardır. Yine beden sağlığı yapabilirliği de kadınların pratik aklını kullanabilmeleri ve beden bütünlüğünü koruyabilmeleriyle bağlantılı bir yapabilirliktir (Nussbaum, 2000: 81). Vermiş olduğu örnekler üzerinden yaklaşımını açıklayan Nussbaum, on merkezi yapabilirlik listesindeki yaşam, beden sağlığı, düşünce, duygu, pratik akıl ve bağlanma

yapabilirliklerinin Vasantinin yaşamında bulunmadığına dikkat çeker. Bu bağlamda Nussbaum Vasanti örneğine dikkatimizi çekerek şunları ifade eder:

Burada yapabilirliklerin her birinin diğeriyle ne kadar yakından bağlantılı olduğunu görürüz ve yapabilirliklerin bir tanesinin yokluğunun ne kadar bizatihi kötü olduğunu; ayrıca bir tanesinin yokluğunun diğerlerini nasıl aşındırdığına tanık oluruz. Vasanti en azından kendisinin yaşamı için kaygılan kardeşlere sahip olduğundan, bu kötü yaşama hukuki olarak katlanmak zorunda kalmamış ve boşanmıştır. Böylelikle o evliliğini bitirerek, tekrar şiddete maruz kalmaktan ve alçaltıcı durumdan kurtulmuştur. Yine de bu iyi şansı ona başka bir bağımlılık yaratmıştır; Vasanti yine savunmasız ve öz güvenden yoksundur (Nussbaum. 2000: 106).

Nussbaum, burada Vasanti'nin yaşamının bir bütün olarak nasıl savunmasız ve eksik olduğuna dikkat çekmektedir. Bu durumu şöyle yorumlayabiliriz: Vasanti, boşanmış olsa bile okuryazar olmadığından ve herhangi bir eğitim almadığından dolayı iyi bir işte çalışmamaktadır. Ayrıca, kocasından ve onun şiddetinden kurtulsa bile yine ekonomik açıdan kardeşlerine bağımlı olmuştur; bütün bu faktörlerden dolayı pratik aklını kullanıp, kendi kararlarını alamamaktadır. Bu sebeplerden hareketle Vasanti'nin yaşamının yapabilirlikler açısından oldukça kötü bir durumda olduğu sonucuna varabilmekteyiz. Yine de tüm bunlara rağmen Kendi Çalışan Kadınlar Derneği (SEWA) kuruluşunun desteğiyle Vasanti'nin bu kötü yaşamında olumlu anlamda bazı değişikliklerin meydana gelmiştir. Vasanti bu sayede artık sadece kendi geliri olan biri değil, aynı zamanda kendi yaşamını kontrol eden biri olmuştur. Kardeşleri yerine SEWA'ya borçlu olması da önemli bir avantajdır. Nussbaum, Vasanti'nin kendisini destekleyen bir kadın topluluğuna katılmasının da onun yaşamında önemli farklılıklar meydana getirdiğini belirtir. Bu sayede Vasanti hem pratik aklını kullanabilmiş hem de bağlanma yapabilirliği açısından daha iyi bir duruma gelmiştir (Nussbaum, 2000: 107). Vasanti'nin yaşadığı bu kötü yaşam koşullarından ve maruz kaldığı adaletsizliklerden önemli ölçüde devleti sorumludur. Burada devlet, Vasanti'nin eğitim almasını garanti altına almamıştır. Ayrıca devlet, kocası ona şiddet uygularken bunu soruşturmakta başarısız olmuş ve ona kocasının şiddetinden kurtulup, ayrı bir yerde kalabilme imkânı sunamamıştır. O'nu kendi ailesindeki mülkiyet hakkından mahrum bırakmakla ve son

olarak ona bir iş yapabilmesi için kredi sunmamakla da devlet Vasanti'nin bu kötü ve adaletsiz hayatı yaşamasına sebep olmuştur (Nussbaum, 2000: 107).

Nussbaum kadınların yaşadığı sorunların temelinde özellikle aile içerisinde uygulanan ayrımcı uygulamaların da etkili olduğunu düşünür. Nussbaum'un adalet kuramı, hem insan haysiyeti kavramını merkeze aldığından hem de herkesi bir amaç olarak gördüğünden dolayı, kadınların ailedeki durumlarını da bu doğrultuda düşünür. Yapabilirlikler bu bağlamda ailenin her bir üyesine olduğu gibi kadınlara da aynı biçimde bakar (Nussbaum, 2000: 244- 245). Adalet problemi açısından aile hakkında düşünceler öne süren liberal ve liberal olmayan felsefeler belirli kusurları ihtiva etmektedirler. Nussbaum'a göre bu görüşlerin ihtiva ettiği ilk kusur, bunların aileyi doğadan meydana gelen doğal bir şey⁶⁶ olarak görmeleridir. Bu yüzden bu görüşler ailenin oluşumunda ve yapısında kültür ve toplumun rolünü tanımada yetersiz kalırlar. Bu görüşlerin aile hakkında ihtiva ettikleri bir diğer kusur ise, bu görüşlerin aileyi kamusal alan içerisinde değil de özel alan içerisinde görmeleridir. Böyle bir bakış açısı kurumların ve hukukun aileyi şekillendirmedeki rolünü tanımakta yetersiz kalır. Bu görüşlerin aile hakkında ihtiva ettikleri bir diğer kusur da, onların kesin biçimde kadının doğası gereği sevgi ve özen göstermeye meyilli olduklarını iddia etmeleridir. Bu iddia duyguların ve bakış açısının şekillenmesinde geleneklerin, alışkanlıkların, kurumların ve hukukun rolünü tanımakta yetersiz kalır. Nussbaum, bu sebeplerden ötürü, bu tarz görüşlerin öne sürdükleri politik ilkelerin hem ilkesel açıdan hem de uygulama bakımından aile söz konusu olduğunda yetersiz kaldıklarını öne sürer (Nussbaum, 2000: 252). Nussbaum ailenin yapısının doğal bir oluşum olmaktan ziyade tarih, gelenek ve hukuk tarafından şekillendirildiğini öne sürer. Ailenin yapısının doğal bir oluşum olduğunu iddia ederek, kadınların da doğal olarak bu yapı içinde doğası gereği çocuk bakıcısı, evin bakım ve temizlik işlerini yapan kişi olduğu ve erkeğe de bu açılardan destek olması gerektiği fikri yanlış bir fikirdir (Nussbaum, 2000: 264).

Nussbaum'un bu düşüncelerle vurgulamış olduğu ve eleştirdiği temel husus biyolojik determinizm üzerinden kadını tanımlamaktır. Bu ciddi bir sorundur. Durğun'un ifadesiyle kadını sahip olduğu biyolojik cinsiyet üzerinden tanımlayan biyolojik determinizm, cinsiyetin toplumsal ve tarihsel pratiklere göre inşa edilmiş bir

⁶⁶ Burada doğal bir şey olarak görmeden kasın politika öncesi olması, politik ilkelerin seçiminden önce gelmesi manasındadır.

kurgu olduğu düşüncesini inkâr ederek kadının erkek karşısındaki ikincil konumunu meşrulaştırmaya çalışır (Durğun, 2019: 15).

Ailenin özel alan olarak görülmesi kadınların yaşadığı haksızlıkların başka bir boyutudur. Liberal adalet kuramları aileyi özel alan olarak tanımlayıp, kamusal alandan ve politikalardan bağımsız tutmuşlardır. Nussbaum’a göre yapabilirlik yaklaşımı aileyi de politik alanın içinde dâhil eder. Yapabilirlik yaklaşımı aile içinde adalet açısından kaynakların adil dağıtılmasını dikkate alır (Nussbaum, 2007: 212). Nussbaum, çocukların bakımda tamamen kadınların rol üstlenmesi gerektiği ve genel olarak bakıcılık mesleğine kadınlara uygun olduğu ve onların yapması gerektiği düşüncesine de karşı çıkar. Hem erkek hem de kadın birlikte bir yaşamı paylaştıklarından, her ikisi de bu görevi yapabilir. Bahsi geçen görevi yalnızca kadınların yapabileceği düşüncesi doğal bir süreç sonucu ortaya çıkan bir şey değildir. Aksine bu düşünce, erkeklik üzerine yapılan sosyal temelli kavramsallaştırmanın bir sonucudur. Bu sosyal kavramsallaştırma yerine yapabilirlik yaklaşımındaki siyasal kişi kavramsallaştırmasını esas alırsak erkeklerin de bu işi yapabilecekleri düşüncesi de kabul görmüş olur (Nussbaum, 2007: 214).

Nussbaum kadınların sorunları üzerine kamusal politikalara rehber olabilecek⁶⁷ üç tane genel ilke önerir. Bunlardan ilki “*seçeneklerin önemi*” ilkesidir. Bu ilke bir sözleşme üzerine kurulu herhangi bir anlaşmada sözleşmeye katılan kişinin seçim yapabilme gücüne vurgu yapar. Bu kadınların eşitliğini yükseltmeyi amaçlayan her politika için hayati bir ilkedir. Nussbaum özellikle kadınların evliliklerini bitirme ve evlilik kurumundan çıkma seçeneklerinin oldukça zayıf olduğunun altını çizer. Nussbaum, Vasantini’nin şiddete maruz kaldığı evliliğinden uzun zaman boyunca çıkamamasının sebebini buna bağlar. Nussbaum, Vasantini’nin okuryazarlığının olmamasının ve herhangi bir işte beceri kazanmamasının da bunda önemli rol oynadığını düşünür. Aynı şekilde bu evlilikle sınırlı değildir. Nussbaum, bu bağlamda Jayamma’nın nasıl yıllarca oldukça kötü iş koşullarında çalıştığını ve işten ayrılması durumunda hem sağlık açısından hem başka açıdan çaresiz durumda kaldığını ve okuryazar olmamasından dolayı başka bir iş bulamadığını ve bu işe sağlığı bozulmasına rağmen devam ettiğini örnek verir (Nussbaum, 2000: 285). Bu iki örnekten de

⁶⁷ Nussbaum burada en başta hükümetleri sorumlu olarak görüyor.

anlaşılabacağı üzere kadınlar gerçekte başka seçeneklere sahip olmadıklarından dolayı oldukça adaletsiz bir yaşam yaşamaktadırlar. Bu bağlamda yapılması gereken en önemli şey, kadınlara başka seçeneklerinin de olabileceğinin onlara hissettirilmesidir. Bu da ancak onalara iş imkânlarının, mülkiyet edinme hakkının, okuryazar olabilecekleri eğitim imkânına sahip olmanın ve onların çalışabilmeleri ya da iş kurabilmeleri için kendilerine kredi imkânlarının sunulduğu koşulların sağlanmasıyla mümkündür. Bunlar yapıldığı zaman kadınların yapabilirlikleri de desteklemiş olacaktır (Nussbaum, 2000: 285).

Nussbaum'un kamusal politikalara genel ilke olarak sunduğu ikinci ilke ise "algılanan katkının önemi" (*the importance of perceived contribution*) ilkesidir. Kadınların aile içinde yaptığı iş göz ardı edilmekte ve bir katkı olarak görülmemektedir. Zira burada verilen emek değersiz görülür. Bu bakış açısının değişmesi gerekmektedir (Nussbaum, 2000: 286).

Son olarak, Nussbaum'un önerdiği diğer ilke "*kişinin kendi değerini hissetmesi*" ilkesidir. Nussbaum, kadınların özellikle aile içerisinde kendilerini değerli hissetmelerinin, yapmak istedikleri projelerle ilgili algılarında onların kendilerinin değerli olduğu duygusunu hissetmelerinin sağlanmasını bir ilke olarak önerir. Bunun sağlanması durumunda kadınlar hem aile içinde hem de sosyal yaşamda müzakere edebilecek konuma gelebilirler. Nussbaum, eğitimin burada çok önemli rol oynadığını belirtir. Eğitim hem kişinin değerli olduğu algısını meydana getirmekte hem de bunu gerçekleştirebilecek belirli beceriler sunmakla kadınların yaşamına önemli katkıda bulunmaktadır (Nussbaum, 2000: 288).

3.2.Engelli İnsanlar ve Yapabilirlik Yaklaşımı

Çalışmamızın bir önceki kısmında Nussbaum'un siyaset felsefesinde en çok kabul gören adalet kuramı olan toplumsal sözleşme kuramına olan eleştirilerine yer vermiştik. Özellikle onun toplum sözleşmesi kuramının siyasal kişi kavramını sorunlu bulduğuna da dikkat çekmiştik. Bu siyasal kişi kavramı yalnız "eşit, özgür, bağımsız ve akıl yetisine sahip" kişileri içeren bir kavramdır. Buna ek olarak bu kavram katı bir eşitlik temelinde bir araya gelen kişi ya da kişileri temsil etmektedir. Buradan hareketle meydana getirilmiş bir adalet kuramında adalet ilkelerini seçen siyasi kişi kavramı tam olarak eşit, özgür ve bağımsız olmayan kişileri ve buna paralel olarak akıl yetisini de

tam olarak kullanamayan⁶⁸ engelli insanları dışarıda bırakan bir kavramdır. Nussbaum, kendi önermiş olduğu Aristotelesçi sosyal ve politik hayvan kavramlaştırmasını izah ederken bu kavramı doğrudan idealize edilmiş akılcılıktan türetmediğini ve bu bağlamda yapabilirlik yaklaşımının özellikle zihinsel engelli insanları da tam ve eşit birer vatandaşlar olarak kabul etmeye yeterli açıklama sunduğunu öne sürer (Nussbaum, 2007: 92). Bu düşünceyi anlamak için Nussbaum'un yapabilirlikler yaklaşımının pratik hayatta nasıl bir karşılığı olduğunu açıklayan somut örneklerle bakmak gerekir.

Nussbaum'un vermiş olduğu bir örnekle bashi geçen hususu açıklamaya çalışacağız. Sesha Kittay, Jeffrey Kittay ve filozof Eva Kittay⁶⁹'ın çocukları, yirmili yaşlarda genç bir kadındır. Sesha, başkalarının sevgisine neşeyle karşılık vermektedir. Müziği duyduğunda ona sallanarak karşılık vermektedir. Yalnız, Sesha, ne yürüyebiliyor, ne konuşabiliyor ne de okuyabiliyor; çünkü o doğuştan beyin zarından felçli ve zihinsel engelli biridir. Onun giyinmek, yıkanmak, beslenmek ve tekerlekli sandalyeyle Central Park'a gitmek için bakıma ve desteğe ihtiyacı vardır. Bu koruyucu bakımın ötesinde, onun "kendini yeşertmesi", "açması" ve "gerçekleştirmesi" için, sevgiye ve arkadaşlığa da ihtiyacı vardır. Görünür biçimde sevgi ve beğenisini belli etme, onun başkalarıyla iletişimde en güçlü yönüdür. Onun annesi ve babası düzenli bir işte çalıştıklarından Sesha'ya tam zamanlı bir bakıcı bakmaktadır. Ayrıca, bunların dışında o başka yönlerden de ona yardımcı olacak kişilere ihtiyaç duymaktadır; çünkü bir yeri ağrıdığında onu söyleyememektedir (Nussbaum, 2007: 96).

Nussbaum'un verdiği bir diğer örnek Jamie'dir. O, down sendromlu bir çocuktur. Müzisyenlerden B.B. King, Bob Marley ve Beatles grubunu sevmektedir. Ona sevdiği yemekleri getiren garsonu taklit edebilmektedir ve bu yönüyle de şakacı birisidir. O down sendromuyla dünyaya geldiğinden, doğduğundan bu yana O'nun bakıma ihtiyacı olmuştur. Babası Michael Berube ve Annesi Janet Lyon çeşitli doktor ve terapistlere düzenli biçimde çocuklarını tedavi ettirerek, bakımını eksik bırakmamışlardır. Yaşamının erken dönemlerinde Jamie burnuna yerleştirilmiş bir tüple

⁶⁸ Burada kastedilenin zihinsel engelli insanların akıl sahibi olmadığı gibi kaba ve damgalayıcı bir ifade değildir. Kastedilen engelli insanların bilişsel yetilerini kullanma bakımından, bilişsel yetilerini biyolojik olarak sağlıklı bir biçimde kullanabilen insanlar aynı durumda olmamalarıdır. Nussbaum'un da bundan dolayı katı bir eşitlik zemininde bir adalet kuramı oluşturmak yerine en baştan bu asimetrik ilişkileri dikkate almayı önerdiğini belirtmiştik.

⁶⁹ Eva Kittay, Amerikalı en önemli feminist filozoflardan birisidir. Burada Nussbaum'un aktardığı olay gerçek bir olaydır. O'nun, Sesha adında engelli bir çocuğu vardır.

beslenmek zorunda kalmış ve bir makineyle de oksijen seviyesi düzenlenmiştir. Konuşma terapisti dilindeki kaslarının gelişmesine yardımcı olurken, başka bir terapist de ona Amerikan işaret dilini öğretmiştir. Masaj terapisti de kısalmış boyun kaslarını, başı dik oturabilsin diye uzatmaya çalışmıştır. Hareket terapisti ise Jamie'nin down sendromlu çocuklardaki konuşma ve hareket önündeki temel engel olan ufak kaslarını harekete geçirmesine yardımcı olmuştur. Illonis'teki Champaign anaokulu onu düzenli biçimde sınıfa alarak, diğer çocuklarla iletişime geçip Jamie'nin öz güven kazanmasını sağlamıştır. Bununla beraber kardeşleri ve arkadaşları Jamie'ye artık başkalarının bir "aptal" gibi algılanan down sendromlu çocuk duygusunu hissetmeyeceği bir dünya sundular. Jamie muhtemelen yaşamını bu şekilde sürdürebilecek ve ileride bir iş sahibi olabilecektir. Yine de ailesi çok iyi biliyor ki; onun her zaman yardıma ve bakıma ihtiyacı olacaktır (Nussbaum, 2007: 97- 98).

Yukarıda Nussbaum'un vermiş olduğu iki örnek, O'nun engelli insanların yaşadıklarıyla ilgili adalet problemini analiz ederken kullandığı temsili örneklerdir. Bu yüzden bu örnekleri aşağıda Nussbaum'un yapabilirlik yaklaşımının ana fikrini ifade eden, "insanlar ne yapabilirler ve olabilirler" düşüncesi bağlamında ortaya koyamaya çalışacağız. Bir önceki bölümde Nussbaum'un, günümüzde hâkim olan toplum sözleşmesi kuramının "özgür, eşit, bağımsız ve akıl melekesini tam kullanan" bireyleri başlangıçtan itibaren siyasal anlamda adalet ilkelerini seçen siyasal özneler gördüğünü ve böylelikle bu kuramın zihinsel ve fiziksel engelli insanları bu bakımdan adaletin sınırları dışında bıraktığını iddia ettiğini belirtmiştik. Bununla beraber Nussbaum'un şu iddiasına da değinmiştik: toplum sözleşmesi kuramı karşılıklı çıkar bazında insanların bir araya gelmelerini esas aldığından engelli insanları adalet problemi söz konusu olduğunda baştan dışarıda bırakmıştır. Nussbaum, bu iddialarını, yukarıdaki iki engelli kişi üzerine verdiği örneklerden sonra tekrar bizlere hatırlatır (Nussbaum, 2007: 98).

Nussbaum, adil ve ahlaki açıdan uygun her toplumun ve siyasal yapının engellilerin bakımını, eğitimini, öz saygılarını geliştirecek aktivitelerde bulunmalarını ve arkadaşlık ihtiyaçlarını karşılaması gerektiğini savunur (Nussbaum, 2007: 98). Nussbaum, Sesha ve Jamie örneğine gönderme yaparak engelli insanlarla ilgili iki temel sosyal adalet probleminin olduğunu ve bunlar için belirli tedbirler alınması gerektiğini ileri sürer:

i) Engelli insanlar belirli imkânlardan mahrum bırakıldıklarından onlara adil şekilde davranılmamaktadır. Bundan dolayı onlara uygun çevresel ve sosyal düzenlemeler yapılmalıdır. Onların temel ihtiyaçları karşılanmadığında ve bakımları yapılmadığında ölme riskleri vardır. Birçok engelli çocuk bu sebepten ölmektedir. Bu gerçek göz ardı edilmemelidir. O yüzden onların en temel ihtiyaçlarının aciliyetle karşılanması gerekmektedir. Bu husus da gerekli düzenlemeler yapılmalıdır (Nussbaum, 2007: 99). Sesha ve Jamie'nin bu hayati düzeyde önemli olan bakım ve ihtiyaçları giderilmeseydi, onlar gelişimlerini devam ettirmeyecek; yani sevgi, neşe ve belirli zihinsel becerilerini geliştirebilen aktif vatandaşlar olmayacaklardı. Bununla beraber bahsi geçen yardımlar yapılmamış olsaydı onlar o zaman muhtemelen ölmüş olacaklardı (Nussbaum, 2007: 99). Nussbaum'un vermiş olduğu örneklerdeki iki engelli kişi de varlıklı ailelerin çocuklarıdır. Onların bakımını üstelenebilecek ailelere sahip olmaları onların uygun koşullarda yaşamalarına imkân vermiştir. Ancak oldukça yoksul olan ailelerin de engelli çocukları vardır. Bunlar gerekli desteği bulamadıklarında ya çocuklar ağır hastalıklar gerçimekte ya da ölmektedirler.

ii) Engellilerle ilgili bir diğer adalet problemi de engelli insanların bakım ve ihtiyaçlarını karşılayan bakıcıların yaşadığı sorunlardır. Nussbaum, genelde bakıcılık yapan kişilerin mesleğinin resmi olarak tanınmadığına ve bu kişilerin yeterli düzeyde sosyal yaşama katılmaları için kendilerine toplum ve devlet tarafından gerekli ekonomik ve insani desteğin sunulmadığına dikkat çeker. Genellikle de erkekler değil kadınlar bakıcılık işini yerine getirmektedirler. Nussbaum bunu ayrıca toplumsal cinsiyet açısından da bir adalet problemi olarak değerlendirir. Gerek Sesha gerekse de Jamie'ye bakan bakıcılar gibi diğer bakıcılar da kadın olmaları bir yana toplum tarafından da yeterince saygı görmeyen kişilerdir. Oysa Nussbaum, bu insanların sosyal hizmet alanında uzmanlaşmış kişiler olmaları ve kendilerine gereken saygının gösterilmesi gerektiğini belirtir (Nussbaum, 2007: 100). Nussbaum, yukarıda saydığı nedenler çerçevesinde bakıcılık mesleğini yapan insanların işlerinin sömürüye fırsat sunmayacak şekilde düzenlenmesi gerektiğinin altını çizer. Bu bağlamda bakıcılık yapan kadınlara başka işler de yapabilecekleri olanakların sunulması gerekmektedir (Nussbaum, 2007: 100).

