

WILL KYMLICKA

ÇAĞDAŞ SİYASET FELSEFESİNE GİRİŞ

**ÇEVİREN
EBRU KILIÇ**

Sue'ya

İçindekiler

- ix İkinci Baskıya Önsöz
xvii İkinci Baskı İçin Teşekkür
xix Birinci Baskı İçin Teşekkür

- 1 1 Giriş
 1 1. Proje
 6 2. Yöntem Üzerine
- 13 2 Faydacılık
 14 1. İki Çekicilik
 17 2. Faydanın Tanımı
 17 (a) Refaha Ağırlık Veren Hazcılık
 18 (b) Hazcı Olmayan Zihinsel Fayda
 19 (c) Tercihlerin Tatmini
 22 (d) Bilgiye Dayalı Tercihler
 29 3. Faydayı En Üst Düzeye Çıkarmak
 32 (a) Özel İlişkiler
 37 (b) Meşru Olmayan Tercihler
 47 4. Faydanın En Üst Düzeye Çıkarılmasını
 Savunan İki Tez
 47 (a) Çıkarların Eşit Değerlendirilmesi
 48 (b) Erekbilimsel (Teleolojik) Faydacılık
 54 5. Eşitliğe İlişkin Yetersiz Bir Kavrayış
 55 (a) Dışarıya Yönelik Tercihler
 57 (b) Bencil Tercihler
 67 6. Faydacı Siyaset
- 73 3 Liberal Eşitlik
 73 1. Rawls'un Projesi
 73 (a) Sezgicilik ve Faydacılık
 76 (b) Adalet İlkeleri

- 79** 2. Sezgici Fırsat Eşitliği Tezi
- 83** 3. Toplumsal Sözleşme Tezi
- 93** (a) İki Tezin Birbirine Yaklaşması
- 98** (b) İç Sorunlar
- 105** 4. Dworkin ve Kaynakların Eşitliği
- 105** (a) Tercihlerin Bedelinin Ödenmesi:
İsteklere Duyarlı Açık Artırma
- 107** (b) Doğal Dezavantajların Telâfisi: Sigorta Modeli
- 113** (c) Gerçek Hayattaki Denklem:
Vergilendirme ve Yeniden Dağılım
- 125** 5. Liberal Eşitlik Siyaseti
- 141** 4 Libberterlik
- 141** 1. Sağ Siyaset Kuramının Çeşitliliği
- 143** (a) Nozick'in "Yetkilenme Kuramı"
- 146** (b) Sezgici Tez: Wilt Chamberlain Örneği
- 150** 2. Kendi Üzerimizde Hak Sahibi Olma
- 154** (a) Kendinin Sahibi Olma ve Mülkiyet Sahibi Olma
- 172** (b) Kendi Kendinin Sahibi Olma ve Eşitlik
- 182** 3. Libberterlik ve Karşılıklı Yarar
- 198** 4. Libberterlik ve Özgürlükler
- 198** (a) Özgürlüğün Değeri
- 213** (b) Özgürlük ve Kapitalizm
- 222** 5. Libberter Siyaset
- 233** 5 Marksizm
- 237** 1. Adaletin Ötesinde Komünizm
- 248** 2. Komünist Adalet
- 250** (a) Sömürü
- 266** (b) Gereksinimler
- 271** (c) Yabancılaşma
- 279** 3. Sosyal Demokrasi ve Sosyal Adalet
- 285** 4. Marksizmin Siyaseti

- 291 6 Cemaatçilik**
- 291** 1. Giriş
- 294** 2. Cemaat ve Adaletin Sınırları
- 294** 3. Adalet ve Ortak Anlamlar
- 296** 4. Bireysel Haklar ve Ortak Yarar
- 309** 5. Cemaatçilik ve Ortak Yarar
- 310** 6. Engellenmeyen Benlik
- 321** 7. Cemaatçilikle İlk Liberal Uzlaşma: Siyasal Liberalizm
- 346** 8. Sosyal Tez
- 349** (a) Kültürel Yapıyı Korumakla İlgili Görevler
- 352** (b) Tarafsızlık ve Kolektif Düşünüş
- 358** (c) Dayanışma ve Siyasal Meşruiyet
- 372** 9. Liberalizmin Cemaatçilikle İkinci Uzlaşması: Liberal Milliyetçilik
- 382** 10. Milliyetçilik ve Kozmopolitlik
- 386** 11. Cemaatçiliğin Siyaseti
- 395 7 Yurttaşlık Kuramı**
- 400** 1. Demokratik Yurttaşların Erdemleri ve Uygulamaları
- 411** 2. Yurttaşların Cumhuriyeti
- 418** 3. Araçsal Erdemler
- 424** 4. Yurttaşlık Erdemlerinin Kökleri
- 439** 5. Kozmopolitan Yurttaşlık
- 442** 6. Yurttaşçı Cumhuriyetçilik Siyaseti
- 453 8 Çokkültürlülük**
- 466** 1. İlk Aşama: Cemaatçilik Olarak Çokkültürlülük
- 469** 2. İkinci Aşama: Liberal Bir Çerçeve de Çokkültürlülük
- 477** 3. Üçüncü Aşama: Ulus Oluşturmaya Bir Yanıt Olarak Çokkültürlülük
- 483** 4. Çokkültürlülüğün Beş Modeli
- 485** (a) Ulusal Azınlıklar
- 491** (b) Göçmen Gruplar
- 494** (c) Tecrit Edici Etno-Dinsel Gruplar
- 497** (d) Metikler

- 501 (e) Afrikalı-Amerikalılar
- 509 5. okkültürlölük Savaşlarında Yeni Bir Cephe mi?
- 514 6. okkültürlölük Siyaseti
- 521 9 Feminizm
- 522 1. Cinsiyet Eşitliği ve Cinsiyet Ayrımcılığı
- 535 2. Kamusal ve Özel
- 539 (a) Devlet ve Sivil Toplum
- 548 (b) Kişisel Olan ve Toplumsal Olan: Mahremiyet Hakkı
- 556 3. Bir Özen Ahlâkı
- 560 (a) Ahlâki Beceriler
- 562 (b) Ahlâki Akıl Yürütme
- 565 (c) Ahlâki Kavramlar
- 595 Kaynaka
- 653 Dizin

İkinci Baskıya Önsöz

Bu kitabın ilk baskısı lisansüstü eğitimimi tamamlamamdan hemen sonra kaleme alındı. O zamanlar, yıllardır ders notları biriktirmiş, bu konuları hem öğretmekte, hem araştırmakta daha deneyimli, yaşını başını almış meslektaşlar tarafından kaleme alınmış siyaset felsefesi ders kitaplarının sayıca az olmasına akıl sır erdiremezdim.

On iki yıl sonra bugün, ancak yeni bilgilerine ve öngörülerine fazlasıyla güvenen hevesli bir lisansüstü öğrencisinin, böylesine iddialı bir kitap yazma fikrine kapılabileceğini düşünüyorum. Bu kitabı yazmaya giriştiğimde iki amacım vardı. İlki çağdaş Anglo-Amerikan siyaset felsefesinin en önemli kuramlarına ilişkin kapsamlı bir değerlendirme sunabilmektir. İkincisiyse çeşitli kuramlar arasındaki bağlantıları göstermektir. Her kuramın bazı ortak sorularla haşır neşir olduğunu, hepsinin de daha önce bu soruları ele alan kuramların zayıf yanlarına ve sınırlılıklarına bir yanıt sayılabileceğini göstermek istiyordum. Böylece siyaset felsefesi alanının genişlemesiyle birlikte zaman içinde kaydedilen ilerlemeyi görebilecektik.

Bugün bu iki heves de bana biraz fazla iddialı görünüyor. İlki, yani kapsamlı bir değerlendirme sunmak, o dönemde muhtemelen gerçek-

çi değildi. Ama bu iş, siyaset felsefesi alanında çok fazla yazılıp çizilmesinden dolayı son on yılda daha da zorlaştı. Bu alanda yayımlanan dergilerin sayısındaki büyük artış, bunun göstergelerinden biri. John Rawls, tartışmalarımızın zemini olarak gördüğüm *A Theory of Justice*'i* 1971'de kaleme aldığında, siyaset felsefesi alanında yayımlanan tek dergi vardı: *Ethics*, onun da bir ayağı çukurdaydı. Bu kitabın ilk baskısını yazdığım tarihte, yenilenmiş, *Ethics*'e *Philosophy and Public Affairs* ve *Political Theory* gibi birkaç dergi daha katılmıştı. Bugünse aralarında *Journal of Political Philosophy*, *Critical Review of International Social and Political Philosophy* ve *Journal of Political Ideologies*'in de yer aldığı yeni bir yayın dalgası var. Ayrıca salt bu alana ayrılmış yeni kitap dizilerinin de doğuşuna tanık olduk: Başlıcaları Oxford Üniversitesi Yayınları'nın "Oxford Political Theory" dizisi, Cambridge Üniversitesi Yayınları'nın "Contemporary Political Theory" dizisi, vb.

Kısacası bugün siyaset felsefesi alanında çalışan, makaleler, kitaplar yazan insanların sayısı hiç olmadığı kadar çok. Bu yayınların sadece eski yaklaşımları inceltmeye yönelik olmadığını, 1970'lerde 1980'lerde ortalarda görünmeyen tümüyle yeni konuları, çokkültürlülük ya da müzakereci demokrasi gibi konuları ele aldığını da ekleyelim.

İşte bu yüzden dikkate almam gereken çok fazla malzeme var. Ayrıca tam anlamıyla kapsamlı bir giriş bölümü kaleme almak bile olanaksız. Üstelik kimi zaman siyaset felsefesine tümüyle yeni bir giriş yapılması gerektiğini de düşünüyorum: Alanı araştırmaktan çok birkaç örneği incelemek ya da kapsamlı kuramlara daha az ağırlık verip yöntemde yoğunlaşmak gibi.

Ama itiraf etmem gerekir ki, bu kitabın beni duygulandıran bir yanı var; ayrıca yeni okuyucuları önemli olduğunu düşündüğüm bazı fikirlerle tanıştırdığını düşünmek de hoşuma gidiyor. Sanırım, siyaset felsefesi alanını en azından genel olarak tarayan bir çalışmaya hâlâ gerek duyuluyor.

Konuyu dağıtmamak için şunu söylemeliyim. Bu yeni baskıda

(*) Rawls'un bu eseri Bir Adalet Kuramı adı altında çevrilmekte olup, yayınevimiz tarafından yayınlanacaktır - ed.

geçen on yıldaki çalışmalardan hangilerine yer vereceğim konusunda bazı zor seçimler yapmak zorunda kaldım. Ben kendi çalışmalarımda yurttaşlık konusuna odaklanmıştım. 1990'larda en verimli tartışma konularından birinin de bu olduğunu düşünüyorum. Hattâ bazı yorumcular, 1990'ların sihirli sözcüğünün "yurttaşlık" olduğu kanısındaydılar; tıpkı 1970'lerde "adalet", 1980'lerde "cemaat" sözcüklerinde olduğu gibi. Bu yüzden kitaba yurttaşlıkla ilgili iki yeni bölüm ekledim. İlk bölüm demokratik bir yönetimin etkili, dengeli ve adaletli olabilmesi için vatandaşların göstermesi gereken beceriler, erdemler ve etkinlikler üzerine. Bu konu, pek çok düşünce okulu tarafından ele alınmış olsa ve yurttaşlık görevleri, yurttaşlık eğitimi, kamusal akıl ve müzakereci demokrasi konusunda son dönemdeki değerlendirmelerin temelini oluştursa da en güçlü biçimde yurttaşçı cumhuriyetçiler (civic republicanists) tarafından gündeme getirilmiştir.

İkinci bölümse yurttaşlık ve grupsal farklılıklar konularında yoğunlaşıyor. Yurttaşlık genelde hepimizin sahip olduğu bir statü olarak görülür. Oysa birçok grup ayrıksı kimliklerinin hukuki ve siyasi olarak tanınması amacıyla "farklılık politikaları" (politics of difference) ya da "tanınma politikaları" (politics of recognition) başlığı altında toplayabileceğimiz bir çaba sergiliyor. Bu daha çok çokkültürlülük üzerine çalışan kuramcılarının gündeme getirdiği bir sorun. Ama yanında grup haklarına karşı bireyin hakları, milliyetçilik, ırkçılık, göçmenlik ve grupların temsili gibi daha genel sorunları da getiriyor.

1990'larda öne çıkan konular yalnızca bunlar değil. Çevreye ve hayvanlara karşı ahlâki sorumluluklarımızla ilgili gittikçe derinleşen tartışmayı ele alan bir bölüm eklediğim için özellikle üzgünüm. Siyasi ahlâk ve siyasi cemaatle ilgili temel varsayımlarımızın kökenine uzanan bir tartışma bu.¹ Ama yurttaşlıkla ilgili iki bölümle birlikte daha

1 Örneğin belli bazı temel "insan" haklarını büyük maymunlar için de geçerli kılmaya çalışan uluslararası bir hareket olan Büyük Maymun (Great Ape) projesini bir düşünün (Cavalieri ve Singer 1993). Ahlâki kuralların kapsamının insan olmayan hayvanları da içerecek şekilde genişletilmesiyle ilgili daha genel sorunlar için bkz. DeGrazia 1995; Regan 2001. Çevre ahlakıyla ilgili tartışmalar için bkz. Eckersley 1992; Dobson 1990; Zimmerman 1993; Goodin 1992a, DeShalit 2000.

önceki bölümlerin genişletilip güncelleştirilmesinin, okuyucuların siyaset felsefesi alanının bugünkü durumuna tam anlamıyla kapsamlı sayılamasa bile iyi bir giriş yapmasını sağlayacağını umuyorum.

Daha önce belirttiğim gibi, ilk baskıdaki amaçlarımdan biri yeni kuramların hangi yönlerden eski kuramlarla ilişkili görülebileceğini, eski kuramların güçlü yönlerini alıp zayıf yönlerini nasıl giderdiklerini göstermekti. Bugün siyaset felsefesi alanındaki konuların ve yaklaşımların çeşitliliği dikkate alınırca, bu iş oldukça karmaşık bir hal almış durumda. Siyaset felsefesi alanındaki bütün gelişmeleri sınıflandırarak açıklayan ya da kapsayan tutarlı bir mantık ya da anlatı görmek; literatürdeki “ilerleme”yi ölçmenin bir yolunu bulmak daha zor artık.

Hattâ her biri kendi sözcük dağarcığına ve önkabullerine sahip yaklaşımların çeşitliliğine bakınca, çağdaş siyaset felsefesi, hepsi de alanın geri kalan kısmıyla ilgisiz, kendi iç mantığı çerçevesinde gelişen, ayırıcı, birbirinden kopuk bir dizi tez ya da tartışmadan ibaretmiş gibi görülebilir. Son on yılda ortaya atılan baş döndürücü sayıda yeni kuram, bu parçalanmışlık ve kopukluk duygusunu daha da güçlendiriyor.

Ne var ki ben, kuramların ve sözcük dağarlarının bu artışının, bütün siyaset felsefecilerinin ortak bazı sorunlarla uğraşmaları gerektiğini; bunu da, kendine özgü gereksinimleri, istekleri ve karmaşıklıklarıyla modern yaşamdaki aynı gerçekliklerin ışığında yapmak zorunda oldukları gerçeğini gölgeleyebileceğini düşünüyorum. Kuramcılar modern yaşamdaki bu sorunları, bu karmaşıklıkları nasıl yorumlamak gerektiği konusunda görüş ayrılığına düşebilirler. Ama onların uğraştığı ortak konuları gözden kaçırırsak, bu farklı kuramların temel noktalarını ve amaçlarını anlamayabiliriz. Ve bu ortak amaçları gördüğümüzde, biz de bu amaçlara ulaşma yönünde ilerleyip ilerleyemediğimize ilişkin yargılar oluşturabiliriz.

Ayrıca bir insanın, bu konularda ilerleme sağlanacağına inanmadığı halde siyaset felsefesi projesine dahil olmasını anlamakta zorlandığımı da eklemeliyim. Bu ilerleme umudunu siyaset felsefesi projesinin temeli olarak gördüğüm için yeni kuramların ortak sorunlara

farklı olmanın yanısıra daha iyi yanıtlar vereceğini umduğum konuları belirtmekten kaçınmadım.

Değişik kuramların yanıtlamaya çalıştığı bu ortak temalar ya da sorunlar nelerdir? İlk baskıda vurguladığım temalardan biri, her kuramda görülen, yurttaşlara “eşit ilgi ve saygı” göstermenin hükümetler için ne anlama geldiğini yorumlama çabasıydı. Bu düşünceyi ve bu düşüncenin rakip kuramları değerlendirmekte bize nasıl yardımcı olacağını Giriş bölümünde hayli uzun tartıştığım için burada tekrarlamaya gerek duymuyorum.

Ama ilk baskıda üstü örtülü kalan, bu baskıda daha belirgin biçimde aydınlatmaya çalıştığım iki ortak tema var. Bunlardan ilki liberal demokrasinin çağdaş siyaset felsefesi açısından taşıdığı merkezî önem. İyice basitleştirecek olursak, çağdaş siyaset felsefecilerinin iki kampa ayrıldığını söyleyebiliriz. Bir yanda, liberal demokrasinin temel doktrinlerini destekleyenler ve bu değerlere en iyi felsefî savunmayı getirmekle ilgilenenler var. Bugüne dek liberal demokrasiyi destekleme amacıyla geliştirilen üç temel yaklaşım olmuştur: Faydacılık, liberal eşitlik ve liberterlik. Bir arada ele alındıklarında bu üç yaklaşım, Anglo-Amerikan liberal demokrasilerindeki siyaset tartışmalarının dilini tanımlar. Bu üç yaklaşımla bağlantılı bir dizi kavram –“haklar”, “hürriyet”, “çoğunluğun yararı”, “fırsat eşitliği” vs.– hem kuramsal hem de pratik düzeyde siyasi tartışmalara egemendir. Ayrıca bu kuramların egemenlikleri öylesine büyüktür ki, bazılarına göre “kamusal alanlarımızda inandırıcı ahlâki tınısı olan tek siyasi dil”i onlar sunmaktadır (Grant 1974: 5).

Bu kitabın ilk üç bölümünde, liberal demokrasinin bu üç etkili savunusu değerlendiriliyor. Bu üç kuramın çağdaş siyaset felsefesinin “ana hattı”nı oluşturduğunu söyleyebiliriz. Ancak her zaman, tümüyle ya da bazı bakımlardan liberal demokrasiye karşı çıkanlar, liberal demokratik sözcük dağarcığına ek olarak ya da onun yerini alacak alternatif kavramlar ve ilkeler önerenler olmuştur. Öteki bölümlerde eleştirel tavır alan bu okullara değineceğiz: Marksizm, cemaatçilik, feminizm, yurttaşçı cumhuriyetçilik ve çokkültürlülük. Bu kuramları, li-

beral demokratik kuramlara getirilmiş “eleştiriler ve seçenekler” olarak tanımlayabiliriz.

Ancak az sonra göreceğimiz gibi, bu beş yaklaşımın her birinin de liberal demokrasi düşüncesiyle belirsiz bir ilişkisi vardır. Bir yandan, toplumun temel sorunlarını meşrulaştırma ya da gizleme çabasında olmakla niteledikleri ana kuramları eleştirirler: Sözelimi Marksizm, ücretli işgücünün sömürülmesi ve yabancılaştırılması; cemaatçilik, sosyal parçalanma; feminizm, kadınların ezilmesi; çok kültürlülük marjinalleşme ya da kendine uydurma; yerel cumhuriyetçilikse siyasi tepkisizliği temel sorunlar olarak görürler. Ama öte yandan, genelde sorunun pek de liberal demokrasinin ilkeleriyle ilgili olmadığını, daha çok bu ilkelerin yeterince iyi uygulanmamasından ya da uygulanmaları için uygun koşulların oluşmamasından kaynaklandığını ileri sürerler. Bu sorunları çözmek için liberal demokratik ilkelerden vaz mı geçelim, yoksa onları daha iyi bir biçimde yerine mi getirelim? Bu ilkeler yeterli midir, yoksa bazı ekler mi yapmamız gerekmektedir?

Bu kuramların her birini liberal demokrasinin farklı bir eleştirisi ya da savunusu olarak görmek, hangi yönlerinin ortak olduğunu, nerelerde farklılaştıklarını görmemizi sağlayacaktır sanıyorum.

Kitap boyunca kendini gösteren ikinci ve daha özel bir temaysa, sorumluluğa ilişkin düşüncelerle ilgilidir. “Sorumluluğun” siyaset felsefesinin merkezî kategorilerinden biri olması gerektiği düşüncesi, bazen “haklar”la fazla meşgul saydıkları liberallere çatan feminist ve yerel cumhuriyetçilerle ilişkilendirilir. Ama birazdan göreceğimiz gibi sorumluluk düşüncesi, bütün bu kuramlar açısından merkezî önemdedir. Hattâ bütün bu kuramlar, hangi gereksinimleri, maliyetleri ya da tercihleri karşılamaktan kimin sorumlu olduğuna ilişkin değerlendirmeler olarak okunabilir. Bu kuramlar sorumluluğun merkezî önemi konusunda değil, kişisel sorumluluk ve kolektif sorumluluk gibi daha özel konularda birbirlerinden farklılaşmaktadırlar. Örneğin tercihlerimizin bedelini ödemek; yani başkalarından, gönüllü olarak üstlendiğimiz masrafları karşılamalarını beklememek anlamındaki tercihlerimizden sorumlu muyuz? Başkalarının içinde buldukları istenmeyen de-

zavantajları düzeltmekten, yani yaşamda seçilmeyen ve hak edilmeyen eşitsizliklerle kimsenin dezavantajlı olmayacağı bir durum yaratmaktan sorumlu muyuz? Kendimize ve başkalarına karşı sorumluluklarımız bütün kuramların temelinde yer alır. Kuramları bu terimlerle düşünmek de uzlaştıkları ve ters düştükleri noktaları görmemize yardımcı olacaktır.

İnsanlara eşit ilgi ve saygı göstermek, liberal demokrasi savunuları ve eleştirileri, kendimize ve başkalarına karşı sorumluluk... Bunlar metin boyunca birarada örmeye çalıştığım, siyaset felsefesi alanındaki çeşitli ve gittikçe artan kuramları anlayıp değerlendirirken yararlı bir çerçeve sağlayacağını düşündüğüm ortak temalardan bazıları.

Bu kitabı bitiren okuyucunun, daha önce sözünü ettiğim dergilerden birini eline aldığı anda kendini evindeymiş gibi rahat hissedeceğini umuyorum. Kitabım bu dergilerde karşılaşılan terminolojinin tamamını tanımlayıp açıklamıyor belki, ama bugünün dergilerinde tartışılan temel konuları ve yaklaşımları açıklayacağını umuyorum. Ayrıca bu konular ve yaklaşımların neden bir tartışma konusu haline geldiğini de açıklayacağını umuyorum. Umarım okuyucu, neden bazı konuların bazı yaklaşımların zayıf noktası olarak görüldüğünü, bu zayıflıkları gidermek üzere nasıl başka yaklaşımların ortaya çıktığını görecekler.²

Bu kitabın hafif bir okuma olmadığını belirtmeliyim. Bu bir giriştir, ama benim hedefim, insanları siyaset felsefesi alanında yapılan önemli çalışmalarla tanıştırmaktır. İlk baskının giriş bölümünde de belirttiğim gibi bu alanda gerçekten çok büyük bazı çalışmalar yapıldığını düşünüyorum ve insanlara bunlardan söz etmek istiyorum.

Bu çalışmalar kimi zaman çok karmaşıktır: Kavramlar çok yüzlüdür; tezler de ince ayrımlar ya da örneklere dayanır. Bu tür çalışmalara yabancı olanlar için bu kavramları ve ayrımları mümkün olduğunca açmaya çalıştım, ancak karmaşıklık ya da ince ayrımlardan kaçmaya çalışmadım.

2 Siyaset felsefesi alanında Anglo-Amerikan geleneğinin dışında, genelde çok farklı konularla ilgilenen birçok ilginç çalışma bulunduğunu belirtmem gerek yok. İkinci Dünya Savaşı sonrası Avrupa'sında "siyaset felsefesinin geri dönüşü" ne ilişkin bir değerlendirme için bkz. Manent 2000.

Başka deyişle bu kitap, yalnızca çağdaş siyaset felsefesinin ele aldığı temel sorulara değil, aynı zamanda bu sorulara verilmiş en iyi yanıtlara da bir giriştir. Tezleri anlamak biraz dikkat yoğunlaşmasını gerektirebilir, ancak kazancınızın çabanıza değdiğini düşüneceğinizi umuyorum.

İkinci Baskı İçin Teşekkür

İlk baskıyla ilgili yararlı yorumları ve/veya ikincisine yönelik önerileri için Ingrid Robeyns, Veit Bader, David Schmidtz, Matt Matravers, Paul Warren, Steven Reiber, Samuel Freeman, Shelley Tremain, Cindy Stark ve Oxford University Press'in adları bilinmeyen bilirkişilerine teşekkür ediyorum.

Colin Macleod ve Jacob Levy'ye kapsamlı yorumları, ayaklarının yere basmadığı konularda bazı acil telefonlarıma verdikleri yanıtlar için, Sue Donaldson'a da bir kez daha bu yeni çalışmayı benimle birlikte satır satır gözden geçirdiği için özel teşekkürlerimi sunarım.

Mükemmel bir araştırma asistanı olan İdil Boran'a, bibliyografya konusunda yardımları için Sarah O'Leary'ye ve Oxford University Press'ten Tim Barton ve Angela Griffin'e de şevklerinden ve sabırlarından dolayı teşekkür ediyorum.

1

Giriş

1. PROJE

Bu kitabın amacı, siyaset felsefesi alanında çağdaş tartışmalara damgasını vuran temel düşünce okullarını tanıtmak, bu okulların eleştirel bir değerlendirmesini sunmaktır. Burada ele aldığımız malzemenin hemen hemen tümü siyaset felsefesi alanında son dönemde yapılan çalışmalardan, özellikle de adil, özgür ve daha iyi bir topluma yönelik yakın zamanda geliştirilmiş kuramlardan oluşmaktadır. Rastlantı sayılabilecek durumlar gerektirmedikçe önemli tarihî kişiliklere değinilmediği gibi, bir zamanlar siyaset felsefesinin odak noktası olarak düşünülen iktidar, egemenlik ya da hukukun doğasının kavramsal çözümlemesi gibi birçok konuya da hiç girilmemiştir. Bunlar otuz beş yıl önce popüler konulardı, ama son dönemde daha çok siyasi kurumları ve politikaları değerlendirirken gündeme gelen adalet, özgürlük ve cemaat idealleri benzeri konular ele alınıyor. Elbette bu alanlardaki bütün gelişmeleri anlatmaya kalkışmayacağım. Bir kesimi peşinden sürükleyen ve siyasetin ideallerine ilişkin az çok kapsamlı bir değerlendirme sunan kuramlar üzerinde yoğunlaşacağım.

Bu kitabı kaleme alma gerekçelerimden biri, siyaset felsefesi ala-

nında kayda değer sayılabilecek ilginç ve önemli çalışmalara imza atıldığına inanıyor olmam. Kısacası bugün siyaset felsefesi alanının entelektüel görünümü, yirmi hattâ on yıl öncesinden çok farklı. Ortaya atılan tezler, yalnızca eski temaların yeni çeşitlemelerini (Nozick'in Locke'cu doğal haklar kuramını geliştirmesi gibi) geliştirmeleri açısından değil, yeni perspektifler (örneğin feminizm) geliştirmeleri bakımından da gerçekten orijinaldir. Siyasi kuramların tartışıldığı ve değerlendirildiği geleneksel kategorilerin giderek yetersiz kalması bu gelişmelerin bir sonucudur.

Siyasi görünüme ilişkin genel tabloda insanların benimsedikleri siyasi ilkeler, soldan sağa uzanan tek bir çizgi üzerinde belli bir konuma denk düşüyor gibi görünür. Bu geleneksel tabloya göre soldaki insanlar eşitliğe inanırlar, bu yüzden de belli bir sosyalizm biçimini savunurlar; sağdakilerse özgürlüğe inandıkları için bir tür serbest piyasa kapitalizmini desteklerler. Ortada ise, sulandırılmış bir eşitlik ve özgürlük karışımına inanan bu yüzden de refah devleti kapitalizmini destekleyen liberaller yer alır. Elbette bu üç temel nokta arasında başka konumlarda bulunanlar da vardır; pek çok insan ise farklı kuramların farklı bölümlerini kabullenir. Ama genelde bir insanın siyasi ilkelerini anlamanın ya da açıklamanın en iyi yolunun, o insanları bu hat üzerinde bir yere yerleştirmek olduğu düşünülür.

Batılı siyaset kuramını bu biçimde değerlendirmekte bir gerçeklik payı olduğu söylenebilir. Ancak bu giderek yetersiz kalmaktadır. Öncelikle, bu düşünme biçimi bazı önemli sorunları görmezden geliyor. Örneğin sağın ve solun, geleneksel erkek egemen yönetim ve ekonomi alanlarında özgürlük ve adalete bakışları birbirinden farklıdır. Peki, ya geleneksel açıdan kadınlara ait olan ev ve aile alanlarında adalet ve özgürlüğe ilişkin düşünceleri nedir? Soldan sağa önde gelen siyaset kuramcıları ya bu alanları görmezden gelme ya da bu alanların adalet ve özgürlük sorunları doğurmadığını iddia etme eğilimindedirler. Oysa cinsel eşitliğe ilişkin yeterli bir kuram, geleneksel sol-sağ tartışmalarında ele alınmayan değerlendirmeleri de içerecektir. Ayrıca geleneksel tablo tarihsel bağlamla ilgili sorunların üstünde durmamakla

da eleştirilir. Soldaki kuramlar da sağdakiler de, bize tarihsel geleneklerimizi ve kültürel uygulamalarımızı sınıayıp eleştirmekte kullanabileceğimiz ilkeler sunma çabasındadır. Oysa cemaatçiler siyasi kurumları değerlendirmenin, bu kurumlar hakkında tarihten bağımsız ölçütlerle yargılar geliştirmek olamayacağına inanırlar. Onlara göre siyasi yargı sorunu, kendimizi içinde bulduğumuz gelenekleri ve uygulamaları yorumlama sorunudur. Demek ki geleneksel sol-sağ tartışmasının gündeme getirmediği, tarihsel ve toplumsal “içkinliğimize” ilişkin sorunlar vardır. Feminizmi ya da cemaatçiliği tek bir sol-sağ hattında bir yerlere yerleştirmekte ısrar edersek, bu kuramları anlamamız mümkün olmayacaktır.

Bir başka deyişle sorunlardan biri, geleneksel tablonun darlığıdır. Bu karşı çıkış bugünlerde oldukça yaygındır; siyaset felsefesi alanındaki birçok yorumcu siyasi tartışmalarda gündeme getirilen daha geniş kapsamlı bir ilkeler yelpazesi çizmeye çalışmaktadır. Ama geleneksel tablonun, aynı ölçüde yenilenmesi gerektiğine inandığım bir başka yönü daha var. Geleneksel tablo farklı kuramların temelinde farklı değerlerin bulunduğunu öne sürer: Buna göre sağ ve solun kapitalizmle ilgili uzlaşmazlığının gerekçesi solun eşitliğe, sağın da özgürlüğe inanmasıdır. Temel değerlerde anlaşamadıklarından, uzlaşmazlıkları da mantıklı olarak çözülemez. Sol, eşitliğe inanıyorsanız sosyalizmi desteklemeniz gerektiğini savunabilir; sağ da özgürlüğe inanıyorsanız kapitalizmi desteklemeniz gerektiğini ileri sürebilir. Ancak eşitliğin mi özgürlükten, özgürlüğün mü eşitlikten önde geldiğini tartışmanın bir anlamı yoktur; çünkü bunlar temel değerlerdir ve her iki tarafın da birlikte benimseyebileceği daha yüce bir değerleri ya da öncelikleri yoktur. Bu siyasi tartışmaların derinine indikçe, izlerini sürmek de güçleşiyor; çünkü elimizde nihaî ve nihaî olarak zıt, değerler için çatışan iddialardan başka bir şey kalmıyor.

Siyasi tablonun bu yönü, geleneksel sağ-sol sınıflandırmalarına karşı çıkan yorumcular tarafından bile sorgulanmadan kalmıştır. Her yeni kuramın da farklı bir nihaî değere yöneldiği varsayılmıştır. “Eşitlik” ve “özgürlük”e yönelik eski iddiaların yanısıra, yeni siyasi kuram-

ların “sözleşmeye dayanan uzlaşma” (Rawls), “ortak yarar” (cemaatçilik), “fayda” (faydacılık), “haklar” (Dworkin), “kimlik” (çok kültürlülük) ya da “androjini” (feminizm) gibi nihaî değerlere yöneldiği anlatılmıştır. Böylece elimizdeki nihaî değerlerin sayısı fazlalaşmıştır, öyle ki aralarında akılcı bir tartışma dahi olamaz. Ancak bu potansiyel nihaî değer patlaması, tek bir kapsamlı adalet kuramı geliştirme projesi açısından belirgin bir sorun yaratmaktadır. Potansiyel nihaî değerler bu kadar çoksa, yeterli bir siyaset kuramının neden bunlardan yalnızca birini temel alması gerektiğini düşünmeye devam edelim ki? Kuşkusuz, bu varsayılan nihaî değer çokluğuna verilecek tek duyarlı yanıt, “tekçi-tekçil” bir adalet kuramı geliştirme düşüncesinden vazgeçmektir. Diğer bütün değerlere tek bir öncü değer altında yer vermek kulağa neredeyse bağnazca geliyor.

Bu yüzden başarılı bir adalet kuramı, var olan kuramların çoğundan bir parça almalıdır. Peki, ya bu değerler arasındaki uzlaşmazlık gerçekten de temelden bir uzlaşmazlık ise, o zaman bunlar nasıl tek bir kuramda bütünleştirilebilirler? Siyaset felsefesinin geleneksel amaçlarından biri de çatışan siyasi değerler arasında karar vermeye yönelik tutarlı ve kapsamlı kurallar bulmak olmuştur. Ama çatışan değerleri, yargısına bağlı tutabileceğimiz daha derin bir değer yoksa, bu tür kapsamlı bir ölçüt edinmemiz nasıl mümkün olabilir? Böyle derin bir değer olmazsa, çatışmaların çözümleri de ancak ad hoc ve sınırlı olacaktır. Herhangi bir kuramdan kapsamlı bir rehberlik beklemekten çok kuramlar arasında sağlanması gereken kaçınılmaz uzlaşmaları kabul etmemiz gerekecektir. Hattâ birçok yorumcuya göre adaletle ilgili çağdaş kuramlaştırma çabalarının sonu da bu olacaktır. Bu bakış açısına göre siyaset felsefesinin kendi başarısından ötürü boğulduğunu görürüz. Doğru olan tek adalet kuramını bulmaya yönelik geleneksel hedef duyulan ilgide bir patlama olmuş, ama bu patlama sonucu geleneksel hedef tümüyle ulaşılamaz kılınmıştır.

Bu siyasi görünümüne ilişkin geçerli bir tablo mudur? Çağdaş siyaset kuramları, gerçekten de çatışan siyasi değerlere mi yönelmiştir? Ronald Dworkin’in geliştirdiği, modern siyasi kuramların farklı temel

değerlere yaslanmadığı tezine daha yakından bakmak istiyorum. Dworkin'in bakış açısına göre, akla uygun olan her siyaset kuramı, aynı nihaî değer, eşitlik üzerine yükselmiştir. Hepsi de "siyasi ve sosyal eşitlikçi" (egalitarian) kuramlardır (Dworkin: 1977: 179-83; 1983: 24; 1986: 296-301; 1987: 7-8; Nagel 1979: 111). "Siyasi ve sosyal eşitlikçi" kuramla aynı zamanda eşit bir gelir dağılımını destekleyen bir kuramı kastediyorsak, bu tezin yanlış olduğu açıktır. Ama siyaset kuramında daha soyut ve daha temel bir eşitlik düşüncesi vardır; insanlara "eşitler" olarak davranmak düşüncesi. Eşitliğe ilişkin bu temel düşünce, çeşitli biçimlerde açıklanabilir. Bir kuram, cemaatin her üyesinin çıkarlarının önemli, dahası eşit derecede önemli olduğunu kabul ediyorsa, "siyasi ve sosyal eşitlikçi"dir. Bir başka deyişle "siyasi ve sosyal eşitlikçi" kuramlar hükümetin vatandaşlarına eşit bir değerlendirmeye yaklaşmasını; her vatandaşın eşit ilgi ve saygıya bağlı olmasını gerektirir. Bu temel eşitlik kavramı, Nozick'in liberterliği kadar Marx'ın komünizminde de vardır. Solcular gelir ya da servet eşitliğinin, insanlara eşit davranmanın ön koşulu olduğunu ileri sürerken, sağcılar emek ve mülkiyete ilişkin eşit haklara sahip olmayı eşit davranmanın ön koşulu olarak görür.

Soyut eşitlik düşüncesi, gelir, servet, fırsatlar ya da özgürlükler gibi belli bir alanda eşitliğin öne çıkması gerekmez, çeşitli biçimlerde yorumlanabilir. Daha soyut düzeydeki insanlara eşit davranma düşüncesinin ne tür bir eşitliği gerektirdiği bu kuramlar arasında tartışma konusudur. Oluşturulan her siyasi kuramın, bu geniş anlamıyla, "siyasi ve sosyal eşitlikçi" olduğu söylenemez. Ama eğer bir kuram bazı insanların hükümetin eşit değerlendirmesini hak etmediğini, belli grupların diğer insanlar kadar önemli olmadığını iddia ediyorsa, modern dünyadaki insanların çoğu bu kuramı derhal reddedecektir. Dworkin, herkesin eşit ölçüde önemli olduğu düşüncesinin bütün akla uygun siyasi kuramların merkezinde olduğunu savunmaktadır.

Bu kitapta incelemek istediğim tez de bu. Çünkü bu düşüncenin, açıklamaya çalıştığı siyasi kuramlar kadar önemli olduğunu düşünüyorum. (Bu görüşün bir üstünlüğü de tek kapsamlı bir adalet kura-

mı arayışını daha mümkün kılması.) Bu kuramların hepsinin de eşitlik ilkesini temel aldığına herkes katılmıyor. Dolayısıyla ben de kuramları başka biçimlerde yorumlamaya çalışacağım. Örneğin liberterlik için temel değer özgürlük olmasının ne anlama geldiğini, faydacılık için faydanın temel değer olmasının ne anlam taşıdığını tartışacağım. Sonra da ele aldığımız kuramın en tutarlı ve en ilgi çekici değerlendirmesini hangi yorumun sunduğunu görebilmek için farklı yorumları karşılaştıracam.

Dworkin'in tezi doğruysa, o zaman birçok kişinin adalet kuramları arasındaki tartışmanın akılcı biçimde çözülmesi olasılığına kuşkuyla yaklaşmasının, yersiz ya da çok aceleci olduğunu söyleyebiliriz. Eğer kuramların hepsi de aynı "siyasi ve sosyal eşitlikçi zemini" paylaşıyorsa –başka deyişle her kuram, cemaat üyelerinin eşit muamele görmesinin gerektirdiği sosyal, ekonomik ve siyasi koşulları tanımlamaya çalışıyorsa– kuramlardan birinin, hepsinin de benimsediği bir standardı tutturma konusunda diğerlerinin önüne geçtiğini göstermemiz mümkün olabilir. Geleneksel bakış açısı, siyaset kuramındaki temel tartışmanın eşitliği bir değer olarak kabul edip etmemek olduğunu söylerken, bu yenilenmiş bakış açısı temel tartışmanın eşitliği kabul edip etmemek değil, eşitliğin en iyi biçimde nasıl yorumlanacağı olduğunu söylüyor. Bir başka deyişle bu da insanların, geleneksel sol-sağ çizgisine denk düşmeyenlerin bile aynı dalga boyunda tartışacağı anlamına geliyor. İşte bu yüzden siyasi tartışmanın "sosyal ve siyasi eşitlik" zemininde gerçekleştiği düşüncesi, çağdaş siyaset felsefesinin hem çeşitliliğini hem de birliğini daha iyi yansıtmaya potansiyeline sahip.

2. YÖNTEM ÜZERİNE

Böyle bir kitapta, benimsenen yöntemle ilgili birşeyler söylemek; siyaset felsefesi etkinliğinden ne anlaşıldığı, onu ahlâk felsefesi gibi diğer entelektüel etkinliklerden ayıranın ne olduğu, başarısının nasıl değerlendirildiği üzerine bir iki söz etmek âdettendir. Bu sorulara ilişkin pek fazla bir şey söyleyemeyeceğim, çünkü genel düzeyde söylenebilecek fazla şey olmadığını düşünüyorum. Birazdan inceleyeceğimiz kuramla-

rın her biri de bu soruları farklı biçimlerde yanıtıyor. Her biri siyaset felsefesi ve ahlâk felsefesi arasındaki ayrıma, tezlerin başarısının hangi ölçüte göre değerlendirileceği konusunda kendi yorumunu sunuyor. Bu yüzden de siyaset felsefesinin doğasına ilişkin belli bir yorumu değerlendirmek, farklı adalet kuramlarını değerlendirme işinden ayrı tutulamaz ya da bu değerlendirmeden önce gerçekleştirilemez.

Ancak sonraki bölümlerde tartışılan bazı noktaları açmak yararlı olabilir. Ahlâk ve siyaset felsefesi arasında, en az iki bakımdan temel bir süreklilik olduğunu düşünüyorum. İlkinin Robert Nozick şöyle açıklıyor: “Ahlâk felsefesi siyaset felsefesinin temelini ve sınırlarını oluşturur. İnsanların birbirlerine ne yapıp ne yapamayacakları, devlet aygıtı üzerinden yapabileceklerini ya da böyle bir aygıt yerleştirmek için neler yapabileceklerini de sınırlar. Devletin temel birleştirici iktidarının meşruiyet kaynağı, korumasına izin verilen ahlâkî yasaklardır” (Nozick 1974: 6). Birbirimize karşı ahlâkî yükümlülüklerimiz vardır, bunların bazıları kamusal kurumlar tarafından korunan, kamusal sorumluluklardır; bazıları da kişisel sorumluluklarla ilgilidir ve kişisel ilişki kurallarını içerir. Siyaset felsefesi kamusal kurumların kullanımını meşru duruma getiren yükümlülüklerle yoğunlaşır. Farklı kuramlar kişisel ve kamusal sorumluluklar arasında farklı ayrımlara gider; ancak bu sorumlulukların ve aralarındaki sınırın, daha derin ahlâkî ilkelerle belirlenmesi gerektiği görüşüne katılıyorum.

İkincisi kamusal sorumluluklarımıza ilişkin bir değerlendirme, özel sorumluluklarımız açısından anlamlı ve onlara yer açan daha geniş kapsamlı bir ahlâkî çerçeveye oturmalıdır. Bir siyaset kuramı, benimsediği siyasi ilkelerin kişisel ilişki kurallarına yaslanmaması için kamusal ve özel sorumluluk arasında keskin bir ayrım yapsa da, bu bizim dostlarımıza yardımcı olma, verdiğimiz sözleri tutma ve tasarılarımızı sürdürmeye ilişkin kişisel sorumluluk düşüncemizi bozmamalıdır. Adalete ilişkin faydacı değerlendirmeler açısından bunun bir sorun olduğuna inanıyorum (2. Bölüm). Öte yandan kişisel sorumluluklarımıza ilişkin bir değerlendirmenin de Rawls’un “siyasi kurumlara uygulanan çok büyük değerler” dediği demokrasi, eşitlik ve hoşgörü gi-

bi şeylere yer açması gerekir. Örneğin bu siyasî değerlerin işlemesine hiç meydan vermemesi “kollama ahlâkı”na yöneltilmiş önemli bir eleştiridir; bu ilkeler ahlâkî kollamanın dinamiklerince dışlanmışlardır (9. bölüm).

Bu da bizi ahlâk ve siyaset felsefesi arasındaki ilişkiye, kişisel ve siyasî değerler arasında bekleyebileceğimiz ya da hoş görebileceğimiz çatışma ya da uyuma ilişkin yanıtlanmamış birçok soruyla baş başa bırakıyor. Ancak bunlar yalnızca belli kuramlar bağlamında tartışılabilecek sorunlardır.

Siyaset felsefesi alanındaki başarıyı değerlendirirken kullanabileceğimiz ölçütler konusunda ise bir adalet kuramının vereceği nihai sınavın, adaletle ilgili görüşlerimizle tutarlı olması, bu görüşleri aydınlatmamızı sağlaması olduğuna inanıyorum. Eğer düşüncelerimizde, köleliğin adil olmadığı sezgisini paylaşıyorsak, o zaman bunun köleliği destekleyen bir adalet kuramına yöneltilmiş güçlü bir eleştiri olduğunu söyleyebiliriz. Ya da tam tersine bir adalet kuramı, üzerine düşündüğümüz sezgilerimizle uyuyorsa ve bu sezgilerin iç mantığını ortaya çıkaracak bir yapılandırma sunuyorsa o zaman bu kuram lehine güçlü bir savunuyu geliştirebiliriz demektir. Elbette bu sezgilerin tümüyle temelsiz olması da mümkündür, ayrıca felsefe tarihi sezgisel doğru-yanlış algılayışımıza hiçbir biçimde başvurmayan kuramları savunma girişimleriyle doludur. Ancak bu konuda ilerlemenin akla uygun başka bir yolu olduğuna inanmıyorum. Her koşulda doğruya ve yanlışa ilişkin sezgisel bir algımızın olduğu gerçektir ve bu sezgilerin etkileri üzerinde durmamız, “sosyal adaletle ilişkin görüşlerimizi tutarlı kılmak ve meşru duruma getirmek için neler yapabileceğimizi” araştırmamız doğal, hattâ kaçınılmazdır (Rawls 1971: 21)

Farklı kuramlar, benimsediğimiz görüşlere farklı biçimlerde yönelir. Örneğin faydacılar ve liberterler, bu görüşlere liberal ve feministlere oranla daha dolaylı bir yolla karşılık verirler; cemaatçiler sezgilerimizi, Marksistlerin yerleştirdiğinden daha farklı bir konumda görür. Ama yine de bunlar belli kuramlar dahilinde tartışılacak sorunlardır.

Bu yüzden benim anladığım biçimiyle siyaset felsefesi, ahlâkî bir

tartışma sorunudur. Bu konuda, ahlâkî ve siyasi tartışmanın gündelik, genel görünümünden anladıklarımı dayanıyorum: Başka deyişle, hepimizin ahlâkî inançları vardır, bu inançlar doğru ya da yanlış olabilir, bunların yanlış ya da doğru olduklarını düşünmek için bazı gerekçelerimiz olabilir ve bu gerekçelerle inançlar sistemli ahlâkî ilkeler ve adalet kuramları olarak örgütlenebilir. Bu yüzden siyaset felsefesinin kilit bir amacı da rakip adalet kuramlarını değerlendirmek, güçlü yönlerini, tartışmalarının tutarlılığına bağlı olarak görüşlerinin doğruluğunu belirlemektir.

Birçok insana göre bu yararsız, boşuna bir amaçtır. Bazı insanlar ahlâkî değerlerin gerçekte var olmadığına, bu değerlere ilişkin “inançlarımızın” aslında yalnızca kişisel yeğlemelerimizin birer anlatımı olduğuna inanırlar. Böyle düşünenlere göre bu anlatımlar doğru ya da yanlış olamayacaklarından, akılcı olarak değerlendirilmeleri de mümkün değildir. Kimileri de ahlâkî inançların doğru ya da yanlış olabileceğini, ancak sistemli ilkeler çevresinde örgütlenemeyeceğine inanır. Bu görüştekilere göre adalete ilişkin yargılarımız, bize belli koşullara nasıl karşılık vereceğimizi söyleyen üstü kapalı bir anlayıştan ya da bir tür uygunluk duygusundan kaynaklanır. Bu yargıları soyut kurallar ya da ilkeler olarak formüle etme girişimi, onları bozacak ve boş formüller üretecektir. Başkalarıysa adalete ilişkin inançlarımızın belli gerekçeleri olabileceğini, bu gerekçelerin sistemli ilkeler olarak örgütlenebileceğini düşünür. Ancak onlara göre de akıllıca olan gerekçeler ve ilkeler tarihsel geleneklerimize yaslananlardır. Adalet, felsefi bir tartışmadan çok bir kültürel yorum sorunudur.