Engelli insanlarla ilgili yukarıda bahsi geçen toplum sözleşmesi kuramının yarattığı politik ve yapısal problemin⁷⁰ dışında Nussbaum, engelli insanlarla alakalı zihinlerde yer etmiş başka bir temel ön yargıya dikkatimizi çeker. Kalıplaşmış olan bu ön yargı şudur: “Engelli olmak doğal bir şeydir ve onların üretken olamamaları da bu doğalarının sonucudur.” Nussbaum, engelli olmanın doğal nedenlerle meydana gelebileceğini reddetmez; fakat engelli insanların üretken olamamaları ve yaşama aktif olarak katılamamaları, onların engelli olmasından kaynaklanmaz. Bundan ziyade, onların üretken olamamaları ve yaşama aktif katılamamaları yapılan ayrımcı sosyal düzenlemelerin bir neticesidir. Tekerlekli sandalyeye sahip insanlar için rampalar ve otobüse binmeleri için tekerlekli sandalyeyle çıkmalarını sağlayacak fiziksel düzenlemeler yapılırsa onlar gayet tabii üretken olup, sosyal yaşama katılabileceklerdir (Nussbaum, 2007: 113).

Nussbaum’un yukarıda vermiş olduğu örnek aslında yapabilirlik yaklaşımındaki on merkezi yapabilirliklerin hükümetler tarafından vatandaşlarına sağlaması gerektiğini ifade eden somut bir örnektir. Burada dile getirilen yapabilirlik on merkezi yapabilirlikten biri olan “bağlanma yapabilirliğidir”. Bağlanma yapabilirliği insanın sosyal yaşama katılabilmesi için gerekli olanaklara sahip olabildiğini ifade eder. Bu bakımdan Nussbaum’un normatif bir kuram olarak öne sürdüğü yapabilirlik yaklaşımı somut adalet problemlerine doğrudan uygulanabilen bir kuramdır. Bu da bize göstermektedir ki yapabilirlik yaklaşımı sadece teoriye değil aynı zamanda pratik alana dönüktür. Yapabilirlik yaklaşımındaki on merkezi yapabilirlik listesinin gerçek hayata uygulanmasındaki en önemli dayanak ise anayasal olarak bu listedeki hakların bir ülkedeki tüm vatandaşlara garanti edilmesidir (Nussbaum, 2007: 155). Nitekim Amerika, Almanya ve Güney Afrika gibi ülkelerin anayasalarında yapabilirlik yaklaşımının ortaya koyduğu engellilere dönük bahsi geçen yapabilirlikler anayasal güvence altına alınmıştır.

Nussbaum, yapabilirlik yaklaşımının bu biçimde kabul görmesinin temelindeki nedenini, kuramın adalet problemini ortaya koymada insan haysiyeti kavramını ön plana çıkarmasına ve yapabilirlikler listesindeki her bir maddenin insan haysiyetine yaraşır bir

⁷⁰ Kastedilen anayasalarda hem engelli insanlarla ilgili hem de onların bakıcılığını yapan kişilerle ilgili gerekli yasal düzenlemelerin olmamasıdır. Özellikle bakıcılık mesleğinin bir iş türü olarak tanınmaması ve bu kişilerin özlük haklarının olmamasına gönderme yapıyor.

yaşamı sezgisel bir düşünce olarak öne sürmesine bağlar. Bu bağlamda anayasalar tarafından yaklaşım önemli ölçüde kabul görmektedir (Nussbaum, 2007: 155). Nussbaum'un öne sürmüş olduğu "insan haysiyeti" kavramının altını doldururken dikkatimizi yapabilirlik yaklaşımındaki on merkezi yapabilirlikler listesine çeker. İnsan haysiyeti kavramı, on maddelik merkezi yapabilirlikler listesiyle doğrudan ilişkilidir. İnsan haysiyeti kavramı listedeki yapabilirliklerden önce gelen ve onlardan bağımsız olan bir şey değildir. Aksine, insan haysiyeti ve insan haysiyetine yaraşır bir yaşam düşüncesi yapabilirlik yaklaşımındaki on maddelik yapabilirlikler listesindeki her bir maddeyle birlikte ve iç içedir. Liste zaten insan haysiyetine yaraşır bir yaşamın tanımını ve tasvirini ortaya koyar. Bundan dolayı bu yaklaşımda iyi olan ve hak olan birlikte tanımlanır (Nussbaum, 2007: 162).

Nussbaum'un yapabilirlik yaklaşımının, engelli insanların sorunlarına ve adalet problemine çözüm sunması açısından katkıda bulunduğunu ifade eden bir diğer önemli özelliği ise, yapabilirlik yaklaşımının adaletin normlarını belirlemede toplumsal ve siyasal yapıyı kurarken asimetrik ilişkileri dikkate almasıdır. Nitekim toplum sözleşmesi kuramı katı bir eşitlik temelinde bir araya gelen insanları kendisine temel siyasi kişiler olarak kabul eder. Yapabilirlik yaklaşımı ise ondan farklı olarak insan haysiyeti kavramı çatısı altında bir araya gelen birbirine eşit olmayan ve asimetrik ilişkilere sahip insanları siyasi kişiler olarak kabul eder. Bu tanımlama engelli insanların bakım ve ihtiyaçlarını karşılama hususunda devleti doğrudan yükümlü kılar çünkü engelliler bu tanımda siyasi kişi olarak kabul edilir (Nussbaum, 2007: 168). Burada yapabilirlik yaklaşımının pratik ve çözüm odaklı oluşu özelliği karşımıza çıkar. Zira bu asimetrik ilişkilerin kabulü esasında, yapabilirlik yaklaşımının temel tezlerinden biri olan insanların her birinin ihtiyaçlarının çeşitli ve farklı olduğu düşüncesine işaret eder. Bu bağlamda, yapabilirlik yaklaşımında ortaya konan yapabilirlikler listesindeki yaşam, sağlık, beden bütünlüğü gibi yapabilirlikler, özellikle engelliler ve bakıma ihtiyacı olan insanlara hitap eder. Duygu, hayal gücü ve düşünce yapabilirliği ile pratik akıl ve bağlanma gibi yapabilirlikler de engelli insanların, insan haysiyetine yaraşır bir hayat yaşamalarına imkân sunar. Bununla beraber, Nussbaum engelli insanların pratik yaşamda insan haysiyetine yaraşır bir yaşamı gerçekleştirmede yapabilirlikler listesinin destekleyici olduğunun altını çizer (Nussbaum, 2007: 168- 169).

Nussbaum, yapabilirlik yaklaşımının pratik hayatta engellilerin yaşamlarına var olan yerleşik bakış açısından farklı baktığını ve onların sorunlarına çözümler getirdiğini çocuklar üzerine verilen eğitim açısından değerlendirir. Var olan yerleşik eğitim sistemi çocukları normal olanlar ve normal olmayanlar diye ayırmakta ve buna bağlı eğitim vermektedir. Oysaki yapabilirlik yaklaşımı insanları normal olan ve normal olmayanlar diye ayırmamaktadır. Onları yapabilirlik yaklaşımı bağlamında yapabilirlikler ve işlevlere sahip canlılar olarak görmektedir. Bu şekilde bir bakış açısı, pratik yaşamda engelli insanların engellerinden dolayı damgalanmamalarını ve ayrımcılığa maruz kalmamalarını sağlayacaktır (Nussbaum, 2007: 210).

Yapabilirlik yaklaşımının ortaya koyduğu bu bakış açısı hem kamu sektörü hem eğitim sistemi hem de işyerlerinde, bakıma ve özene muhtaç engelli çocuklar ve yetişkinler için devletlerin uygulayabileceği kamu politikalarını belirlemede rehber olabilecek ve onların sorunlarına çözüm olabilecek önerilerde bulunmaktadır (Nussbaum, 2007: 212). Nussbaum, bu tarz politikaların felsefi altyapısının oluşturmada Aristoteles'in insan anlayışından etkilendiğini ifade eder. Nussbaum'un yapabilirlik yaklaşımının referans aldığı felsefi düşünce, Aristoteles'ten esinlenerek Nussbaum'un öne sürdüğü Aristotelesçi sosyal ve politik hayvan olarak siyasal kişi kavramlaştırmasıdır (Nussbaum, 2007: 212).

Engelliler problemine Nussbaum'un yapabilirlikler yaklaşımı bağlamında ortaya koymuş olduğu düşünceler diğer adalet kuramlarına nazaran oldukça başarılı durmaktadır. Bunun sebebi kanaatimizce onun her bir bireyi adaletin öznesi yapmasından kaynaklanır. Bununla beraber onun her bir insanın ne yapabildiği ve ne olabildiği düşüncesini yaklaşımın merkezine koyması da engellilerle ilgili adalet sorunlarına yeni bir perspektiften bakma imkânını bizlere sunmaktadır. Nussbaum'un diğer önemli bir adalet problemi olarak gördüğü problem ise küresel adalet problemidir.

Aşağıdaki başlığımız küresel adalet üzerine olacaktır. Nussbaum'un bir önceki bölümde toplum sözleşmesi ve Rawls'un adalet kuramının küresel adalet problemini adaletin sınırları dışında bıraktığı düşüncesini aktarmıştık. Ayrıca çalışmamızın bir önceki bölümünde, Nussbaum'un faydacılık kuramına yönelik eleştirilerini analiz ederken, faydacılık kuramının genel olarak adalet problemine bakışında toplam faydayı esas alarak, çoğunluk lehine bireylerin özgürlüklerini ihlal edebildiği ya da azınlıkların

haklarının çığnenemediğine dikkat çekmiştik. Yine Nussbaum'un faydacılığın adaleti tesis etmede diğer bütün iyileri tek bir ölçek olarak haz ve bu bağlamda fayda üzerinden değerlendirmesinden dolayı adaletle ilgili ciddi sorunlara yol açtığına dair eleştirilerini de dile getirmiştik. Nussbaum bütün bu eleştiriler bağlamında diğer adalet kuramlarının ya küresel adalet problemini dışarda bıraktığına, ya da onun çözümünde bizleri başka sorunlarla baş başa bıraktığına yönelik eleştirilerini yaptıktan sonra, bizlere bir adalet kuramı olarak öne sürmüş olduğu yapabilirlik yaklaşımının küresel adalet hakkında nasıl düşündüğünü gösterir.

3.3. Küresel Adalet ve Yapabilirlik Yaklaşımı

Bugün yaşadığımız dünya, geçmişte olmadığı kadar başka insanların bize bağlı olduğu ve bizim de onlara bağlı bir olduğumuz bir dünyadır. Nussbaum, bu birbirine bağlı oluşun çözüm bekleyen ekonomik, çevresel, dini ve politik sorunlar yarattığını ve bunların da küresel etki alanı olan sorunlar olduğunu belirtir. Bu sorunlar insanlar bir araya gelip, aralarında iş birliği yapmadıkça çözülemeyecek sorunlardır. En temel küresel sorunlar küresel ısınma, adil ticaret düzenlemeleri, çevrenin ve doğadaki türlerin korunması, nükleer enerjinin geleceği ve nükleer silah tehlikesi, emeğin dolaşımı ve emekte adil standartların oluşturulması, çocukların insan kaçakçılığından korunması, cinsel istismar ve zorla çalıştırma gibi sorunlardır (Nussbaum, 2010: 79-80). Nussbaum, özellikle ekonomin küresel yapısından dolayı hiçbir kimsenin dünyada bu bağlılıktan azade olamayacağını ileri sürer. Başka bir ülkeden temin edilen herhangi bir ürününün kullanılması yasaklandığında, o ürünü üreten ülkenin ekonomisini ve haliyle oradaki insanların yaşamını doğrudan etkilemiş oluruz (Nussbaum, 2010: 80).

Nussbaum, küresel adalet hakkındaki görüşlerini ortaya koymadan önce, küresel adalet düşüncesinin ilk tohumunun atıldığı Antik Yunan felsefesinde bu düşüncenin başlatıcısı olan Diogenes'e atıfta bulunur. Nussbaum'a göre, Büyük İskender tarafından Diogenes'e sorulan nerelisin? Sorusuna onun tek kelimelik yanıtla dünya vatandaşı (*κοσμοπολίτης*) diye verdiği cevap, batı düşüncesinde kozmopolitan politik düşünce geleneğinin başlatıcısı olmuştur. Diogenes bu cevabıyla kendisini yalnızca dünya vatandaşı olarak tanımlamamış, aynı zamanda bizleri bölen sınıf, cinsiyet, statü ve yerel kökenlerimizden ziyade ortak yönümüz olan insanlığımıza odaklanmamız gerektiği düşüncesini de ortaya koymuştur. Diogenes'in bu yaklaşımı politikaya ahlaki temelden bakma imkânına zemin hazırlayan bir bakış açısıdır. Nussbaum bu bağlamda

Kinik/Stoik kozmpolitanizm düşüncesinin, tüm insanların koşulsuz biçimde eşit değere sahip oldukları düşüncesini kabule bizleri sevk ettiğinin altını çizer. Buradaki düşüncenin temelinde insanların değerinin tesadüfî doğal durumlar ve sosyal düzenlemelerden ziyade onların ahlaki seçim yapabilme yetisine sahip oldukları düşüncesi vardır. Bu yüzden Diogenes'in insanlık düşüncesi temelinde ortaya koyduğu bu moral düşünce, daha sonraları Kant'ın herhangi bir toplulukla sınırlı olmayan, tüm rasyonel varlıkları ahlaki temelde bir araya getiren amaçlar krallığı düşüncesine de ilham olmuştur (Nussbaum, 2019: 2).

Nussbaum bu geleneğin başlamasındaki en önemli kavramın “insan haysiyeti” kavramı olduğunu ileri sürer. Diogenes'le Büyük İskender arasındaki meşhur diyalogda dikkat çekilen husus da budur. Günümüze kadar aktarılmış olan bu olay şöyle cereyan eder: Büyük İskender pazarda yerde güneşlenen Diogenes'in önünde durur ve benden bir isteğin var mı? diye ona sorar. Diogenes cevap olarak ışığımı kapatma⁷¹ diye cevap verir. Diogenes bu verdiği cevapla bir kralın ya da statü sahibi herhangi bir kimsenin kendisinden bu bakımlardan aşağıda olan veya olmayan herhangi bir kimsenin güneşlenmesine mâni olmaması gerektiğini ifade edip, insan haysiyeti kavramına vurgu yapmıştır (Nussbaum, 2019: 2). Bu bahsi geçen olay sıradan bir olay olarak da görülebilir; fakat cevabı veren kişi filozof olduğundan verdiği cevabın da kuşkusuz düşünsel anlamda bir karşılığı olacaktır. Bu nedenle Nussbaum'un bu yorumu da bizce makul bir yorumdur. Diogenes'in cevabının Nussbaum'un felsefesiyle doğrudan bir ilişkisi vardır. Bu ortaklığı ifade eden kavram insan haysiyeti kavramıdır. Nitekim Nussbaum'un yaklaşımı insan haysiyeti kavramı ekseninde geliştirilmiş bir yaklaşımdır. Biz de Nussbaum'un yapabilirlik yaklaşımının küresel adaletle bakışını analiz ederken özellikle insan haysiyeti kavramı temelinde ya da bu kavramla dolaylı da olsa ilişki kurarak bir analiz yapmaya çalışacağız.

Nussbaum, Kinik ve Stoa geleneğinin şu düşüncesine katılır: “insanlar eşit değerde saygıyı haysiyet⁷² sahibi ahlaki varlık olmaları nedeniyle hak ederler.” Yalnız

⁷¹ Nussbaum'un aktardığı bu olayda Diogenes'in ışığımı kapatma cevabının, kaynaklarda farklı bir versiyonu da vardır. Örneğin, Ernst Von Aster bunu şöyle aktarır: “... O'nun bir gün fıçısında otururken İskender ile karşılaştığını, İskender kendisinde ne dilediğini sorunca: Gölge etme başka ihsan istemem dediğini biliyoruz” (Aster, 2000: 138).

⁷² İnsan haysiyeti kavramı burada insanların sosyal açıdan ait oldukları sınıf, ırk, din veya statülerine ya da doğal ve biyolojik farklılıklarına bakılmaksızın insan olmaklık temelinde eşit değerde saygıyı hak ettikleri düşüncesidir.

Nussbaum insan haysiyeti kavramının içeriği hakkında bu gelenekten ayrılır ve bazı bakımlardan da onları eleştirir. Nussbaum'a göre, İskender'in Diogenes'e yönelttiği "bir isteğin var mı?" sorusuna Diogenes verdiği cevap yaşamdaki temel gereksinimleri görmezden gelen bir cevaptır. Zira Diogenes verdiği cevapta sağlık hizmeti, vatandaşlık ve de yaşamak için gereken yeterli bir maddi yardım talebinde bulunmamıştır. Oysa Nussbaum bu görüşü hatalı bulur. Diogenes'in maddi şeyleri önemsememesinin temelindeki neden dışsal şeyler olarak kabul edilen makam, mevki ya da para düşkünü olmanın, fakir ya da hasta olmaktan daha fazla zarar insana verdiği düşüncesidir. Diogenes'in bu düşüncesi insanları dışsal olandan bağımsızlaşmaya teşvik etmiştir. Nussbaum bunu Diogenes'in yaptığı güçlü bir eleştiri olarak kabul eder. Yine de Nussbaum Diogenes'i maddi şeylerin dağıtımı üzerine yönelik bir düşünce ortaya koymamasından dolayı da eleştirir (Nussbaum, 2019: 71). Nussbaum'a göre Diogenes'in vurgulamış olduğu insanın ahlaken tam olmasının hem güzel hem de yeterli olduğu ve maddi yardıma bu bağlamda gereksinim olmadığı düşüncesi, bizleri yükümlülüklerimiz noktasında bir çatallaşmaya⁷³ götürür. Nussbaum bu noktada güncel somut verilerden örnekler vererek bizim insan haysiyeti temelinde neden dışsal olana ve bilhassa maddi yardıma da önem vermemiz gerektiğini ortaya koyar. Amerika'da dünyaya gelen bir bebeğin ortalama yaşam süresinin 79.1 yıl iken Eswatini'de (Afrika kıtasında bir ülke) dünyaya gelen bir bebeğin ortalama yaşam süresi 49 yıldır. Bunun dışında dünya çapında yeterli sağlık hizmetleri, temiz suya ulaşma, çocuk sağlığı ve güvenliği hizmetleri ve yeterli beslenme gibi hizmetlerde de adil olamayan bir dağıtım vardır (Nussbaum, 2019: 6). Diogenes adaletin yükümlülüğü olan insan haysiyeti temelinde eşit olma düşüncesini ön plana çıkarmıştır. Burada adaletin yükümlülüğü ahlaki bir zemine dayanmaktadır. Bunun yanında bir de insanlara karşı maddi yükümlülüklerimiz de vardır. Diogenes dışsal olanı değersiz görerek maddi yükümlülükleri dışarda bırakmıştır. Nussbaum'un yükümlülüklerin çatallaşmasından kastı da budur⁷⁴.

Nussbaum yukarıdaki olgusal gerçekliklerden hareketle, Kinik/Stoacı kozmopolitan felsefenin yükümlülüklerin çatallaşması bağlamında yaptığı değerlendirmenin küresel adalet açısından sorunlu olduğuna kanaat getirir. O bu yüzden

⁷³ Bahsi geçen çatallaşma ahlaki yükümlülük ve maddi yükümlülük çatallaşmasıdır. Nussbaum bunların doğrudan birbirleriyle ilişkili olduğunu düşünür.

⁷⁴ Bu ayrımı aşağıda görüşlerini ele alacağımız Cicero yapmıştır.

bu eleştirilerle birlikte, bir adalet kuramı olarak kendisinin öne sürdüğü yapabilirlik yaklaşımının küresel adalete nasıl baktığını açıklamaya çalışır. Daha önce de belirttiğimiz gibi Nussbaum'un yapabilirlik yaklaşımını bir adalet kuramı olarak ortaya koyarken, on merkezi yapabilirlik listesi öne sürerek insan yaşamının hem maddi hem ruhsal hem de akılsal yönleriyle bir bütünlük arz ettiği düşüncesini savunur. Bu bağlamda yapabilirlik yaklaşımındaki on merkezi yapabilirlikler listesindeki beden bütünlüğü ve sağlık gibi yapabilirliklerinin sağlanmasının ancak maddi koşulların karşılanması durumunda mümkün olduğunu belirtmek isteriz. Ayrıca bu listedeki, pratik akıl ve duygular yapabilirlikleri de insanın zihinsel ya da ruhsal olarak geliştirilmesi gereken bir varlık olduğuna dikkat çeker. Bunlar da belirli maddi kaynak ve desteklerle sağlanabilecek şeylerdir. Eğitim ve öğretim masraflarını örnek verebiliriz. Bize göre Nussbaum sadece küresel adalet değil kadın sorunu, engelli insanların durumu ve diğer adalet problemlerine yine yapabilirlik yaklaşımının ortaya koyduğu sistematik düşünce perspektifinden bakmaktadır.