Siyaset felsefesi anlayışının bazı alternatif yollarını sonraki bölümlerde değerlendireceğim. Ancak siyaset felsefesinin geleneksel amaçlarına ilişkin bu (ya da başka) eleştirilerin başarılı olduğuna inanmıyorum. Kapsamlı bir adalet kuramını akılcı olarak savunmanın mümkün olduğunu göstermeye ya da buna yönelik bazı karşı çıkışlara yanıt vermeye çalışmayacağım. Aslında bunu savunmanın, bir kuram lehine tartışmalar yürütmekten başka bir yolu olup olmadığından da emin değilim. Adalet ilkelerinin doğruluğu ya da yanlışlığına ilişkin

inandırıcı tartışmalar geliştirmenin mümkün olduğunu göstermenin tek yolu, gerçekten de inandırıcı tartışmalar geliştirmektir. Bu yüzden de bu kitabın bundan sonraki bölümleri yöntembilimsel varsayımlarının yararlı olduğunu göstermeye yönelik tek iddiadır. Bunun doğru bir iddia olup olmadığına okuyucu karar verecektir.

OKUMA KILAVUZU

Çoğu tarihsel arka plâna benim kitabımda olduğundan daha geniş yer verip, çağdaş tartışmaların yanısıra Aristotle, Hobbes ve Kant gibi önde gelen tarihsel kişilikleri de tanıtan, birkaç siyaset felsefesine giriş kitabı daha vardır. Bu çizgide yer alan, yararlı dört eseri şöyle sıralayabiliriz:

Jean Hampton, *Political Philosophy*, Westview, 1997.

Jonathan Wolff, *An Introduction to Political Philosophy*, Oxford University Press, 1996.

Raymond Plant, *Modern Political Thought*, Blackwell, 1991.

Dudley Knowles, *Political Philosophy*, McGill - Queen's University Press, 2001.

Benimki gibi, çağdaş tartışmalara odaklanan araştırmalar için bkz.

Lesley Jacobs, *An Introduction to Modern Political Philosophy: The Democratic Vision of Politics*, Prentice - Hall, 1997.

Tom Campbell, *Justice*, 2. baskı, Palgrave, 2000.

Adından da anlaşıldığı üzere siyaset felsefesi, felsefe ve siyaset bilimi disiplinleri arasında yer alan bir alandır. Çağdaş siyaset kuramının, siyaset biliminin başka alanlarıyla ilişkisiyle ilgili araştırmalar için bkz.

Robert Goodin ve Hans Dieter Klingeman editörlüğündeki *A New Handbook of Political Science* içinde Iris Young, "Political Theory: An Overview" ve Bhikhu Parekh, "Political Theory: Traditions in Political Philosophy";

Ada Finifter editörlüğündeki *Political Science: The State of the Discipline 2*, American Political Science Association, 1993, içinde William Galston, "Political Theory in the 1980's".

Hem öğrenciler hem akademisyenler için son derece değerli bir başvuru kaynağı da Robert Goodin ve Philip Pettit editörlüğündeki *A Companion to Contemporary Political Philosophy*'dir (Blackwell, 1993). Bu kitapta çağdaş siyaset felsefesindeki başlıca kavramları ve düşünce ekollerini araştıran 41 başlık vardır. Blackwell Companion dizisinden yayımlanan Peter Singer editörlüğündeki *A Companion to Ethics*'de de konuyla ilgili birçok başlık vardır.

Birkaç antolojide de çağdaş siyaset felsefesinin en önemli eserlerinden alıntılar bulabilirsiniz. En iyi iki antoloji,

Robert Goodin ve Philip Pettit editörlüğündeki *Contemporary Political Philosophy: An Anthology*, Blackwell, 1997:

George Sher ve Baruch Brody editörlüğündeki *Social and Political Philosophy: Contemporary Readings*'dir (Harcourt Brace, 1999).

Ben de 1971 ile 1990 yılları arasında en çok iz bırakmış 45 makaleyi derleyen *Justice in Political Philosophy*'nin (Edward Elgar, 1992) editörlüğünü yapmıştım.

Yeni gelişmelerden haberdar olmak isteyenlerin takip edebileceği, daha çok Anglo, Amerikan siyaset felsefesiyle ilgili birkaç dergi de vardır. En tanınmışları ve oturmuşları *Ethics; Political Theory ve Philosophy and Public Affairs*'dir. Yine konuyla ilgili, bir kısmı kısa süre önce yayın hayatına atılan dergileri şöyle sıralayabiliriz: *Journal of Political Philosophy; Critical Review of International Social and Political Philosophy; Social Theory and Practice; Public Affairs Quarterly; Journal of Political Ideologies; Journal of Applied Philosophy; Ethical Theory and Moral Practice; Philosophy, Politics and Economics*. Yararlı bir araştırma için bkz. David McCabe, "New Journals in Political Philosophy and Related Fields", *Ethics*, 106/4 (1996): 800-16.

Genelde bu kitabın kapsamı dışında kalsalar da *Review of Politics; Interpretation; Constellations ve Philosophy and Social Criticism* de siyaset felsefesiyle ilgili öteki önemli dergiler arasındadır. İlk ikisinin uzmanlık alanı siyasi düşünceler tarihi, son ikisinin uzmanlık alanıysa Avrupa'daki siyaset felsefesi çalışmalarıdır.

Başka alanlara oranla siyaset felsefesinin internete yeterince taşınmadığını söyleyebiliriz. En önemli web sitesi, American Political Science Association'ın "Foundations of Political Theory" sayfasıdır (www.political-theory.org). Bu sitede son yayınların, konuyla ilgili konferansların listeleri, ders özetleri, konuyla ilgili metinler ve başka ilgili derneklerin web sitelerine linkler bulunur. Bunlardan biri de belli siyaset felsefesi konularına odaklanan yıllık NOMOS ciltlerini hazırlayan American Society for Political and Legal Philosophy'nindir (www.political-theory.org/asplp.html).

Bir başka yararlı web sitesi de Lawrence Hinman'ın *Ethics* sayfasıdır (www.acusd.edu/index.html). Öğrenciler de profesörler de bu sitede etik ve siyaset felsefesi dersleriyle ilgili birçok kaynak (açıklamalı bibliyografyalar, metinler, örnek sorular) bulabilirler.

Bakmaya değer üçüncü bir web sitesiye ahlâk ve siyaset felsefesi alanında yayımlanan makalelerin özetlerini sunan Brown Electronic Article Review Service'dir (www.brown.edu/Departments/Philosophy/bears/homepage.html).

Birçok ülkede siyaset felsefesi alanında çalışan insanların profesyonel dernekleri vardır. Ancak gerçekten uluslararası tek örgüt Kuzey Amerika, Avrupa ve Asya'da kolları bulunan ve yararlı bir bülten yayımlayan Conference for the Study of Political Thought'tur. Web sitesi www.cspt.tulane.edu adresindedir.

2

Faydacılık

John Rawls'un 1971'de yayımlanan *A Theory of Justice* adlı yapıtı, normatif siyaset felsefesinin yeniden doğuşu olarak kabul edilir. Bu yüzden Rawls'un kuramı, çağdaş adalet kuramlarını incelemek için doğal olarak uygun bir başlangıç noktasıdır. Bu kuram, yalnızca herkes tarafından kabul gördüğü için değil, alternatif görüşler genelde ona bir yanıt olarak ortaya atıldığı için, günümüzde siyaset felsefesi alanındaki tartışmalara egemen durumdadır. Nasıl ki bu alternatif görüşler ancak Rawls'la ilişkileri bağlamında daha iyi anlaşılıyorlarsa, Rawls'u anlamak için de onun yanıt vermeye çalıştığı kuramı, faydacılığı (ütilitarianizm) anlamamız gerekir. Rawls, bence haklı olarak, faydacılığın toplumumuzda geri plânda gizli duran, karşısında başka kuramların iddiada bulunup kendilerini savunmalarını gerektiren bir zemin olarak işlediğine inanır. Ben de buradan başlayacağım.

En basit anlatımıyla faydacılık, ahlâk bakımından doğru eylem ya da politikanın toplumun üyelerine en büyük mutluluğu getiren eylem ya da politika olduğunu savunur. Kimi zaman kapsamlı bir ahlâk kuramı olarak sunulsa da, ben faydacılığı özel bir siyasi ahlâk olarak ele alacağım. Bu bakış açısına göre faydacı ilkeler bireyler arasındaki

kişisel ilişkilere değil, Rawls'un "toplumun temel yapısı" dediği şeye denk düşmektedir. Faydacılığın bir siyasi ahlâk olarak çekiciliğinin gerisinde, tek tutarlı ve sistemli ahlâk felsefesi olduğu inancı vardır, ben de kapsamlı bir ahlâk kuramı olarak faydacılığın kimi yönlerini 3. bölümde tartışacağım. Faydacılık gerek dar gerek geniş kapsamlı olarak ele alınsın, hem tutkulu yandaşlar hem de keskin muhalifler bulmuş bir kuramdır. Faydacılığa karşı çıkanlar sayısız kusurları yüzünden bir gün ortadan kaybolacağını söylerler (Williams gibi, 1973). Ama ahlâkın insanın mutluluğunu artırmaktan başka neyle ilgileneceğini anlamakta zorlananlar da vardır (Hare gibi, 1984).

1. İKİ ÇEKİCİLİK

Söze faydacılığın çekici yönleriyle başlayacağım. Faydacılığın, onu çekiçi bir siyasi ahlâk kuramı kılan iki özelliği vardır. İlki, faydacıların ulaşmaya çalıştıkları amacın, Tanrı'nın ya da başka bir ruhun ya da başka belirsiz bir doğa ötesi oluşumun varlığına dayalı olmamasıdır. Bazı ahlâk kuramları, önemli olanın insanın ruh durumu olduğunu ya da insanın Tanrı'nın İlahi İradesi'ne göre yaşaması gerektiğini söylerler. Ya da insanın, varlığın başka bir boyutunda sonsuz bir hayata sahip olmakla hayatını iyi yaşamış olacağını öne sürerler. Birçok kişi bu dinî kavramlar olmaksızın ahlâkın tutarsız olacağını düşünmüştür. Eğer Tanrı olmazsa elimizde yalnızca "onu yap", "şunu yapma" benzeri bir dizi kural kalır.

Ancak bunun neden faydacılık olarak düşünüleceği açık değildir. Faydacılığın geliştirmeye çalıştığı iyilik – mutluluk ya da refah ya da hoşnutluk– hepimizin hem kendi hayatımız, hem de sevdiklerimiz hayatlarında peşinden gittiğimiz bir şeydir. Faydacılar, refahın ya da faydanın (bu terimleri değiştirerek kullanacağım) ayırım gözetmeden, toplumdaki herkese sağlanması talebinde bulunur. Tanrı'nın çocukları olsak da olmasak da, ruhumuz ya da özgür irademiz olsa da olmasa da acı çekebilir ya da mutlu olabiliriz, tümüyle mutlu olabilir ya da tümüyle çekebiliriz. Sekülerlik düzeyimiz ne olursa olsun, mutluluğun değerli olduğunu reddedemeyiz, çünkü mutluluk kendi hayatlarımızda değer verdiğimiz bir şeydir.

Faydacılığın ilk özelliğiyle bağlantılı çekici başka bir yönü de “sonuççuluğu”dur (consequentialism). Bunun ne anlama geldiğini daha sonra tartışacağım; şimdilik sonuççuluğun öneminin, bir eylem ya da politikanın tanımlanabilir bir iyiliğe yol açıp açmadığına bakmamızı gerektirmesinde yattığını belirtelim. Hepimiz, herhangi bir şeyin –örneğin eşcinsellik (ya da kumar, dans, içki, küfür vs.)– ahlâk bakımından yanlış olduğunu söyleyen, ama bundan kaynaklanan herhangi bir olumsuzluğu gösteremeyen insanlarla karşılaşmışızdır. Sonuççuluk, bu tür yapay olduğu apaçık ahlâkî yasaklara karşıdır. Bir şeyi ahlâk bakımından yanlış bulup kınayanlardan, kimin yanlışlandığını, bir başka deyişle insanın hayatının nasıl daha kötüye gittiğini göstermelerini ister. Aynı şekilde, ancak insanın hayatını daha iyi kılan bir şeyin ahlâk bakımından iyi olabileceğini söyler. Başka birçok ahlâk kuramıysa, temelde insanın refahı kaygısını güden kuramlar bile, sonuçları ne olursa olsun izlenmesi gereken bir dizi ahlâk kuralından oluşuyormuş gibi görünür. Ama faydacılık, bir başka kurallar, başka bir “onu yap”, “bunu yapma”lar dizisi değildir. Bu tür kuralların yararlı bir işlevleri olduğunu gösteren bir sınav ortaya koyar.

Sonuççuluk, ahlâkla başka alanlar arasındaki farklılığa ilişkin sezgilerimize uygun düştüğü için de çekicidir. Eğer biri tarafların rızasıyla gerçekleştirilmiş bazı cinsel etkinlik biçimlerini “uygun” olmadıkları için ahlâk bakımından yanlış olarak niteler ama bunlardan dolayı acı çeken birini gösteremezse, burada kullandığı “uygun” davranış kavramının ahlâkî bir düşünce olmadığı karşılığını verebiliriz. Uygun davranışla ilgili bu tür savlar, daha çok estetik savlar ya da davranışsal kurallara bir yönelimdir. Biri çıkıp punk-rock’ın “uygunsuz” olduğunu, meşru olmadığını söyleyebilir. Ama bu ahlâkî değil, estetik bir eleştiri olacaktır. Hiçbir kötü sonucunu göstermeden eşcinsel seksin “uygunsuz” olduğunu söylemek, Bob Dylan’ın doğru dürüst şarkı söyleyemediğini ileri sürmek gibi bir şeydir. Doğru olabilir bu, ama ahlâkî bir eleştiri sayılamaz. Sonuççu olmayan uygunluk standartları da vardır. Ancak ahlâkın basitçe görgü kurallarından daha önemli olduğunu düşünürüz ve sonuççuluk da aradaki farkı görmemizi sağlar.

Sonuççuluk aynı zamanda ahlâkî sorunları çözmeye yönelik doğrudan bir yöntem de sunar. Ahlâk bakımından doğru cevabı bulmak, ruhani liderlere danışmak ya da gizli geleneklere dayanmak yerine insanın refahındaki değişimi ölçme sorunu haline gelir. Faydacılık bu nedenle tarihsel olarak ilericidir. Ayrıca insanları yüzyıllardır ezen geleneklerin ve otoritelerin, insanın gelişimi ölçüt alınarak sınanması işteğinde bulunmuştur. ('İnsan her şeyin ölçüsüdür.'). En iyi yanıyla faydacılık önyargı ve bâtil itikatlara karşı güçlü bir silahtır; ahlâk adına üzerimizde otorite kurmaya çalışanlara meydan okuyan bir ölçüt ve akıl yürütme sunar.

Öyleyse faydacılığın iki çekici yönünü, insanın refahının önemli olduğuna ilişkin sezgimizle ahlâkî kuralların insanın refahı üzerindeki sonuçlarıyla sınanması gerektiği yönündeki sezgimize denk düşmesi olarak özetleyebiliriz. Bu iki noktayı kabul ettiğimizde ardından kaçınılmaz olarak faydacılık da gelecektir. Eğer refah, ahlâkla ilgili iyilikse, o zaman ahlâk bakımından doğru eylem de kuşkusuz insanın refahını artıran, her bireyin refahını eşit derecede önemseyen eylem olacaktır. Faydacılığın doğru olması gerektiğine inananlar, bu iki sezgiden herhangi birini reddeden bir kuramın yanlış olduğu kanısındadırlar.

Ben bu iki kilit sezgiye katılıyorum. Faydacılığa karşı çıkmamanın bir yolu varsa eğer, bu karşı çıkış bu sezgileri reddetmek olmamalı. Faydacılığa karşı geliştirilen başarılı bir tezin, başka bir kuramın bu sezgileri daha iyi ele aldığını göstermesi gerekir.

Sonraki sayfalarda bunu yapan kuramları göstermeye çalışacağım. Ama öncelikle faydacılığın ne olduğuna daha yakından bakalım. Faydacılık iki bölüme ayrılabilir:

1. İnsanın refahı ya da "fayda"nın bir değerlendirmesi,
2. Faydayı artırmaya yönelik bir formül; tanımlandığı üzere, kişilerin faydalarına eşit ölçüde ağırlık vermek.

Faydacılığın ayırıcı yönü bu ikinci savdır. Bu sav, ilk soruya verilen değişik yanıtlarla birleştirilebilir. Bu yüzden faydacılıkla ilgili temel yargımız, ikinci sava ilişkin değerlendirmemize dayanacaktır. Ancak işe ilk soruya verilen değişik yanıtları değerlendirerek başlamamız gerekiyor.

2. FAYDANIN TANIMI

İnsanın refahı ya da faydasını nasıl tanımlayacağız? Faydacılar, geleksel olarak faydayı mutlulukla açıklamışlardır, yaygın ama yanıltıcı olan “çoğunluğun en mutlu olduğu durum”¹ sloganıyla. Ancak her faydacı, insan refahının böyle “hazcı” (hedonist) bir bakışla değerlendirilmesini kabul etmez. Aslında bu soruya getirilen yanıtlarda en az dört farklı konunun benimsendiğini söyleyebiliriz.

(a) Refaha Ağırlık Veren Hazcılık

İlk ve belki de faydacı gelenekte en etkili olan görüş, haz deneyiminin ya da duyumunun insan için birincil önemde bir iyilik olduğunu savunur. Haz deneyimi, kendi içinde bir amacı olan, bütün öteki iyiliklerin birer araç olduğu tek iyiliktir. Faydacılığın kurucularından Bentham, ünlü bir deyişinde aynı yoğunlukta ve uzunlukta haz veriyorsa “raptiyenin şiir kadar iyi” olduğunu söylemiştir. Eğer şiiri raptiyeye yeğliyorsak, daha vakit ayırmaya değer buluyorsak, bunun nedeni bize daha çok haz vermesidir.

Bu, neden bazı etkinlikleri başkalarına yeğlediğimize ilişkin anlaşılması güç bir değerlendirmedir. Şairlerin genelde yazmayı sinir bozucu buldukları, ama yazmaya da değer verdikleri basmakalıp bir sözdür ve belki de doğrudur. Aynı şeyi şiir okumak için de söyleyebiliriz. Genelde şiiri haz verici değil de rahatsız edici buluruz. Bentham buna yazarın mutluluğunun, mazoşistinki gibi, hoşnutluk vermediği apaçık olan bu duyumlarda yattığını söyleyerek karşılık verebilir. Belki de şair gerçekten de işkencede ve sinir bozukluğunda mutluluk bulmaktadır.

Ben kuşkuluyum. Ama Robert Nozick, refahçı hazcılığa karşı daha güçlü bir tez geliştirdiği için bu soruyu rafa kaldırmamız gerekiyor (Nozick 1974: 4-5; karşılaştırım Smart 1973: 18-21). Nozick, nö-

1 Ortak slogan yanıltıcıdır; çünkü iki farklı azamî ölçütü içerir: “En fazla mutluluk” ve “en fazla sayı”. Herhangi bir kuramın iki azamî ölçüt içermesi olanaksızdır ve böyle bir ölçütü uygulama girişimi hemen sonuçsuzluk doğuracaktır. (Örneğin iki olası dağılım 10: 10: 10 ve 20: 20: 0 ise hem en fazla mutluluğu, hem de en fazla sayıda kişinin mutluluğunu yaratamayız.) Bkz. Griffin 1986: 151-4; Rescher 1966: 25-8.

ropsikologların insanları, onlara iğneyle ilaç verebilecekleri bir makineye bağlayabildiğini düşünmemizi ister. Diyelim bu ilaçlar, hayal edilebilecek en mutluluk verici bilinç durumlarını yaratıyor. Eğer haz insan için en önemli iyilikse, hepimiz ömür boyu bu makineye bağlanmaya, dolayısıyla sürekli ilaç verilmesine, mutluluktan başka hiçbir şey hissetmemeye gönüllü olabiliriz. Ama kuşkusuz bu konuda pek az gönüllü çıkacaktır. Çünkü sürebileceğimiz en iyi hayat olması şöyle dursun, bir hayat sürmüş bile sayılmayacağımız bir durumdur bu. Değil en sürmeye değer hayat olması, birçok kişi bunun değersiz, harcanmış bir hayat olduğunu söyleyecektir.

Aslına bakarsanız kimi insanlar böyle bir hayat sürmektense, ölmüş olmayı yeğ tutarlar. ABD'deki birçok kişi kurtuluş umutları kalmadığında, yaşam destek üniteleri, acılarını hafifletip onlara mutluluk verse bile bu ünitelerle bağlarının kesilmesini isteyen vasiyetler imzalamıştır. Ölmemizin daha iyi olup olmaması bir yana, sürekli ilaçların etkisinde kalmamamız, hayatta değer verdiğimiz şeyleri yapmamız bizim için kuşkusuz daha iyi olacaktır. Bunları yaparken mutlu olacağımıza inandığımız içindir ki, mutluluk garantisi karşılığında bile bunlardan vazgeçmeyiz.

(b) Hazcı Olmayan Zihinsel Fayda

Faydayı hazcı bakış açısıyla değerlendirmek yanlıştır. Çünkü hayatta yapmaya ve sahip olmaya değer şeylerin hepsi de mutluluk gibi tek bir zihinsel duruma indirgenemez. Bu bakış açısına, birçok türden deneyimin değerli olduğunu, değerli olan bütün zihinsel durumları geliştirmemiz gerektiğini söyleyerek yanıt verilebilir. Bu yanıtı benimseyen faydacılar, şiir yazma deneyiminin ve buna eşlik eden zihinsel durumun haz verici olmasa da ödüllendirici olduğunu kabul edebilir. Faydacılık hangi biçimde olursa olsun, bütün değerli deneyimlerle ilgilidir.

Ancak bu değerlendirmeye de Nozick'in itirazından kurtulamaz. Aslına bakarsanız Nozick'in buluşu bir "deneyim makinesi"dir. İlaçlar istenen her zihinsel durumu yaratabilmektedir; sevginin verdiği sevinç, şiir yazmanın getirdiği bir işi tamamına erdirmeye duyusunu, dinî

düşünceye dalma sonrası yaşanan huzuru vb... Makine bu deneyimlerin her birini yaratabilmektedir. Peki şimdi böyle bir makineye bağlanmak ister miyiz? Yanıt kuşkusuz hâlâ hayırdır.

Hayatta istediğimiz, hoşnutluk verici ya da başka türlü olsun, bir zihinsel duruma sahip olmaktan, bir “iç coşku”dan başka bir şeydir. Şiir yazma deneyimini değil, şiir yazmayı; âşık olma deneyimini değil, âşık olmayı; bir şeyi tamamlamış olma duygusunu değil, bir şeyi tamamlamış olmayı isteriz. Âşık olduğumuzda ya da bir işi tamamladığımızda, bunu denemek istediğimiz de doğrudur. Ve bu deneyimlerin kimilerinin mutluluk verici olmasını isteriz. Ama bir deneyim makinesinde bunları denememiz garantisi verilse bile âşık olma ya da bir şeyi başarma fırsatından vazgeçmeyiz (Lomasky 1987: 231-3; Larmore 1987: 48-9; Griffin 1986: 13-23; Finnis 1981: 85-8).

Bazen sadece belli deneyimleri istediğimiz doğrudur. İnsanların uyuşturucu kullanmalarının bir gerekçesi de budur. Ama uyuşturucu almadan gerçekleştirdiğimiz eylemler, uyuşturucunun bize doğrudan verdiklerinin eşdeğerli zayıf karşılıkları değildir. Bütün sorunun zihinsel durumlar olduğunu, bir deneyim makinesine bağlanmanın hayattaki bütün hedeflerin gerçekleştirilmesi anlamına geleceğini kabul etmeye kimse yanaşmaz.