Tekrar Nussbaum'un yaptığı yükümlülükler konusundaki çatallaşma tespitine dönersek, Nussbaum küresel adalet problemine yükümlülükler açısından baktığımızda, kendi sınırlarımız dışında yaşayan diğer insanlara sadece ahlaki bir varlık olarak eşit değerde saygı gösterme yükümlülüğünün tek başına yeterli olmayacağını ifade eder. Bizim diğer insanlara karşı maddi yükümlülüğümüz de vardır. Adalet problemi söz konusu olduğunda, adaletin özellikle maddi harcamalar da gerektirdiği ampirik olarak kanıtlanmış bir şeydir. Bu bağlamda insanları saldırgan savaşımlardan, işkenceden, kölelikten ve diğer insanlığa karşı işlenen suçlardan korumanın maddi bir bedeli vardır (Nussbaum, 2019: 6-7). Burada işkenceden ve saldırıdan insanları korumak düşüncesi ahlaki yükümlülüğe tekabül eder. Yani her insan ahlaki ve akıl sahibi bir varlık olduğundan onun yaşam hakkı vardır. İnsanların sahip olduğu bu temel hakkın ihlali kabul edilemez. Aksi takdirde adaletsizlik olacaktır. Adaletin yükümlülüğünü sağlamak ise ancak gerekli maddi koşulların varlığında gerçekleşebilir. Örneğin toplumdaki şiddet ve saldırganlığa engel olmak için hem eğitim kurumlarına hem de polis kuvvetine ihtiyaç olacaktır. Bu da maddi bir yükümlülüktür (Nussbaum, 2019: 40). Zira yeterli bütçeniz yoksa bunu sağlamak mümkün değildir. Küresel adalet bağlamında da zengin ülkelerin fakir ülkelere bu bakımdan para yardımı yapmasını öneren Nussbaum'un görüşlerine ileride değineceğiz.

Nussbaum’a göre, Kinik/Stoacı geleneğin öne sürmüş olduğu “insan haysiyeti talihin kazaları karşısında kayıtsızdır” iddiasını savunmak bizleri adalet açısından bazı yanlış düşünceleri savunmaya sevk edebilir. Bu durumda kölelik, işkence ve haksız savaşların meydana getirdiği adaletsizliklerin insanlara açlık ve hastalıktan daha fazla zarar vermediği gibi yanlış bir düşünceye sürüklenmiş oluruz. Bundan dolayı insan haysiyetine yaraşır bir yaşam için, insanın temel yetilerinin “kendini yeşertme”, “açma” ve” gerçekleştirme” si için sağlığa, eğitime ve diğer maddi unsurlara gerek vardır (Nussbaum, 2019: 7).

Nussbaum yükümlülükler üzerine olan çatallaşma düşüncesine farklı bir açıdan bakmamızı öneren kişilerin Cicero ve Grotius olduğunu ileri sürer. Bu iki düşünürün düşünceleri, yapabilirlik yaklaşımının küresel adalet bakışında etkili olmuştur. Cicero Nussbaum’a göre Stoacı gelenekte bu çatallaşmayı fark edip buna farklı bir perspektiften bakan ilk filozoftur. Nussbaum Cicero’nun adalet konusundaki, “yalnızca yaptığımız yanlışlardan dolayı suçlu değiliz, aynı zamanda önlemekte başarısız kaldığımız birçok yanlıştan ötürü de suçluyuz” sözlerinin bahsi geçen çatallaşmayı bir nevi aşma girişimi olduğunu ileri sürer (Nussbaum, 2019: 9). Burada suçlu olmaktan kasıt adalet açısından kişinin yanlış yapması ve adaletsizliğe mâni olmamasıdır. Suçlu olmak bu bağlamda yalnızca bir kuralı çiğnemek değil aynı zamanda var olan bir adaletsizliği engelleyebilecek durumda iken buna dönük hiçbir şey yapmamaktır. Nitekim Cicero “*Yükümlülükler Üzerine*” adlı eserinde bu hususu şöyle ifade etmiştir:

Adaletsizliğin iki türü vardır: Biri zarar verenlerin, diğeri ise başkalarına haksızlık yapılmasına mâni olabilecekken, bunu yapmayanların adaletsizliğidir. Nitekim başkasına haksız bir şekilde saldıran insan, öfkeyle ya da başka bir zihni sorunla tahrik edilmiş olsun, netçide bağlaşığın tokat vurmuş görünür. Yine yapabileceği halde birisini savunmayan ya da bir haksızlığa mâni olmayan insan ailesini, dostlarını ya da ülkesini terk etmiş sayılır (Cicero, 2020: 12).

Nussbaum’a göre Cicero yükümlülükleri adaletin yükümlülükleri ve maddi yardım yükümlüğü biçiminde adlandırmakla her iki tür yükümlülüğün önemini ortaya koymuştur. Adaletin yükümlüğü Cicero için katı olmakla birlikte tüm faillerden yüksek ahlaki standartlara uyulmasını isteyen uluslararası diyebileceğimiz bir

yükümlülükken⁷⁵, maddi yardım yükümlülüğü daha esnek olan ve yakınımızdaki insanlara karşı bir yükümlülüktür. Nussbaum, Cicero'nun maddi yardım yükümlülüğünde en başta yakınımızdakilere yardım etmeyi önerdiğini; fakat sınırlarımız dışındaki insanlara da kendimizi feda etmeden yardımda bulanabileceğimizi söylediğini aktarır (Nussbaum, 2019: 20- 21). Nitekim Cicero *Yükümlülükler Üzerine* adlı eserinde yükümlülükler söz konusu olduğunda bir sıralamaya gider. Bu sıralama şöyledir: “İlk yükümlülüğümüz ölümsüz tanrılara, ikincisi vatanımıza, üçüncüsü ailemize, diğerleri ise azar azar başka şeylere ilişkin olmalıdır” (Cicero, 2020: 69).

Nussbaum Cicero'nun maddi yardım yükümlülüğü tezini ortaya koymasını önemli bulur. Ancak Cicero dışsal şeylerin önemsiz ve değersiz görüldüğü Stoacı düşüncelerin etkisinden tamamen kurtulamamıştır. Stoacı bakış açısının dışsal olanın değersiz ve önemsiz oluşuna yaptığı vurgu bizlerin özellikle maddi yardıma ihtiyacı olan insanlara karşı iyilik yapma ve onları bu açıdan destekleme fikrini oldukça güç hale getirmektedir (Nussbaum, 2019: 35). Bu tarz bir yaklaşım ayrıca bizleri adil olmayan ve kabul edemeyeceğimiz bazı sonuçlara götürür. Nussbaum'a göre, bu tarz bir düşünme biçimi nihayetinde bizleri şu yanlış düşünceleri kabul etmeye zorlar:” Kişi köle olsa bile hür yaşayabilir ve insanlar çok kötü koşullarda yaşasa mutlu olabilirler. Ayrıca içsel bakımdan özgür bir kişi için kölelik, işkence ve tecavüz yoksulluktan daha kötü değildir.” Nussbaum burada kategorik olarak insan dışında meydana gelen her şeyi dışsal olarak nitelendirmenin adaletsizlikler açısından daha iyi veya daha kötü adaletsizlik gibi bir ayrımı boşa çıkaracağını vurgulamaktadır. Nasılsa bunların hepsi de dışsal şeylerdir.

Bu tarz bir yaklaşım adaletle ilgili ciddi sorunlara yol açar. Bizler zalim olmamak kadar, yardıma muhtaç insanlara maddi yardımda bulunmakla da yükümlüyüz (Nussbaum, 2019: 36). Nussbaum, Stoacı felsefenin kölelik kurumunu insan haysiyetine aykırı bir kurum olarak görmemesini bu tarz düşünmenin bir sonucu olarak görür. Nussbaum, bu iddiasını desteklemek için stoa geleneğinin en önemli filozoflarından biri olan Seneca'dan şu alıntıyı aktarır:

⁷⁵ Cicero'nun adaletin yükümlülükleri düşüncesinin iki parçadan oluşur. İlk parça, kimseye karşı bir saldırı olmadığı müddetçe zarar vermemektir. İkinci parça ise adalette kamusal olan ile özel olan ayırımına dikkat edilmesi oluşturur. Bu bakımdan Cicero'nun özel mülkiyetin ihlalini bir hak ihlali olarak görür (Nussbaum, 2019: 25).

O bir köledir. Fakat o özgür bir ruha sahip olabilir. Bu ona herhangi bir zarar verecek mi? Bana herhangi birinin köle olmadığını göster: kimisi zevkin kölesidir, bir diğeri açgözlülüğün, bir diğeri tutkunun, tümü umudun, tümü korkunun kölesidirler (Nussbaum, 2019: 38)

Nussbaum bu ifadeleri kölelik kurumunun mazur görülmesinin bir örneği olarak görmektedir. Nussbaum dışsal koşulların önemsenmeyerek yalnızca arzulara hâkim olmakla kişinin iyi bir yaşam süreceği savına iki nedenle karşı çıkar:

- i) Belirli yaşam koşulları, insanları içsel olarak değiştirsin ya da değiştirmesin insanlığa karşı bir saldırıdır.
- ii) İnsanların dışsal diye adlandırılan olaylardan etkilenmesi onların önemli olduğunu gösterir. Dışsal olaylar bu bakımdan önemsiz olarak görülmemelidir.

Bu yüzden Nussbaum, yukarıda Seneca'nın ortaya attığı düşünceyi reddeder. Zira insanların umutları, arzuları, beklentileri ve istekleri maddi koşullar çerçevesinde şekillenmektedir (Nussbaum, 2019: 39). Bununla beraber, insanlığa karşı adaletin yükümlülüklerini kabul edip, maddi yardım yükümlülükleri kabul etmediğimizi varsaydığımız bir durumda bile, adaletin yükümlülüklerinin parasal maliyeti ile karşı karşıya kalırız. Nussbaum'a göre herhangi bir siyasal ya da yasal düzen, insanları işkence, tecavüz ve zulümden korumak (adaletin yükümlülükleri) için mutlaka maddi desteğe ihtiyaç duyar. Bunu sağlamak için avukatlara, mahkemelere, polise ve diğer yönetici memurlara ihtiyacımız vardır. Böylelikle bu çalışan insanlara emeklerinin karşılığı maddi olarak ödemek için vergilendirmeye ihtiyaç olacaktır (Nussbaum, 2019: 40).

Nussbaum bu düşüncelerden hareketle Cicero'nun da bağlı bulunduğu Stoacı projeyi küresel adalet söz konusu olduğunda sorunlu ve yetersiz bulur. Küresel adalet bağlamında dünyaya baktığımızda birçok ülkede insanların hakları yalnızca hak ihlalleri yapanlar tarafından çiğnenmez. Hak ihlallerinin birçoğu o ülkelerde kamu güvenliğinin ve düzenin sürdürülememesinden de kaynaklanır. Örneğin yeterli doktor, avukat, polis ve öğretmenin olmayışı gibi. Nussbaum, bu bağlamda temel hak ve özgürlüklerin küresel adalet açısından korunmasının zengin ülkelere fakir ülkelere maddi yardım olmaksızın mümkün olamayacağını savunur (Nussbaum, 2019: 40- 41).

Bu düşünceler ışığında şunları diyebiliriz: Kinik/Stoacı gelenek küresel adalet hakkında kozmopolitan politik geleneğin ilk başlatıcısı olmuştur. Bu bakımdan onların ortaya koyduğu felsefe küresel adalet üzerine olan görüşlerin kaynağıdır. Bununla beraber bu felsefe geleneğinin özellikle dışsal olanı önemsiz ve değersiz görmesi küresel adalet açısından sorunlar yaratmaktadır. Zira dışsal olanın önemsiz görülmesi kölelik gibi insan haysiyetine aykırı bir kurumu meşru kılmaktadır.

Nussbaum Stoacı gelenek dışında küresel adalet hakkında önemli görüşler ortaya koyan bir diğer filozofun Hugo Grotius olduğunu öne sürer. Grotius Stoacı kozmopolitan geleneğe dikkate değer üç katkıda bulunmuştur:

- i) O ahlaki ilkelerden yoksun uluslararası ilişkiler kavramsallaştırması yerine, uluslararası ilişkilerin katı ahlaki normlar tarafından yönetilmesi gerektiğine yönelik düşünceler üretmiştir. Grotius'un yaptığı bu katkı, kozmopolitan geleneği sistematik hale getirmek yönünde bir çabadır.
- ii) O ilk defa uluslararası çapta maddi eşitsizlikler sorununu gündeme getirmiştir. Grotius, geleneksel Stoacılığı kullanarak ulusal sınırların ötesinde maddi yardım konusunda kesin etkileri olan yeni bir mülkiyet görüşü geliştirmiştir.
- iii) Nussbaum'a göre Grotius'un dikkate değer ve en önemli katkısı, kozmopolitan düşünceyi birbirinden bağımsız ve otonom olan ve yine çoğulculuk ve hoşgörü problemiyle mücadele eden ulus devletlerin meydana getirdiği bir dünyaya taşımasıdır (Nussbaum, 2019: 99- 100).

Nussbaum en sondaki madde bağlamında Grotius'un üç parçadan meydana gelmiş bir kavram önerdiğini ifade eder:

1- insan özerkliğinin temel ifadesi olarak ulus egemenliğinin tanınması, 2- erkek ya da kadın nerede olduklarına bakılmaksızın haklara sahip bireylerin, politik adaletin ve ahlakın temel öznesi olduğuna yapılan vurgu ve 3- Ulusal egemenliğe ve her ulusun kendi kaderini tayin hakkına saygı duyan ahlaki normlarla dolu bir toplum vizyonu ile bireyleri, devletleri ve devlet dışındaki grupları karmaşık yollarla birbirine bağlayan geleneksel uluslararası hukukun (ius gentium, milletler hukuku) ötesine geçen ve bazı biçimlerde bu hukuka aykırı bir "uluslararası toplum" vizyonu (Nussbaum, 2019: 100).

Bu noktalardan hareketle Nussbaum, Grotius’un Stoacı geleneğin kozmopolitizm anlayışının neden olduğu adaletin yükümlülükleri ve maddi yükümlülükler çatallaşması sorunu karşısında, bu sorunu aşmaya dönük bir düşünceyle karşımıza çıktığını ileri sürer. Bu bağlamda Grotius’un kozmopolitan geleneğe iki önemli kavramı da katmıştır. Bu iki kavram “ortak mallar” (*common goods*) ve “ihtiyaç iddiası” (*claims of need*) kavramlarıdır. Grotius, bazı mülklerin kimsenin özel mülkiyetinde değil; fakat insanların ve ulusların ortak mülkleri olduğunu iddia etmiştir. O denizleri buna örnek olarak verir. Nitekim Grotius *Savaş ve Barış Hukuku* adlı eserinde bu hususu şöyle dile getirir: “Birtakım şeyler, örneğin denizler, özel mülkiyete konu olamaz... Deniz- ister bütün uçsuz bucaksızlığında tümüyle göz önünde tutulmuş olsun, isterse yalnızca parçaları ele alınsın- özel mülkiyete konu olamaz” (Grotius, 2011: 81- 82). Grotius’un bu düşünceyi uluslararası hukuk bağlamında yani küresel adalet üzerine söylemiş olduğunu belirtmek isteriz. Nussbaum da yukarıda buna dikkat çekmiştir.

Bunun dışında Nussbaum’a göre, Grotius’un küresel adaletle ilgili öne sürdüğü ihtiyaçlar iddiası kavramsallaştırması da önemlidir. Grotius “ihtiyaçlar iddiası” kavramını, “doğal eşitliğin” olduğu zaruret durumunda, insanın kendi sahip olduğu mülkten kendi ihtiyacını karşıladıktan sonra, başkalarının da bu mülkü kullanmasına izin vermesi gerektiği anlamında kullanır. Bununla beraber Grotius’un insanların ya da ulusların maddi iyilere ve mallara ulaşabilmesini, daha genel bir ilke olan temel ihtiyaçlar iddiasına dayandırması da kozmopolitan gelenekte yeterince üzerinde durulmamış olan maddi yükümlülükler tezine önemli bir katkı yapmıştır (Nussbaum, 2019: 128- 129). Zaruret durumlarındaki temel ihtiyaçların giderilmesi ilkesi insanın yaşamını sürdürebilmesi için gerekli olan gıda, barınacak yer ve sağlık hizmetlerini almaya hakları olduğu düşüncesini doğurmuştur. Bu bağlamda Grotius kötü politik şartlardan dolayı göç etmek zorunda kalan mültecilerin de diğer ülkeler tarafından geçici olarak ikamet etmelerine izin vermesi gerektiği fikrini savunmuştur. Cicerocu gelenekten farklı olarak Grotius küresel adalet sorununa maddi yükümlülükler konusunda daha çok katkıda bulunmuştur (Nussbaum, 2019: 130- 131).

Nussbaum, kozmopolitan geleneğin özellikle Stoacılar ve Grotius’un küresel adalet hakkındaki görüşleri üzerine değerlendirmeler yapmakla beraber, çağdaş siyaset felsefesindeki en önemli filozoflardan biri olan John Rawls’un küresel adalet

hakkındaki görüşleri üzerine de bir değerlendirmede bulunur. Rawls'un öne sürdüğü düşünceler şu üç maddede özetlenebilir:

- i) Rawls'un adalet kuramı tıpkı toplum sözleşmesi kuramında olduğu gibi katı biçimde eşit olanlar arasında yapılan bir sözleşmeye dayanır.
- ii) Sözleşmedeki taraflar karşılıklı çıkar temelinde bir araya gelirler.
- iii) Rawls'un öne sürdüğü küresel adalet anlayışında başlangıç durumu tasavvuru ulus devletle sınırlanmıştır.

İlk madde Rawls tarafından başlangıç durumunda sözleşmeye katılan gruplardan birinin diğerine hükmetmesini engellemek maksadıyla öne sürülmüştür. İkinci madde, daha çok ekonomik anlamdadır. Üçüncü madde ise küresel adalet söz konusu olduğunda sözleşmeyi ulusla sınırlandırmaktadır (Nussbaum, 2007: 227- 228). Nussbaum, Rawls'un öne sürdüğü küresel adalet anlayışını bu üç madde üzerinden eleştiriye tabi tutar. Onun bu görüşlere en temel itirazı Rawls'un betimlemiş olduğu hipotetik durumun (başlangıç durumu kastedilmektedir) gerçekte hiçbir zaman olmadığına yöneliktir. Nitekim hiçbir zaman sözleşmeye katılan devletler gerçek yaşamda başlangıç durumu tasvirinde ortaya konulduğu gibi katı bir eşitlik temelinde bir araya gelmezler. Aksine, günümüzde küresel adalet söz konusu olduğunda G8 ülkelerinin diğer ülkeleri domine ettiği gerçeğiyle karşılaşırız (Nussbaum, 2007: 235). Kanaatimizce Nussbaum burada evvela Rawls'un sözleşmecî adalet kuramına hipotetik bir düşünceden hareket ettiği için bir eleştiri yapmaktadır. Yine o bu eleştiri çerçevesinde yapabilirlik yaklaşımının temel özelliklerinden biri olan sonuç ve çözüm odaklı bir yaklaşımın hem küresel adalet hem de diğer adalet problemlerine yaklaşımda en doğru yol olduğuna bir gönderme yapmaktadır. Nussbaum burada mükemmel ve biçimsel bir adalet kuramı yerine var olan adaletsizlikler ve eşitsizliklere bakarak adalet probleminin tartışılmasına dikkat çekmektedir. Nussbaum bu bağlamda sözleşme kuramı geleneğinin adalet problemlerine yaklaşımındaki tutumu üzerinden ilginç ve çarpıcı bir benzetmede bulunur. Bu fakir ülkeler ile engelli insanlar arasında yapılan bir benzetmedir. Hatırlanacağı gibi toplumsal sözleşme kuramı geleneği temelde siyasal yapının kuruluşunda adalet ilkelerini belirleyen, sözleşmeye taraf olan kişileri karşılıklı çıkar bağlamında katı biçimde eşit siyasi kişiler olarak tanımlar. Bu perspektiften bakıldığında devlet nezdinde engelli insanlar ile küresel adalet nezdinde fakir ülkeler benzer durumdadırlar. Nitekim her ikisi de sözleşmeye taraf olabilecek diğer kesimler-

engelli insanlar sağlıklı insanlarla ve fakir ülkeler zengin ülkelerle- hem eşit değiller hem de bunların birbirlerinden alabilecekleri karşılıklı çıkarları yoktur (Nussbaum, 2007: 250).

Nussbaum, bahsi geçen nedenleri gerekçe göstererek toplumsal sözleşme kuramı geleneğinin ne sürmüş olduğu katı bir eşitlik ve karşılıklı çıkar zemininde bir araya gelen taraflar tasavvurunu baştan reddetmemiz gerektiğini belirtir. Bu bakımdan John Rawls da bağlı bulunduğu sözleşme geleneğinin yaptığı yanlışı sürdürmüştür. Böylelikle adil şartlar altında bir araya gelip, iş birliği yapmayı katı bir eşitlik ve karşılıklı çıkar üzerinden belirlemek hem ahlaki hem de toplumsal açıdan yetersiz bir düşüncedir. Toplumsal işbirliği bir takım fedakrlıklar gerektirir. Bu bakımdan zengin ve fakir bireyler ile zengin toplumlar ve fakir toplumlar arasında ciddi eşitsizlikleri göz önüne almamız gerekir. Nussbaum en hiayetinde kozmopolitan geleneğin küresel adalet bağlamında insan haysiyeti kavramına yaptığı vurguyu yani bütün insanların ahlaki bakımdan akli yetiye sahip olmalarından ötürü eşit değerde saygıyı hak ettikleri fikrini oldukça değerli bulur; fakat geleneği savunan filozofların bu kavramların iini yeterince doldurmadıklarını düşünür. Bu açıdan akıl sahibi insanın ahlaki psikolojisi ihmal edilmiştir (Nussbaum, 2019: 209).

İnsanların insan haysiyeti temelinde dünyadaki diğer insanlara eşit değerde saygı gösterebilmelerini sağlamak ve evrensel değerlere saygılı insanların yaşadığı bir toplumu meydana getirmek için ahlaki psikoloji üzerine eğilmemiz gerekir. Bu da Nussbaum'a göre insanın zayıflıklarını ve sınırlarını bilmek ve araştırmakla olur. Örneğin fke, korku, iğrenme ve haset gibi duyguların açıklanmasına ihtiyaç vardır. Ayrıca kadın düşmanlığı, kabilecilik, gruba itaat, ırkçılık, önyargı ve ayrımcılık gibi sorunların da açıklanması önem arz etmektedir. Bu bakımdan insan bilimlerindeki çalışmalardan istifade edilip insanın bu bahsi geçen zayıflık ve sınırlarının anlaşılması gerekmektedir (Nussbaum, 2019: 212). Nussbaum bu düşüncelerden hareketle küresel adalet bağlamında duyguların rolünü değerlendirirken, Amerika'dan somut bir örnek verir. Bu rnek korku duygusuyla ilgilidir. Amerika'da göçmenlere yönelik korku üzerinden düşmanca propogandalar yapılmaktadır. Göçmenlerin ya da mültecilerin ülkeye gelmemesi için göçmen karşıtı kişiler ve politikacılar tarafından insanlara özellikle şu iki korkunun aşılanmaktadır:

- i) Göçmenler ülkeye gelerek Amerikalı vatandaşların işlerini ellerinden alacaklardır. Amerikalılar göçmenlerin ülkeye gelmelerinden dolayı ekonomik sıkıntı yaşayacaklardır.
- ii) Göçmen politikaları destekleyenler ülkeyi satmaktadırlar. Ülkenin kaynakları yabancıların ellerine geçmektedir (Nussbaum, 2018: 1-2).

Nussbaum korkunun⁷⁶ yanlış yönlendirildiği zaman umutları zehirleyen ve akılcı kararlar almayı engelleyen bir amaca hizmet ettiğine dikkat çeker. O yüzden korku aracılığıyla propaganda yapmak aynı zamanda birlikte bir gelecek kurmanın imkânını da ortadan kaldırmaktadır. Nussbaum, bir arada yaşama iradesine ve adaletli bir dünyada yaşama imkânına zarar veren bu tarz yaklaşımlar üzerine şöyle bir tespitte bulunur:

İnsanlar gündelik hayatlarını farklı dinlere veya ırklara yönelik nefretten beslenerek sürdürürlerse iyi anayasal normları koruma ve uygulama iradesini büyük olasılıkla yitirirler. İlkeli bir adalet anlayışına zarar veren kötücül hassasiyetler yüzünden Weimar Almanyası Yahudi karşıtlığı gibi bir melanete yenik düştü. Başka birçok toplum da sahip oldukları iyi ilkeleri zamanla yitirdiler (Nussbaum, 2018: 245-246).

Nussbaum bu öne sürdüğü düşüncüyü birtakım örneklerle destekler. Nussbaum, korkunun yanlış yönlendirilmesi sonucu insanların akılcı olmayan eylemlerde bulunmalarına ve bu eylemlerin toplumun bir arada yaşama iradesine nasıl zarar verdiğine İsviçre'deki camilerde minare yapımının yasaklanması örnek verir. İsviçre'de minare yasağı gerçek bir duruma tekabül etmez ve buradaki asıl amaç, göçün ciddiyet kazandığı bir dönemde toplumsal kaynaşma ve bir arada yaşamanın sürekliliği için mücadele etmek yerine, yabancı düşmanlığı yapanlar tarafından var olmayan bir tehdide karşı tamamen hayal ürünü bir kampanya yürütmektir. Burada bu propagandayı yapan politikacıların, özellikle ırkçı kesimin temel amacı, göçmenleri bilhassa Müslüman kesimi istilacı gibi şeytanlaştırarak, toplumdaki gerçek sorunları hasıraltı etmektir

⁷⁶ Korku algılanan tehditler ve tehlikeler karşısında güçlü ve korumacı bir tepki vermemizi sağlar. Bu bağlamda esenliğimiz ve güvenliğimiz için gerekli ve önemli bir duygudur (Nussbaum, 2018: 47). Korku olumlu anlamda varlığımıza tehdit oluşturacak durumlarda temkinli olmayı sağladığından olumludur; fakat özellikle politik alanda yaratılan suni korkular oldukça zararlıdır. Nussbaum'un korku duygusunu bu anlamda tehlikeli bulduğunu belirtmek isteriz. Yine buradaki analizlerin insanın bir akıl varlığı olduğu kadar bir duygu varlığı olduğu gerçeğinin de altını çizdiğini hatırlatmak isteriz.

(Nussbaum, 2018: 70). Nussbaum, burada minare yasağı referandumuna gitmeden evvel İsviçre'nin Müslümanlar tarafından ele geçirilmiş bir şekilde resmedildiği, korku yayan afişlere gönderme yapıyor. Bu korku duygusu yayarak politik retorikğin olumsuz anlamda manipüle edilmesidir.

Duyguların gerek yerel çapta gerekse de küresel çapta adaletin gerçekleşmesinde önemli etkisi olduğunu düşünen Nussbaum, bunları söylemek ya da tavsiye etmekle yetinmeyip bu konularda *Öfke ve Bağışlanma (Anger and Forgiveness)* ve *Politik Duygular (Political Emotions)* adlı iki eser yazmıştır. Nussbaum'un bu konu hakkındaki görüşlerini çalışmamızın "Adaletin Gerçekleşmesi ve Duygular" adlı kısmında detaylı olarak analiz etmeye çalışacağız.

Nussbaum, yukarıda aktardığımız değerlendirmeleri ve genel çerçeveyi çizdikten sonra küresel adalet için kozmopolitan gelenekten neşet etmiş kendi yapabilirlik yaklaşımının yeni bir alternatif olduğunu öne sürer. Ona göre yapabilirlik yaklaşımı her bir kişiyi bir araç olarak değil bir amaç olarak gören ve kişilerin ihlal edilemez temel haklara sahip olduğunu vurgulayan bir yaklaşımdır. Yapabilirlik yaklaşımı bu açıdan hakları önceleyen hem ulusal hem de uluslararası alanda geçerliliği olabilecek güçlü bir yaklaşımdır. Nussbaum, kozmopolitan gelenek üzerine getirmiş olduğu en temel eleştiri olan adaletin yükümlülükleri ve maddi yardım yükümlülüğü çatallaşmasını, kendi yapabilirlik yaklaşımının aştığını ileri sürer. Yapabilirlik yaklaşımı adaletin yükümlülükleri ile maddi yükümlülükleri birbirinden ayırmaz ve bunları iç içe geçmiş olarak görür. Yapabilirlik yaklaşımında sosyal ve ekonomik unsurların bir arada olması bu yaklaşımın en önemli farklarından biridir (Nussbaum, 2019: 236- 237). Nussbaum'un burada dile getirdiği husus yapabilirlik yaklaşımının bireysel özgürlüklerin ancak maddi temeller güvence altına alınırsa gerçek karşılığını bulacağına yönelik vurgusudur.

Nussbaum'un yapabilirlik yaklaşımındaki yapabilirlikler listesinde her bir yapabilirliğin kişiler tarafından gerçekleştirilebilmesi için kamunun o yapabilirlikler için maddi kaynak sağlaması gerekmektedir. Bu husus insanların yapabilirliklere gerçek yaşamda sahip olabilmelerini önemli bir koşuldur. Bu nedenle, Nussbaum insan haysiyetine yaraşır bir yaşam için maddi yardımı gerektiren eğitim, sağlık hizmeti ve bedensel bütünlüğün korunması gibi maddi yükümlülükleri gerektiren yapabilirliklerin,

adaletin yükümlölükleri olan ifade özgürlüğü, din ve vicdan özgürlüğü ve politik yaşama katılım hakları kadar önemli olduğunun altını çizer. Nussbaum bu hususu yapabilirlik yaklaşımının temel tezlerinden biri olarak görmektedir. Bundan dolayı yapabilirlik yaklaşımının öne sürdüğü on merkezi yapabilirlik listesiyle birlikte kozmopolitan gelenekte karşımıza çıkan yükümlölüklerin çatallaşması problemi aşılmış olur (Nussbaum, 2019: 244).

Yapabilirlik yaklaşımındaki yapabilirlikler listesinin anayasalar meydana getirilirken dikkate alınmasıyla hem ulusal (hükümetler böyle bir anayasal değişiklik yapabilirler) hem de uluslararası (Birleşmiş Milletler ve benzeri uluslararası kurum ve kuruluşlar belli yasal değişiklikler yapabilirler) düzeyde sosyal adalet gerçekleşebilir. Yapabilirlik yaklaşımı insanın sahip olması gereken temel iyilerden başlar. Bu bakımdan o hem yerel hem de küresel çapta bir çözüm önerisi sunar (Nussbaum, 2007: 274- 275). Nussbaum, küresel adalet problemine rehber olacak on temel ilke önerir:

1. Yerel yönetimin kaçınamayacağı, üst belirlenim sorumluluğu vardır. Yapabilirlik yaklaşımındaki yapabilirlikler listesi bağlamında her yerel yönetim vatandaşlarına eşik düzeyi sağlaması gerekir (Nussbaum, 2007: 316)
2. Ulusal egemenliğe insan yapabilirliklerinin ilerletilmesi sınırları çerçevesinde saygı duyulmalıdır (Nussbaum, 2007: 316).
3. Zengin ülkeler kişi başında düşen milli geliri zayıf ülkelere karşı sorumludurlar. Nussbaum, bunu yine yapabilirlik yaklaşımındaki yapabilirlikler listesi bağlamında öne sürer. Bazı zengin ülkelerin lüks içinde yaşarken diğer fakir ülkelerin birçok iyiden mahrum olması insan haysiyetine yaraşır bir yaşam düşüncesine uymamaktadır (Nussbaum, 2007: 317).
4. Uluslararası kuruluşlar aktif olarak iş yaptıkları yerlerde insani yapabilirlikleri geliştirme sorumluluğuna sahiptirler. Nussbaum'un burada kastettiği sorumluluk yardım ve bağışta bulunmak gibi basit düzeyde bir sorumluluk değildir. Nussbaum daha ziyade, orada yaşayan insanların insan haysiyetine yaraşır bir yaşam sürdürebilmeleri için yapabilirlikler listesini karşılayacak şekilde eğitim, uygun bir çevre düzenlemesi, ekonomik şartların iyileştirilmesi ve ucuz işgücü yerine adil yasalarca düzenlenmiş bir ekonomik ve sosyal yapının kurulması gibi önemli yapısal politikaları kasteder (Nussbaum, 2007: 318).

5. Küresel ekonomi düzeninin temel yapısı, fakir ülkeler ve gelişmekte olan ülkelere nazaran daha adil bir biçimde yeniden düzenlenmelidir. Nussbaum, bunun da daha çok ekonomistlerin bir araya gelerek düzenleyebilecekleri bir şey olduğunu belirtir (Nussbaum, 2007: 319).
6. Küresel kamu alanını güçlü ve merkezileşmemiş bir biçimde geliştirmemiz gerekir. Bu bağlamda UNICEF, Dünya Sağlık Örgütü, UNESCO ve Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı gibi kuruluşların etkili rol oynayabilirler (Nussbaum, 2007: 320).
7. Tüm kurumlar ve en çok da bireyler, her bölge ve ulustaki dezavantajlı olanların problemlerine odaklanmalıdır (Nussbaum, 2007: 320).
8. Küresel kurum ve kuruluşların öncelikli olarak bakıma ihtiyacı olan yaşlılar, çocuklar ve engelli insanlara odaklanması gerekir. Nussbaum bunun hem yerel hem de küresel çapta önemli bir problem olduğunun altını çizer (Nussbaum, 2007: 321).
9. Aile özel bir alan değil fakat kıymetli bir alan olarak değerlendirilmelidir. Nussbaum sözleşme kuramı ve Rawls'un adalet kuramının yaptığı kamusal alan ve özel alan ayrımı neticesinde adalet ilkelerinin temel yapı olan kamusal alana uygulanıp, ailenin dışarıda bırakılması düşüncesini reddeder. Küresel adalet söz konusu olduğunda da insan yapabilirliklerinin garanti altında olması gerekir. Dünyanın birçok yerinde ailedeki adaletsizlikler yüzünden ölen ya da şiddete maruz kalan kız çocukları ve kadınların durumu göz ardı edilmektedir (Nussbaum, 2007: 322).
10. Eğitim hâlihazırdaki dezavantajlı insanların yaşamını güçlendirme de anahtar durumunda olduğundan, tüm kurum ve bireyler eğitimi destekleme konusunda sorumludurlar. Eğitim tüm yapabilirlikler için anahtar rol oynar. Özellikle yerel yönetimin yetersiz olduğu yerlerde uluslararası kuruluşlar ve çok uluslu şirketler bu desteği sağlamalıdır (Nussbaum, 2007: 322).

Nussbaum bu önermiş olduğu maddeler içerisinde eğitim konusuna ayrı bir önem verir. Nussbaum'a göre, normatif bir kuram olan yapabilirlik yaklaşımının pratik yaşamda gerçekleşebilir ve başarılı olabilmesinin nihai koşulu "her bir bireye birer amaç olarak bakma" ve "her bir bireyin yapabilirliğine öncelik verme" ilkelerinin hem hükümetler hem de uluslararası kuruluşlar tarafından politik amaçlar olarak kabul

edilmesidir. Yapabilirlik yaklaşımı açısından bu ilkeler anayasalar hazırlanırken ya da değiştirilirken politikaları belirlemede kendisine başvurulması gereken temel ilkelerdir. Bu ilkelerin anayasalara girmesi ve yapabilirlikler listesinin anayasal güvence altında olması yeterli değildir. Bunun pratik yaşamda insanlar tarafından kabul görmesinin ve politik bir düzen olarak sürdürülebilir olmasının belirli şartları vardır. Evvela böylesi bir siyasal yapı hem yerel hem de küresel düzeyde bu düşüncelere sahip bilinçli yurttaşların varlığını şart koşar. Bundan dolayı yapabilirlik yaklaşımı adaletin gerçekleştirilebilir olmasında eğitime oldukça önemli bir rol verir.

Nussbaum, herhangi bir toplumda yaşayan vatandaşların, başka insanlara saygı duymayı içeren ve başkalarının yapabilirlikler açısından gelişip “*kendini yeşertme*”, “*açma*” ve “*gerçekleştirme*”lerinin onların bir hakkı olduğunu düşünmelerini sağlayacak bilinç düzeyine erişmeleri için devletlerin şu üç şeyi yapması gerektiğini önerir:

- i) Vatandaşlara Sokratik metoda dayalı bir eğitim verilmelidir. Bu vatandaşlara hem kendi geleneklerini hem de var olan durumları eleştirel biçimde değerlendirebilme yetisini sağlayacaktır.
- ii) Devletler okullarda vatandaşlarına sadece ait oldukları toplumun üyeleri olduğu düşüncesini değil aynı zamanda onlara en genel anlamıyla insanlığın birer üyeleri olduklarını, yani dünya vatandaşı olduklarını öğretilmelidir. Nussbaum, bu bakımdan okullarda öğrencilere başka kültürlerin tarihi ve yaşayışı hakkında eğitim verilmesi gerektiğini savunur. Buna ek olarak, büyük dinlerin doktrinlerinin öğretilmesi gerekir ve en az bir yabancı dil bilecek şekilde çocuklara eğitim verilmelidir.
- iii) Nussbaum okullarda öğrencilerin tahayyüllerini geliştirecek anlatısal tarzda yani hikâyeleştirme yoluyla bir eğitim verilerek, onlarda insanlık düşüncesinin gelişmesinin sağlanması gerektiğini savunur. Yalnızca bilgi aktarmaya dayalı bir öğretimin yetmez. Bunun yanında edebiyat ve sanat aracılığıyla öğrencilerin hayal gücüne hitap ederek, bu hususta onların duygularının gelişiminin de sağlanması gerekir. Burada yapılması gereken başka kültürlerin sanat ve edebiyat eserleri hikâyeleştirilerek çocuklara anlatmaktır. Gerek sanat ve gerekse de edebiyat aracılığıyla bu yapılabilir. Tiyatro oyunları hazırlanarak öğrencinin kendisini başkalarının yerine koyabilme ve başkalarının gözünden

dünyaya bakabilme yetisini kazanmaları sağlanabilir. Burada öğrenciler başkalarıyla duygudaşlık kurma özelliğini kazanılmış olurlar (Nussbaum, 2003: 269- 271).

Nussbaum için yerel ve küresel adalet arasındaki bağ oldukça sıkı bir bağdır. O kanaatimizce bütün insanlığı yapabilirliklere sahip varlıklar olarak gördüğünden adaleti pratik yaşamda bütün insanlık için istemektedir. Onun adalet söz konusu olduğunda her bir bireyi yaklaşımın merkezine koyması bir bakıma insanı merkeze koymasındır. İnsan bilinmeden ve anlaşılmadan adalette anlaşılamaz. Bu bağlamda insan akıl sahibi bir varlık olduğu kadar duygu sahibi bir varlıktır. Adaletin gerçekleşmesini istemek de duygular üzerinde ciddiyetle durmayı gerektirir. Duygular Nussbaum'un yapabilirlikler listesindeki en önemli yapabilirliklerden biridir. O aynı zamanda adaletin gerçekleşmesinde önemli rol üstlenir. Aşağıda bunun analizini yapmaya çalışacağız.

3.4.Adaletin Gerçekleşmesinde Bir Yapabilirlik Olarak Duyguların Önemi

Martha Nussbaum'un yapabilirlik yaklaşımını normatif bir adalet kuramı olarak analiz ettiğimiz kısımda, duyguların on merkezi yapabilirlikler listesindeki temel yapabilirliklerden olduğuna değinmiştik. Ayrıca yapabilirliklerin Nussbaum için insan haysiyetine yaraşır bir yaşamın temel dayanakları olduğunu da söylemiştik. Bu bakımdan Nussbaum yapabilirlikler yaklaşımında felsefi bir temel oluşturmada öne sürdüğü duygular yapabilirliğini, adaletin gerçekleşmesi açısından da oldukça önemli bulur. O bu konu üzerine birçok yazı yazmıştır. Duygular kısmında Nussbaum, yapabilirlik yaklaşımının ana fikri olan insanın politik ve sosyal bir hayvan olduğu fikrini geliştirir. Bu bölümde Nussbaum'un duygular üzerine yazdığı *Politik Duygular (Political Emotions)* ve *Öfke ve Bağışlama (Anger and Forgiveness)* adlı eserlerine başvurarak, O'nun adalet kuramında duyguların yeri üzerine bir analiz yapmaya çalışacağız. Bunu yaparken de şüphesiz onun kuramının normatif yönünü temsil eden yapabilirlik yaklaşımındaki on merkezi yapabilirlikler listesiyle ilişki kuracağız. Buradan hareketle Nussbaum'un yapabilirlik yaklaşımının normatif ve sonuç ve çözüm odaklı pratik yönüyle nasıl bir ilişkisini olduğunu göstermeye çalışacağız.

Bir önceki bölümde belirttiğimiz gibi, Nussbaum diğer adalet kuramları arasında hâkim ve yaygın bir adalet kuramı olan toplum sözleşmesi kuramını ve onun çağdaş temsilcisi Rawls'un adalet kuramını, aklın idealize edildiği bir adalet kuramı olarak

görmektedir. Çalışmamızın ilk bölümünde toplum sözleşmesi kuramı filozoflarından Hobbes'un, doğa durumunda insanları tamamen akıldışı ve duygularıyla hareket eden, özellikle bencilik ve bencilce duyguların hâkim olduğu bir biçimde resmettiğine değinmiştik. Yine Hobbes'un tasvir ettiği bu doğa durumundan insanların ancak karşılıklı çıkar ve akıl temelinde bir sözleşmeyle kurtulduklarına ve adaletin de böyle tesis edildiğine dair iddialarına da değinmiştik. Bu yönüyle Nussbaum Hobbes'un aksine insanı insan yapan temel özelliğin yalnızca akıl olmadığını aynı zamanda duygular da olduğunun altını çizer. Nussbaum'un bu görüşünü de Aristotelesçi politik ve sosyal hayvan kavramsallaştırmasına dayandırdığını da daha evvel belirtmiştik. Unutulmamalıdır ki Nussbaum'un yapabilirlik yaklaşımında adaleti normatif olarak test eden ana unsur on merkezi yapabilirlikler listesidir. Bu listedeki yapabilirliklerin varlığı ya da yokluğuna bakarak bir adalet çözümlemesi ve değerlendirmesi yaparız. İnsan yaşamının gelişip “kendini yeşertme”, “açma” ve “gerçekleştirme” si ve bu doğrultuda insanın en temel işlevlerini yerine getirebilmesi için duyguların insanda işlenmesine ihtiyaç vardır. Bu bağlamda bu kısma Nussbaum'un adaletin pratik yaşamda gerçekleşmesinde duyguların işlenmesinin⁷⁷ politik yaşamdaki önemine dair yapmış olduğu bir tespitle başlamak istiyoruz:

Bazen insanlar yalnızca faşist ve saldırgan toplumların yoğun biçimde duygusal olduklarını ve yalnızca böyle toplumlarda duyguların işlenip geliştirilmesine ihtiyaç duyulduğunu varsayarlar. Böylesi varsayımlar hem yanlış hem de tehlikelidir. Onlar yanlıştır çünkü bütün toplumlar politik kültürün zamanla istikrarlı hale gelmesi için ve gerilim zamanlarında değerleri muhafaza etmeyi sağlamak için duygular hakkında düşünmeye ihtiyaç duyarlar. O halde tüm toplumların, kayıplar karşısında merhamet, adaletsizlik durumunda öfke, kapsayıcı duygudaşıktan yana haset duygusunun sınırlandırılması ve tikslenme duyguları hakkında düşünmesi gerekir... Tüm politik ilkeler hem iyi hem de kötü olanları, zaman içerisinde istikrarı korumak için duyguların desteğine ihtiyaç duyarlar. Ayrıca, tüm adil toplumlar uygun

⁷⁷ Nussbaum'un duyguların işlenmesinden kastı insanlarda onları diğer hemcinsleri karşısında ve doğadaki diğer canlılara karşı tutumlarında pozitif yönde davranmaya itecek biçimde eğitime ve yönlendirmeyi kasteder. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde duyguların yanlış biçimde işlenmesinin politik yaşamda adalet açısından ne gibi ciddi hasarlara yol açtığını ve pozitif biçimde işlenmesinin de ne gibi pozitif katkılara yol açtığını yine Nussbaum'un kendi ifadelerinden hareketle açıklamaya çalışacağımızdan, şimdilik bu kadarını söylemekle yetiniyoruz.

sevgi ve sempati duygularını işleyip geliştirme aracılığıyla, kendi içerisindeki hiyerarşi ve bölünmeye karşı önlem almaları gerekir (Nussbaum, 2013: 2).