(c) Tercihlerin Tatmini

İnsanın refahı, doğru zihinsel durumların etkilerini elde etmenin ötesindedir ya da bundan başka bir şeydir. Faydanın tanımına ilişkin üçüncü bir seçenekse “tercihlerin tatmini”dir. Bu bakış açısına göre insanın faydasını artırması, ne olurlarsa olsunlar tercihlerini tatmin etmek anlamına gelir. İnsan şiir yazma deneyimini yaşamak isteyebilir. Bu, deneyim makinesinde tatmin edilebilecek bir deneyimdir. Ama aynı zamanda şiir yazmak da isteyebilir ve bu yüzden makineyi reddedebilir de. Bu yaklaşımı benimseyen faydacılar, her tür tercihi tatmin etmemiz gerektiğini söylerler; çünkü tercihlerin tatmin edilmesini refahla bir tutarlar.

Ancak ilk iki görüşün, refahı çok fazla dikkate aldığını düşünür-

sek, bu üçüncü görüşün pek dikkate almadığını söyleyebiliriz. Tercihlerimizi tatmin etmek beraberinde her zaman refah getirmez. Diyelim öğle yemeği ısmarlıyoruz (bazıları pizza bazıları da Çin yemeği isteyecektir), tercihlerin çoğunu tatmin etmek için pizza ısmarlamak gerekiyorsa, faydacılığın bu yorumu bize pizza ısmarlamamızı söyler. Peki ya ısmarladığımız pizza zehirliyse ya da küflüyse? Bu durumda pizza ısmarlamak refahımızı artırmayacaktır. Yeterince bilgi sahibi değilsek ya da belli bir eylemin yararlarını ve zararlarını hesaplarken bazı yanlışlar yapmışsak, mevcut tercihlerimizi değiştirmek yararımıza olabilir.

İşte bu yüzden tercihler iyiliğimizi tanımlamaz. Tercihlerimizin iyiliğimiz hakkında tahminler olduğunu söylemek daha doğrudur. Sahip olmaya değer şeylere sahip olmak isteriz ve var olan tercihlerimiz de neyin değerli olduğuna dair bugünkü inançlarımızı yansıtır. Ancak neyin sahip olmaya değer olduğunu söylemek her zaman kolay değildir; inançlarımızda yanılabiliriz de. Neyi yapmak ya da neyi almak konusunda tercihlerimize dayanabilir, sonra da buna değmediğini düşünebiliriz. Yemek için ne ısmarlanacağı gibi belli durumlara özgü kararlarda da, ne tür bir hayat süreceğimiz gibi “geniş kapsamlı tercihler”de de, sık sık bu tür yanlışlara düşeriz. Yıllarca avukat olmayı isteyen biri hukuk fakültesine girdiğinde bir yanlış yaptığını anlayabilir. Belki de o mesleğe ilişkin romantik bir bakış açısı geliştirmiş, ortamdaki rekabetçiliği, işin ağırlığını ve sıklığını görmezden gelmiştir. Doğduğu yerde kalmayı seçen biri, bunun sınırlı, dar, savaşımsız bir hayat olduğunu fark edebilir. Böyle insanlar belli bir yaşam biçimine ulaşmak için onca yıl harcamış olmaktan ya da bu hayatı sürmekten pişmanlık duyabilir, yaptıklarından pişman olabilirler. Çünkü insanlar sahip olmaya ya da yapmaya *değer* şeylere sahip olmak ya da bunları yapmak isterler. Bu da *bugün* sahip olmayı ya da yapmayı *tercih ettikleri* şeyden farklı olabilir. Bizim için önemli olan ilkidir, ikincisi değil (Dworkin 1983: 24-30; 2000: 242-54).

Tercihlerin tatminini savunan faydacı anlayış, bir şeyin, birçok insan onu istediği için değer kazandığını söyler. Ama bu da yanlıştır, hattâ tam tersi söz konusudur. Bir şeyi değerli kılan onun tercih edil-

mesi değildir, tam tersine bir şeyin değerli olması onu tercih etmek için iyi bir nedendir. Ve eğer o şey değerli değilse, benim yanlış tercihimin tatmin etmemin mutluluğuma bir faydası olmayacaktır. O halde faydamı artıran ne olursa olsun tercihlerimin hepsini değil, yanlış inançlara dayanmayan tercihlerimi tatmin etmek olacaktır.

Tercihlerin tatmini yaklaşımıyla ilgili bir başka sorun da insanların istedikleri hedefe ulaşamadıklarında, ona duydukları isteği yavaş yavaş yitirdiklerine işaret eden “değişen tercihler” olgusudur. Yüksekteki üzümlere erişmeye çalışıp başaramayan tilkinin sonunda, aslında ekşi oldukları için onları istemediğini söylediği Ezop masalına dayanarak “ekşi üzüm” sorunu olarak da bilinir bu olgu. Tercihlerin tatmin edilmemesinin getirdiği hayal kırıklığıyla yaşamak güçtür. Bu hayal kırıklığını yemenin bir yolu da insanın, ulaşamayan hedefin peşinden gitmeye değer olmadığına kendini inandırmasıdır. Bu olgunun aşırı uçtaki değişik biçimi, özgürlük istemediğini söyleyerek köleliğe razı olan “gönüllü köle”dir. Böyle kölelerin gerçekten var olup olmadığı tartışılır bir konu olsa da tercihlerin duruma uyarlanması olgusu psikoloji ve sosyal bilimler alanındaki çalışmalarla aydınlatılmıştır (Elster 1982b; 1983a). Bu olgu, geleneksel cinsiyet rolleri karşısındaki tutumlara ilişkin değerlendirmelerde de gündeme gelmiştir. İnsanlar için bu geleneksel rolleri değiştirmeyi hayal etmek ne kadar zorsa, tercihlerini yalnızca bu rollerle tutarlı şeyleri isteme yönünde uyarlamaları da o ölçüde kuvvetli bir olasılıktır.²

Bu, siyasi kurumları, insanların tercihlerini tatmin etme becerileri açısından değerlendirme konusunda da birtakım zorluklar çıkarıyor. Eğer insanlar tercihlerini gerçekçi olarak başarmayı umdukları şeye uyarlayabilirlerse, çok sayıda insana önemli fırsatlar tanımayı reddeden baskıcı bir toplum bile insanların tercihlerini (uyarlanmış tercihlerini) karşılamakta başarılı olabilir. Aslına bakılırsa, bütün vatandaşlarına özgürlük ve fırsat tanımakla gurur duyan açık ve demokratik

2 Uyarlanan tercihler tartışması için bkz. Elster 1982b; 1983b; Barry 1989b; Sunstein 1991; Sunstein 1997; 1-2. bölümler. Cinsiyet sorunlarına uyarlamalar için bkz. Sunstein 1999; Okin 1999; Nussbaum 2000. Bu, işçilerin sosyalizmdaki gerçek çıkarlarını göremeyecek biçimde yetiştirildiklerini savunan Marksist yanlış bilinçlilik kuramıyla da ilgilidir.

bir toplumdaki bile daha başarılı olabilir bu konuda. İnsanlara doğru oldukları günden beri belli şeyleri istememelerini öğreten baskıcı bir toplumla karşılaştırıldığında, özgür bir toplumda tatmin edilmemiş tercihlerin daha fazla olması çok olasıdır.

(d) Bilgiye Dayalı Tercihler

Faydacılığın dördüncü yorumu, yanlış ya da uyarlanmış tercihler sorununu, refaha “akılcı” ya da “bilgiye dayalı” tercihlerin tatmin edilmesi tanımını getirerek çözmeye çalışır. Bu bakış açısına göre faydacılık, tam bir bilgilenmeye ve doğru yargılara dayalı tercihleri tatmin etmeyi amaçlarken, yanlış ve akılcı olmayanları dışarıda bırakır. İnsanların tercih etmek için iyi bir gerekçeye sahip oldukları, gerçekten yaşamalarını iyileştirecek şeyleri sunmaya çalışırız.

Bu dördüncü yorum, insan için en iyi olanın akılcı tercihlerin tatmin edilmesi olduğu düşüncesi, doğru gibi görünür.³ Ne var ki bu görüş karşı çıkılmaz görünse de, oldukça anlaşılması güç; uygulanması ve ölçümü de zor. Mutluluk en azından ilke olarak ölçülebilir olma özelliğine sahiptir. Mutluluğu neyin artıracağına, hoş duyumların acılara oranını neyin yükselteceğine ilişkin kabaca da olsa bir düşünce vardır. Bir haz makinesi bunu en iyi biçimde gerçekleştirebilir. Ama faydayı bilgiye dayalı tercihlerle değerlendirmeye kalkarsak, kendimize kolayca bir rehber bulamayabiliriz.

Öncelikle şunu soralım; insanların bilgilendirildiklerinde ve akılcı olduklarında hangi tercihleri yapacağını nasıl bilebiliriz? Örneğin bilgili insanlar hangi dinî inançlara sahip olacaklardır? Geleneksel bir cinsiyet rolüne uymayı istemenin, bir tercih uyarlaması değil de, o kişinin iyiliğinin sahici bir ifadesi olup olmadığını nasıl bilebiliriz? Za-

3 Elbette, bilgi sahibi olursam A'yı tercih edecek olmam, A'nın şimdiki bilgisiz halimde bana hiçbir yarar sağlamayacağı sonucunu doğurmaz. Bu durum, faydayı bilgiye dayalı tercihler açısından değerlendirmemizi karmaşıklaştırıyor, ancak bu değerlendirmeyi bozmuyor. Refahımı artıran şey, var olan tercihlerimi karşılayan şeyden farklıdır; ideal olarak bilgiye dayalı tercihlerimi karşılayan şeyden farklı olsa bile (Griffin 1986: 11-12; 32-3). Ancak bu değerlendirmeyi tümüyle geliştirsek, kimi zaman “Nesnel Liste” kuramı olarak adlandırılan şeye yaklaşması da mümkündür (Parfit 1984: 493-502).

man konusunda nasıl bir değerlendirme akılcıdır? Başka bir deyişle bugün bana ne olacağını, yarın ne olacağından daha fazla düşünmem mantıksız mıdır? Bunlar karmaşık sorunlardır. Ama faydacı hesaplamaları değerlendirmeye başlamak için bir yanıt gereksinimimiz var.

Üstelik hangi tercihlerin akılcı olduğunu bilsek bile, bilgiye dayalı birçok tercih vardır ve bunları karşılaştırmanın belirli bir yolu da yoktur. Elimizde mutluluk gibi her ikisini de ölçebileceğimiz tek bir değer yoksa, başarılı bir meslekle romantik bir aşkı nasıl karşılaştıracamız? İki iyilik de ölçülemez, tek bir ölçüye vurulamaz olabilir.⁴

Daha da şaşırtıcısı, “deneyim gereksinimi”nden vazgeçmiş olmamızdır. Başka deyişle bilgiye dayalı tercihler, bilinçli deneyimlerimizi etkilemeksizin tatmin edilebilir ve böylece bu dördüncü yoruma göre faydamızı artırabilir. Örneğin Richard Hare, eşim beni aldatırsa ben bunu hiç bilmesem bile hayatımın kötüye gideceğini, savunur. Hayatım kötüye gider, çünkü olmasını hiç istemediğim bir şey olmuştur. Bu son derece akılcı ve bilgiye dayalı bir tercihtir, ama bilinçli deneyimim, tatmin edilmiş olsa da, olmasa da değişmeyebilir (Hare 1971: 131).

Mutluluğu değerlendirirken, “denenmemiş” tercihlerin hesaba katılması konusunda Hare’e katılıyorum. Tercihlerim, benim bilgim dışında çığnense hayatım gerçekten de kötüye gider. Örneğin eşime beni aldatmadığı inancıyla davranacak olursam, yanlış bir bilgiye dayanıyorum demektir. Bir yalanı yaşıyorumdur. Ve böyle bir hayat yaşamak istemeyiz (Raz 1986: 300-1). Başkalarıyla ilgili olarak bildikleri şeylerin onları incitmeyeceğini söyleriz. Ama kendi iyiliğimiz söz konusu olduğunda böyle düşünmemiz zordur. İyi bir felsefeci değilsem, öyle olduğumu düşünmeye devam etmek istemem. Eğer sevgi dolu bir ailem yoksa, böyle bir ailem olduğunu düşünmeye de devam etmek istemem. Gerçeği benden saklayan kişi, birtakım rahatsız edici deneyimleri benden uzak tutmuş olabilir, ama bunun bedeli eylemlerimin bütün amacının baltalanması olabilir. Felsefe yapıyorum, çünkü iyi yaptığımı düşünüyorum. Eğer iyi yapmıyorsam, başka bir şey yap-

4 Ölçülemezlikle ilgili tartışmalar ve bunun faydacılık açısından doğurduğu sorunlar için bkz. Finnis 1983; 86-93; Raz: 1986: 321-68; George 1993: 88-90.

mam daha yerinde olacaktır. İyi felsefe yaptığım inancıyla yaşamak istemem, o zaman vakit kaybediyor, bir yalanı yaşıyor olurum. Bunların ikisi de yapmak istemediğim şeylerdir. İnancımın yanlış olduğunu görürsem, eylemim amacını yitirecektir. Ve amacını, ben bu inancın yanlış olduğunu anladığımda değil, bu inanç artık doğru olmadığında yitirecektir. Bu noktada hayatım kötüye gidecektir, çünkü bu noktada ulaşmayı düşündüğüm hedeflere artık ulaşamam.

Ya da ana babaların çocuklarıyla ilgili isteklerini, dileklerini düşünün. James Griffin'in de dediği gibi, "Bir baba çocuklarının mutlu olmasını isterse eğer, istediği, onun için değerli olan, zihinsel bir durum değil, dünyevî bir durumdur. Onu çocuklarının başarılı olduğuna inandırmak, ona değerli bulduğu şeyi vermeyecektir" (Griffin 1986: 13). Çocukları acı çekiyorsa, o bu açıdan tümüyle habersiz, neşe içinde olsa bile hayatı kötüye gidecektir.

Bilinçli deneyimlerimizin etkilenmemesi durumunda bile hayatlarımızın kötüye gidebileceği olasılığını kabul etmeliyiz. Örneğin Hare, fayda kavramını ölü insanların tercihlerini de kapsayacak biçimde genişletiyor. Öldükten sonra şöhretimin zedelenmemesi ya da bedenimin çürümeye bırakılmaması yönünde akılcı bir tercihim olabilir. Ölü insanların tercihlerini fayda hesaplarına dahil etmek tuhaf görünüyor. Ama bunları, insanın eşinin bir başkasıyla birlikte olup, gerçeği ondan gizlemesini istememesinden farkı nedir? Her iki durumda da bilinç durumumuzu etkilemeyecek şeylerle ilgili akılcı bir tercih yapmışızdır. Ölü insanların tercihlerini çiğneyen her eylem onların hayatını kötüleştirmez. Ama çizgiyi nereye çekeceğiz? Ölülerin tercihlerini, yaşayanların tercihleriyle nasıl karşılaştıracamız?⁵

5 Ölülerin tercihlerinin her zaman ahlâkî bir ağırlık taşımadığına inanmıyorum. Ölümümüzden sonra neler olacağı, hayatımızın ne kadar iyi gideceğini etkileyebilir; yani ölümümüzden sonra olmasını istediğimiz bazı şeyler hayattaki etkinliklerimizin önemli bir odak noktası olabilir. Hatâ ölülerin tercihlerinin kimi zaman ahlâkî bir ağırlığı olmasaydı, istekleri ele alış biçimimizi anlamlı kılmamız mümkün olmayabilirdi. Bu konudaki tartışmalar için bkz. Lomasky (1987: 212-21), Hanser (1990) ve Feinberg (1980: 173-6). Daha genel anlamda "deneyim gerekliliği"yle ilgili olarak bkz. Scanlon (1991: 22-3), Larmore (1987: 48-9), Lomasky (1987: 231-3), Griffin (1986: 13-23), Parfit (1984: 149-53).

Kıscacası “bilgiye dayalı tercih” anlayışı, ilke olarak akla uygundur, ama pratiğe uygulanması zordur. Tatmin edildiklerinde hangi tercihlerin refah düzeyini artıracığını belirlemek (hangi tercihlerin “akılcı”, hangilerinin “bilgiye dayalı” olduğunu bilmek gibi), hangi tercihlerin akılcı olduğunu bilsek de (faydanın “ölçülemez” biçimlerini karşılaştırmak gibi) refah düzeyini ölçmek konusunda bazı güçlüklerle karşılaşırız. Sonunda kendimizi belirli bir birey için olsun, toplumun geneli için olsun hangi eylemin faydayı artıracığını bilmenin olanaksız olduğu bir durumda buluruz.

Bazı insanlar buradan hareketle, faydacılığa karşı çıkılması gerektiği sonucuna varmışlardır. Refahı, bilgiye dayalı tercihlerin tatmin edilmesi olarak gören dördüncü yaklaşımı benimserseniz ve eğer refah bu görüşe dayalı olarak açıkça tanımlanamıyor ya da bir bütün olarak açıklanamıyorsa, hangi eylemin refahı artıracığını bilmenin bir yolu yoktur, ahlâk bakımından doğru eyleme ilişkin başka bir değerlendirmeye ihtiyacımız var demektir.

Ancak bu, çok güçlü bir tez. Sonuçta bilgiye dayalı tercihleri tanımlamak ve dengelemekle ilgili bu güçlükler, yalnızca faydacı bakış açısına dayalı ahlâkî akıl yürütmeye değil, hayatımızı nasıl sürmemiz gerektiğine ilişkin sağduyulu herhangi bir akıl yürütmeye de karşımıza çıkar. Farklı türde iyilikleri, farklı zamansal çerçevelerde nasıl dengeleyeceğimize, hayatımızın nasıl daha iyiye ya da kötüye gidebileceğine ilişkin kararlar almamız gerekir. Yeterince bilgi sahibi olmayışımızdan ya da iyiliklerin karşılaştırılmaz olmasından dolayı bu yargıları akılcı bir temele dayandıramıyorsak o zaman yalnızca faydacı akıl yürütme değil, sağduyulu akıl yürütme de tehlikede demektir. Ancak gerçekte, tercihlerimizin gerçekten bilgiye dayalı olmasını garantileyecek herhangi bir sürece bağlı olmasak, elimizde hayatımızdaki birçok farklı iyiliği toplamanın bir matematiksel formülü yoksa bile, az çok başarıyla bu kararları alırız.

Kuşkusuz faydacılık yalnızca belli bir kişinin hayatı değil, tüm hayatlar açısından kazançları ve kayıpları karşılaştırmamızı gerektiren bir siyaset felsefesidir. Kıt kaynakların kime ayrılacağına karar verebil-

mek için A'nın potansiyel mutluluğunun B'nin hayal kırıklığını aşip aşmadığına bakmalıyız. Bu, faydanın “kişiler arası karşılaştırılması” sorunudur. Bazı insanlar da tek bir hayatta faydayı nasıl artırabileceğimize ilişkin akılcı yargılarda bulunabilirsek de çeşitli hayatlar söz konusu olduğunda bunu yapamayacağımız görüşündedirler. Bizim mutluluğumuzun ya da hayal kırıklığımızın onlarınkinden az mı çok mu olduğunu görmek için başka insanların kafalarına giremeyiz.⁶

Ama yine bu da çok aceleci bir sonuç oluyor. Eğer hayatlar arasında bir fayda karşılaştırması yapamıyorsak, dostlarımıza, komşularımıza hattâ çocuklarımıza bile ne zaman yardım etmemiz gerektiği ya da yardım edip etmememiz gerektiği konusunda akılcı kararlar alamıyoruz demektir. Ama ana babalar, çocuklarından birine sunulan iyi koşulların, öbürünün yüklerini ya da hayal kırıklıklarını aşip aşmadığı konusunda sürekli yargılarda bulunurlar. Çeşitli hayatlar açısından faydayı karşılaştırarak akılcı çıkarımlarda bulunamayacağımızı varsaymak, aşırıya kaçan bir tekbencilik olur.

Ayrıca bu güçlükleri aşmanın bazı dolaylı yolları da vardır. Örneğin bilgiye dayalı fayda yaklaşımı bize, uyarlanmış ya da mantıksız tercihleri dışarıda bırakmamızı söyler. Ancak uygulamada hükümetlerin bu ayrımı doğrudan yapabilmesinin gerçekçi bir yolu yoktur; böyle bir belirlemeye gidebilmek herkesin birikimi, anlama yeteneği, duygusal dünyası vb. konularda çok fazla bilgi sahibi olmayı gerektirir. Ayrıca hükümetin, haklarında bu tür bilgiler toplamasını pek az kişi ister. Ancak hükümet mantıksız ya da uyarlanmış tercihler sorununu daha dolaylı bir biçimde ele alabilir: Bireylerin özel tercihlerini incelemeyiz, ama bu tercihlerin doğuşu için uygun koşulları sağlamaya çalışır. Hangi tercihlerin yanlış inançlar ya da uyarlanmış tercihlerden dolayı zarar gördüğünü belirleyemeyebiliriz, ama insanların tercihlerini oluşturup gözden geçirebilecekleri sosyal ve kültürel koşulları inceleyebilir; insanların gerekli bilgilere ulaşmasını ve/veya alternatif yaşam biçimlerini sınamasını ve/veya yanlış ya da

6 Bu sorunun ayrıntılı bir incelemesi için Elster ve Romer'deki (1991) makalelere bakınız.

çarpıtıcı propaganda ve imgelerden korunmasını sağlayabiliriz. Böylece yanlış ya da uyarlanmış tercihler sorununu, bunları dışarıda bırakarak değil, bu tür tercihleri yaratan geri plândaki koşulları ortadan kaldırarak çözmeye çalışmış oluruz. Sonraki bölümlerde, özellikle de cemaatçilik ve feminizmle ilgili bölümlerde de göreceğimiz gibi, çağdaş siyaset felsefesinin birçok tartışması tercihlerimizi doğuran uygun koşullarla ilgilidir.

Aynı şekilde kişiler arası karşılaştırma sorununu da dolaylı yollardan çözmek mümkün olabilir. Faydacılık, kuramsal olarak insanların refahlarıyla ilgili kazançlarını ve kayıplarını doğrudan karşılaştırmamız gerektiğini söyler. Gerçekteyse bu olanaksızdır. Hükümet insanların kafalarına girip mutluluklarının ve hayal kırıklıklarının görece gücünü değerlendiremez. Ne var ki kamusal politikalar üretme amacıyla daha dolaylı bir stratejiyi benimseyebiliriz. Bireysel tercihlerin ayrıntılarını görmezden gelebilir, bunların yerine özgürlükler ya da özel tercihleri ne olursa olsun insanlar için yararlı olan kaynaklar gibi çok amaçlı iyiliklere yönelebiliriz. Ancak bundan sonradır ki çok amaçlı iyiliklerin dağılımını tercih tatmininin dağılımının akla uygun bir ölçüsü olarak benimseyebiliriz (Goodin 1995: 13, 20-1). Bireylerin kazançlarını ve kayıplarını, tercihlerinin tatmin düzeyindeki düşüş ve yükselişlerini inceleyerek değil, tercihlerini tatmin etmek için kullandıkları çok amaçlı iyiliklerin düzeyindeki düşüş ve yükselişlere bakarak değerlendirebiliriz.

Bu bakış açısına göre faydacılık bireysel tercihlerin tatmin düzeyini doğrudan değil, insanlara tercihlerini tatmin etmeleri için sunulan çok amaçlı iyilikleri fazlalaştırarak dolaylı yoldan yükseltmeyi amaçlar. Sonraki sayfalarda da göreceğimiz gibi, kişiler arası karşılaştırılabilirlik sorununa getirilen bu “kaynaklara başvurma” çözümü, liberal adalet kuramlarının çoğu tarafından benimsenmiş; hattâ sadece denklik ve verimlilik bakımından değil, sorumluluk bakımından da tercih edilmiştir (bkz. 3. Bölüm, s.101).