Burada Nussbaum, adil bir toplumda politik istikrarın devamlılığı için duyguların oldukça önemli olduğuna vurgu yapmaktadır. Yine kendisi veciz bir biçimde,” yeni bir düzen, kalplerde devrimsel değişiklikler yapmaksızın kalıcı olamaz...” der (Nussbaum, 2013: 18). Tarihe baktığımızda tüm toplumlar da belirli grupların kölelik kurumu, kast sistemi ya da dinsel nefret gerekçe gösterilerek dışlandıklarına şahit oluruz (Nussbaum, 2013: 122). Nussbaum’a göre bu adaletsizlikleri ortadan kaldırmak isteyen bir toplumun bu tarz durumlara karşısında, duyguları karşılıklı saygı ve hoşgörüye katkıda bulunacak şekilde işleyip geliştirmesi gerekir. Bu bakımdan karşılıklı saygı ve hoşgörünün bir toplumda gelişmesi için, o toplumun özellikle tikslenme, utanç ve korku duygularını iyi yönetmesi gerekir ve bu doğrultuda o toplumun bahsi geçen duygular üzerine çalışmalıdır (Nussbaum, 2013: 122).

Duygular neden bu kadar önemlidir ve neden her toplum duygular üzerine eğilmelidir? Nussbaum’un bu soruya verdiği önemli bir yanıt da; duyguların bir yönüyle yasaların ve kurumların gelişmesinde en önemli motivasyon kaynaklarından biri olmasıdır. Fakir bir insana karşı duymuş olduğumuz duygudaşlık yalnızca hayırseverlik düzeyinde kalmamalı, bunu aynı zamanda adil bir vergilendirme sistemiyle de desteklemelidir. İşte tam bu noktada insanları motive edecek en önemli kaynak olan duyguların doğru biçimde işlenip, geliştirilmesi ön plana çıkar (Nussbaum, 2013: 135). Bütün bunların yapılması için evvala duygularla ilgili söylenegelen kabaca bir düşüncenin gözden geçirilmesi gerekir. Nussbaum bu bağlamda duyguların bilişsel olmadığı, doğal ve bedensel olduğu tezine katılmadığını belirtir. Duygular sosyal olarak inşa edilebilirdir ve duyguların bilişsel içerikleri vardır (Nussbaum, 1999: 257). Nussbaum duyguların sosyal olarak inşa edilebilir olduklarına kanıt olarak dört argüman öne sürer:

i) Duygu ve davranışların ifadesi için farklı toplumlar da farklı kuralları vardır. Her toplum yasası, sevgiyi ve öfkeyi ifade ederken onları farklı kuralları çerçevesinde öğretir.

ii) Duygular hakkındaki öne sürülen normatif yargılar da toplumdan topluma farklılık gösterir.

iii) Toplumlar kendi kültürlerine göre kabul görmüş duygular arasında bir sınıflandırma yaparlar. Örneğin, suçluluk ve utanç duyguları Hristiyan kültüründe önce gelen duygularken, Grek ve Roman kültüründe o kadar önem arz etmezler.

iv) Geçmişten günümüze taşınan sevgi, korku ve nefret nesneleri vardır. Bunlar da genel itibariyle sosyal olarak inşa edilmişlerdir (Nussbaum, 1999: 259- 261).

Bu bahsi geçen nedenlerden dolayı Nussbaum duyguların tümüyle doğal ve biyolojik oldukları tezini iddia eden tez yerine duyguların önemli bir kısmının sosyal olarak inşa edilebilir olduğu tezini savunur. Bu tezi savunurken Nussbaum'un özellikle ayrımcılık ve nefrete dayalı sosyal adaletsizliklerin birçoğunun insanlara toplumsal olarak aktarıldığına dikkat çekmeyi amaçladığını düşünmekteyiz. Nitekim Nussbaum'un kullandığı “yansıtıcı tikslenme” kavramı da bu bağlamda ortaya konan bir kavramdır. Bu kavramı ileride detaylıca analiz edeceğiz.

Politik kültürün istikrarının ve adil bir toplumun varlığının devam ettirilip geliştirilmesi için, duyguların hepsi aynı düzeyde değerli midir? Yoksa bazı duygular daha mı ön plana çıkar? Bu soru duygular arasında seçici olmayı gerektirir. Nussbaum da politik kültürün istikrarı ve adil bir toplumun varlığını devam ettirmesi açısından duygular arasında bazılarının diğerlerinden daha önemli olduğuna dikkat çeker. O özellikle merhamet duygusunu bahsi geçen politik istikrar ve adalet açısından diğer duygulara nazaran daha önemli ve hatta başat bir duygu olarak görür. Nussbaum, merhametin basit bir duygulanım olmadığını, onu ortaya çıkaran belirli öğelerin olduğunu ve bunların da bir yönüyle düşünsel bir değerlendirme gerektirdiğini belirtir. Merhametin bir duygu olarak ortaya çıkmasında ilkin, insanın birebir karşılaştığı bir olayın olması gerekir ve bu olay da ciddiyet arz eden bir olay olmalıdır. İkinci olarak ciddiyet düşüncesinin yanında bir de olaya maruz kalan kişi ya da kişilerin doğrudan kendilerinden kaynaklı bir hatalarının olmaması, başka bir ifadeyle olay kişilerin kendi istek ve iradeleriyle gerçekleşmemesi gerekir. Son olarak, bu olayı dışardan izleyen herhangi bir kişi başkalarının bu tür olayların benzerinin kendi başına da gelebileceğine dair bir düşünceye sahip olması gerekir (Nussbaum, 2013: 142- 144).

Nussbaum'un söylemiş olduğu bu üç öğenin ortaya çıkardığı merhamet duygusuna deprem örneğini verebiliriz. Nitekim herhangi bir ülkede ciddi bir deprem olduğunda gerek o ülke içerisinde gerekse de ülke sınırları dışındaki herkeste ilk ortaya çıkan en başat duygunun merhamet olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim deprem olayında Nussbaum'un yukarıda dile getirdiğı üç öğeyle de karşılaşırız. Zira deprem çok sayıda can ve mal kaybına sebep olduğundan oldukça ciddi bir olaydır; yani ilk şart olan bir olayın gerçekleşmesi ve olaydaki ciddiyet düşüncesi deprem hadisesinde mevcuttur. İkinci olarak deprem insanların kendi hatalarından dolayı meydana gelen bir şey olmaktan ziyade bir doğal afettir; bu yüzden merhamet bu durumda bir duygu olarak ortaya çıkar. Üçüncü ve son olarak deprem olduğunda bizler benzer bir durumun bizim de başımıza gelebileceğini düşünürüz. Bütün bunlar da bizler de merhamet duygusunun güçlü biçimde ortaya çıkmasına yol açar. Merhamet duygusunun ortaya çıkması bizleri depremde mağdur olanlara yardım etmeye motive ve teşvik eder. Bu şekilde de harekete geçmiş oluruz ve depremzedelere yardımda bulunmak için eylemde bulunuruz. Burada adalet problemi açısından ortaya çıkan durum ise dezavantajlı duruma düşmüş deprem mağdurlarına, toplumun geri kalanının maddi ve manevi destek vermeleridir. İnsanlar kayıplarla boğuşurken, onların bu durumuna kayıtsız kalmak önemli ölçüde adaletsiz bir durumdur. Kayıtsız kalmakla hem bir yurttaş olarak hem de bir insan olarak en temel ahlaki görev ve amaçların dışında kalmış oluruz. Eğer bizleri bir arada tutan şey sosyal bir varlık olmamız ve ortak iyi çatısı altında yaşamaksa burada diğer yurttaşların mağduriyetine karşı bir şeyler yapmamız gerekir. Merhamet duygumuz da buradaki en önemli motivasyon kaynaklarından biridir.

Nussbaum'un ortaya koyduğu merhamet analizi bize, merhametin basitçe insanda yalnızca duysal etkilenim sonucu ortaya çıkan bir duygu olmadığını onun aynı zamanda içinde bilişsel bir değerlendirmeyi de ihtiva eden düşünsel bir yönünün olduğunu açıkça gösterir. Bu bakımdan merhameti içeren bir adalet anlayışı dışsal iyileri göz ardı etmez. Bunun sebebi ise merhameti de adalet anlayışının bir parçası olarak görmemiz ve başkalarının kayıplarına karşı duyarsız kalmayacağımız düşüncesidir (Nussbaum, 2003: 20).

Nussbaum, merhametin meydana çıkmasında ve kişiyi harekete geçirmesindeki temel öğelerinden biri olan, benzer kötü olayın bizim başımıza da gelebileceğı düşüncesini önemine dikkat çekerken, Rousseau'dan şu alıntıyı aktarır:

İnsanlar doğal olarak kral, ya da efendi, ya da saray mensubu, ya da zengin değillerdir. Tüm insanlar çıplak ve fakir doğarlar; hepsi yaşamın acılarına, kederlere, hastalıklara ve her türden ıstıraplara tabidir. Sonuç olarak, tüm insanlar ölüme yazgılıdır. Tümöyle insan ait olan şey budur. Hiçbir ölümlü bundan azade değildir (Nussbaum, 2013: 154)

Bu pasajda Nussbaum Rousseau'nun insan yaşamının kırılganlığına ve insanların başına gelen felaketlerin benzer biçimde bizlerin de başına gelebileceği hakikatine dikkat çektiğini hatırlatır (Nussbaum, 2013: 154). İnsan yaşamı birçok açıdan kırılgandır. Özellikle talih karşısında oldukça savunmasızdır. Nussbaum on yapabilirlik listesindeki yapabilirliklerden duygular yapabilirliği, yaşamın kırılganlığı karşısında insanların birbirlerinin talihsizlikleri karşısında motive edici bir unsur olarak görülebilir. Nussbaum'un talihe ve yaşamın kırılganlığına yönelik düşüncelerde Aristoteles'in etkisini görmekteyiz. Zira Aristoteles etik üzerine yazıklarında her zaman talihin insan yaşamındaki belirleyici unsurlardan biri olduğuna dikkat çekmiştir. *Nikomakhos'a Etik*'te Aristoteles şöyle bir ifade de bulunur:

Mutlu insanların engellenmemek için bedensel ve dışsal kaynaklı iyi şeylere ihtiyaçları olacaktır. Bir insan iyiye diğer tüm dış faktörlere rağmen yine de mutlu olabilir diyenler bilerek ya da bilmeden tuhaf şeyler söylüyorlar. Çünkü mutluluğun aynı zamanda iyi kadere ihtiyacı vardır, bu nedenle kader ve mutluluk birlikte yürürler (Aristoteles, 2017a: 167).

Aristoteles burada iyi bir yaşamın ve bu bağlamda mutluluğun dışsal iyileri ve talihi gerektirdiğini ifade ederken, esasında talih karşısında insanın savunmasızlığına da dikkat çeker. Mutlu'nun ifade ettiği gibi:

Ancak Nussbaum'un belirttiği gibi, eudaimōn yaşamın bu kırılganlığı karşısında Aristoteles hiçbir zaman pes etmemiş, insana özgü iyi bir yaşam yolunda açıklamalar vermiş, iyi yaşamı hiçbir zaman tam anlamıyla talihin merhametine bırakmamıştır. Talihe dayalı etkileri tamamen ortadan kaldırmanın mümkün olmadığı insanî dünyada, olabilecek en güvenli yaşamı tesis etme yolunda ilerlemiş ve bu amaçla Platon gibi aşkınsal bir zemine dayanmayan phainomena ve pratik bilgelikten hareket etmiş, dostluk ve politik

yaşam gibi dışsal iyileri çok daha derin bir içerikte, tözsellikte karşımıza çıkarmıştır (Mutlu, 2015: 212).

Bu bakımdan Nussbaum da Aristoteles gibi talihin kayıtsızlığının ve insan yaşamı üzerindeki etkisinin görmezden gelinemeyecek bir hakikat olduğunu kabul eder. Adaletin gerçekleşmesinde merhamete yer veren düşüncenin kökleri Aristoteles'in adalet anlayışında mevcuttur. Nussbaum'a göre Aristotelesçi adalet anlayışında yanlış eylem sonucu meydana gelen suçu hemen cezalandırmak ve yalnızca cezalandırıcı adaleti uygulamak yerine önce o eylemin tekilliği gözetilerek eylemin geri planındaki motivasyona ve niyete bakılır (Nussbaum, 1999: 174). Herhangi bir olayın tekilliğinin farkına varmak ise ancak eylemi yapan kişinin bireysel hikâyesine bakmakla mümkündür. Yani her bir olay ayrı bir olay olarak görülmelidir. Eğer böyle yapılırsa merhamet duygusunun da işlenmesini sağlayacak olan duygudaşlık kurma özelliğimiz devreye girecektir (Nussbaum, 1993: 105).

Nussbaum talihin ortaya çıkardığı kötü durumlardan insanları kurtarabilmenin yolunun insandaki duyguların işlenip yeşertilmesi olduğunu öne sürer. Nussbaum, bu bağlamda talihin merhameti yerine insanların birbirlerine karşı merhametli olmalarını adalet açısından önemli bulur. O yüzden insanların merhamet duygularını yeşertecek ve geliştirecek bir durumda olmaları gerekir. Nussbaum, merhamet duygusu ve diğer duyguların adalet problemi açısından önemli olmasının diğer bir nedenini şöyle açıklar: “İnsan yargıda bulunurken yalnızca ilkelere dayalı sistemsel düşüncelerden hareket etmez o aynı zamanda hayal gücüne dayanan düşünsel bir perspektiften hareketle de yargıda bulunur” (Nussbaum, 2013: 157).

Bununla beraber, merhametin başka duygularla da yakın ilişkisi olduğunu düşünen Nussbaum, merhamet duygusunun üç düşmanın korku, haset ve utanç olduğunu ileri sürer. Nussbaum şüphesiz bu duygulardan özellikle korku ve utanç duygusunu kendinde kötü duygular olarak tanımlar. Bu duygular yanlış bir temele oturtulduğunda ve kötü yönde manipüle edildiğinde merhamet duygusuna zarar verir ve onu ortadan kaldırır. Nussbaum korku üzerinden yapılan yanlış yönlendirmenin özellikle bir ülkedeki azınlıkları tehlikeli gösterip, onları şeytanlaştırmak gibi bir sonuca yol açabileceğini ve bunun da en çok merhamet duygusunu zedeleyeceğini belirtir. Bunu en çok politik retoriği olumsuz yönde kullanan politikacılar yapmakta, var

olmayan düşmanları varmış gibi gösterip insanların korku duygularını yanlış yönlendirmektedirler (Nussbaum, 2013: 321- 322). Aynı şeyler şüphesiz utanç ve haset duyguları için de söylenebilir. Bu iki duygu da korku gibi yanlış yönlendirildiğinde merhamet duygusuna ciddi zararlar verir (Nussbaum, 2013: 313).

Nussbaum'un adaletle ilişkisi açısından duygular arasında önemli gördüğü bir başka duygu da vatanseverlik duygusudur. Nussbaum, vatanseverlik duygusunu sevginin somutlaştırıldığı bir duygu olarak görür. Vatanseverlik duygusu kişide bir adanma hali yaratır ve bu duygu bir ulusun geçmişine olan bağlılığını yansıtır. Fransız filozof Renan'a atıf yaparak Nussbaum "vatanseverliğin öznesi olan ulus fikrinin yalnızca fiziksel bir yere ya da coğrafyaya karşılık gelmediği aynı zamanda ruhsal bir ilke" olduğunu ileri sürer. Bu ruhsal ilkenin içeriğini de geçmiş de yaşanmış acıların ve kayıpların bilinmesi⁷⁸ meydana getirir. Nussbaum vatanseverlik duygusunun adaleti güçlendiren bir duygu olduğunu düşünür. Vatanseverlik duygusu ulusu bir bütün olarak sevgi nesnesi yapar. Ulus ise genel olarak o ülkedeki hak ve yükümlülüklerin ana kaynağı olduğundan, vatanseverlik duygusu kişilerdeki hem kendi ulusuna hem de diğer insanlara yani insanlığa karşı adalet duygusunu güçlendiren bir duygudur (Nussbaum, 2012: 219).

Şüphesiz diğer duygularda olduğu gibi vatanseverlik duygusunun da kendi başına iyi bir şey olduğunu söylemek biraz güçtür. Nussbaum, vatanseverlik duygusunu da bu bağlamda değerlendirir ve vatanseverlik duygusunda olabilecek yanlışlara dikkat çeker. Nussbaum, bu bağlamda vatanseverliğin insanlarda vatanseverlik tutkusunu arttırırken yanlış arzuları destekleyip desteklemediğinden emin olmamız gerektiğinin altını çizer. Bu bakımdan vatanseverlik duygusu yanlış yönlendirilirse akılsızca birçok şeye sebebiyet verebilir. Bir ulusa duyulan sevgi eğer yanlış değerler üzerine yerleştirilirse o zaman ırkçılık, etnik nefret, yabancı düşmanlığı, hatta erkeksi normları ön plana çıkarıp kadını kendisine tabi kılma gibi birçok adaletsiz durumla ve yanlışlarla karşı karşıya kalırız. Duygunun yanlış değerler üzerine yerleştirilmesi birçok adaletsizliğin kaynağı olur (Nussbaum, 2013: 212).

⁷⁸ Toplamlar kendi içlerinde adaleti sağlarken özellikle birlik ve beraberlik düşüncesini gerekçelendirmede bu ruhsal ilkeye sıklıkla başvururlar. Kanaatimizce bu insanların ortak bir amaç birliğı altında tutan önemli unsurlardan biridir. Adaletle ilişkisi açısından vatanseverliğe baktığımızda gerek yasal olarak ulusun diğer yurttaşlarına karşı olan sorumluluklarımız açısından gerekse de herhangi bir felaket durumunda ortak iyi çerçevesinde hareket etmek için önemli bir motivasyondur.

Yine de Nussbaum bu adaletsizliklerden dolayı duyguların tümden olumsuz ve yıkıcı olarak resmedilmesini de doğru bulmaz. Bu bağlamda Nazileri ve haksız biçimde yapılmış savaşları örnek vermek de esaslı bir arpıtmadır. Duygular kötü amaçlar için yönlendirilebildiği kadar iyi amaçlar lehine de yönlendirilebilir. Nussbaum, duyguların iyi amaçlar lehine önemli rol oynadığı olaylara köleliğin kaldırılması, insan hakları hareketlerinin desteklenmesi, sosyal adaletin ekonomik açıdan sağlanması ve oy verme hakkı gibi hakların kazanılmasını örnek verir. Nitekim iyi amaçlar güdülerek meydana gelen bu olaylarda duygular olumlu anlamda önemli bir rol oynamışlardır. Nussbaum, duyguların iyi yönlendirilmesi için de belirli şartların var olduğunu düşünür. Duyguların iyi yönde yönlendirilebilmesi için evvela insanlara eleştirel düşünme becerisinin kazandırılması şarttır (Nussbaum, 2013: 213). Vatanseverlik duygusunun tutucu ve zorbaca baskılarının geri çevrilmesi için, yurttaşların ifade özgürlüğü, din ve vicdan özgürlüğü gibi temel özgürlüklerinin yasalarca desteklenmesi gerekir. Bununla beraber, okullarda çocuklara sürekli itaat etme mantığını biçiminde bir vatanseverlik duygusu öğretmek yerine farklı düşünebilen özgürlüğe dayalı bir vatanseverlik duygusu öğretilmelidir (Nussbaum, 2013: 218).

Peki, adil bir toplumda politik istikrarı sağlayacak duygular nasıl ve ne gibi pratikler aracılığıyla işlenip geliştirilecek? bu sorunun yanıtı esasında adil bir toplumda adaletin gerçekleşmesinde politik kültürü duygular aracılığıyla şekillendiren temel unsurların ne olduklarına işaret ederek açıklanabilir. Bu aynı zamanda duyguların pratik açıdan nasıl bir rol oynadıklarını anlamamızı sağlamakla beraber, duyguların politik yaşama olan etkilerini görmemizi de sağlayacaktır. Nussbaum, bu sorduğumuz yanıtı cevap olarak bir toplumun politik kültürünü meydana getiren ve duyguların işlenmesine aracı olan unsur arasında ulusal törenlerin, politik retoriğin, şarkıların, edebiyat eserlerinin, sembollerin, şiirlerin, sanat eserlerinin, mimari yapıların, kamusal parkların, heykellerin ve ulusal sporların önemli rol oynadığını düşünür. Bunlar duygusal deneyimleri yaşamaya kaynaklık ederler (Nussbaum, 2013: 17).

Nussbaum duyguların işlenmesine aracı olan unsurlardan biri olan politik retoriğe, Martin Luther King'in *Bir Hayalim Var (I Have a Dream)* adlı konuşmasını örnek verir. Nussbaum'a göre Martin Luther King'in konuşması insanların kalplerine seslenerek ve duyguları doğru bir biçimde işleyerek adaletin gerçekleşmesine hizmet etmiştir. Öyle ki Nussbaum, Martin Luther King ile ilgili yazdığı yazının başlığına

“Öfkeden Umuda, Adaletin Vaadi” ismini verir. Nussbaum, 28 Ağustos 1963’te King’in yaptığı konuşma hakkında retorikte⁷⁹ ustalık sıfatını yakıştıracığımız bir konuşma diye bahseder.

Nussbaum’a göre konuşmayı iki bölüme ayırabiliriz. Konuşmanın ilk bölümünde yani “Bir Hayalim Var” olana kadar kısmında King, siyahilerin yıllardır maruz kaldıkları adaletsizlikleri dile getirilir. Konuşmanın ikinci bölümü yani bir hayalim var ifadesiyle başlayan kısmında ise, King yapılması gerekenleri oldukça barışçıl bir şekilde ifade eder. Konuşmasının her iki kısmında da King’in duyguları adaletin gerçekleşmesi yönünde ustaca kullandığına şahit oluruz. Konuşma bir kompozisyon biçiminde en nihayetinde şunları ifade eder: Martin Luther King, konuşmasına Amerikan Bağımsızlık Bildirgesinde vaat edilen bütün yurttaşların sahip olması gereken temel haklar⁸⁰ vaadinin özellikle siyahiler için o güne kadar uygulanmadığını söyleyerek başlar. King konuşmasının ilk kısmında siyahilerin hala toplumun en yoksul kesimi olduklarını, birçok eyalette oy kullanma haklarının olmadığını, birçoğunun böylelikle vatandaşlığının olmadığını, polis şiddetine doğrudan sırf siyah renkte oldukları için maruz kaldıklarını ve birçok otel, okul, kurum ve özel kuruluşlara insanların sırf siyahi oldukları için alınmadıklarını ifade eder. Ayrıca bu kısımda siyahilere karşı uygulanan fiziksel şiddete karşılık King siyahilerin şiddet içeren eylemlerle bunlara karşılıkta bulunmamasını salık verir (Nussbaum, 2013: 235).