Bu yüzden faydacılığın karşı karşıya olduğu lojistik sorunlar ciddi olmakla birlikte ölümcül değildir. Kuşkusuz hangi eylemin fay-

dayı artıracığını belirleyemeyeceğimiz, bu yüzden faydacı ilkeler çerçevesinde hangi eylemin ahlâk bakımından doğru olduğunu belirli kılamayacağımız bazı durumlar olacaktır. Ama sonraki bölümlerde göreceğimiz gibi, bu siyasi kuramların çoğu için bir sorundur. İnsanların ahlâk bakımından doğru eylemin ne olduğunu her zaman belirleyemeyecekleri olasılığını gözardı etmeyi dayandırabileceğimiz bir gerekçe yoktur. Yine de değer artırmaya yönelik bir grup eylemin değer artırdığını söyleyemediğimiz durumlara benzer, farklı türden değerleri karşılaştırmanın mümkün olmadığı durumlarda bile, ince ayrımlara dayanan bir sıralamayı benimseyebilir; hangi eylemlerin iyi hangilerinin kötü olduğuna dair yargılarda bulunabiliriz (Griffin 1986: 75-92).

Faydacılık, refahçı hazcılıkla geleneksel bağlarına karşın, faydayı tanımlayan dört yaklaşımın hepsiyle de uyumludur. Faydacılık, hazcılığı bir yana bıraktığında elbette, çekici yönlerinden birini yitirmiş oluyor. Refahın basitçe mutluluk ya da tercihlerin tatmini olarak tanımlanmasını reddettiğimizde, faydayı ölçmenin doğrudan bir yolu da olmuyor. Faydacılık neyin doğru, neyin yanlış olduğunu belirlemeye yönelik benzersiz basit bir ölçüt ya da bilimsel bir yöntem sunmaz. Ama insanın refah düzeyini ölçme konusunda, başka kuramlar karşısında avantajlı olmadığı gibi dezavantajlı da değildir. Akla yatkın olma savındaki her siyasi kuramın insan refahını değerlendirmenin en uygun yoluna ilişkin sorularla yüzleşmesi gerekir. Faydacılığı, kendisine yönelik eleştirel değerlendirmeleri benimsemekten alıkoyan bir şey de yoktur.⁷ O halde faydacılığı reddedeceksek, gerekçemiz ancak kuramın ikinci bölümü olabilir. Başka deyişle sonunda hangi fayda tanımını benimsemiş olursak olalım, kuramın faydayı en üst düzeye çıkarmamız gerektiği yönündeki öğretisine karşı çıkabiliriz.

7 Kaynakların kişilerin refahı üzerindeki etkilerini değerlendirmeksizin, kaynakların dağılımıyla ilgilenen siyasi kuramlar, bu genel iddianın bir istisnası olarak görünebilir. Ama 3. Bölüm'de tartışacağım gibi bu yanıltıcı bir düşüncedir; kaynakları temel alan kuramların bile "en kapsamlı yorumuyla insanların temel çıkarlarına" ilişkin bir kuramı olması gerekir (Dworkin 1983: 24).

3. FAYDAYI EN ÜST DÜZEYE ÇIKARMAK

Bir fayda tanımında anlaştığımızı varsayarsak, faydacılığın faydayı en üst düzeye çıkarma sözünü de kabul etmemiz gerekir mi? “Sonuççuluğa” sezgisel bağlılığımıza getirilmiş en iyi yorum bu olabilir mi? Sonuççuluk insanların faydasını artırmakla ilgilenmemiz gerektiğini, en idealinin herkesin bilgiye dayalı bütün tercihlerini tatmin etmemiz gerektiğini söyler. Maalesef bu mümkün değildir. İnsanların tercihlerini tatmin etmeye yönelik kaynaklar sınırlıdır. Ayrıca insanların tercihleri çatışabilir. Böyle bir durumda kimin tercihlerini tatmin etmemiz gerekir? Sonuççuluk bize sonuçta insanın refahının arttığı durumlarla ilgilenmemiz gerektiğini söyler. Peki ya birinin refahını artırmak diğerinin refahına ters düşüyorsa? Bu soruyu yanıtlamak için sonuççuluğu biraz daha açmamız gerekiyor.

Faydacılık insanların faydasını artırmamız gerektiği düşüncesini nasıl açıklar? Faydacılar doğru eylemin, insanın refahını artıran eylem olduğunu (örneğin bilgiye dayalı, mümkün olduğunca fazla sayıda tercihi tatmin eden eylem olduğunu) söylerler. Faydayı genel olarak artıran bir eylem, bazı insanların tercihleriyle çatışabilir; bu durumda bu insanların tercihleri tatmin edilmeyecektir. Bu bir talihsizliktir. Ama kazananların sayısı kaybedenlerden fazla olduğu için, kaybedenlerin tercihlerinin, sayısal bakımdan daha fazla olan kazananların tercihlerinin önüne geçmesi için bir gerekçe yoktur. Faydacı açısından, faydanın herkes için eşit düzeyde olması önemlidir; kimin faydası olduğu fark etmez. Hesaplamalarda kimse ötekenden ayrıcalıklı konumda değildir. Kimsenin bir eylemden, bir başka kişiye göre daha fazla yararlanmayı istemesi söz konusu olamaz. Böylece toplumda en fazla sayıda insanın (bilgiye dayalı) tercihini tatmin edecek sonuçları yaratmış oluruz. (Bu, elbette faydacılığın sonuççuluğa ilişkin en yalın yorumudur. Gelecek bölümde sonuççuluğu daha ayrıntılı olarak ele almanın iki farklı yolu üzerinde duracağım.)

İnsanların refahına katkıda bulunacak sonuçlarla ilgilenmesi, insanlar için sonuçları ne olursa olsun geleneği ya da ilahi yasaları izlememiz gerektiğini söyleyen kuramlara oranlandığında, faydacılığın

çekici yönlerinden biridir. Ama faydacılığın sonuççuluğu ele alma biçimini hiç çekici bulmuyorum. Bütün tercihleri tatmin etmenin olanaksız olduğu bir durumda, sezgilerimiz bize eşit oranda faydanın her zaman aynı ağırlıkta olmayacağını söyler. Faydacılar, sonuççuluğa verdiğimiz önemi fazla basitleştirerek ele almaktadırlar.

Ancak bu sorunları incelemeye geçmeden önce, faydacı yaklaşımı benimseyenler arasında, gözönüne serilmesi gereken kimi farklılıklar olduğunu belirtelim. Faydacılar olarak, en çok sayıda tercihi karşılamamız gerektiğini söyledim az önce. Ancak daha önce de belirttiğim gibi, faydacı yaklaşım çerçevesinde bu “biz”in kim olduğuna ilişkin iki farklı değerlendirme vardır. Bir görüşe göre, kişisel ilişkilerimizde bile, hepimiz faydacı ilkelere göre hareket etmekle yükümlüyüzdür (kapsamlı ahlâkî faydacılık). Bir başka görüşse faydacı ilkelere göre hareket etmekle yükümlü olanların, temel sosyal kurumlar olduğunu savunur (siyasi faydacılık). “Faydacı ilkelere göre davranma”nın ne demek olduğuna ilişkin de iki farklı değerlendirme vardır. Bir görüşe göre bunun anlamı, aktörün bilinçli olarak faydacı hesaplamalar yapıp farklı eylemlerin bilgiye dayalı tercihlerin (doğrudan faydacılık) tatminini nasıl etkileyeceğini değerlendirmeye çalışması gerektiği anlamına gelir. Bir başka görüşse faydayı en üst düzeye ulaştırma düşüncesinin aktörün karar verme sürecine ancak dolaylı yoldan girebileceğini (eğer girerse) savunur. Ahlâk bakımından doğru eylemler, faydayı en üst düzeye çıkararak eylemlerdir, ancak aktörler faydayı büyük olasılıkla faydacı akıl yürütmeye dayanarak değil, faydacı olmayan ilkeler ya da alışkanlıkları izleyerek artırır (dolaylı faydacılık).

Bu iki ayrım faydacılığın farklı değişik biçimlerini üretmek üzere birleştirilebilir. Faydacı ilkeler daha çok ya da az kapsamlı, daha çok ya da az doğrudan uygulanabilir. Faydacılıkla ilgili olarak son dönemde yapılan çalışmaların çoğunda bu çeşitlendirmeler incelenmiş ve her değişik biçimin farklı sonuçlar doğuracağı açıkça görülmüştür. Ancak ben bütün bu çeşitlendirmelerin aynı temel kusuru paylaştığına inanıyorum.

Faydacılığın faydayı en üst düzeye çıkarmaya verdiği önemde

çekici olmayan bir şey olduğunu; bu önemin ele alınma biçiminin (doğrudan ya da dolaylı) ya da nereye yansıtıldığının (ahlâk kuramı ya da siyaset), bu kusuru temelde etkilemediğini savunuyorum.⁸

Kapsamlı bir karar alma süreci olarak faydacılığın sorunlarını değerlendirerek söze gireceğim. Faydacılığı bu biçimde değerlendirecek olursak, ahlâk bakımından sorumlu aktör, David Brink'in "U-ajan" dediği, zamanını ya da kaynaklarını nasıl değerlendireceğine, kendisine sunulan çeşitli eylemlerin toplam faydaya etkisini hesaplayarak karar veren kişi olacaktır (Brink 1986: 425). Bu türden bir faydacılığın pek az çağdaş savunucusu vardır ve birçok faydacı da birazdan getireceğim eleştirilere katılmaktadır. Ama benim başlangıç noktam, faydacılığı, kapsamlı bir karar alma süreci olarak değerlendirmek olacak. Çünkü bir karar alma süreci olarak değerlendirildiğinde, faydacılığın daha dolaylı yorumlarında da siyasi değişik biçimlerinde de var olan sorunlar daha açık bir biçimde ortaya çıkıyor. Ayrıca kişisel ilişkilerde uygun ölçükle ilgili sorunlar, daha sonraki bölümlerde de gündeme gelecek.

Şimdi U-ajanlar olduğumuzu, hangi eylemin en fazla yararı getirdiğini hesaplayabildiğimizi varsayalım.⁹ Eylemlerimizi bu faydacı hesaplara mı dayandırmalıyız? Faydacı karar alma sürecine getirilebi-

8 Faydacılığın kendini toplumun temel yapısıyla ya da siyasi karar alma süreçleriyle sınırlayıp sınırlamayacağı açık değildir. Faydacılık bireylerin kişisel ilişkilerine değil, siyasi kararlara ya da toplumsal kurumlara uygulanabilse bile hükümetlerin karşı karşıya olduğu sorunlardan biri de özel bağlılıkların meşru ölçüğünü belirlemektir. Eğer insanlar özel hayatlarında faydayı en üst düzeye çıkarmıyorlarsa, temel yapıyı özel hayata daha az yer bırakacak biçimde yeniden düzenlemek faydayı artırabilir. Kapsamlı ahlâkî faydacılık, kişisel bağlılıklara verdiğimiz değerle uzlaşmıyorsa, siyasi faydacılığın geniş bir özel hayatı korumak için hiçbir gerekçesi olmayacaktır. Her koşulda faydacılığın siyaset felsefesindeki baskınlığı, tek tutarlı ya da sistematik ahlâk felsefesi olduğu inancından kaynaklanır (Rawls 1971: s. vii-viii) ve siyasi faydacılığın nedenleri de kapsamlı ahlâkî faydacılığın savunulamaz olduğunun gösterilip gösterilemeyeceğine indirgenir.

9 U-ajan genelde, "faydacı eylem" olarak tanımlanır. Çünkü doğrudan fayda hesaplamalarına dayanarak hareket eder. Ancak "faydacı eylem" genelde "faydacı kural"la karıştırıldığından bu yanıltıcıdır. U-ajanı tanımlayan, faydanın en üst düzeye çıkarılmasını doğrudan bir karar alma süreci olarak kullanmasıdır ve göreceğimiz gibi bunu eylemlerden çok kurallara yoğunlaşarak yapabilir. Doğrudan ve dolaylı faydacılık arasındaki ayrım, faydacı eylemle faydacı kural arasındaki ayrımı keser (Railton 1984: 156-7). İlk çelişki, faydanın en üst düzeye çıkarılması ilkesinin (bir doğruluk ölçütü ya da karar alma süreci olarak) eylemlere mi yoksa kurallara mı uygulanacağı değil, bir karar alma süreci olarak mı yoksa bir doğruluk ölçütü olarak mı değerlendirileceğidir.

lecek iki temel karşı çıkış var: Belli insanlara karşı özel sorumluluklarımızı dışlaması ve hesaba katılmaması gereken tercihleri içermesi. Bu iki sorun aynı temel kusurdan kaynaklanıyor, ama ben bunları ayrı ayrı inceleyeceğim.

(a) Özel İlişkiler

Eylemlerini faydacı hesaplara dayandıran U-ajanlar, herkesin kendileriyle aynı ahlâkî ilişki içinde olduğunu varsayarlar. Ama bu bakış açısı benim dostlarım, ailem, alacaklılarımla özel bir ahlâkî ilişki içinde olabileceğimi; onlara karşı yükümlülüğümün, eylemlerimden faydalanacak başka kişilere karşı daha büyük olabileceğini dikkate almaz. Sezgilerimiz bu tür özel yükümlülükler olduğunu, kendilerine karşı özel bir yükümlülüğümün olmadığı kişiler bunlardan daha fazla yararlanacak olsa bile, yükümlülüğüm olan kişilere karşı bu yükümlülüklerimin yerine getirilmesi gerektiğini söyler.

Bir borçlanmayı düşünün. İnsanların geçmişte bize borç verdikleri için geri alma hakkı kazanmaları gündelik ahlâkımızın bir parçasıdır. Biri bana 10 dolar borç verdiyse, bir başkası bu parayı daha iyi kullanacak olsa bile, benden 10 dolar almaya hakkı vardır; Faydacı akıl yürütme, bu tür geriye dönük hakları görmezden gelir, yalnızca ileriye dönük sonuçların önemli olduğunu söyler. U-ajan için bir eylemin ahlâkî değeri yalnızca istenen durumu yaratmaya yönelik özelliklerinde yatar. Bu yüzden yapmam gereken tek şey, bir bütün olarak sistem için en büyük faydayı sağlayacak olan nedensel düzleme çıkmaktır. 10 dolarımı nasıl harcayacağıma karar verirken, insanların (kendim de dahil) tercihlerinin tatmin edilme potansiyeline bakıp hangi eylemin bu potansiyeli artıracığını belirlemem gerekir. Bu insanlardan birinin bana 10 dolar borç vermiş olması ya da bir başkasının karşılığında bu parayı alacağına dayalı bir anlaşmayla bana bir hizmet sunmuş olması önemli değildir. Faydalar üzerinde belli bir biçimde durulursa, borcumu ödemem ve sözleşmenin gereğini yerine getirmem gerekir. Ancak ne yapılacağına karar verme süreci, sanki hiç borçlanmamışım ya da bu parayı söz vermemişim gibi işleyecektir.

Bu sezgilerimize aykırı bir durumdur; çünkü çoğumuz “insanların geçmişteki koşullarının ya da eylemlerinin farklı haklar ya da farklı paylar yaratabileceğini” söyleyecektir (Nozick 1974: 155). Bana 10 dolar borç veren kişi, bu eylemiyle şimdi harcamayı düşündüğüm 10 dolar üzerinde hak kazanmıştır; bu paranın başka bir biçimde kullanılması refahı daha çok artıracak olsa bile. Peki bu durum, ahlâkın insanın refahının artırılmasıyla ilgili olduğu görüşüyle çelişir mi? Hayır, çünkü bu borcu geri ödemem gerektiğini söylerken, yalnızca zamanın bu noktasında, başkalarına yardım etmekten çok, bana borç verenin refahını artırma yönünde daha büyük bir yükümlülüğüm olduğunu söylemeye çalışıyorum. Bu borcu geri ödemeliyiz; yalnızca bu eylemden kaynaklanan yararları ve zararları düşündüğümüz için değil, bir tek yarar özel bir ağırlık taşıdığı için.

Sonuççuluğa şiddetle karşı çıkanların tersine bu hakların sosyal sonuçların toplamına ilişkin herhangi bir hesaplamayla ortadan kaldırılamayacağını söylemiyoruz. Eğer borcumuzu geri ödememiz bir biçimde nükleer yıkıma yol açacaksa, elbette geri ödemede bulunmamamız gerekir. Ama borçları geri ödeme ve sözleşmelere uymak gibi bağımsız bir ağırlığa sahip bir görev olduğunu, bunun genel toplumsal yararın ahlâkî ağırlığının yanısıra değerlendirilmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Belli insanlara karşı geçmişten doğan hakların varlığı, genel iyiyi en üst düzeye çıkarmaya yönelik faydacı anlayışı önceler ya da sınırlar. Refahtaki büyük bir düşüşü önlemek, parayı farklı biçimde kullanmak için iyi bir gerekçedir; ancak borcu geri ödemenin refahı en üst düzeye çıkarmayacağı gerçeği iyi bir neden değildir. Borcu sırf faydayı en üst düzeye çıkarmıyor diye geri ödememek, borçlandığımız kişiye karşı yükümlülüğümüzün özel doğasını görmezden gelmektir.

Bu ahlâk bilincimize o kadar kazınmıştır ki, birçok faydacı, verdiğimiz sözlere yüklediğimiz ağırlığı faydacı bir yaklaşımla değerlendirmeye çalışmıştır. Bir sözü yerine getirmemenin birçok yan etkisi olduğuna işaret ederler. Örneğin borcumuzu borçlu olduğumuz kişi dışında birine verirsek ve o da bundan borçlu olduğumuz kişiden daha fazla yararlanırsa, borçlu olduğumuz kişi söz verilen bir yarardan yoksun bira-

kıldığı için içerleyecektir. Bu, paranın bir başkasına verilmesiyle artırılan yarardan daha büyük bir zarardır (Hare 1971: 134). Ama bu da işleri tersinden almaktır. Verilen sözleri tutmamanın, insanları gücendirdiği için yanlış olduğunu düşünmeyiz. Tersine sözleri tutmamak insanları gücendirir, çünkü bu yanlış bir şeydir (Karşılaştırım Williams 1973: 143). Başka bir faydacı taktikse, söz vermenin insanların dayanabileceği beklentiler yarattığını savunur. Ayrıca borcu geri ödememek, borç veren kişinin gelecekte borç vermeyi istememesine neden olacak, böylece değerli bir sosyal kurumu tehlikeye atacaktır. Bu yaklaşımı benimsemiş faydacılara göre borçları geri ödemek, faydayı en başta düşünüldüğünden daha fazla artırabilecektir (Sartorius 1969: 79-80).

Bu doğru olabilir, ancak sorunu çözmiyor. Bu yaklaşım da örtülü olarak “çimenleri biçmek için bir çocuğa iş verdiysen, çocuk işi bitirip ücretini istemeye geldiyse, ona söz verdiğin tutarı ancak parayı daha iyi kullanmanın başka bir yolunu bulamadıysan ödemelisin” anlamına geliyor (Sartorius 1969: 79). U-ajanın akıl yürütmesi, başta düşünebileceğimizden daha karmaşık olsa da, hâlâ işverenle çalışan ya da borç verenle borçlanan arasındaki özel ilişkiyi tanımıyor. Bazı faydacılar bu sonucu kabul etmeye hazırdır. Örneğin Rolf Sartorius, olağan etkenler, yapılacak ödemenin faydayı en üst düzeye çıkarmasını sağlamıyorsa; başka deyişle çocuk “benim ona verdiğim sözü tutmadığını herkese duyurmayacaksa, genelde insanoğluna güven duyuyormuş gibi görünüyorsa ve ona verebileceğim herhangi bir tutarı UNICEF’e bağışlamam daha faydalı olacaksa, o halde faydacılık temelinde hareket etmemin sonucu, bu parayı UNICEF’e vermem olmalıdır. Ama bu gerçekten de saçma mı?” (Sartorius 1969: 80). Evet, bu saçmadır. Burada saçma olan vardığımız sonuç değil, çocuğun verilen işi yapmış olması ya da ona bu tutarı söz vermiş olmam gerçeğinin karar verme sürecine girmemesidir. Sartorius, çocuk aslında çimleri biçmemiş olsa, ama yalnızca (yanlışlıkla) öyle yaptığını inansa ya da yanlışlıkla benim ona para sözü verdiğime inanmış olsa da hemen hemen aynı sonuca varabilirdi. Çocuğun çimleri gerçekten biçip biçmediği ya da benim ona gerçekten söz verip vermediğim, U-ajan için önemli değildir; çünkü ya-

pabildiğimiz ya da söyleyebildiğimiz hiçbir şey, beni ona karşı yükümlülüğümün başkalarına karşı yükümlülüğümden daha büyük olacağı ahlâkî bir ilişkiye sokmaz. Çocuk ne yapmış olursa olsun, ben ne söylemiş olursam olayım, hiçbir zaman benim eylemlerim üzerinde başkasından daha fazla hak iddia edemez.

Gündelik hayatta bir sözün varlığı, iki kişi arasında özel bir yükümlülük doğurur. Ancak U-ajan, sözleri ve sözleşmeleri, bir kişiyle arasında özel bir ahlâkî bağ yaratıyormuş gibi değil, toplam fayda hesaplamasına yeni etkenler ekliyormuş gibi düşünür. Gündelik hayat, faydayı en üst düzeye çıkarıp çıkarmadığına bağlı olmaksızın borçları geri ödemem gerektiğini söyler. U-ajansa borcu, faydayı en üst düzeye çıkardığı için geri ödemem gerektiğini. Çocuğun benim üzerimde diğerlerinden daha çok hakkı yoktur, yalnızca büyük olasılıkla diğerlerinden daha çok yararlanacaktır; bu yüzden de faydacı yükümlülüklerimi yerine getirmenin en iyi yolu ona ödemedede bulunmaktadır.

Ama söz vermek böyle bir şey değildir. Çünkü “söz vermek, salt genel refahı artırmak amacıyla zekice bir araç benimsemek değildir. Söz vermek insanın başka bir kişiyle yeni bir ilişkiye, ona yeni ve görünür (*prima facie*) bir görev yükleyen, toplumun genel refahını artırma görevine indirgenemeyecek bir ilişkiye girmesidir” (Ross 1930: 38). U-ajanlara göre herkes (kendisi de dahil) aynı ahlâkî konumdadır. Başka deyişle herkes kişinin eylemlerinden eşit derecede yararlanma olanağına sahiptir. Ancak bu ahlâkî görünüme ilişkin çok düz bir tablodur. Çünkü bazı insanlar “söz veren-söz verilen, borçlu-alacaklı, karı-koca, evlât-ebeveyn, dostluk, hemşerilik ilişkilerine benzer ilişkiler içinde olabilir ve bu ilişkilerin her biri de görünür bir görevin temelidir” (Ross 1930: 19).

Burada sorun, söz vermenin yeterince iyi tanımlanamamasından daha derinde yatıyor. U-ajan, bağlılıklarımızın hiçbirinin önemini değerlendiremez. Hepimizin, hayatlarımızın odak noktasını oluşturan ve varlığımıza bir kimlik kazandıran bağlılıkları (ailemize, siyasi bir davaya, işe) vardır. Ama ben bir U-ajan olarak davranacaksam, bütün kararlarımda bağlılıklarım bütün öteki insanların tasarılarına eklene-

cek ve başkalarının tasarılarına katkıda bulunarak daha fazla yarar sağlayabileceğim durumlarda feda edilecektir. Bu alkışlanacak ölçüde bencillikten uzak gibi gelebilir kulağa. Ama aslında saçmadır. Çünkü hem bir şeye içtenlikle bağlı olmak, hem de faydayı artıracak başka bir şey olduğunda bu bağlılığı feda etmeye hazır olmak olanaksızdır. Faydacı karar verme süreci, benim tasarılarımı ve bağlılıklarımı, bir başkasına yapacağım yardımdan daha değerli görmememi ister. Aslında bağlılıklarına, başkalarınınkilere bağlı olduğumdan daha fazla bağlı olmamamı ister. Ama bunun gerçekte tasarılarına bağlı olmamam gerektiğini söylemekten hiçbir farkı yoktur. Bernard Williams'ın da dediği gibi,

Eğer tüm kalbinizle ve içtenlikle, alkışlanmaya değer tasarılar, duygulara ve bağlılıklara sahip olan biriyseniz, düşüncelerinde ve eylemlerinde faydacılığın gereklerinin yanlışsız olarak yansıdığı biri olamazsınız; böyle biri olmayı da istemezsiniz. Faydacılık, ilk dönemlerinde içtenlikle önerdiği, faydacı cömertliği gözeten ahlâkî bir duruşla birlikte yalnızca özel, özel değillerse feda edilebilir tasarılaraya sahip ideal insan tablosuna geri dönerek, sahip olunan başka her şeyin değerini reddetmeyi ya da çaresizce bu değeri silmeyi gerektirir (Williams 1981: 51, 53).