Konuşmanın ikinci ve belki de en çarpıcı olan bir hayalim var ile başlayan kısmında ise Amerika’daki siyahilere karşı uygulanan bu adaletsizliklerin, bağımsızlık bildirgesinden vaat edilen haklar ve demokrasi ruhuyla bağdaşmadığına vurgu yapılır. Bununla beraber gelecekte hem siyahilerin hem de beyazların kardeşçe birlikte yaşayacakları bir Amerika hayali dile getirilir. Konuşmanın bu kısmında King, öfke ve nefret gibi duyguların sevgi ve kardeşlik gibi duygulara yerini bırakması gerektiğini ısrarla vurgular. King, yine beyazların siyahilere borçlu olduğuna vurgu yapar. Ekonomik bir benzetmeyle King siyahilere verilen çekin yetersiz olduğunu ve siyahilere olan borçlarını beyazların vermesi gerektiğini ifade eder. Konuşmada Amerika’daki

⁷⁹ Nussbaum, retorığı Platoncu anlamda insanları kandırma sanatı gibi kullanmıyor. Onu politik kültürün önemli parçalarından biri olarak görüyor. Bunun iyi ya da kötü yönde kullanılabileceği gerçeğini de inkâr etmiyor.

⁸⁰ Bu haklar yaşama hakkı, temel özgürlükler ve “pursuit of happiness” (mutluluk arayışında) bulunma hakkıdır.

birçok eyaletin adı tek tek sayılır ve buralarda özgürlüğün yankılanacağı günlerin insanları beklediği söylenir (Nussbaum, 2013: 237- 239).

Nussbaum, bu konuşmayı üstün kılan belli başlı özelliklerin olduğuna dikkat çeker. Evvela, bu konuşmanın gerçekleştirdiği şey, ulaştığı başarı iletmek istediği soyut düşüncelerin ötesine geçmiştir. Ayrıca bu konuşma müzikal ritmi olan bir konuşmadır ve konuşmanın tümü özgürlük, insan haysiyeti, kaynaşma ve şiddet karşıtı bir taraf almayı içeren bir konuşmadır. Bu konuşma gerçek insanlara seslenir ve onlardan kendileri ve ulusları hakkında düşünmeleri istenir. Yine konuşma hem tarihte meydana gelmiş haksızlıklara hem de var olan geleneğe karşı eleştirel bir konuşmadır (Nussbaum, 2013: 235). Bununla beraber, Nussbaum konuşmanın pedagojik bir yanı olduğunu öne sürer. Bu konuşma oradaki insanlara Amerika sevgisini ve bu ülkenin ideallerini canlandıran ve ilham veren bir konuşmadır. Ayrıca konuşma Amerika'nın gerçekleştiremediği ideallerine de işaret etmesi nedeniyle eleştirel bir konuşmadır. O yüzden bu konuşma okullarda verilen eğitim ve öğretimde pedagojik açıdan kullanabillir (Nussbaum, 2013: 239).

Bu konuşma bağlamında öfke duygusunun politik kültür ve adaletin gerçekleşmesindeki etkisinin pratik yaşamdaki karşılığını, Nussbaum'un örnek olarak gösterdiği Martin Luther King örneği üzerinden analiz etmeye çalışacağız. Nussbaum'a göre, öfkenin olumsuz sonuçları bir yana, o üç faydalı araçsal role sahiptir: i) “Öfke yanlış olan duruma işaret eder. ii) Öfke adaletin peşinde gitmek için bir motivasyon rolü görür. iii) Öfke caydırıcılık rolünü üstlenir.” (Nussbaum, 2016: 37- 39). Nussbaum, öfkeli olmanın bir nevi haksızlık yapanlar karşısında caydırıcılık görevi gördüğünü de belirtir.

Bu araçsal pozitif rollerine rağmen öfke kontrol edilmediğinde ve yanlış yönlendirildiğinde oldukça yıkıcı sonuçlara da sebep olabilir. Nussbaum öfkenin neden yıkıcı sonuçlara ya da adil pratiklere ve eylemlere yol açabileceğini açıklamak için öfkenin nasıl ifade edildiği üzerine kavramsal bir açıklama sunar. Nussbaum'a göre öfke duygusu üç yolla kendisini belirgin hale getirip, eyleme dönüşür. Nussbaum haksızlığa uğramış ya da buna şahit olmuş bir kişiyi, misal olarak Angela⁸¹ isimli bir

⁸¹ Nussbaum Angela'nın öfkelenmesine sebep olan olayın, Angela'nın yakın arkadaşı olan Rebecca'ya O isimli birisi tarafından tecavüz edildiğini öğrenmesi olduğunu belirtir (Nussbaum, 2016: 23).

karakteri düşünmemizi ister. Bu durumda o kişi bunu ilk olarak “statü yolu” (*the road of status*) üzerinden değerlendirecek ve bu durumda o kişi haksızlığın kendi statüsüne karşı yapıldığı biçiminde yorumlamada bulunacaktır. Kişi bu yoldan sonra ikinci bir yol olan “ödeşme yolu” (*the road of payback*⁸²) aşamasına geçer. Kişi burada öfkeye neden olan kişinin acı çekmesinin kendisini daha iyi yapacağını düşünecektir. Bu ikisi dışında ve bunlardan ayrı üçüncü bir yol⁸³ daha vardır. Bu yolda kişi önceki iki yolu reddedip, bu durum içerisinde anlamlı olan ve ilerlemeye yol açacak şeyin ne olduğuna odaklanır. Nussbaum bu yolu “öfke- geçiş” (*transition anger*) olarak tanımlar. Bu diğerlerine nazaran en iyi yoldur. Bu yol her ne kadar cezayı da içerse misillemeden ziyade daha çok iyileştirme ve caydırma ruhlu bir yoldur (Nussbaum, 2016: 28). Nussbaum bu bağlamda “öfke- geçiş” (*transition anger*) yoluna adaletin gerçekleşmesine en iyi biçimde hizmet ettiğini düşündüğü King’in konuşmasını örnek verir.

Nussbaum, tekrar bize King’in yaptığı konuşmayı hatırlatır. Ona göre King “Bir Hayalim Var” adlı konuşmasında evvela ırkçılığın yol açtığı acılara, ulusa karşı edilen vaatlerin özellikle siyahiler için yerine getirilmemesine, özgürlük bildirgesinden⁸⁴ yüz yıl geçmiş olmasına rağmen siyahilerin yaşamlarının hala dışlanma kelepçeleri ve ayrımcılık zincirleri⁸⁵ aracılığıyla mustarip edildiğine dikkat çeker. King’in bunu yapmasındaki amaç adaletsizliklere dikkat çekmek ve bu yüzden öfkenin nedenlerini doğru biçimde vermektir. Konuşmanın bundan sonraki kısmında King *geçiş- öfke* yoluna geçiş yapar. Konuşmanın bu kısmında artık beyazları şeytanlaştırmak ve onlardan intikam almak yerine, beyazların siyahilere borçlu olduğu dile getirilir. King konuşmasının bu kısmında ekonomiden hareketle yaptığı bir benzetmeyle kendilerine verilen çekin yetersiz olduğunu ve beyazların bu borçları ödemeleri gerektiğini belirtir. Nussbaum, King’in bu borçlanma metaforunun kullanmasının çok önemli olduğunu altını çizer. King borçlanma metaforu sayesinde, yaşanmış olan tüm adaletsizliklerden sorumlu tutulan beyazları aşağılamadan siyahilerin onlardan beklentilerini uygun bir dille ifade etmiştir (Nussbaum, 2016: 31). King’in konuşmasında öfkeden barışa ve

⁸² Payback kelimesinin ilk karşılığı geri ödemedir; fakat biz onun yan anlamlarından biri olan ödeşme kelimesinin Nussbaum’un ortaya koymaya çalıştığı düşünce bağlamına daha uygun olduğunu düşündüğümüzden bu kelimeyi kullanacağız. Zira bu kelimde öfkenin karşılığı olarak intikam alma arzusu vardır.

⁸³ Nussbaum bu analizinin ilerleyen kısmında buna “transition – anger” (geçiş- öfke) olarak adlandıracaktır.

⁸⁴ 1863 yılında Amerika Başkanı Lincoln’un kölelerin özgür olduğuna dair yayımladığı bildirgedir.

⁸⁵ Bu kavramların yaşanan adaletsizlikleri mecazen ifade eden kavramlar olduğunu belirtmek isteriz.

adalete geçiş olarak da açıklayacağımız geçiş- öfke aşamasına dair güçlü sözlerle karşılaştığımızı söyleyen Nussbaum, bunu örneklendirmek için King'in konuşmasının şu kısmını⁸⁶ örnek verir:

Bir hayalim var, bir gün Georgia'nın kıvıl tepelerinin üstünde, eski bir kölenin oğlu ile eski bir köle tüccarının oğlu bir masada birlikte kardeşçe oturabilecek.

Bir hayalim var, hatta bir gün adaletsizliğin bunaltıcı sıcağı, baskının bunaltıcı sıcağı olan Missisipi eyaleti adaletin ve özgürlüğün mutluluk verdiği yere dönüşecek...

Bir hayalim var, kötü niyetli ırkçılarıyla, dudağından müdahale ve geçersiz kılma kelimeleri taşan valisi Alabama'nın merkezinde bir gün – Alabamalı küçük siyahi erkek ve kız çocukları ile küçük beyaz erkek ve kız çocukları erkek kardeş ve kız kardeşler olarak el ele tutuşabilecek (Nussbaum, 2016: 32)

King'in konuşmasının bu kısmı “geçiş- öfke” aşamasının somut örneğidir. Konuşma acı çektirmek ya da cezalandırmak yerine eşitlik, kardeşlik ve özgürlük düşüncelerine odaklanmaktadır. King konuşmanın bu kısmında Afro- Amerikalıların, yaşamış oldukları önceki acılara rağmen kardeşliği hayal etmeye davet ettiklerini vurgular (Nussbaum, 2016: 32). Nussbaum'a göre öfke duygusu burada doğru yönlendirilerek adalete hizmet etmektedir. Eğer öfke yalnızca intikam ve misillemeye odaklansaydı bu daha büyük adaletsizliklere⁸⁷ yol açacaktı.

Adaletin gerçekleşmesi ve bu bağlamda duygulara başvurmada politik retorik dışında başka faaliyetler de etkili rol oynar. Adaletin gerçekleşmesinde duyguların rolünü aktarmada en etkili araçlardan biri de sanat eserleridir. Nussbaum, sanat eserlerinden özellikle tragedyaların duyguları işlemede etkili bir rol oynadıklarını düşünür. Bu bağlamda, Nussbaum, Sophokles'in önemli tragedya eserlerinden biri olan *Philoctetes* eserini örnek verir. Nussbaum, eseri kısaca şöyle tanıtır: orduyla birlikte Troya savaşına giden Philoctetes yolda bir yılan tarafından sokulur. Yılan sokması sonucu bacağında bir yara oluşur. Yara hem çok kötü kokmaktadır hem de

⁸⁶ Nussbaum, konuşmanın önemli gördüğü kısımlarını özellikle “geçiş- öfke” aşamasını ifade eden kısımlarını olduğu gibi aktarmıştır.

⁸⁷ Buna örnek olarak Ruanda katliamını verebiliriz. 1994 yılındaki Ruanda katliamında “hutu” ve “tutsi” grupları arasındaki intikam almaya dayalı bu çatışmada 800.000 insan ölmüş ve birçok adaletsiz olay yaşanmıştır.

Philoctetes'in acısından dolayı feryatları ordudaki herkesin dikkatini onun üzerine toplamaktadır. Ordunun bu durumunu gözleyen komutan, Philoctetes'i o haliyle Lemnos adasında yapayalnız bırakma kararı alır. Sophokles burada yapayalnız bir adada yaşayan, insani bir dostluk ve sohbetten izole olmuş bir durumda kalan bir insan portresi bize aktarır. On yıl sonra onu yalnız bırakanlar öğrenir ki, onun sihirli yayları olmadan savaşın kazanılması imkânsızdır⁸⁸. Komutan bunu duyunca Philoctetes'in hastalığına ya da şu anki haline karşı hiç ilgi göstermez; fakat onun hakkında kendi amaçları için basit bir araç gibi konuşur; fakat koro komutanla aynı tepkiyi vermez. Nussbaum, koronun⁸⁹ oyunun bu bölümünde komutanı şöyle protesto ettiğini aktarır:

Kendi hesabıma, sana merhamet duyuyorum.

Bir insan düşün ki;

Ona ne bir yardım eden var ne de bir dostu,

Ne dostça bakan bir yüz, zavallı bir durumda ve hep yalnız,

Bu vahşi hastalıktan eriyip bitmekte,

Günlük ihtiyaçlarını karşılayabileceği bir yol da yok,

Nasıl, nasıl böyle bir dünyada, bu zavallı adam yaşamını sürdürebilir?⁹⁰
(Nussbaum, 2013: 258).

Nussbaum, burada koronun sözleriyle dinleyici ve okurlara Philoctetes'in bir insan olarak yaşamak zorunda kaldığı açlığı, fiziksel acıyı, izole edilmişliği gösterdiğini öne sürer. Koro ayrıca Philoctetes'in acı dolu haykırışlarını hayal etmeye ve bu bağlamda onunla duygudaşlık kurmaya bizi sevk eder. Koro insanlardan on yıl boyunca uzak kalmış sürgüne gönderilmiş ve başkaları tarafından damgalanmış bir insan yaşamını gözlerimizde canlandırarak, izleyicilerin zihinlerine ve duygularına seslenir. Nussbaum'a göre, koro izleyicilerden böyle evsiz ve ihtiyaç içinde bir insan yaşamını tasvir etmemizi talep eder ve bu talihin herhangi bir kimse için de mümkün oluşunu bizlere hatırlatır. O yüzden Nussbaum, bu tragedya oyununun onu izleyen kişide benzer olayların kendi başına da gelebileceği düşüncesini uyandırdığını, özellikle insanın bedensel varoluşunun kırılganlığı hakkında duygusal bir farkındalığı geliştirdiğini öne sürer (Nussbaum, 2013: 257- 258). Bu bağlamda tragedyalar izleyen kişide başkalarının

⁸⁸ Tragedyalarda genellikle tanrılardan gelen haberleri ileten kâhinler bu şekilde bilgiler verirler.

⁸⁹ Tragedyalarda koro birçok kişiden oluşsa bile hepsi bir ağızdan konuşur.

⁹⁰ Nussbaum'un eserinden çevirerek aktarmış olduğumuz bu alıntı Yunancadan İngilizceye Nussbaum tarafından çevrilmiştir. Açıklama için bakınız (Nussbaum, 2013: 426).

acılarıyla karşılaşp onlara bir cevap vermeyi mümkün kıldığından merhamet duygusunu da açığa çıkarır (Nussbaum, 2013: 261).

Atina demokrasisinde yurttaşların eğitiminde tragedyaların önemli bir yeri vardır. Tüm toplumun yoğun ilgi gösterdiği bu tragedya için kamusal festivaller düzenlenir. Bu festivallerde sergilenen tragedya ve komedya gibi eserler arasında yarışmalar düzenlenir. Ayrıca, bu festivallerin düzenlendiği gün bütün herkes işini bırakır ve bu oyunları izlemeye gider (Nussbaum, 2013: 260). Bundan dolayı Nussbaum Antik Yunan kültüründe ortaya konan tragedya eserlerinin insanlarda duygusal farkındalık yaratarak, diğer insanlarla olan bağımızı güçlü biçimde ortaya koymaya imkân tanıdığının altını çizerek (Nussbaum, 260- 261). Antik Yunan'daki bu faaliyetlerin insanlarda adalet problemini anlamak açısından duygusal farkındalık yaratmada örnek alınması gerekir. Elbette bugün tıpkı o zamandaki tragedya festivalleri düzenlemenin mümkün olmadığına farkında olan Nussbaum, bugün bizim insanlara tragedyalarda olduğu gibi duygusal farkındalık yaratacak başka faaliyetler sunabileceğimizi belirtir. Bu bağlamda günümüzde de politikacılar özellikle duyguların adaletin gerçekleşmesindeki rolünün farkında olmalıdırlar. Onlar kamusal alanda kamunun destekleyici olacağı görsel sanatlara yer vermeli ve parklar yapmalıdırlar. Yine törenler, tatiller ve kutlamalarla duyguların adaletin gerçekleşmesinde rol oynamasına imkân sağlanmalıdır (Nussbaum, 2013: 261).

Ayrıca devletler kendi eğitim sistemlerinde duyguların işlenmesine yönelik etkinliklere yer vermelidirler. Nussbaum on merkezi yapabilirlik listesindeki duygular yapabilirliğinin kişilerde doğru ve sağlıklı bir şekilde gelişmesi için hükümetlerin eğitime önem vermeleri gerektiği düşüncesini savunur. Ona göre eğitim insanların sosyal yaşamlarında diğer insanlarla ilişkilerinde en etkili unsurlardan biridir. Eğitim hem aile hem de kamusal alanda doğru bir biçimde⁹¹ verilmediğinde demokratik bir topluma zarar verir. Nitekim daha en erken yaşlarda bizlere verilen eğitim düşüncelerimizi önemli ölçüde şekillendirir. Nussbaum, insanda daha bebeklikten itibaren bazı şeylerden utanç duyma ve tikslenme duygularının ortaya çıktığını ve bunun daha sonra başka biçimlere evrildiğini öne sürer. İnsanda bebeklikten itibaren tikslenme duygusunun ortaya çıkışına insanın hayvansal yönleri olan kötü koku, dışkı ve sümük

⁹¹ Burada doğru biçimden kasıt insanlar arasında aşağılama ve damgalamaya dayanmayan, Nussbaum'un kullanmış olduğu kavram olan insan haysiyetine yaraşır bir bakış açısıyla eğitim vermektir.

gibi şeylerden tiksinişmesi bilinen bir örnektir. Nussbaum buradan çok daha başka ve kritik bir nokta geçildiğini ileri sürer. Bu geçiş doğal olanın sosyal alana taşınmasıdır. Nussbaum buna “yansıtılmalı tiksinişme” (*projective disgust*) adını verir. İnsanlar özellikle eğitimi kullanarak yansıtılmalı tiksinişme yoluyla tiksinişme duygularını, kendileri gibi olmayan başka insan topluluklarına yansıtmaya başlarlar. Nussbaum buna somut örnekler verir. Bu yansıtılmalı tiksinişme duygusu tarihin belirli dönemlerinde ve günümüzde bir kesim insanlar tarafından Afro Amerikalı insanlara, Yahudilere, kadınlara, eşcinsellere, fakir insanlara ve Hindistan’daki somut bir vaka olan kast sistemindeki hiyerarşide en altta olan sınıfa yansıtılmıştır (Nussbaum, 2010: 33).

Yansıtılmalı tiksinişme duygusuyla bunu başkalarına yansıtan kişiler, yansıttıkları toplulukları hayvansal olmakla özdeşleştirip kendilerini üstün olarak nitelendirmişlerdir. Bunun sonucunda da bu durum yansıtılmalı tiksinişmenin uygulandığı kişilerle fiziksel temastan kaçınılmaya yol açmıştır (Nussbaum, 2010: 33). Nussbaum bu hususa Amerika’da siyahilerin bedenlerinin fizyolojik yapılarının farklı olmasından dolayı ter koktukları ve bir siyahinin girdiği havuza beyaz bir insanın girmedeği gibi bir algının Amerika’da bir dönem insanlarda yaygın bir ön yargı olarak var olduğunu örnek verir.

Nussbaum bu bakış açısının varlığında ve pratik yaşamda yerleşik hale gelmesinde ise özellikle ailenin, yasaların ve sosyal normların oldukça etkili olduklarını düşünür. Nitekim insanlar bu öğredikleriyle zayıf, savunmasız ve başkasına bağımlı olan kişileri damgalamaya başlarlar⁹². İnsandaki bu zayıflıklar dışlanma sebebi olmamalıdır. Aksine, bu zayıflıklar sosyal varlık oluşumuzu bize hatırlatmalıdır. Bunlar ayrıca bize kendimizi insanlığın bir parçası olarak görme imkânını da sağlar. Bu da ancak daha çocukluktan itibaren bu hassasiyetleri gözetten bir eğitim sistemiyle sağlanabilir (Nussbaum, 2010: 34). Nussbaum yansıtılmalı tiksinişme sonucu ortaya çıkan adaletsizlikleri önlemede eğitimin kullanılması bağlamında aşağıdaki önerileri öne sürer:

- Öğrencilere dünyayı başkasının gözünden görmelerini sağlamalıyız. Özellikle toplum tarafından sırf bir nesne olarak görülen ve ikincil

⁹² Bu damgalanan kişiler hakkındaki genel kanaatler onların daha az insan oldukları yönünde olduğu için bu özellikler sayılmıştır. Yukarıda belirttiğimiz gibi yansıtılmalı tiksinişmede, tiksinişmenin yansıtıldığı kişilere tümüyle hayvansal nitelikler yüklenerek, yansıtan kişiler kendilerini üstün görürler.

önemde resmedilen kişilerin gözünden onların neler yaşadıklarını eğitim aracılığıyla diğer öğrencilere göstermeliyiz.

- Öğrencilere insan zayıflığına ve çaresizliğine karşı, insanların başkalarına ihtiyaç duymalarının gayri insani olmadığını ve zayıflığın utanılacak bir şey olmadığını gösteren bir tavır takınmayı öğretmeliyiz.
- Öğrencilerde hem yakınlarındaki hem de onlardan uzakta yaşayan kişilere karşı sahici bir ilgi duyma yetisini geliştirmeliyiz.
- Azınlıkların kirli ve aşağı seviyede olduklarını düşünüp, tiksineren onlardan kaçınma eğilimini öğrencilerin zihninden kaldırmalıyız.
- Sıklıkla diğer gruplara atfedilen tikslenme ve kalıp yargılara karşı çıkmak için, gruplar (ırksal, dini ve cinsel azınlıklar; engelli insanlar) hakkında öğrencilere doğru bilgiler vermeliyiz. Ön yargıların yerini doğru bilgiler almalıdır.
- Her çocuğu sorumluluk sahibi bir fail olarak görüp, onlardaki sorumluluk duygusunu geliştirmeliyiz.
- Muhafız bir ses çıkabilsin diye çocuklarda eleştirel düşünme, beceri ve cesaretini kuvvetli biçimde geliştirmeliyiz. Bu çerçevede bir eğitim imkânını onlara sunmalıyız (Nussbaum, 2010: 45-46).

Nussbaum açısından, yukarıda sayılan öneriler rastgele değil pedagojik bir yolla öğretilmelidir (Nussbaum, 2010: 46). Nussbaum'un pedagojik yoldan kastı özellikle eğitimin belirli bir metot üzerinden verilmesi bağlamında anlaşılmalıdır. Nitekim Nussbaum, okullarda öğrencilere verilecek eğitimin sosyal adalet problemlerini anlama ve iyi bir yurttaş olma ekseninde gerçekleştirilmesi gerektiğini savunur. O bu bağlamda Sokratik Metod'un oldukça etkili olacağını düşünür. Nussbaum'un sokratik metotla ilgili analizine geçmeden evvel, sokratik soruşturmanın yöntemi olan bilgililik (*elenchus*) kavramının tanımını vermek istiyoruz. Bunu yapmaktaki amacımız Nussbaum'un işaret ettiği hususları daha açık bir biçimde ortaya koymaktır. Sokratik soruşturma metodu "*elenchus*" sözlükte şöyle tanımlanır:

Bu kelime en genel anlamıyla "sorgulama" demektir. Yunan felsefesi bağlamında, o ağırlıklı olmak üzere Sokrates'in soruşturma metodu olarak kullanılır. Genellikle, Sokrates'le tartışan kişiler birkaç önermeye inandıklarını

taahhüt ederler, sıklıkla bazı kişisel niteliklerin tanımına, ya da en azından böyle bir niteliğin karakterize edilmesine; Sokrates kişilere sürekli sorular sorularak onların başlangıç durumundaki inançlarında bazı çelişkilerin olduğunu kabul etmelerini sağlar. Bazı durumlarda, Sokrates'in karşısındaki kişi düzeltilmiş biçimde yeni bir sav öne sürer ve bu sav yeniden incelenip, yine kişinin savunmuş olduğu diğer iddialarla çelişkili bir sav olduğu ortaya çıkarılır. Tüm süreç ya bir inancın ya da inançlar dizisinin, ya da kişinin kendisini sorgulaması olarak yorumlanabilir: örneğin, Menon diyalogundaki Meno'nun sorgulanması ya da Protagoras diyalogundaki Protagoras'ın sorgulanması yalnızca "erdem" (arete) kavramının sorgulanması değil aynı zamanda Meno karakteri ve Protagoras karakterinin kendisinin de sorgulanması demektir (Preus, 2007: 99).

Nussbaum, sokratik metodun kişilerin statüsüne değil, yalnızca argümanın doğasına odaklandığını belirtir. O, bu düşüncesini gerekçelendirirken Menon diyalogundaki köleyi örnek verir. Diyalog bize kölenin bulunduğu statüsüne değil, ortaya koyduğu argümanlara bakmamız gerektiğini açıkça gösterir. Bu yaklaşımın pozitif sonucu ise çocukların ya da bu metodu uygulayan kişilerin herhangi bir olay karşısında akran baskısına ve otoriteye itaatle değil kendi düşünceleriyle hareket etmelerine imkân sağlamasıdır. Aksi takdirde Nussbaum sokratik metottan mahrum kişilerin, başkalarının tesirine kolayca girebileceklerini ve bilhassa demagoglar tarafından yanlış yönlendirilebileceklerini öne sürer (Nussbaum, 2010: 50).

Nussbaum'a göre Sokratik metodun en önemli avantajı öğrencilerin ya da yurttaşların herhangi bir konu hakkında görüş edinirken bu görüşü kabul eden insanların sayısına bakmadan doğrudan argümanın kendisine bakmaları ve bu çerçevede kişinin farklı bir görüş edinebilmesidir⁹³. Sokratik metodu kendisine uygulayan kişiler aynı zamanda başkalarının görüşlerine saygı duymayı da öğrenirler çünkü kişi argümanların hepsini eşit değerinde ve sorgulanabilir olarak görür. Nussbaum bu şekilde düşünmenin, aynı zamanda başkalarının fikirlerini dikkate almayı ve onları bu fikirlerinden dolayı aşağılamamayı insana kazandırdığını öne sürer. Bu insanların sahip olabilecekleri

⁹³ Sokratik diyaloglarda Sokrates karşısındaki kişiye sürekli argümanın ne kadar popüler ve kabul gördüğünden ziyade ne kadar doğru ve sağlam olduğunu hatırlattığına sıklıkla karşılıyoruz.

önemli bir özelliktir. Aksi takdirde sadece tartışmada üstün gelme gibi bir yarışın içine giren kişi karşısındaki kişinin düşüncelerine saygısızca yaklaşır (Nussbaum, 2010: 51).

Sokratik metodu sosyal bir pratik olarak da görmemiz ve uygulamamız gerektiğini öne süren Nussbaum, bunun sosyal bir pratik olması durumunda, metodun önerdiği “her kişinin kendi akıl yürütmesinin sorumluluğunu alması ve her görüşü eşit değerle saygıyla karşılaması” gibi önemli özellikleri kişilere doğrudan kazanmış olur. Böyle bir durumda hem bir ulusun içinde hem de dünya çapında farklı dini, etnik ya da sınıfsal çatışmalara barışçıl çözümler bulmak mümkün hale gelir. Nussbaum, sokratik metodun eğitimde kullanılmasına ek olarak bu metodun bağrından çıktığı insan bilimleri ve sanat eğitimine hükümetlerin ayrı bir önem vermesi gerektiğini savunur. Özellikle 2008 ekonomik krizinden sonra ülkeler genel olarak bu durumdan çıkmak için bazı radikal değişikliklere gitmişlerdir ve eğitim de bundan önemli ölçüde etkilenmiştir. Amaç ekonominin iyileşmesi ve küresel rekabette başarılı olmak şeklinde telekki edilince, eğitim de sadece ulusal zenginliği arttırmak ve kar elde etmek amaçlı bir araç olarak görülmeye başlanmıştır. Nussbaum’a göre eğitime kar etme amaçlı bakan ya da eğitimi ulusal karı attırmayı sağlayan bir araç olarak gören bakış açısı, geleneği eleştirebilen, başkalarının acılarını ve başarıları anlayan demokratik yurttaşlar yetiştirmek yerine işe yarar makinalar üretmektedir. Nussbaum bunun böyle olmasının en temelinde ise eğitim sisteminin küresel pazarda rekabet edecek bireyleri yetiştirmeye odaklandığından hem ilköğrenim hem de yükseköğrenimde insan bilimlerine ayrılan bütçelerin kesilmesinin önemli bir faktör olduğunu düşünür⁹⁴ (Nussbaum, 2010: 2). Nussbaum, refah devleti olmayı amaç edinen devlet liderlerinin yalnızca bilim ve teknolojiye önem vermeleri ve bu alanlara yalnızca kaynak aktarmalarının doğru olmadığını⁹⁵, bunun yanında insani düşünme ve hayal gücünü geliştirmeye ön ayak olan ve demokratik yurttaş yetiştirmeyi mümkün kılan insani bilimlerine de gereken maddi desteğin verilmesi gerektiğini öne sürer. İnsani bilimler buna sanat da dâhil olmak üzere insanların eleştirel düşünebilme yetisini geliştirerek, yurttaşların yerel olanı aşabilmesini ve dünyadaki problemlere bir dünya vatandaşı gibi bakabilmesini sağlar. Nussbaum en

⁹⁴ Nussbaum eserin birçok yerinde teknolojik gelişmenin ekonomiye katkısının ve ulusal zenginliği arttırdığı düşüncesinin hâkim olmasından dolayı özellikle fen bilimleri ve insani bilimler dışındaki diğer bilimlere önemli ölçüde maddi destek verildiğini ifade eder.

⁹⁵ Nussbaum bilim ve teknolojiye gelişmenin ülkenin ekonomik açıdan kalkınmasına pozitif etkisini inkâr etmez; fakat yalnızca buna odaklanılmasını yanlış bulur.

başta başkalarıyla duygudaşlık kurmak ve onların kötü durumlarını anlamak için insani bilimler ve sanatın önemli işlevi olduğunu düşünür (Nussbaum, 2010: 7).



DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Bu tezde bir adalet kuramı olarak Martha Nussbaum'un yapabilirlik yaklaşımını analiz ettik. Onun, siyaset felsefesi bağlamında ele alınan adalet problemine farklı bir perspektiften bakabilme imkânı sunan bir filozof olduğunu göstermeye çalıştık. Bu çalışmada Aristoteles'in insanı politik hayvan olarak kavramsallaştırmasından hareketle Nussbaum'un adalet problemine yönelik yeni bir kuram önerdiği açıkça ortaya konmuştur. Nussbaum'un nasıl bir adalet kuramı önerdiğini analiz etmek, onun neden yeni bir adalet kuramını kendisine sorun edindiğini incelemeyi gerektirmektedir. Nitekim Nussbaum kendi yapabilirlik yaklaşımını ortaya koymadan evvel, şu ana kadar siyaset felsefesinde kabul görmüş olan sözleşmecî adalet kuramı, faydacı adalet kuramı ve Rawls'un adalet kuramı gibi kuramlarla, adalet üzerine değerlendirme imkânı veren GSYHİ gibi yaklaşımları eleştirerek işe başlar. Nussbaum bu bağlamda bahsi geçen kuram ve yaklaşımların adalet problemine dair iddialarındaki ve vaatlerindeki yetersizlikleri ve yanlışları serimleyerek bu kuramların hangi açılardan yetersiz olduğunu ve bizi ne tür adaletsizliklere sürükleyebileceğini açıkça ifade eder. Genel olarak felsefede özelde siyaset felsefesinde farklı bir görüş ortaya koymada veya yeni bir kuram öne sürmede bu eleştirel düşünme tarzı önem arz etmektedir. John Rawls da kendi adalet kuramını açıklamadan önce kendi döneminin yaygın kabul gören adalet kuramı olan faydacılığı sıkı bir eleştiri süzgecinden geçirmiştir. Böylece Rawls, öncelikle faydacı adalet kuramının ciddi sorunlar içerdiğini ve pratikte bizi adaletsizliklerle baş başa bıraktığını geliştirdiği felsefî argümanlarla ikna edici bir tarzda ortaya koymuştur.

Adalet problemine yeni bir perspektiften yaklaşan Nussbaum'un temel referans noktası takipçisi olduğu Aristoteles'tir. Böyle olduğu için de onun adalet anlayışını Aristotelesçi adalet anlayışının çağdaş bir yorumu olarak niteledik. Onun Aristotelesçiliğinin mahiyetini anlamak, Aristotelesçi hangi kavramsal çerçeveden veya temelden hareket ettiğini tespit etmekle mümkündür. Nussbaum Aristoteles felsefesinde insanın politik ve sosyal bir hayvan (*zoon politikon*) olarak kavramsallaştırılmasını hareket noktası olarak almaktadır. Bu kavramsallaştırmayı Nussbaum, kendi yapabilirlik yaklaşımının normatif kısmını teşkil eden on merkezi yapabilirlikler

listesini oluşturmada temel almakla kalmamış, onu oldukça etkili ve tutarlı bir biçimde kuramının sonuç ve çözüm odaklı pratik kısmına da başarılı bir şekilde uyarlamıştır.

Aristotelesçi politik ve sosyal hayvan kavramsallaştırması insanın doğasına ve özüne dairdir. Çalışmamızdaki amaçlarımızdan birisi, insanın hem politik hem de sosyal bir hayvan olarak kabul edilmesinin ne anlama geldiğini, dolayısıyla Nussbaum'un bunu yapabilirlik yaklaşımında nasıl temellendirdiğini göstermektir. Bu hedef bizi, Aristoteles'in insana dair yapmış olduğu *politik ve sosyal hayvan* nitelemesi ile Nussbaum'un yapabilirlik yaklaşımının normatif yönünü betimlemesi ve de pratik yaşamda uygulanmasını tavsiye ettiği on merkezi yapabilirlikler listesi arasında var olduğunu düşündüğümüz doğrudan ilişkiyi çözümlemek durumunda bırakır. Kanaatimizce Aristoteles'in insan doğasına dair yaptığı *politik hayvan* kavramsallaştırması, Nussbaum'da on merkezi yapabilirliklerin en önemlilerinden biri - hatta birincisi- olan pratik akıl yapabilirliğine denk düşmektedir. Bir kişi olarak insanın nasıl yaşaması gerektiği hakkında seçimde bulunması ve kararlar alabilmesi bu yapabilirlik ile ilişkilidir. İnsan doğasına dair Aristotelesçi *sosyal hayvan* kavramsallaştırmasını ise Nussbaum, insanın diğer hayvanlar gibi organizma sahibi bir varlık olmasıyla ve ihtiyaçlarını giderebilmesinin diğer insanlarla iş birliğine bağlı olduğu düşüncesiyle ilişkilendirir. On merkezi yapabilirlikler listesini oluştururken de Nussbaum, insanın kendi yaşamını sürdürebilmesi için belirli bedensel faaliyetler icra etmesinin elzem olduğu ve temel ihtiyaçlarını ancak diğer insanlarla iş birliğine dayanarak giderebileceği gerçeklerine yaslanır ve sosyal bir yaşam düşüncesini de bu zeminde geliştirmeye çalışır. Bu sosyal yaşamı teşkil eden unsurlar olarak beden sağlığı, beden bütünlüğü, bağlanma, duyular ve duygular gibi yapabilirlikler onun on merkezi yapabilirlikten listesinde yer alır.

Bahse konu yapabilirlikleri somutlaştırma babında şunlar söylenebilir: Hayvanlar gibi bedensel bir organizmaya sahip olduğundan insanın da yaşamını sürdürebilmek için beslenmeye ihtiyaç duyması beden sağlığı yapabilirliğiyle ilgilidir. Beden bütünlüğü yapılabilirliği insana dönük şiddet içeren eylemlerin önüne geçilmesini gerektiriyorken, diğer insanlarla bağ kurma ihtiyacının yanısıra saygı görme ve eşit muamele görme beklentisi de bağlanma yapabilirliğini ifade eder. Bunun için yapabilirlikler listesindeki koşulların hayata geçirilmesi ve anayasal güvenceye kavuşturulması gerekmektedir.

Bu hususlar Nussbaum'un temel fikirlerinin Aristotelesçi anlayışla, bilhassa Aristoteles'in insan doğasına ve insanın işlevlerine dair düşünceleriyle nasıl sarmalanmış olduğunu göstermektedir. Aristotelesçi bakış açısından hareketle Nussbaum'un, insanların adil bir yaşam sürebilmeleri için bazı zorunlu işlevleri yerine getirme olanağına sahip olmaları gerektiğini şart koştuğu vurgulanmalıdır. Nussbaum "*insan haysiyeti*" kavramını, bu düşüncesini netleştirmek ve ona felsefi bir dayanak sağlamak amacıyla kullanır. Haysiyet kavramı insanca bir yaşamı içkindir, adil bir insani yaşamın ne manaya geldiğini ifade eder. Nussbaum'un insan haysiyeti mefhumunu adalet kuramı olarak öne sürdüğü yapabilirlik yaklaşımının merkezine yerleştirmesinin nedeni de bu olmalıdır. Kanaatimizce yapabilirlik yaklaşımındaki on merkezi yapabilirlikler listesindeki yapabilirlikler de (yaşam, beden sağlığı, bedensel bütünlük, duyular hayal gücü ve düşünce, duygular, pratik akıl, bağlanma, öteki türler, oyun ve kişinin çevresine yönelik denetimi) insan haysiyeti kavramının içeriğini meydana getiren, ancak onunla anlamını ve yerini bulan yapabilirliklerdir.

Denilebilir ki Nussbaum'un adalet yaklaşımında yapabilirlikler listesindeki tüm unsurlar insan haysiyetinin pratik yaşamda somutlaşmasına hizmet etmektedir. Başka bir deyişle onlar anlam ve önemlerini büyük oranda insan haysiyetinden almaktadır. Nitekim neyin iyi veya kötü olduğunu tespit etme veya yaşamını nasıl sürdürmesi gerektiğine karar verme süreçlerinde kendi kararlarını alma imkanlarından yoksun bırakılmış birinin, insan haysiyetine yaraşır bir yaşam sürdüğünü söyleyemeyiz. Aynı durum diğer yapabilirlikler için de söz konusudur. Bedensel bütünlük yapabilirliğinin gözardı edildiği bir durumda, sürekli ve sistematik olarak işkenceye maruz kalan birinin de insan haysiyetine uygun bir yaşam sürdüğü söylenemez. Dikkat edilirse bize yapabilirliklerin engellendiği durumların yanlışlığını gösteren bakış açısının altında insan haysiyetini koruma itkisine yol açan sezgisel bir düşünce yatmaktadır. Nussbaum'un da insan haysiyeti kavramını sezgisel bir kavram olarak tanımladığını belirtmiştik. Nitekim işkencenin insan haysiyetini zedeleyeceğini veya ortadan kaldıracağını bilmek için empirik bulgulara ya da tümdengelimsel akıl yürütmelere ihtiyaç yoktur. Herkes bunu sezgisel olarak bilir.

Nussbaum'un kuramını bizce önemli kılan en önemli unsur onun kuramının Rawls'un kuramı gibi soyut ve ideal bir adalet kuramı olmaktan ziyade hem normatif bir kuram olması hem de pratik meselelerde doğrudan kullanılabilen bir kuram

olmasıdır. Nitekim Nussbaum on merkezi yapabilirlikler listesinin önemli bir kısmının Amerika ve Almanya gibi bazı ülkelerin anayasalarında yer aldığını biliyoruz. Hiçbir ülkede uygulanmasa bile Nussbaum'un özellikle iyi yaşamın olmazsa olmazı olarak gördüğü yapabilirlikler listesinin hükümetler tarafından vatandaşlarına sağlanması gerektiğini savunduğunu da hatırlatmak isteriz. Bu kuram yalnızca hükümetler bazında değil aynı zamanda küresel adalet alanında uygulanması tavsiye edilen bir kuram olduğundan bu açıdan da özgün bir kuramdır. Nussbaum'un küresel adalet bağlamında zengin ülkelerin bu bağlamda fakir ülkelere karşı maddi yükümlülükleri olduğu düşüncesi de bu açıdan önem arz etmektedir.

Nussbaum'un bir adalet kuramı olarak öne sürdüğü yapabilirlik yaklaşımında ne gibi sorunlar vardır? Bu sorunlardan en önemlisinin önceki bölümde bahsettiğimiz liste sorunu olduğunu düşünmekteyiz. Burada yapacağımız eleştiriler de Nussbaum'un yapabilirlikler listesine yönelik olacaktır. Platon, *Devlet* adlı eserinde koruyucu sınıfına (ideal devlet modelinde hiyerarşik yapıda filozof kraldan sonra gelen ve devleti koruyan) hem mülk edinmeyi hem de onların evlenip çocuk sahibi olmalarını ve bu doğrultuda bir aileye sahip olmalarını yasaklamıştır. Bunun böyle olmasının Platon açısından ideal devletin devamlılığı ve bakılığı için belirli gerekçeleri vardır. Bunlar bu yazının konusu değildir. Yalnız bu örnekle söylemek istediğimiz şey, Nussbaum'un yapabilirlikler listesinin, Platon tarafından ya da varsayalım ki Platon'un ideal devlet modelini doğru bulan ve uygulayan bir devlet başkanı tarafından, bilhassa ideal devletteki koruyucu sınıfla alakalı durumu söz konusu olduğunda kesinlikle reddedilecektir. Nussbaum herhangi bir insanın bir yapabilirliği işleve dönüştürmese bile yine yapabilirlik listesini kabul edebileceğini düşünür. Örneğin mülk edinmeyi günah olarak gören bir insan, insanların mülk edinme yapabilirliğine karşı çıkmayacaktır. Bu örnek üzerinden yapabilirlik listesinin insanlar tarafından kabul göreceği düşünülebilir. Ancak bizim verdiğimiz örnekte, Nussbaum'un on merkezi yapabilirlik listesindeki "bağlanma yapabilirliği" (çeşitli toplumsal ilişkilere girebilme ve insanlarla bağ kurabilme) Platon tarafından koruyucu sınıf için tamamen yasaklanmıştır. Buradan kastımız Platon'un koruyucu sınıfa anne ve baba olmayı yasaklaması ve onları bir aile sahibi olmaktan mahrum bırakmasıdır. Bu bağlamda Platoncu ideal devlet modelini kabul eden ve uygulayan bir devlet başkanı ve yurttaşları, bahsi geçen yapabilirliği bir devletteki tüm yurttaşlar için kabul

etmeyecektir. Bu yüzden, Nussbaum'un ortaya koyduğu bağlanma yapabilirliği Platon'un ortaya koyduğu ideal devlette yer almaz.

Yine liste üzerinden başka eleştirilerin de yapılabileceğini düşünmekteyiz. Nussbaum'un on merkezi yapabilirlikler listesindeki "kişinin çevresine yönelik denetimi" yapabilirliğinin belli nedenlerden ötürü kabul edilemez olduğu öne sürülebilir. Bu düşüncüyü de gerekçelendirmek için Proudhon'un (1809- 1865) mülkiyet hakkındaki düşüncesine başvurabiliriz. Proudhon "mülkiyet hırsızlıktır" iddiasında bulunur. Neden hırsızlık olduğuna dair görüşünü de gerekçelendirir; fakat burası bu tezin nasıl gerekçelendirdiğini aktaracağımız yer değildir. Bu başka bir çalışmanın konusu olabilir. Her ne kadar Proudhon'un bu iddiasına katılmasak da onun mülkiyet hakkında yaptığı tanımlamayı kabul edersek ve bu hususa Proudhon gibi düşünersek, mülkiyet en baştan itibaren meşru olarak kabul görmez. Bundan dolayı Nussbaum'un on temel merkezi yapabilirlikler listesindeki "kişinin çevresine yönelik denetimi" yapabilirliğindeki mülk edinme hakkı maddesi, Proudhon'un mülkiyet tanımı gereği reddedilebilir.