Bu yüzden genelde faydacılığın, bizi hayatlarımızı anlamlandıran bağlılıklar ve tasarılarından uzaklaşmaya zorlaması anlamında “yabancılaştırıcı” olduğu söylenir.¹⁰

Elbette tasarılarımız ve bağlılıklarımız, başkalarının meşru bağlılıklarına saygılı olmaktır. Ancak bunu yapmanın yolu, başkalarının tasarılarını benim zamanım ve enerjim üzerinde, benim tasarılarımla eşit düzeyde hak sahibi olarak görmek değildir. Böyle bir davranış psikolojik olarak mümkün değildir; mümkün olsa bile istenir değildir. Değerli bir insan hayatı, herkesin de onaylayabileceği gibi, insanın hayatını yapılandıran, ona yön veren bağlılıklarla dolu olan bir hayattır.

10 Bu “yabancılaşma” karşı çıkışıyla ilgili olarak başka etkili değerlendirmeler için bkz. Kagan 1989: 1-2; Railton 1984; Jackson 1991.

Bugünkü eylemlerimizi anlamlı kılan, böyle bir bağlılıkta elde edeceğimiz kazanım ya da ilerleme olasılığıdır. Ancak bir U-ajan olarak insanın eylemleri bu tür bağlılıklardan tümüyle bağımsız olarak belirlenmektedir. U-ajanın kararları “bulunduğu yerden alabileceği bütün doyumların bir fonksiyonu olacaktır; bu da başkalarının tasarılarının belirlenemeyecek oranda büyük ölçüde onun kararlarını belirlemesi anlamına gelir” (Williams 1973: 115). Bu yüzden U-ajanın hayatını nasıl süreceğine ilişkin çok az seçeneği bulunacak, nasıl bir insan olduğunu ya da olmak istediğini değerlendirerek eylemde bulunmak için çok az fırsatı olacaktır. Bu yüzden “bir hayat sürmek” düşüncesiyle ilişkilendirdiğimiz şeylere onun hayatında pek az yer bulunacaktır. Bütün bunlar hangi neden-sonuç düzlemlerinin en fazla faydayı sağladığı sorusunun altına gömülüp kalacaktır.

Eğer ben kendi hayatımı süreceksam, yukarıda tartıştığımız türden sözleşmeler ve sözler de dahil, kendi bağlılıklarımı oluşturmakta özgür olduğum bir alanım olmalı. İnsanların söz vererek, başkalarına karşı özel yükümlülükler yaratmasına izin vermeme sorunu, insanların kendi hedeflerini belirleyip, onun peşinden gitmelerine izin vermem sorununun bir parçasıdır. Bütün bu durumlardaki sorun, U-ajanın herkesin onun eylemlerinden eşit düzeyde yararlanma hakkına sahip olduğunu varsaymasıdır.

Sezgilerimizin anlamlı bağlılıklardan yana çıkması, ahlâkın sonuçlarla ilgili olduğu düşüncesini zedeliyor mu? Hayır, çünkü genel sonuççu düşünceye verdiğimiz sezgisel önem, hiçbir zaman eylemlerimizin sürekli olarak bir ölçüde başkalarının tercihleriyle belirlenmesine, özel ilişkiler ve tasarıların dışlanmasına yönelik bir bağlılığı içermedi. Bu sadece sonuççuluğa inancımızın çok ham bir yorumudur.

(b) Meşru Olmayan Tercihler

Bir karar oluşturma süreci olarak faydacılıktaki ikinci bir sorun, karar alma sürecinde herkese eşit ağırlık verilmesi değil, her fayda kaynağına (her türden tercihe örneğin) eşit ağırlık verilmesini beklemesidir. Genelde beyazlardan oluşan bir toplumda ırk ayrımcılığını ele alalım:

Hükümetin sağlık politikası çerçevesinde, ırkları dikkate alınmaksızın her 100 bin kişi için bir hastane yapılması plânlanabilir. Ama bazı beyazlar, siyahların sağlık hizmetlerinden eşit düzeyde yararlanmamasını tercih etmektedir; fayda hesaplamaları yapıldığında da faydanın, siyahların sağlık hizmetlerinden (ya da okullardan) eşit düzeyde pay almasını önleyerek en üst düzeye taşındığı ortaya çıkar. Peki ya bilinen eşcinsellerin ortada görünmesinin karşı cinse de ilgi duyan çoğunluğu rahatsız etmesi durumunda ne olacak? Herhalde faydanın en üst düzeye taşınması için, eşcinsel insanların açıkça cezalandırılması ya da hapse atılması gerekecektir. Peki ya evsiz barksız takımından hiç arkadaşı olmayan, orada burada dilenip, parklarda sabahlayan bir alkolik birçok kişiye tiksindirici geliyor, herkes tarafından rahatsız edici bulunuyorsa ne olacak? Bu bakış açısına göre bu insanları fazla gürültü çıkarmadan toplayıp öldürmemiz faydayı en üst düzeye çıkaracaktır herhalde. Böylece hem ortada görünmezler hem de hapse atılıp toplumsal kaynakları kurutmaları önlenmiş olunur.

Böyle tercihlerin kimileri elbette bilinmez, bu yüzden bunları tatmin etmek de gerçekte bir fayda sağlamayacaktır (faydacılığın saf hazcı yorumlarından vazgeçtiğimizi düşünürsek eğer). Ancak başkalarını hak sahibi olarak görmeme isteği, her zaman böyle bilinmez değildir. Ayrıca en iyi faydacı yaklaşım çerçevesinde bile bu tercihlerin tatmini, bazı insanlar için gerçek bir fayda kaynağı olabilir. Rawls'un da belirttiği gibi bu tür tercihler adaletin bakış açısından "mantıksız" olabilir, ama bireyin faydası açısından bakıldığında tümüyle "mantıksız" değildir (Rawls 1980: 528-30). Bu tür bir fayda hesaba katılacak olursa, beğenilmeyen azınlıklara karşı ayrımcılığa yol açabilir.

Gündelik ahlâkımız bu tür tercihlerin adalete uygun olmadığını, bu yüzden değerlendirmeye alınmaması gerektiğini söyler. Irkçılığın bir grup insana kötü muamele edilmesini istemesi, bu grubun sağlık hizmetinden yoksun bırakılması için bir gerekçe değildir. Irkçıların isteği meşru değildir, bu yüzden bu isteğin tatmin edilmesinden doğacak faydanın hiçbir ahlâkî ağırlığı olmayacaktır. Doğrudan bir önyargı olmasa bile, hesaba katılmaması gereken adaletsiz tercihler söz ko-

nusu olabilir. Sözelimi bazıları kendileri siyahlardan hoşlanmadıkları için değil de –bu durum hiç umurlarında olmayabilir– başkaları siyahlardan hoşlanmadığı için, siyahlar o semte gelirlerse mülklerinin değer yitireceğini düşündüklerinden, siyahların semtlerine gelmesini istemeyebilirler. Siyahların dışlanmasını öngören bu tercih, ırkçılarinki gibi bir önyargıya dayalı değildir. Ama bir şeyin haksız yere siyahlardan esirgenmesini gerektirdiği için gayrimeşru bir tercihtir. Verdiğimiz bütün örneklerde fayda, ayrımcı bir davranış biçimiyle en üst düzeye taşınmıştır, ama faydanın başkalarından haksız yere esirgenmesini öngören tercihlerin bir sonucu olarak. Bu tür tercihlerin, neyin başkalarına haklı olarak ait olduğu gibi tercihlerin gündelik ahlâkımızda pek az ağırlığı vardır ya da hiç ağırlığı yoktur.

Faydacılar neyin başkalarına “haklı olarak” ait olduğunu belirleyen tercihlerin gayrimeşru olduğu tezini kabul etmezler. U-ajan için fayda hesaplarından önce gelen, neyin kime “haklı olarak” ait olacağı gibi bir ölçüt yoktur. Haklı olarak benim olan şey, faydayı en üst düzeye çıkararak dağılımın bana verdiği şeydir. Başka deyişle faydayı en üst düzeye çıkarmaya yönelik eylemler tanım gereği beni haklı payımdan yoksun bırakamaz. Ama bu gündelik ahlâkımızın önemli bir bileşeni zedeliyor. Sonuççu düşünceye yüklediğimiz önem, her fayda kaynağının ahlâkî bir ağırlığı olması gerektiği, her türden tercihin hesaba katılması gerektiği düşüncesini içermiyor.

O halde görünen o ki, U-ajan faydayı en üst düzeye çıkarmaya çalışırken, sonuççuluğa önem veren sezgilerimizi hayata geçirmek yerine bunları çığnıyor. Bazıları, faydacı karar alma sürecinin, bu tür sezişlere aykırı sonuçlar doğurabileceğine karşı çıkar. Bunlar, faydacı akıl yürütmenin görünürde, faydayı en üst düzeye çıkarıyorsa eğer, özel ilişkileri ya da temel hakları çığneyen eylemlere izin verdiğini, hattâ bu tür eylemler gerektirdiğini kabul ederler. Ancak faydacı karar alma sürecinin daha karmaşık bir biçimine geçtiğimizde, bu tür eylemlere izin verilmeyeceğini öne sürerler. Tartışmada bu noktaya dek, U-ajanın belli eylemleri, faydanın en üst düzeye çıkarılmasıyla sınıadığını varsaymıştım. Ama “kuralcı faydacılar”, kuralları da fayda sınavından geçir-

memiz gerektiğini, bir başka eylem daha fazla yarar sağlıyor olsa bile ancak bundan sonra en iyi kuralların zorunlu kıldığı eylemde bulunmamız gerektiğini söylerler. Toplumsal işbirliği kurallarının izlenmesini gerektirir. Bu yüzden yalnızca belli bir biçimde davranmanın sonuçlarını değil, bu davranışı bir kural haline getirmenin sonuçlarını değerlendirmeliyiz.¹¹

Öyleyse U-ajanlar için sorun, hangi kurallar bütünüünün faydayı en üst düzeye çıkardığını belirlemektir. Bize sözlerimizi tutmamızı, ilişkilerimizi korumamızı, haklara saygı göstermemizi söyleyen bir kuralı mı, yoksa bu ilkeleri faydacı hesaplamalardan daha az önemli sayan başka bir kuralı mı izlememiz faydacı anlamda iyidir? Faydacılar ikinci seçeneğin, paradoksal olarak faydayı azaltacağını savunurlar. Bu seçenek toplumsal işbirliğini zorlaştıracak, korku ve güvensizlik yaratacak, insan hayatının ve özgürlüğün değerini ucuzlatacaktır (Goodin 1995: 22; Singer 1977). Ayrıca insanlar sözlerini tutmamak ya da kamu yararı adına ayrımcılık yapmak için iktidarı kötüye kullanabileceklerdir (Bailey 1997). Faydayı en üst düzeye çıkaracağını düşündüğümüzde sözleri tutmamayı ve sevilmeyen gruplar aleyhine ayrımcılık yapmayı gerektiren bir kuralı benimsememiz herkes için kötü olacaktır.

Kimi yorumcular, kuralcı faydacılığın, kuralları eylemlere denk düşecek kadar ince ve ayrıntılı tanımlayabileceğimiz için eylemci faydacılığa dönüşebileceğini söylerler (Lyons 1965: 4. bölüm; Hare 1963: 130-6). Başkaları da buna karşı çıkar (Harsanyi 1977b). Ama bu ayırım geçerli olsa bile, faydayı en üst düzeye çıkarmaya yönelik kuralların her zaman zayıfların ve sevilmeyen halkların haklarını koruyacağını varsaymak gereksiz bir iyimserlik gibi görünüyor. Williams'ın da dediği gibi adaletin üstün geleceği garantisini "bu tür faydacıların incelemelerine ve hayal güçlerine bir övgüdür, tutarlılıklarına ya da faydacılıklarına değil" (Williams 1972: 103).

Ne olursa olsun bu karşılık, yöneltilen itiraza bir yanıt değildir.

¹¹ Kuralcı faydacılığa ilişkin son dönemdeki en etkileyici iki savunu için bkz. Harsanyi 1985 ve Hardin 1988; karşılaştırmın Ball 1990. Aslında kuralcı faydacılığın, her biri de güçlü ve zayıf yönere sahip birkaç versiyonu daha vardır. Yararlı bir değerlendirme için bkz. Scarre 1996: 122-32.

Çünkü doğru yanıt olsa bile yanlış gerekçelere dayanarak verilmiş doğru bir yanittir. Kuralcı-faydacı bakış açısına göre, bir azınlık grubu aleyhine ayrımcılık yapmaktaki yanlış, ayrımcılığa izin veren bir kuralla başkalarını da korkutmaktadır. Çimenlerimi biçen çocuğa borcumu ödememekle yaptığım yanlış, söz verme kurumuyla ilgili olarak başkalarının kaygılarının artmasına neden olmaktadır. Ama kuşkusuz bu yanlış bir yorumdur. Başkalarının hoşnutsuzluğundan dolayı eziyet çekmemesi gereken bir kişiye ve söz verilen parada özel bir hakkı bulunan çocuğa bir haksızlık yapılmıştır. Bu haksızlık başkaları üzerindeki uzun vadeli etkileri ne olursa olsun, var oluşunu korumaktadır.

Kuralcı-faydacı bakış açısı asıl sorunu gözden kaçırmaktadır. Faydacı karar alma sürecine, belli kimi özel yükümlülüklerin bu süreçte dahil edilmesi, kimi gayri meşru tercihlerin de bu süreçten dışlanması gerektiği yönünde bir itiraz getirilmişti. Bunlar faydanın en üst düzeye çıkarılmasından daha önemli ahlâkî yükümlülüklerdir. (Uajans, bunları sadece faydayı en üst düzeye çıkarmaya yönelik araçlar olarak görür.) Ama itiraz noktamız buysa, kuralcı-faydacıların yaptığı gibi verilen sözleri tutmanın ve önyargıları hesaba katmamanın genelde uzun vadeli faydayı artıracığını ya da söz verme kurumunun ve insan haklarının faydanın en üst düzeye taşınmasında başlangıçta düşündüğümüzden daha iyi araçlar olduğunu söylemenin bir gereği yoktur. Böyle bir yanıtla, U-ajanların, özel yükümlülükleri faydanın en üst düzeye çıkarılmasından önemli görmeyip buna bağlı görmelerine karşı çıkmamış; eleştirilen bu noktayı onaylamış oluruz. Bizim itirazımız, söz vermeyi, faydayı en üst düzeye çıkarmanın kötü bir yolu olarak görmemizden kaynaklanmıyor; söz vermenin böyle bir araç olmadığını düşünmemizden kaynaklanıyor. Fayda ilkesini eylemlerden kurallara uygulayabildiğimiz bir düzleme geçmekle bu sorunu önlemiş oluyoruz. Gündelik ahlâkımızın bakış açısından sorun, fayda ilkesinin kendisini uygulamaktadır.

Aynı noktaya bir başka yoldan da varabiliriz. Kuralcı faydacılığı benimsemek fayda hesaplarının sonucunu değiştirebilir, ama hesaba

giren verileri değiştirmeyiz. Kuralcı-faydacı, ne kadar gayrimeşru görürse görünsün, bütün tercihleri hesaba katma eğilimindedir. Eylemlerden çok kurallara odaklanmak, gayrimeşru tercihlerin kazançlı çıkması olasılığını düşürecektir. Ancak bunlar da öteki bütün tercihlerle birlikte hesaba dahil olmayı sürdürecektir. Ayrıca bunun, ne kadar çok insan başkalarına zarar vermek ve başkalarının haklarını çığnemekten hoşlanırsa, yaptıklarının daha az kötü sayılması gibi ters bir sonucu da vardır. Örneğin kuralcı-faydacıların tecavüze ve yağmaya izin veren bir hayat biçimini desteklemeleri olası değilse de, insanların tecavüz ve yağmadan aldıkları haz hesaba dahil olacak; bu haz ne kadar büyük olursa, eylemlerinin yanlışlığı da o kadar az olacaktır. Geoffrey Scarre'nin dediği gibi, aldıkları haz;

... kötülüklerinin bir kısmını dengeliyor gibidir: bu haz kurbanlarının acılarının bir bölümünü karşılayan pozitif bir değerdir. Ancak canı bir manyağın kurbanını istismar etmekten aldığı haz ne kadar büyük olursa, eylemlerinin yarattığı kötülüğün o kadar az olacağını düşünmek sıradan ahlâkî yargılarımızla kökten bir çelişki içindedir. Öldürmekten zevk almak, öldürmeyi daha kötü kılar, daha iyi değil (Scarre 1996: 155).

Benzer bir biçimde sadistler de kötülüklerinin bir bölümünü aldıkları hazzı başka sadistlerle paylaşarak dengeleyebileceklerdir. Kuralcı faydacılık, büyük olasılıkla çocuklara işkence yapılmasına göz yummaz. Ancak örtülü olarak işkencecinin aldığı hazzı diğer sadistlerle paylaşması halinde –izleyiciler çağırarak, ya da internet üzerinden yayın yaparak– işkence yapmanın daha az kötü olduğu anlamına gelir. Kuralcı-faydacı zeminde, bu tür eylemler yanlış olabilir; ama işkencecinin haz alan tek kişi olmasına oranla daha az yanlış eylemlerdir.

Ya da antik Roma Colosseum'unda bir savaş esirinin, çılğınca tezahürat yapan 50 bin kişinin gözleri önünde vahşi hayvanlarca parçalandığı oyunları düşünün. Akıllı bir kuralcı-faydacı, bir avuç savaş esirinin haklarını 50 bin kişinin kan tutkusundan üstün görmenin uzun vadede faydayı neden en üst düzeye çıkaracağını açıklayacak bir-

kaç gerekçe bulacaktır kuşkusuz.¹² Ama bu zekice tezlerin Colosseum'u daha fazla insanı kapsayacak biçimde genişletirsek ya da bu oyunları dünyanın dört bir köşesindeki milyonlarca insan da izlemekten zevk alsın diye uydular yoluyla yayınlamayı düşünürsek geçerli olup olmayacağı sorulabilir pekâlâ. Ama yine buradaki asıl sorun, faydacıların ulaştığı nihaî sonuç değil, bu sonuca ulaşırken izledikleri süreçtir. Kuralcı-faydacı bakış açısına göre, oyunları izleyenlerin sayısı ne kadar fazla olursa, izleyiciler bu seyirden ne kadar çok zevk alırsa, oyunlar da daha az kötü olacaktır. Oysa tersine gündelik ahlâkımız açısından, daha fazla insanın zevk alması başkalarına işkence yapmayı daha az değil daha çok kötü kılar.

Kimi faydacılar buraya dek söylediklerime katılacaklardır. Bağlılıklarımızı ve haklarımızı, toplam faydadan daha önemli görmenin doğru ve yerinde olduğunu söylerler. Kandırılan ya da ayrımcılığa tabi tutulan bireylerin zarara uğramasının, insanların sözlerini tutmasını ve haklara saygı göstermesini istemek için yeterli zemini oluşturduğunu söyleyen gündelik bakış açısını kabul etmemiz gerekir, derler. Ne yapacağına faydacı hesaplarla karar veren, söz vermeyi faydayı en üst düzeye çıkarmanın aracı olarak gören U-ajanlar olmamalıyızdır. Tersine verilen sözlere, başka insanların haklarına, temelde toplumsal çıkar hesaplamalarından etkilenmeyecekleri kadar büyük bir önem vermeliyizdir. Kısacası ahlâkî akıl yürütmemizde faydacı olmamalıyızdır. Ama bu, faydacılığın yanlış olduğu anlamına da gelmemelidir. Tam tersine karar alma süreçlerinde faydacı olmamamızın gerekçesi, tam da fayda-

12 Örneğin Bailey, eski Roma'da görülen oyunlara izin vermenin kuralcı-faydacı bakış açısına göre faydayı artıracak olsa bile bunun yeterince uygun olmadığını, çünkü insanları başkalarına zarar vermeyi kapsamayan biçimlerde eğlenecek biçimde yetiştirebilirsek, faydayı daha fazla artılabileceğimizi savunur (Bailey 1997: 21, 144-5). Başka deyişle, faydacı bir bakış açısına göre statükoya oranla toplam faydanın artırılması anlamında eski Roma'daki oyunlar iyidir; ama daha da iyisini yapabiliriz, bu yüzden faydacılar başka bir alternatifi seçmelidir. Bailey bu tezin faydacılıkla gündelik sezgilerimiz arasında uyum sağlayacağını düşünür. Ancak gerçekte, birçok kişi eski Roma'daki oyunların uygun olmamakla kalmayıp kötü olduğunu, izleyicilere verdikleri hazzın hiçbir ahlâkî ağırlığı olmadığını savunur. Hare (1982: 30) ve Smart (1973: 25-6) için olduğu gibi, Bailey için de faydacılığın böyle meşru olmayan tercihleri hesaba katmaması için hiçbir gerekçe yoktur.

yı bu biçimde daha üst düzeye çıkarabilecek olmamızda yatar. Verilen sözlerin ve hakların önemine inanan, faydacı olmayanlardan oluşan bir toplum, faydayı en üst düzeye çıkarmakta, verilen sözleri ve hakları, faydayı en üst düzeye çıkarmanın bir aracı olarak gören eylemci ya da kurallı-faydacıların toplumuna göre daha iyi olacaktır.

Bu kulağa paradoksal gelebilir. Ancak doğru ve önemli bir noktaya dikkat çekiyor. Faydacılık temelde bir “doğruluk ölçütü”dür, bir “karar alma süreci” değildir (Brink 1986: 421-7; Railton 1984; 140-6). Faydacılığı tanımlayan, doğru eylemin faydayı en üst düzeye çıkaran eylem olduğu iddiasıdır; bilinçli olarak faydayı en üst düzeye çıkarmaya çalışmamız gerektiği iddiası değil. Eylemleri ya da kuralları belirlerken faydacı bir karar alma süreci benimseyip benimsemememiz gerektiği yanıtlanması gereken bir sorudur. Hattâ bu sorunun farklı karar alma süreçlerinin toplam fayda üzerindeki etkilerini değerlendirerek yanıtlamak gerekir. Ayrıca faydacı olmayan bir karar alma süreci benimseyerek, faydacı doğruluk ölçütü uyarınca daha iyi bir karara varmamız da mümkündür. Bu, kişisel bağlantılarımız anlamında kulağa doğru geliyor. Doğrudan faydacılığın dışladığı bir tarzda, tüm kalbimizle ve koşulsuz olarak bağlılıklar kuramıyorsak, hayatlarımız daha az değerlidir. Böylece aslında, faydacı karar alma süreçlerini eylemler ya da kurallarla ilgili gündelik kararlara uygulamayan “dolaylı faydacılar” olmamız gerektiği savunulur.

Doğruluk ölçütü ve karar alma süreçleri arasında keskin bir ayırım olsa da, buna çok fazla ağırlık verirsek, faydacılığın bir doğruluk ölçütü olarak neden bilinçli inançlarımızdan tümüyle silinip gitmesi gerektiği açıklık kazanmaz. En aşırı noktaya çekecek olursak doğrudan faydacılık “kendini yiyen”, kendisinin insanların düşünceleri ve inançlarından tümüyle silinmesini savunan bir görüş olabilir (Williams 1973: 135). Faydanın en üst düzeye çıktığı bir dünya, kimsenin faydacı olmadığı bir dünya olabilir. Doğrudan faydacılığın daha az aşırı bir biçimiye Williams’ın “Hükümet Konağı” faydacılığı dediği faydacılıktır (Williams ve Sen 1982: 16, Williams 1973: 138-40). Bu bakış açısına göre küçük bir seçkinler kümesi faydacılığın doğru ahlâk kura-

mı olduğunu bilecek ve faydayı en üst düzeye çıkaran kurallar ya da kurumlar tasarlamak üzere faydacı karar alma süreçlerini kullanacaktır. Ancak nüfusun büyük çoğunluğuna faydacılığa inanmaları öğretilemeyecektir. Çoğunluğa, toplumsal kurallar ve sözleşmelerin son derece önemli olduğu öğretilenektir. (Hindistan’da ve başka Britanya sömürgelerinde kimi Britanya sömürge yetkililerinin görüşü olarak bilindiğinden bu görüşe “Hükümet Konağı” faydacılığı denir: Britanyalı yetkililer hakların faydayı en üst düzeye çıkarmak için mükemmel araçlar olduğunu anlamışlardı. Yerli halka hakların son derece meşru ve çığnenemez olduğu öğretilenektir.)

“Hükümet Konağı” faydacılığı seçkinci (elitist) olduğu, devletin, eylemlerini vatandaşlarına açıklamasını gerektiren “açıklık” ilkesini çığnediği gerekçesiyle büyük eleştiri toplamıştır.¹³ Bu yüzden dolaylı faydacıların çoğu, herkesin aynı iki düzeyli ahlâkî bakış açısını paylaşmasını öngören bir modeli yeğler. Çoğu zaman faydacı olmayan karar alma süreçleri kullanır, hakları ve adaleti, faydayı en üst düzeye çıkarmaya yönelik hesaplarca çığnenemez görürüz. Ama arada bir (herhalde yalnızca kriz dönemlerinde) hepimiz, gündelik kurallarımızı ve kurumlarımızı yenilemek üzere ortaklaşa ve demokratik faydacı karar alma süreçlerine gireriz.

Bunun gerçekten de psikolojik olarak akla yatkın bir tablo olup olmadığı sorulabilir.¹⁴ Sonuç ne olursa olsun, henüz yukarıda dile getirdiğimiz karşı çıkışları yanıtlamış değildir. Bazı tercihleri adalete aykırı bulan ve bu yüzden ahlâkî karar alma süreçlerimizde bu tercihlere ağırlık verilmemesini öngören gündelik bakış açımızı bir düşünün. Faydacılığın doğruluk ölçütü, böyle faydacı olmayan bir karar alma süreci benimsememizi doğrulayabilir. Bu durumda, gündelik hayattaki ahlâka yaslanan da, dolaylı faydacı da, bazı tercihlerin hesaba katılmamasın-

13 Hükümet Konağı faydacılığına ilişkin tartışmalar için bkz. Wolff 1996a: 131; Goodin 1995: 4. bölüm; Bailey 1997: 26, 152-3.

14 Vaadleri faydayı artırmaya yönelik dahiyane araçlar olarak gören kuralcı faydacının tersine dolaylı faydacı, vaatlerle ilgili inançlarımızı faydayı artırmaya yönelik dahiyane araçlar olarak görür. Ama insanlar ahlâkî inançları bu biçimde değerlendirmezler, değerlendiremezler (Smith 1988).

da hemfikirdir. Ama bizim gündelik bakış açımıza göre, adalete aykırı tercihlere karar alma sürecimizde ağırlık tanımamamızın nedeni, bunların ahlâk bakımından gayrimeşru olması, hesaba katılmaya değer olmamasıdır. Oysa doğrudan faydacı için adalete aykırı tercihleri hesaba katmamamızın gerekçesi yalnızca böyle yapmamızın olumsuz sonuçlar doğuracak olmasıdır. Faydacılığın doğruluk ölçütüne göre, adalete aykırı tercihler de (akılcılarsa ve biliniyorlarsa) diğer bütün tercihler kadar meşrudur, ancak karar alma sürecinde bunları gayri meşru kabul edersek bu ölçüt uyarınca daha iyi bir karar vermiş oluruz.

Böylece elimizde, belli tercihleri gayrimeşru olarak değerlendiren, birbiriyle çatışan iki açıklama oluyor. Bu yüzden faydacılığı savunmak için, faydacı doğruluk ölçütünün, faydacı olmayan karar alma süreçlerini kullanarak haklı çıkarılabileceğini göstermek yeterli değildir. Aynı zamanda bunun doğru bir haklı çıkarma biçimi olduğunu da göstermek gerekir. Faydacılar faydacı olmayan süreçler kullanmamızın gerekçesinin, bu süreçlerin faydayı en üst düzeye çıkarması olduğunu söylerler. Peki faydacı olmayan süreçler kullanmamızın gerisinde yatan nedenin, basitçe faydacı olmayan bir doğruluk ölçütü benimsememiz olması daha akla yatkın değil mi? Faydacı olmayan bağlılıklarımızın neden dolaylı yoldan faydacı bir açıklaması olması gerektiğini düşünelim?

Kimi faydacılar, ahlâkî inançlarımıza faydacı bir açıklama getirebiliyorsak, faydacı olmayan bir açıklama üzerinde durmaya gerek olmadığını düşünürmüş gibi görünürler. Ancak bu da sorumluyu yanıtlanmış sayan bir açıklamadır. Faydacılığın doğruluk ölçütünün öteki ölçütlerden önde gelmesini açıklayacak bir teze gereksinimimiz var. Faydacı literatürde böyle bir tez var mı? Aslında iki ayrı tez var, ama ben bunların hiçbirinin de kendi başına işlemediğini, faydacılığın akılcılığının bu iki tezin bir araya getirilmesine bağlı olduğunu savunacağım. Bu tezleri incelediğimizde, yukarıda tartıştığımız sorunların doğrudan faydacılığın doğruluk ölçütünden kaynaklandığını, bu ölçütün nasıl uygulandığından temelde etkilenmediğini görürüz.

4. FAYDANIN EN ÜST DÜZEYE ÇIKARILMASINI SAVUNAN İKİ TEZ

Bu bölümde, faydanın en üst düzeye çıkarılmasını ahlâkî doğruluk ölçütü olarak gören iki temel tezi tartışacağım. Göreceğimiz gibi bunlar faydacılığın ne olduğuna ilişkin tümüyle farklı iki yorum sunuyor.

(a) Çıkarların Eşit Değerlendirilmesi

Bir yoruma göre, faydacılık bireysel çıkarları ve istekleri değerlendirmenin bir ölçütüdür. Bireylerin tercihleri birbirinden farklıdır ve potansiyel olarak birbiriyle çatışır. Bu tercihlerden hangilerinin ahlâk bakımından kabul edilebilir, hangilerinin refahları söz konusu olan insanlar açısından adalete uygun olduğunu belirlemek için bir ölçüte gereksinimimiz vardır. Faydacılığın ele aldığımız ilk yorumunun yanıtlamaya çalıştığı soru budur. Birçok farklı kuramda karşılaştığımız en bilinen yanıt, her bireyin çıkarlarının eşit bir değerlendirmeye tâbi tutulması gerektiğidir. Ahlâk açısından her bireyin hayatı eşit derecede önemlidir, bu yüzden de çıkarları eşit bir değerlendirmeye tâbi olmalıdır.

Bu yoruma göre faydacılık, genel “siyasal ve sosyal eşitlik” ilkesini benimser. Ancak insanlara yapılacak muameleyi eşit değerlendirmeye dayandırma düşüncesi biraz belirsizdir. Bu, bir doğruluk ölçütü sağlayacaksa daha ayrıntılı olarak incelenmesi gerekir. Bu düşünceye getirilebilecek, apaçık, ilk bakışta belki de çekici görünen açılımlardan biri de tercihlerin içeriğinden ya da kişinin maddî durumundan bağımsız olarak herkesin tercihlerine eşit ağırlık vermektir. Bentham’ın dediği gibi hesaba herkes bir kez katılır, kimse hesaba birden çok katılmaz. Öyleyse faydacılığın ilk yorumuna göre herkesin tercihine eşit ağırlık vermemizin nedeni, ancak böyle yaparsak insanlara eşit bireyler olarak eşit ilgi ve saygıyla davranmış olacağımızdır.

Bunu doğruluk ölçütümüz olarak kabullenirsek, ahlâk bakımından doğru eylemlerin faydayı en üst düzeye çıkararak eylemler olduğu sonucuna varabiliriz. Ancak faydayı en üst düzeye çıkarmanın, bu ölçütün doğrudan hedefi olmadığını da belirtelim. Faydanın en üst düzeye çıkması, insanların tercihlerini adil olarak değerlendirmeye yönelik bir ölçütü

çütün yan ürünü olarak ortaya çıkar. Faydayı en üst düzeye çıkarma gerekliliği, tümüyle insanların tercihlerine eşit ağırlık verme gereğinden kaynaklanmıştır. Böylece faydacılığın ilk yorumu şöyle özetlenebilir:

1. İnsanlar önemlidir ve eşit derecede önemlidir; bu yüzden,
2. Herkesin çıkarlarına eşit ağırlık verilmelidir; bu yüzden,
3. Ahlâk bakımından doğru eylemler faydayı en üst düzeye çıkaracaktır.

İnsanları eşitler olarak değerlendirme tezini, Mill şöyle dile getirir: “Nâsıralı İsa’nın altın kuralında fayda etiğinin ruhunu okuruz. Sana davranılmasını istediğin gibi davran ve komşunu kendini sevdiğin gibi sev öğretisi, faydacı ahlâkın ideal bir biçimde mükemmelleştirilmesidir” (Mill 1968: 16). Bu tez, Harsanyi, Griffin, Singer ve Hare gibi çağdaş faydacılar tarafından daha da açık olarak kabul edilmiştir (Harsanyi 1976: 13-14, 19-20, 45-6, 65-7; Griffin 1986: 208-15, 295-301; Hare 1984: 106-12; Singer 1979: 12-23; Haslett 1987: 40-3, 220-2). Aslına bakarsanız Hare, insanları eşit değerlendirmenin başka bir yolunu hayal etmenin zor olduğunu düşünür (Hare 1984: 107; karşılaştırın Harsanyi: 1976: 35).

(b) Erekbilimsel (Teleolojik) Faydacılık

Ancak faydacılığın bir başka yorumu daha vardır. Bu yoruma göre faydanın en üst düzeye çıkarılması bir türev değil, asıl amaçtır. İnsanları eşitler olarak hesaba katmamızın tek nedeni de faydayı en üst düzeye çıkarmanın tek yolunun bu olmasıdır. Öncelikli görevimiz insanlara eşitler olarak davranmak değil, faydalı durumlar (state of affairs) yaratmaktır. Williams’ın da dediği gibi insanlar, yalnızca faydanın bulunduğu yerlerin ya da “fayda ağı”nın nedensel kaldıraçlarıdır. “Faydacılık için temelde değerli olan koşullardır” (Williams 1981: 4). Bu bakış açısına göre faydacılık temelde kişilerle değil, koşullarla ilgilidir. Rawls’un deyişiyle bu, erekbilimsel (teleolojik) bir kuramdır. Doğru eylem faydayı en üst düzeye çıkarma amacı doğrultusunda belirlenir, bireyleri eşit değerlendirme ilkesi doğrultusunda değil (Rawls 1971: 24).

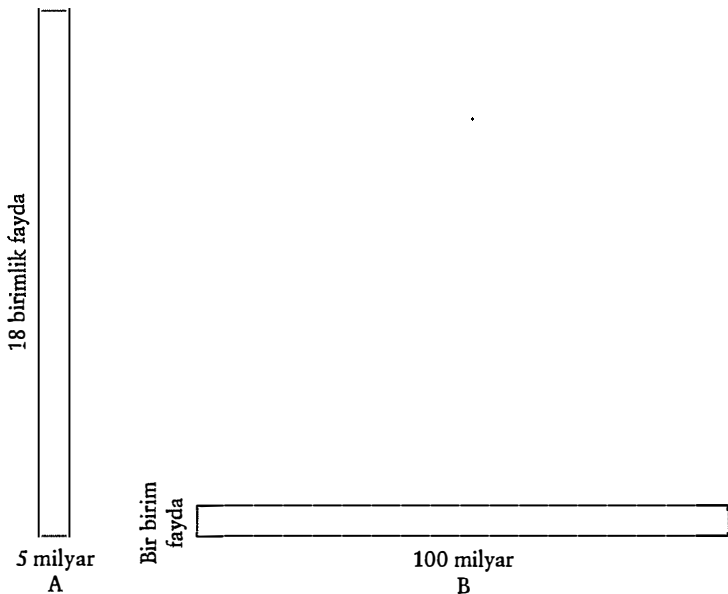
Bu ikinci yorum, yalnızca aynı kurama getirilen farklı bir açıklama değil, gerçekten de faydacılığın başka bir biçimidir. Nüfus politikasıyla ilgili faydacı tartışmalara baktığımızda, bu yaklaşımın ayrıksılığı daha açık olarak ortaya çıkar. Derek Parfit, kişi başına refahın neredeyse yarı yarıya azalması anlamına gelse bile ahlâk bakımından dünya nüfusunu iki katına çıkarmamızın gerekip gerekmediğini sorar (çünkü kişilere düşen pay azalsa da toplam fayda artacaktır.) Parfit'e göre nüfusu ilki katına çıkarmak, biraz çirkin olsa da, faydacılığın gerçek bir sonucudur.

Hattâ nüfusu iki katına çıkarmakla yetinmememiz gerekir. Herkesin pek sürmeye değmeyen bir hayata sahip olduğu 100 milyar nüfuslu bir dünyada toplam fayda, herkesin çok yüksek bir yaşam standardına sahip olduğu 5 milyar nüfuslu bir dünyaya göre daha fazla olacaktır. İki olası dünyayı karşılaştıralım: A dünyası, bizim dünyamız, her birinin ortalama faydası 18 birim olan 5 milyar insanı kapsıyor; B dünyasında ise refah düzeyleri bir birime düşmüş 100 milyar kişi yaşıyor (Grafik 1).

B dünyasında herkes sefil bir hayat sürmektedir –halleri ölmeyecek kadar iyidir–, ama toplam fayda 90 birimden 100 birime çıkmıştır. Parfit'e göre faydacıların, var olan bireylerin faydası üzerindeki etkisi ne olursa olsun, dünyadaki toplam faydayı en üst düzeye çıkarmaya çalışmaları gerekir, bu yüzden de B dünyasını seçeceklerdir (Parfit 1984: 388).

Ama faydacılığı, insanlara eşitler olarak davranan bir kuram olarak gördüğümüzde, böyle bir sonuca varmamız gerekmiyor. Olmayan insanların hak talepleri de olamaz; *onlara karşı* onları dünyaya getirmek gibi ahlâkî bir sorumluluğumuz yoktur. John Broome'un da belirttiği gibi, “İnsanın hiç kimseye karşı, onu var kılmak gibi bir sorumluluğu olamaz. Çünkü bu sorumluluğun yerine getirilememesi, hiç kimsenin zararına olmayacaktır” (Broome 1991: 92). Peki bu ikinci yoruma göre sorumluluk nerededir? Burada sorumluluk, değeri en üst düzeye çıkarmak, değerli bir durum yaratmaktır. Bunun var olan bütün insanlar üzerindeki etkisi o insanların durumlarını daha da kötü-

GRAFİK 1
Parfit'in Vardığı Karşı Sonuç



leştirmek olsa bile.

İkinci yorumun ayrışıklığı, Thomas Nagel'in tartışmasında da açık olarak görülür. Nagel, faydacılığın eşit davranma ilkesine, kendi düşüncesine göre "kişisel olmayan bir biçimde en iyi sonucu" seçmekle ilgili "deontolojik" bir sınırlama getirmemizi ister (Nagel 1986: 176). Nagel, faydayı en üst düzeye çıkarma yükümlülüğümüzü, insanlara eşitler olarak davranma yükümlülüğümüzle kısıtlamamız gerektiğini söyler. Açıktır ki onun bu talebi ancak, temel sorumluluğun, bireysel tercihlerin adalete uygun bir biçimde değerlendirilmesini değil, dünyada en fazla değer yaratılmasını gerektirdiği, yani faydacılığın ikinci yorumu çerçevesinde değerlendirildiğinde anlamlıdır. Çünkü ilk yoruma göre faydacılık zaten ahlâkî bir eşitlik ilkesidir: İnsanları eşitler olarak değerlendirme ilkesi çökerse, bütün kuram çöker. Çünkü

faydayı en üst düzeye çıkarma düşüncesi bağımsız bir ilke olarak benimsenmemiştir.

İkinci yorum, birincinin tepetaklak edilmiş halidir. İlk yorum, doğruyu, insanlara eşitler olarak davranma ilkesiyle tanımlar. Bu da faydayı en üst düzeye çıkaracak olan faydacı değerlendirme ölçütünü doğurur. İkinci yorumsa doğruyu, faydayı en üst düzeye çıkarma ilkesiyle tanımlar. Bu ise tek sonucu insanların çıkarlarını eşit olarak değerlendirme olan faydacı değerlendirme ölçütünü doğurur. Gördüğümüz gibi, bu ters çevirmenin önemli kuramsal ve pratik sonuçları olmuştur.

Öyleyse faydanın en üst düzeye çıkarılması gerektiğini söyleyen birbirinden bağımsız, hattâ birbiriyle çatışan iki ayrı yolla karşı karşıyayız. Hangisi faydacılığın temel tezidir? Buraya kadar alttan alta birinci görüşe dayandım; faydacılığın, her bireyin eşit davranılma yönündeki ahlâkî isteğine nasıl saygı gösterilmesi gerektiğini anlatan bir kuram olarak görüldüğünde daha iyi anlaşılabilceğini savundum. Ancak Rawls, faydacılığın temelde ikinci türden bir kuram olduğunu söyler; yani doğruyu faydayı en üst düzeye çıkarma ilkesi doğrultusunda tanımlayan bir kuram olduğunu (Rawls 1971: 27). Ama bu ikinci yorumda bir tuhaflık var. Çünkü, doğrudan hedefimiz olan faydayı en üst düzeye çıkarmanın, neden ahlâkî bir sorumluluk olarak değerlendirilmesi gerektiği tümüyle belirsizdir. Bu kimin görevidir? Gündelik bakış açımıza göre ahlâk, bir kişiler arası yükümlülükler sorunudur; başka deyişle birbirimize borçlu olduğumuz yükümlülüklerdir. Ama faydayı en üst düzeye çıkarma sorumluluğunu kime karşı yerine getirmemiz gerekiyor? En üst düzeyde değerli olan, gidişatın kendisine karşı olamaz, çünkü gidişatın ahlâkî talepleri olamaz. Belki de faydanın en üst düzeye çıkarılmasından yararlanacak kişilere karşı yerine getirmeliyiz. Ama bu sorumluluk, en akla uygun biçimiyle insanları eşitler olarak değerlendirme sorumluluğuysa, o zaman faydacılığın insanlara eşit olarak davranmayı öngören ilk yorumuna geri dönmüşüz demektir. Faydanın en üst düzeye çıkarılması artık bir yan-sonuçtur; kuramın ana zemini değildir. Öyleyse nüfusu iki katına çıkarmamız gerekmez;

çünkü artan nüfusu oluşturacak olanları düşünmek gibi bir yükümlülüğümüz yoktur.¹⁵

Yine de faydayı en üst düzeye çıkarmayı kendi içinde bir hedef olarak göreceksak, en iyisi kimi yönlerden estetik bir ideali andıran ahlâkî olmayan bir ideal görmektir. Rawls'un bir teleologdan, Nietzsche'den verdiği örnek de, bu nitelemenin yerinde olduğunu göstermektedir (Rawls 1971: 25). Nietzsche'nin kuramının en üst düzeye çıkarmaya çalıştığı fayda (örneğin yaratıcılık), yalnızca birkaç kişiye özgüdür. Diğerleri ancak, özel olan bu birkaç kişinin iyiliğini teşvik ederek faydalı olabilir. Faydacılıkta en üst düzeye çıkarılacak değer, daha dünyasal, herkesin pay alabileceği ya da katkıda bulunabileceği bir şeydir. (Faydayı en üst düzeye çıkarma politikası, bazı insanların feda

- 15 Parfit, erekbilimsel yorumu savunurken şu varsayımsal örneği verir: Hamileliğini erteleyip ertelememe konusunda tercih yapabilecek bir kadını düşünün. Kadın şimdi hamile kalırsa, çocuğun yaşamaya değer bir hayatı olacaktır, ama çok da mutlu bir hayatı olmayacaktır. Kadın hamileliğini iki ay ertelerse, doğacak çocuğun güzel ve mutlu bir hayatı olacaktır. Parfit birçok kişinin, hemen doğurması için acillik taşıyan bazı gerekçeleri yoksa, kadının hamileliğini ertelememesini gayriahlâkî olarak göreceğini savunur. Ancak bu akıl yürütme, eşit değerlendirme yorumuyla açıklanamaz, çünkü hamileliğin ertelenmesi kimseye zarar vermeyecek, kimse kandırılmış olmayacaktır. (Kadının hemen hamile kalması sonrası doğacak çocuk doğmuş olmakla zarara uğramayacaktır, çünkü hayatta olmayı doğmamış olmaya tercih edebilirdi; ertelenen hamileliğin potansiyel çocuğuya zarar görmeyecektir, çünkü henüz yoktur.) Bu yüzden Parfit'in düşündüğü gibi, hamileliği ertelememek ahlâk bakımından yanlışsa da bunun nedeni tüm dünyada toplam faydayı artırmakla yükümlü olmamızdır. Belli insanlara eşit ilgi ya da saygıyla davranma yükümlülüğümüzden bağımsız bir yükümlülüktür bu (Parfit 1984: 358-61). Ve eğer örneğimizdeki kadının daha mutlu olacak çocuğa sahip olarak dünyadaki toplam faydayı artırmak gibi bir yükümlülüğü varsa, neden hepimiz dünyadaki toplam faydayı dünyaya yeni çocuklar getirerek artırmakla yükümlü olmayalım? Yalnızca bir çocuk isteyen bir çiftin, kendilerinin ve ilk çocuklarının ortalama faydasını azaltacak olsa bile her yeni çocuğun faydası, aile bireylerinin yitirdiği faydayı aşırıyorsa iki ya da daha fazla çocuk sahibi olması gerekir. Bunun erekbilimsel faydacılık açısından akılcı bir tez olup olmadığına okuyucuların kendilerinin karar vermesini istiyorum. Çoğu insanın kadının hamileliğini ertelemesi gerektiğini düşünmesinin, bir ölçüde ahlâkî nedenlerden çok akılcı nedenlerden kaynaklandığı görüşündeyim (başka deyişle kadının hamileliğini ertelediğinde kendini daha iyi hissedeceğini düşünürüz). Bir ölçüde de insanlar basit bir hataya düşerek iki ay sonra doğacak çocuğun aynı çocuk olacağını, dolayısıyla bu çocuğun dünyaya "daha erken" getirilmekle zarar göreceğini düşünürler. Akılcı nedenleri bir yana bıraktığımızda ve tümüyle farklı bir çocuğun doğacağını gördüğümüzde (başka bir yumurtayla spermin ürünü olacağını), ertelenebilecek başka bir çocuktan daha az mutlu olacak bir çocuk sahibi olmayı bilinçli olarak tercih etmenin neden ahlâk bakımından yanlış olduğu pek açık değildir.

edilmesine yol açmakla sonuçlansa da.) Bu da faydacı teleolojide, Nietzsche'ninkinin tersine, herkesin tercihlerine bir ağırlık verilmesi gerektiği anlamına geliyor. Ama her iki durumda da temel ilke insanlara eşitler olarak davranılması değildir. Temel ilke faydanın en üst düzeye çıkarılmasıdır. Ve her iki durumda da, bunun nasıl bir ahlâk ilkesi olarak ele alınacağını görmek zordur. Hedef, kendilerinden, birşeylere gereksinim duyan ve birşeyler isteyen insanlara karşı saygılı olmak değil, bazı insanların katkıda bulunabileceği, bazılarının da bulunamayacağı faydaya karşı saygılı olmaktır. Eğer insanlar faydanın en üst düzeye çıkarılmasının bir aracı haline gelirlerse, ahlâk tablodan çıkar ve ahlâkî olmayan bir ideal işlemeye başlar. Nietzscheci bir toplum estetik açıdan daha iyi, daha güzel olabilir, ama ahlâkî açıdan daha iyi değildir. (Nietzsche'nin kendisi de bu tanıma karşı çıkmayacaktır; çünkü kuramı "iyinin ve kötünün ötesinde"dir.) Faydacılık eğer böyle teleolojik bir biçimde yorumlanırsa, artık bir ahlâk kurami olmaktan çıkacaktır.