Diğer taraftan, Nussbaum'un yapabilirlik yaklaşımının liberal bir düşünce geleneğini savunduğu için yalnızca liberal ve demokratik devletler sınırlı bir yaklaşım olarak da değerlendirilmiştir. Bu eleştiri yapabilirlik yaklaşımının adalet sorununa bakış açısını göstermek açısından kısmen doğru olabilir fakat kanaatimizce yetersiz ve hakkaniyetsiz bir eleştiridir. Nussbaum yalnızca liberal geleneğe bağlı bir düşünür değildir. O'nun yapabilirlik yaklaşımını bizce evrensel kılan ve üzerinde dikkatle düşünülmeye değer kılan bu yaklaşımın Aristotelesçi insan anlayışına (insanın temel işlev ve yapabilirliklerine odaklanan) dayanıyor olmasıdır. Bu açıdan Nussbaum liberal düşüncenin bireyci bakış açısının ötesine gitmektedir. O bunu yaparken sözleşmecî kuram ve bu çerçevede liberal geleneğin öne sürdüğü "eşit, özgür, bağımsız ve akıl sahibi" olmak bakımından eşit olan ve çıkarları gereği iş birliği yapan siyasal özne tanımı yerine, Aristoteles'in siyasal özneler olarak sosyal ve politik hayvan kavramsallaştırmasını önermiştir. Nussbaum bu kavramsallaştırmayla simetrik bir ilişki temelinde insanları düşünmez; daha ziyade insanları birçok bakımdan birbirlerine bağımlı (*asimetrik*) bir çerçevede görür. O insanların iyi yaşam yaşayabilmeleri için her bir bireyin toplumla birlikte dayanışma içerisinde insan haysiyetine yaraşır bir yaşam yaşaması gerektiği düşüncesini savunur. Yine unutulmaması gerekir ki Nussbaum'un

yapabilirlik yaklaşımının merkezinde yer alan kavramlardan biri de yaşamın kırılabilirliği düşüncesidir. Onun adalet kuramı diğer adalet kuramlarına nazaran biraz daha ileride olmasını sağlayan önemli bir diğer husus ise, yaşamın kırılabilirliğini unutmayıp hepimizin belirli işlevleri gerçekleştirmeden ve ihtiyaçlarımız giderilmeden insan haysiyetine yaraşır bir yaşam yaşayamayacağımız gerçeğini göstermiş olmasıdır. Hem Nussbaum açısından hem de adalet üzerine düşünenler açısından, insan yaşamının kırılabilir oluşu düşüncesi insan yaşamının savunmasızlığı, bu bağlamda insanın sağlıklı ve huzurlu bir yaşam sürebilmesi için olmazsa olmaz ihtiyaçlarının mutlaka karşılanması önem arz etmektedir. Diğer yandan insan yaşamındaki bu kırılabilirliğin bir adalet kuramında ya da insan yaşamını iyileştirmek isteyen politikalarda es geçilmesi ya da yok sayılması durumunda ortaya çıkacak olan şey, Nussbaum'un altını ısrarla çizdiği insan haysiyetinin çiğnenmesi hususudur. Nitekim bugün dünyanın birçok yerinde bahsi geçen temel insan yapabilirliklerinin yokluğundan dolayı birçok kişi insan haysiyetine yaraşmayacak bir hayat yaşamak durumunda kalmıştır. Nussbaum'un yaklaşımı kendi tutarlılığı gereği özgürlükleri insan haysiyetinin temel dayanaklarından biri yapmaktadır.

Yapabilirlikler insanın varlığını haysiyetli bir biçimde sürdürebilmesi için olmazsa olmaz özgürlüklerdir. Özgürlükleri savunan normatif bir siyaset anlayışını bireycilik, bencillik, narsizm ve toplumsal olaylara kayıtsızlık biçiminde yorumlamak da indirgemeci bir bakışın ortaya koyduğu bir düşüncedir. Nussbaum'un yaklaşımında kişiler yapabilirlikleri gerçekleştirmede bireysel olarak sorumludurlar. Bu da onları adalet açısından yalnızca kendileri için değil diğer insanlar için de hareket etmeye teşvik eder. Bu yaklaşımda kişiler yapabilirlikler gereği özgürlüklere sahip olmak isterler fakat onlar aynı zamanda başkalarının da özgürlüklere aynı biçimde sahip olmasına karşı duyarlıdırlar. Nussbaum'un yapabilirlikler yaklaşımının “insan haysiyeti” kavramını merkeze aldığı farkında olan kişiler başkalarına yapılmış haksızlıklara ve adaletsizliklere kayıtsız kalamazlar.

Son olarak kanaatimizce, Nussbaum bugünün dünyasında birçok açıdan savunmasız, yoksul, yoksun, baskı altında yaşayan insanların ya refah ya da ekonomik gelişme gibi hedefler uğruna araçsallaştırılması neticesinde meydana gelen adaletsizliklere doğrudan karşı çıkan yeni bir adalet perspektifini bize sunmuştur. Bu karşı çıkışta Nussbaum'un en çok önemseydiği şey ise tek tek her bir insandır. O her bir

insan için adaleti talep eder. Nussbaum'un kuramının mottosu diyebileceğimiz şu soru cümlesi “Her bir insan gerçekte ne yapabilir ve ne olabilir?” söylediklerimizin ana temasını meydana getirir. Bu soru refah, ekonomi, istikrar, özgürlük ve eşitlik v.b. birçok kavramın veya değerin adalet açısından yeniden anlam kazanmasını sağlayacaktır. Örneğin dünyanın herhangi bir yerinde insanlar temiz sudan, sağlıklı çevreden, eğitim imkânlarından, çalışma hakkından ve oy verme gibi temel bir haktan yoksun durumda bulunuyorlarsa, o ülkede insanların yapabilirlikler açısından kötü durumda olduğunu aşikârdır. Onlar sağlıktan yoksun olmakla sağlıklı yaşamdan mahrumdurlar. Onlar oy verme imkânından yoksun olmakla aktif olarak politika yapma ve yaşamlarını ilgilendiren kararlarda pratik aklı kullanma noktasında bu imkânlarla sahip başka insanlara nazaran daha kötü durumdadırlar. Bu ülkedeki her bir insan gerçekte ne yapabilir ve ne olabilir? sorusunu sorduğumuzda aldığımız yanıt olumsuz olacaktır. Kendi yaşamını planlama noktasında kendi kararları alamayan bir insan hem pratik aklını kullanamayacak hem de geleceğini başkalarının karar ve politikalarına bırakacaktır. O yüzden her bir insan yapabilirliklerin öznesi olarak görülmelidir. Eğer böyle bir bakış açısını edinirsek o zaman insanlar insan haysiyetine yaraşır bir biçimde yaşama imkân ve olanağına kavuşacaklardır.

Bu açıklamalar ışığında, gerçekten adaletin yaşamlarımıza değmesini ve yaşadığımız haksızlıkları ortadan kaldırmasını arzuluyorsak, her bir kişi hem kendisine hem de onu yöneten kişilere “insan haysiyeti” ne yaraşır bir yaşamın ne olduğunu sorması gerekir. Biz bu çalışmada bu yanıtlardan biri olan Nussbaum'un yapabilirlikler yaklaşımını analiz etmeye çalıştık. Onunla beraber çağdaş siyaset felsefesinde birçok düşünür de hala bu yönde çalışmaktadır. Nussbaum'un kendisi de hala bu yöndeki çalışmalarına devam etmektedir. Elbetteki bu soruya yanıt verecek başka adalet kuramları da felsefe sahnesine çıkacaktır. İnsan için vazgeçilmez olan ve onsuz yaşamın bir zorbalık ve değersizlik olacağı adalet ideali var oldukça bu soru sorulmaya devam edecektir. Bizlere düşen ise bu çabaya düşünsel olarak katkıda bulunabilmektir.

KAYNAKÇA

Adams, Micheal M. Moddy, (1998), “The Virtues of Nussbaum’s Essentialism”, *Metaphilosophy*, Vol. 29, No.4, pp. 263- 272.

Ahmad, S. Wassam, Ali, M. Ashraf, (2011), “Aspects of Justice”, *The Indian Journal of Political Science*. Vol. 72, No.1, 309-315.

Arditi, Benjamim, (2010), *Liberalizmin Kısıtlarında Siyaset*, Çev: Emine Ayhan, Metis Yayınları, Ankara.

Aristoteles, (1983), *Politika*. (çev: Mete Tunçay), Remzi Kitabevi, Ankara.

Aristoteles, (1996), *Metafizik*. (çev: Ahmet Arslan), Sosyal Yayınları, Ankara.

Aristoteles, (2017a), *Nikomakhos’a Etik*, (çev: Furkan Akderin), Say Yayıncılık, İstanbul.

Aristoteles, (2017b), *Eudemos’a Etik*, (çev: Saffet Babür), BilgeSu Yayıncılık, Ankara.

Aristoteles, (2019a), *Ruh Üzerine*, (çev: Saffet Babür, Lale Levin Basut), BilgeSu Yayıncılık, Ankara.

Aristoteles, (2019b), *Retorik*, (çev: Furkan Akderin), Say Yayıncılık, Ankara.

Aristoteles, (2019c), *Magna Moralia*, (çev: Y. Gurur Sev), Pinhan Yayıncılık, İstanbul.

Arslan, Ahmet, (2006), *İlkçağ Felsefesi Tarihi 2*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Aster, Ernst Von, (2000), *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, (çev. Vural Okur), İm Yayınları, İstanbul.

Audi, Robert. (1995). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge University Press: New York.

Baudrillard, Jean, (2021), *Tüketim Toplumu*, Çev: Nilgün Tatal- Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Begon, Jessica, (2017), “Capabilities for All? From Capabilities to Function, to Capabilities to Control”, *Social Theory and Practice*, Vol. 43, No.1, pp. 154- 179.

Bentham, Jeremy, (2000), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Batoche Books, Ontario.

Bentham, Jeremy, (2017), *Yasamanın ilkeleri*, (çev. Barkın Asal), On iki levha Yayıncılık, İstanbul.

Billington, Ray, (1997), *Felsefeyi Yaşamak, Ahlak Düşüncesine Giriş*, (çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Bird, Colin, (2006), *An Introduction to Political Philosophy*, Cambridge University Press, London.

Brighouse, Harry, (2014), *Adalet*, (çev. Raşit Çelik), Epos Yayınları, Ankara.

Bunnin, Nicholas and Yu Jiuyan (2004), *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Blackwell Publishing, London.

Charusheela, S, (2009), “Social Analysis and The Capabilities Approach: A Limit to Martha Nussbaum’s Universalist Ethics”, *Cambridge Journal of Economics*, Vol.33, No.6, pp. 1135- 1152.

Cicero, (2020), *Yükümlülükler Üzerine*, Çev: C: Cengiz Çevik, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.

Cohen, G. A, (2014), *Lectures on the History of Moral and Political Philosophy*, (Edited By Jonathan Wolff), Princeton University Press, New Jersey.

Collingwood, R.G. (1999). *Doğa Tasarımı*. (Çev: Kurtuluş Dinçer). İmge Kitabevi: Ankara

Çelebi, Emin, (2018), “Bireysel ve Toplumsal Kaynağı Bakımından ‘Bir Adalet Teorisinin İmkânı’”. *VII. Uluslararası Sempozyum İdealden Gerçeğe Toplum Siyaset ve Ekonomi*, Bilsam Yayınları, Malatya.

Dağ, Umut, (2015), *Amartya Sen’s Idea of Justice and Its Relations with John Rawls and Adam Smith*, Master of Arts, Middle East Technical University, Ankara.

Dimmock Mark, Fisher Andrew, (2017), *Ethics for A- Level*, Open Book Publishers, London.

Durğun, Serpil, (2008), “İnsan Sermayesinden İnsan Yeterliliklerine: Ahlak, İnsan ve Eğitim Olgularının Değerlendirilmesi”, *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 2, ss. 128- 150.

Durğun, Serpil, (2019), *Rawls ve Okin Üzerinden Aile Kurumunu Yeniden Düşünmek*, Çizgi Kitabevi Yayınları, İstanbul.

Eğilmez, Mahfi, (2014), *Örneklerle Kolay Ekonomi*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Erhat, Azra, (1996), *Mitoloji Sözlüğü*. Remzi Kitabevi, İstanbul.

Erkızan, Hatice Nur Beyaz, (2012), *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*, Sentez Yayıncılık, Bursa.

Forst, Rainer.(2002), *Contexts of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*, (Translated by John M. M. Farrell), University of California Press, Los Angeles.

Gauthier, David, (1977), “The Social Contract as Ideology”, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 6, No.2, 13-164.

Gottlieb, Jeff, (2016), “Foundations of Human Rights: Metaphysics, Essentialism, and Intuitionism, *An Interdisciplinary Journal*, Vol. 99, No. 4, pp. 390-428.

Grotius, Hugo, (2011), *Savaş ve Barış Hukuku*, Çev: Seha L. Meray, Say Yayıncılık, İstanbul.

Guthrie, W.K.C, (1999), *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, (çev. Ahmet Cevizci),Gündoğan Yayınları, Ankara.

Hauerwas, Stanley H, (1989), “Can Aristotle Be A Liberal”, *An Interdisiplinary Journal*, Vol,72, No.4, pp. 675-691

Heywood, Andrew, (2013), *Siyasi İdeolojiler*, Adres Yayınları, İstanbul.

Hobbes, Thomas, (2017), *Leviathan*. (çev. Semih Lim), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Höffe, Otfried, (2020), *Adalet Felsefi Bir Giriş*, Çev: Muhsin Bulut, Runik Kitap, İstanbul.

Johnson, John M, (1995), “In Dispraise of Justce”, *Symbolic Interaction*, Vol. 18, No.2, 191-205

Kekes, John, (1997), *Against Liberalism*, Cornell University Press, New York.

Lebar, Mark, (2018), *Justice*. Oxford University Press, New York.

Locke, John, (2020), *Yönetim Üzerine İki İnceleme*, (çev. Ömer Saruhanlıoğlu), Litera Yayıncılık, İstanbul.

MacIntyre, Alasdair, (2001), *Ethik'in Kısa Tarihi*, (çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zelyüt Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul.

MacIntyre, Alasdair, (2019), *Erdem Peşinde Bir Ahlak Teorisi Çalışması*, (çev. Muttalip Özcan), Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul.

Martinich, A.P, (2013), *Thomas Hobbes*. (çev. Akın Terzi), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.

Mill, John Stuart, (2009), *Hürriyet Üstüne*, (çev. Mehmet Osman Dostel, Sadeleştiren. Ömer Çaha), Liberte Yayınları, Ankara.

Mill, John Stuart, (2017), *Faydacılık*, (çev. Selin Aktuyun), Alfa Yayınları, İstanbul.

Miller, David, (2013), *Justice for Earthlings*, Cambridge University Press, London.

Mulgan, Richard, (2000), Was Aristotle an “Aristotelian Social Democrat”, *Ethics*, Vol. III, No. 1, pp. 79- 101.

Mutlu, B, (2015), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Martha Nussbaum'da İyi Yaşam ve Talih, Adli Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir.

Newton, L. H, (1977), "The Political Animal", *Nomos, Published by American Society for Political and Legal Philosophy*, Vol: 17, pp. 142 - 156

Nussbaum, Martha C, (2018), *The Monarchy of Fear: A Philosopher Looks at Our Political Crisis*. The Belknap of Harvard University Press, London.

Nussbaum, Martha, (2001), *The Fragility of Goodness*, Cambridge University Press, New York.

Nussbaum, Martha, (1993), "Equity and Mercy", *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 22, No. 2, pp. 83- 125.

Nussbaum, Martha, (1993), "Social Justice and Universalism: In Defense of an Aristotelian Account of Human Functioning, *Modern Philology*, Vol. 90, pp. 46- 73.

Nussbaum, Martha, (1996), "Feminism and Internationalism", *Metaphilosophy*, Vol. 24, No. 1/2, pp. 202- 208.

Nussbaum, Martha, (1998), "Political Animals: Luck, Love and Dignity", *Metaphilosophy*, Vol. 29, No.4, pp. 273- 287.

Nussbaum, Martha, (1999), "Virtues Ethics: A Misleading Category", *The Journal of Ethics*, Vol. 3, No. 3, pp. 163- 201.

Nussbaum, Martha, (1999), *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, New York.

Nussbaum, Martha, (2000), "Aristotle, Politics and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth and Mulgan", *Ethics*, Vol. 111, No. 1, pp. 102- 140.

Nussbaum, Martha, (2000), "The Future of Feminist Liberalism", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 74, No. 2, pp. 47- 79.

Nussbaum, Martha, (2000), *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, New York.

Nussbaum, Martha, (2001), "Political Objectivity", *New Literary History*, Vol. 32, No. 4, pp. 883- 906.

Nussbaum, Martha, (2002), “Capabilities and Disabilities: Justice for Mentally Disabled Citizens”, *Philosophical Topics*, Vol. 30, No. 2, pp. 133- 165.

Nussbaum, Martha, (2002), “Capabilities and Social Justice”, *International Studies Review*, Vol. 4, No. 2, pp. 123- 135.

Nussbaum, Martha, (2003), “Compassion and Terror”, *Daedalus*, Vol. 132, No. 1, pp. 10- 26.

Nussbaum, Martha, (2003), “Cultivating Humanity in Legal Education”, *The University of Chicago Law Review*, Vol. 70, No. 1, pp. 265- 279.

Nussbaum, Martha, (2007), *Frontiers of Justice*, The Belknap Press Harvard University Press, Massachusetts.

Nussbaum, Martha, (2009), “The Capabilities of People With Cognitive Disabilities”, *Metaphilosophy*, Vol. 40, No. 3 / 4, pp. 331- 351.

Nussbaum, Martha, (2009), “The Human Development Approach and Its Implementation”, *Hypatia*, Vol. 24, No. 3, pp. 211- 215.

Nussbaum, Martha, (2010), *Not For Profit: Why Democracy Needs The Humanities*, Princeton University Press, Princeton.

Nussbaum, Martha, (2012), “Teaching Patriotism: Love and Critical Freedom”, *The University of Chicago Law Review*, Vol. 79, No. 1, pp. 213- 250.

Nussbaum, Martha, (2013), *Political Emotions*, The Belknap Press of Harvard University Press, Massachusetts.

Nussbaum, Martha, (2016), *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice*, Oxford University Press, New York.

Nussbaum, Martha, (2018), *Yapabilirlikler Yaratmak*, (çev. Selda Somuncuoğlu), İletişim Yayınları, İstanbul.

Nussbaum, Martha, (2018), *Yeni Dinsel Tahammülsüzlük*, (çev. Berkay Ersöz), Phoenix Yayınevi, Ankara.

Nussbaum, Martha, (2019), *The Cosmopolitan Tradition: A Noble but Flawed Ideal*, Harvard University Press, New York.

Öztürk, Armağan, (2013), *Liberal Devlet*, Doruk Yayınları, İstanbul.

Peters, Francis. E, (2004), *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, (çev. Hakkı Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul.

Plato, (1968), *The Repuclic of Plato*, (Translated by Allan Bloom), Basic Books, New York.

Platon, (2018), *Devlet*, (çev: Sebahattin Eyüboğlu, M. Ali. Cımcöz), İş Bankası Yayınları, İstanbul.

Platon, (2015), *Phaidon*, (çev: Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul.

Preus, Anthony, (2007), *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, Scarecrow Press, Marlyand.

Rawls, John, (1971), *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Massachusetts.

Robeyns, Ingrid, (2005), “The Capability Approach: A Theoretical Survey”, *Journal of Human Development*, Vol.6, No.1, pp. 93- 114.

Ross, David, (2017), *Aristoteles*, (çev. Ahmet Arslan), Kabalcı Yayınları, İstanbul.

Rousseau, Jean Jacques, (2003), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni*, (çev. Ertuğrul Ergün), Yeryüzü Yayınevi, Ankara.

Rousseau, Jean Jacques, (2018), *Toplum Sözleşmesi*, (çev. Vedat Günyol), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.

Rubry, Christian, (2012), *Siyaset Felsefesine Giriş*, (çev. Aziz Ufuk Kılıç), İletişim Yayınları, İstanbul.

Sabine, George, (1997), *Yakınçağ Siyasal Düşünceler Tarihi*, Çev: Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul.

Sandel, Michael J, (2015), *Adalet, Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?* (çev. Mehmet Kocaoğlu), BigBang Yayınları, Ankara.

Schmitt, Richard, (2019), *An Introduction to Social and Political Philosophy*. Rowman & Littlefield Publishers, Maryland.

Sen, Amartya K, (1994), “Well Being, Capability and Public Policy”, *Giornale Degli Economisti e Annadili di Economia*, Vol. 53, No. 7/9, pp. 333- 347.

Sen, Amartya K, (1999), *Özgürlükle Kalkınma*, (çev. Yavuz Alogan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Sen, Amartya K, (2009), *The Idea of Justice*, The Belknap of Harvard University Press, Massachusetts.

Solomon, Robert C, (2004), *Adalet Tutkusu*, (çev. Ertuğ Altınay), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Still, Judith, (1993), *Justice and Difference in the Works of Rousseau*, Cambridge University Press, New York.

Şenel, Aleaddin, (1968), *Eski Yunanda Siyasal Düşünüş*, Sevinç Matbaası, Ankara.

Taylor, Charles, (2011), *Modernliğin Sıkıntıları*, Çev: Uğur Canbilen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Ülken, Hilmi Ziya, (2008), *Felsefeye Giriş*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Vlastos, Gregory, (1957), “Justice”, *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 11, No. 41, pp. 324-343.

Weischedel, Wilhelm, (2014), *Felsefenin Arka Merdiveni*, Çev: Sedat Umran, İz Yayıncılık, İstanbul.

Wolgast, Elizabeth H, (1987), *The Grammar of Justice*, Cornell University Press, London.

Hünler, Solmaz Zelyut, (1997), *İki Adalet Arasında*, Vadi Yayınları, Ankara.