Daha önce faydacılığın en çekici yönlerinden birinin seküler bir doğaya sahip olması olduğunu söylemiştim. Faydacılara göre ahlâk önemlidir, çünkü insanlar önemlidir. Ancak bu çekici düşünce, biraz önce incelediğimiz, faydacılığa getirilen ahlâkî yönü belirsiz ikinci yorumda yoktur. İnsanlar faydanın potansiyel üreticileri ve tüketicileri olarak görülür. Bu faydaya karşı sorumluyuzdur, başka insanlara karşı değil. Bu da bizim, insanlar önemli olduğu için ahlâkın önemli olduğu yönündeki temel sezgimizi çığner. Aslına bakarsanız, insanlara eşit saygı idealine hiç önem vermeyen, saf amaçsal bir kuram olarak faydacılığın pek az kişi benimser. (G. E. Moore'un *Ethics*'i bir istisnadır.) Bu temel sezgiden koparılsa eğer, faydacılığın hiçbir çekiciliği kalmaz.

Faydacılığa getirilebilecek en iyi tanım, "siyasal ve sosyal eşitlikçi" bir kuram olduğuyduysa, refahı en üst düzeye çıkarma düşüncesinin bağımsız bir ilke olarak benimsendiğini söyleyemeyiz. Faydacı, faydayı en üst düzeye çıkarma ölçütünü, insanlara eşitler olarak davranma en iyi bu biçimde gerçekleştirilebiliyorsa, kullanmamız gerektiğini kabul etmelidir. Bu önemlidir, çünkü faydacılığın çekiciliği büyük ölçüde

bu iki yorumun kaynaşmasından kaynaklanır.¹⁶ Faydacılığın içgüdüsel adaletsizliği, birçok kişi onun faydayı en üst düzeye çıkarma özelliğini faydacılığı desteklemeye yönelik ek bağımsız bir gerekçe olarak görmüyor olsa, eşit değerlendirmeye yönelik yeterli bir yaklaşım olmadığı gerekçesiyle bir kenara atılmasına yol açacaktır. Faydacılar insanları eşitler olarak değerlendirme ilkesine yönelik sezgisel karşı çıkışları geri çevirmek için üstü örtülü olarak faydanın artırılması ölçütüne başvururlar. Hattâ bu iki açıklamayı birleştirebilmesi, faydacılığın yeğâne güçlü yönü olarak görülebilir. Ne yazık ki, aynı kuram çerçevesinde her iki ölçütü de kullanmak tutarsızlıktır. İnsan ahlâkının temelde faydanın artırılmasıyla ilgili olduğunu söylerken, aynı zamanda bireylerin eşitler olarak değerlendirilmeleri isteğine saygı göstermekle ilgili olduğunu söyleyemez. Faydacılar bu ölçütlerden birine ya da diğerine tutunduklarında, kuramları da çekiciliğini büyük ölçüde yitirecektir. Faydacılık, faydayı en üst düzeye çıkarmaya yönelik teleolojik bir kuram olarak ele alındığında, ahlâkının ne olduğuna ilişkin temel sezgilerimizi karşılamaktan uzaklaşacaktır. Sosyal ve siyasal eşitlikçi bir kuram olarak görüldüğündeyse insanlara eşitler olarak davranmanın ne olduğuna ilişkin görüşlerimizle çatışan bir dizi sorun çıkaracaktır.

Şimdi bunları daha sistematik bir biçimde göstermek istiyorum.

5. EŞİTLİĞE İLİŞKİN YETERSİZ BİR KAVRAYIŞ

Faydacılığı akla yatkın bir siyasî ahlâk olarak göreceksak, insanları eşitler olarak değerlendiren bir kuram olduğu yorumunu benimsememiz gerek. Faydacılığın sevilmeyen insanları özgürlüklerinden yoksun

¹⁶ Faydacılığı eleştirenler de iki versiyonu bir arada ele alırlar. Rawls'un, faydacıların insanların ayrı olduğunu gözardı ettiği iddiası açısından doğrudur bu. Rawls'a göre, faydacılar faydanın en üst düzeye çıkarılması ilkesini destekler; çünkü bir kişinin durumunu (her bireyin kendi mutluluğunu artırması akıldır), birçok kişinin durumuna (toplumun mutluluğunu en üst düzeye çıkarması) yayararak genellerler. Rawls, toplumu tek bir kişi olarak ele aldığı, bir insanın kendi hayatındaki ve hayatlar arasındaki alışverişleri gözardı ettiği için bu genellemeye karşı çıkar (Rawls 1971: 27; karşılaştırın Nozick 1974: 3-3; Gordon 1980: 40; Mackie 1984: 86-7). Ama faydacılığın ne siyasal ve sosyal eşitlikçi ne de erekbilimsel versiyonu böyle bir genellemeye gider. Bu yüzden Rawls'un bu iddiası bu iki versiyonun bir arada ele alınmasına dayanmaktadır.

bırakmak gibi siyasal ve sosyal eşitlikçi olmayan bazı eylemleri haklı çıkarabileceğini düşünürsek, bu kulağa tuhaf gelebilir. Ancak eşitliğin bir değer olabildiği farklı düzlemleri birbirinden ayırmamız gerekiyor. Faydacılık, insanlar açısından etkileri eşit olmasa bile, insanlara eşitler olarak davranma kaygısıyla hareket ettiğini ileri sürebilir. Hare şunu sorar: İnsanların temel çıkarlarının, bilinen tercihlerinin tatmin edilmesi olduğuna ve herkesin eşit derecede dikkate alınması gerektiğine inanıyorsak, herkesin tercihine eşit ağırlık vermekten, herkesi bir kez hesaba katmaktan, kimseyi birden çok değerlendirmeye almamaktan başka ne yapabiliriz? (Hare 1984: 106)

Faydacılık, insanlara eşitler olarak davranmaya çalışsa da insanları eşitler olarak değerlendirmenin gerçekte ne anlama geldiği yönündeki birçok inancımızı hiçe sayar. Bizim faydacı olmayan inançlarımızın güvenilmez olması da mümkündür. Ancak faydacılığın, her insanın çıkarını eşit değerlendirme idealini yanlış yorumladığını ve bunun sonucu olarak bazı insanlara yeterince eşit davranmadığını, dolayısıyla bu insanlara başka insanların amaçlarına yönelik birer araç olarak davranılmasına izin verdiğini savunuyorum.

Faydacılık, insanları eşitler olarak değerlendirmenin bir yorumu olarak ele alındığında neden yetersizdir? Faydacılar her mutluluk kaynağına, her tercihe, eğer eşit düzeyde fayda sağlıyorsa eşit ağırlık verilmesi gerektiğini varsayarlar. İnsanları eşitler olarak değerlendiren yeterli bir kavrayışın, meşru ahlâkî ağırlığa sahip farklı tercihler arasında bir ayırım yapması gerektiğini savunacağım.

(a) Dışarıya Yönelik Tercihler

Tercihler arasındaki önemli ayrımlardan biri “kişisel” tercihlerle “dışarıya yönelik” tercihler arasındaki ayrımdır (Dworkin 1977: 234). Kişisel tercihler insanın kullanmayı istediği mallar, kaynaklar, fırsatlarla ilgili tercihlerdir. Dışarıya yönelik tercihlerse, insanın başkalarına sunulmasını istedikleri mallar, kaynaklar ve fırsatlarla ilgilidir. Dışarıya yönelik tercihler kimi zaman önyargılara dayanır. Sözelimi biri, daha az saygıya değer insanlar olduğunu düşündüğü için, siyahların daha az

kaynağa sahip olmasını isteyebilir. Dışarıya yönelik bu türden tercihler, faydacı hesaplama katılmalı mıdır? Bu tür tercihlerin varlığı, bu kaynakları siyahlardan esirgemenin ahlâkî gerekçesi sayılabilir mi?

Daha önce gördüğümüz gibi dolaylı faydacılar, bu tür tercihleri gündelik karar-alma süreçlerimizin dışında bırakmanın, faydacı anlamda bizim için daha iyi olacağı durumlar olduğunu savunurlar. Ancak ben burada, bu tercihleri daha sistematik bir biçimde, doğruluk ölçütümüzün dışına taşıyarak, dışlanıp dışlanamayacağı sorusunu değerlendirmek istiyorum. Ayrıca faydacılığın derinlerdeki ilkesinin, kendi doğruluk ölçütüne göre dışarıya yönelik tercihlere herhangi bir ahlâkî ağırlık yüklemeye zemin hazırlayıp hazırlamadığı üzerine düşünmek istiyorum. Derindeki ilke, önce de gördüğümüz gibi, siyasal ve sosyal eşitlikçi bir ilkedir. Herkesin eşit bir ahlâkî duruşu vardır; herkes bir diğeri kadar önemlidir; dolayısıyla herkesin tercihlerinin hesaplama eşit ağırlıkla katılmasının gerekçesi budur. Ama faydacılığın çekiciliğine bu nedenle kapılıyorsak, dışarıya yönelik tercihleri hesaplama katmak tutarsızlık olacaktır. Çünkü dışarıya yönelik tercihler hesaba katıldığında, benim haklı olarak sahip olduklarım, başkalarının benim hakkımda ne düşündüklerine bağlı olacaktır. Eğer benim eşit ilgiye değmediğimi düşünüyorlarsa, faydacı değerlendirmede konumum daha az iyi olacaktır. Ama faydacılar bu sonucu kabul etmezler, çünkü faydacılık, herkese eşit davranılması görüşüne dayanır.

Herkesin eşit muamele görmesi gerektiği görüşüne inanıyorsak eğer, bu inanç, en önemli ilkelerimizin, başkaları eşit muamele görmelerini istemiyor diye bazı insanların acı çekmesine göz yummasına karşı çıkacaktır. Dworkin'in de dediği gibi, dışarıya karşı sosyal ve siyasal eşitlikçi olmayan tercihler "faydacı kuramla aynı düzeydedir –aynı yeri işgal etme eğilimindedir." Bu yüzden faydacılık, "Bazı insanların tercihlerinin başkalarınınkinden daha fazla sayılması gibi yanlış bir kuramı alt etmek ve bu yanlış kuramı gönülden kabul edenlerin dışarıya yönelik tercihlerini, başka tercihleri tatmin etmeye çalıştığı kadar büyük bir çabayla tatmin etmek gibi iki görevi aynı anda üstlenemez" (Dworkin 1985: 363). Doğruluk ölçütümüz çerçevesinde herkesin ter-

cihini eşit olarak değerlendirmemizi söyleyen ilke, aynı zamanda başka insanların tercihlerinin eşit ölçüde değerlendirilmesine karşı çıkan tercihleri dışarıda bırakmamız gerektiğini söyler. Harsanyi'nin deyişiy-le faydacıların bu tür tercihler karşısında "bilinçli muhalifler" olması gerekir (Harsanyi 1977a: 62; Goodin 1982: 93-4).

(b) Bencil Tercihler

İkinci bir gayrimeşru tercih türüyse, insanın adalete uygun bir dağılımla kaynaklardan payına düşenden fazlasını istemesidir. Başka insanların da kaynaklara gereksinimi olduğu, dolayısıyla kaynaklar üzerinde yasal olarak hak talebi bulunduğu gerçeğini gözardı ettiği için bunlara "bencil tercihler" diyeceğiz. Siyasal ve sosyal eşitlikçi olmayan, dışarıya yönelik tercihlerde olduğu gibi, bencil tercihler de genelde mantıksızdır ve bilinmezler. Ama bencil tercihleri tatmin etmek de kimi zaman gerçek bir fayda sağlar. Bu tür tercihler eğer akılcı tercihlerse faydacı doğruluk ölçütüne dahil edilmeli midir?

Faydacılar soruyu kurma biçimime karşı çıkacaklardır. Daha önce de gördüğümüz gibi faydacılar, faydacı hesaplamalardan bağırsız adil pay (ve bencil tercih) gibi bir şey bulunduğunu reddederler. Faydacı hesaplamalara göre, adil paylaşım, faydayı en üst düzeye çıkaran paylaşım ve bu yüzden de hiçbir tercih fayda hesaplamalarından önce bencil olarak tanımlanamaz. Bu yüzden faydacılıktan, bu tür tercihleri faydacı hesaplamalar öncesi bencil tercihler olarak tanımlayabilmemizi varsaymasını istememiz gerekir. Ama faydacının en önemli ilkesinin, bencil tercihleri tanımlayıp doğruluk ölçütümüzden çıkarmamızı sağlayan bir adil paylaşım kuramını benimsemek için gerekli zemini hazırlayıp hazırlamadığını da sorabiliriz.

Yakın zamanda, Hare ile John Mackie arasında geçen bir tartışmada bu konu ele alınmıştır. Çoğu faydacı gibi Hare de bütün akılcı tercihlerin, adil görünmeyenlerin bile fayda hesaplamasına katılmasını ister. Benim elimde çok büyük sayıda kaynak, komşumda çok az varken, komşumun kaynaklarına göz dikersem, bu isteğim hesaplamaya katılmalıdır. Belki de benim mutluluğumu paylaşacak birçok

arkadaşım olduğundan, bu hesaplama benim lehime işlerse, komşunun kaynaklarını almam gerekir. Elimde ne kadar çok kaynak olursa olsun, daha çok kaynağa sahip olma isteğim eşit derecede hesaplama katılacaktır; istediklerim, çok azına sahip olan komşudan geliyor olsa bile.

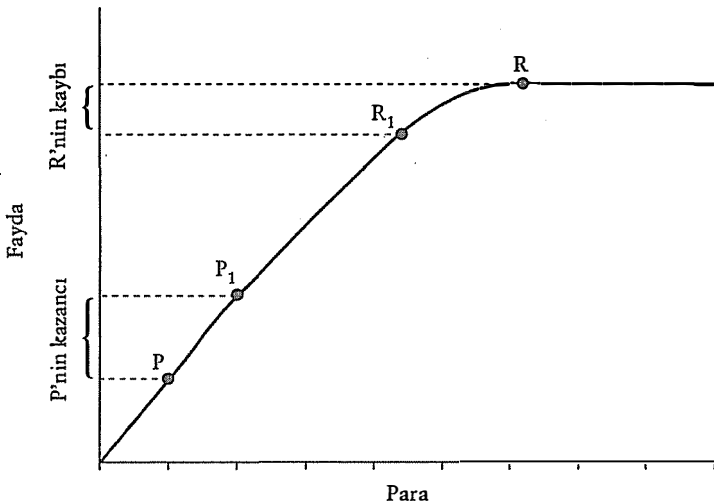
Faydacılar neden bu tür tercihleri hesaba katmak zorundadır? Hare, insanların eşitler olarak değerlendirilmesi ilkesinin bunu gerektirdiği kanısında. Hare'e göre, siyasal ve sosyal eşitlikçi ilkeyi uygulamanın en iyi yolu, şu zihinsel sınava başvurmaktır: Kendimizi bir başkasının yerine koyalım ve eylemlerimizin onu nasıl etkileyeceğini hayal etmeye çalışalım. Bunu eylemlerimizden etkilenen herkes için yapmamız gerekir. Herkesin bakış açısına girer, herkesin bakış açısını kendi bakış açımıza eşit derecede önemli, eşit derecede ilgiye değer sayarız. Hare başkalarının bakış açılarını, kendi bakış açımızmış gibi benimsememiz gerektiğini söyler. Böylece herkesi eşit ölçüde değerlendirebiliriz. Bu biçimde kendimizi herkesin yerine koyduktan sonra, "benim" için en iyi olan eylemi seçmem gerekecektir. Burada "benim" kavramı, bütün "benim"leri kapsar. Başka bir deyişle benim görüşümüş gibi benimsediğim bütün bakış açılarını. Farklı bütün benliklerim için neyin en iyisi olduğunu seçmeye çalışırsam, bütün bu "benliklerin" tercihlerinin karşılanmasını en üst düzeye çıkaracak eylemi seçerim. Hare, bu sezgisel eşitlikçi değerlendirme modelinin, doğal olarak faydacı hesaplamayı yanında getireceğini ileri sürer. Herkesin çıkarlarına, onların bakış açılarını benimkiymiş gibi kabul ederek eşit derecede önem yüklersem, sonunda faydacı ilkeleri benimserim (Hare 1984: 109-10; karşılaştırım 1982: 25-7).

Hare'e göre insanlara eşit ilgi göstermenin tek akılcı yolu budur. Ama Mackie, Hare'in, kendimizi onların yerine koyarak ve bu farklı benlikleri eşit ölçüde önemli sayarak başkalarına eşit davranacağımız iddiasını kabul etsek bile başka olasılıklar bulunduğu işaret ediyor. Bütün bu benliklerin tercihlerinin karşılanmasını en üst düzeye çıkarmak yerine, ilgimizi, hepsine yaşamları boyunca "adil bir hayat sürmelerini" vaat ederek, hepsine yeterli düzeyde kaynak ve özgürlük sözü

vererek gösterebiliriz. Ya da bu farklı konumları bir bir denedikten sonra, en az düzeyde iyi olan için birşeyler yapabiliriz ya da herkese var olan kaynaklar ve özgürlüklerden eşit pay verebiliriz. Bütün bunlar, soyut eşit değerlendirme kavramına uygun farklı kavrayışlardır (Mac- kie 1984: 92).

Eşit değerlendirmenin farklı biçimleri arasında nasıl bir karara varacağız? Faydacılar görüşlerinin aynı zamanda kaynaklarının siya- sal ve sosyal eşitlikçi ilkelere göre dağılımı sağlayabileceğine işaret edi- yor. Kaynaklardan yoksun olan insanlar genelde her ek kaynaktan, zaten birçok kaynağa sahip olanlara göre daha çok yararlanacaktır. Açlıktan ölmek üzere olan biri, bir parça ekmekten, zaten yiyeceği olan birinden daha fazla yararlanacaktır kuşkusuz (Hare 1978: 124- 6; Brandt 1959: 415-20; Goodin 1995: 23). Bunu grafiksel olarak da gösterebiliriz (Grafik 2). R noktasındaki zengin birinden aldığımız (onu R_1 noktasına gerileterek) 10 \$'ı P noktasındaki yoksul bir insa- na verirse (P_1 noktasına çıkararak), toplam faydayı artırmış oluruz.

GRAFİK 2
Azalan Marjinal Fayda



P, R'nin yitirdiğinden daha çok fayda sağlamış olur.

Tartışmanın her iki tarafı da kaynakların kabaca eşit dağılımı noktasından hareket etmek üzerinde anlaşabilir. Ancak Hare ve Mackie, bu başlangıçtaki eşit dağılımı farklı biçimlerde yorumluyorlar. Mackie'ye göre, herkes kaynaklardan adil payını aldıktan sonra, başlangıçta bana verilen kaynaklar benimdir; başka hiç kimsenin bunlar üzerinde meşru bir hak talebi olamaz. Adil paylarını almış olan başkaları da benim payımdan almak isteyeceklerdir. Ama ahlâkî açıdan yaklaşırsak, bu önemli değildir. Tercihlerinin hiçbir ahlâkî ağırlığı yoktur. Bunlar bencil tercihlerdir; çünkü benim adil pay hakkıma saygı göstermiyorlardı. Mackie'nin bakış açısına göre, devlet herkesin kaynaklardaki payını garantiye almalı, bunların başkalarının, haklı olarak birine ait olan şeye yönelik bencil tercihleri yüzünden çekilip alınmasına izin vermemelidir. En iyi eşit değerlendirme kavrayışı, bu tür bencil tercihleri dışlayacaktır.

Öte yandan Hare'e göre, başlangıçta bana verilen kaynaklar, Mackie'ninkine benzer biçimde benim değildir. Bir başkası bunlardan daha iyi yararlanabilecek olana ya da yararlanana kadar benimdir. Burada "daha iyi", daha çok toplam fayda üretme anlamına gelmektedir. Hare, bana düşen payın alınması gerekliliğinin, hükümetin başlangıçta bunu bana vermesini öngören ilkedен kaynaklandığını söyler; yani herkesin hedeflerine eşit ilgi ilkesinden. Eğer herkesin hedeflerine eşit ilgi gösteriyorsak, daha çok hedefe ulaşılmasını sağlayabileceğimiz durumlarda kaynakları yeniden dağıtmak daha doğrudur.

Eşit değerlendirmeye ilişkin bu kavrayışlardan birini ötekine yeğlememiz için bir gerekçemiz var mı? Hare'in yeniden dağıtımına katılabilecek tercih türlerine daha yakından bakmalıyız. İşte yeniden dağılım. Başka herkes gibi benim de adil payımı aldığımı, payıma bir ev ve çimenlik düşecek kadar zengin bir toplumda bulunduğumuzu varsayalım. Benim topluluğumdaki herkes bir çiçek bahçesi kuruyor, ama benim çimenliğimin çocukların oynayacağı, köpeklerin gezineceği kamusal bir alan olarak açık kalmasını istiyor. Ama ben de kendi bahçemi kurmak istiyorum. Başkalarının benim çimenliğimi kamusal alan olarak kullanma istekleri, toplam fayda açısından düşünülüğün-

de, benim bahçe sahibi olma isteğinden daha ağır basabilir. Hare'e göre, başkalarının istekleri benimkinden daha çok olduğu için, doğru olan benim özveride bulunmamdır.

Bir bahçe sahibi olmakta direnmem, ahlâk bakımından yanlışsa, bu haksızlığın kime yapıldığını bilmemiz gerekir. İnsanlara eşit muamele için benim özveride bulunmam gerekiyorsa, ben bu özveride bulunmadığımda, eşit olandan daha az muamele görmüş olan kim oluyor? Hare buna, topluluğun öteki üyelerinin, tercihlerinin benim tercihime ağır basmasına izin verilmediği takdirde eşit muamele görmemiş olacağı yanıtını verir. Doğaldır ki bu mantıksızdır; çünkü onların kendi bahçeleri vardır ve kaynaklardan kendilerine düşen adil payı almışlardır. Hare'e göre komşularımın, kendilerinin olan kaynaklar gibi benim kaynaklarımı nasıl kullanacaklarına da karar vermek istemeleri, ahlâkî bir hak isteğine zemin hazırlayan meşru bir tercihtir. Ama böyle bir tercihi bencil diye nitelemek daha doğru değil mi? Zaten kendi bahçeleri varsa, benim bahçemle ilgili tercihimin onların tercihlerinden ağır bastığını ya da önce geldiğini söylemekle adalete aykırı davranmış olnam. Kendi hayatlarını sürmek için sahip oldukları kaynaklar üzerinde hiçbir hak iddia etmediğim için onları hâlâ eşitlerim olarak görüyorumdur. Ancak kendilerine düşen adil paydan daha çoğuna sahip olma yönündeki bencil isteklerini karşılamak için, kaynaklardan bana düşen paydan feragat etmemi istediklerinde onlar beni eşit olarak görmüyordur.

Bu, insanlara eşit davranmanın ne anlama geldiğine ilişkin gündelik hayat anlayışımızın önemli bir bileşenine işaret ediyor: Başkalarından kendi tasarıları pahasına bizim tasarıma katkıda bulunmalarını beklemememiz gerektiğine. Diyelim ben ve arkadaşlarım pahalı zevklere sahibiz; havyar yemeyi ve bütün gün tenis oynamayı seviyoruz. Bizim zevklerimizi desteklesinler diye başkalarının kaynaklardaki adil paylarından vazgeçmelerini istemek, bizi ne kadar mutlu ederse etsin bencilcedir. Kaynaklardan kendime düşen payı almışsam, yalnızca beni mutlu edeceği için başkalarının kaynakları üzerinde meşru bir hak iddia edebileceğimi düşünmem, başkalarına eşit düzeyde ilgi göstermemek demektir. Başkalarına eşit davranmaya inanıyorsak, bu tür

bencilce tercihleri faydacı hesaplardan çıkarmamız gerekir.

Kaynakların başta eşit dağılımını öngören ilke, aynı zamanda bu dağılımın garanti altına alınmasını da gerektirir. Hare'in başlangıçtaki dağılımın faydanın en üst düzeye çıkarılmasını öngören yeniden dağılıma bağlı olması yönündeki çıkarımı, başlangıçtaki dağılımı genişletmekten çok baltalıyor. Hare'in, ahlâkçı bir akıl yürütme çerçevesinde başkalarının çıkarlarını kendi çıkarlarını gibi gözetme düşüncesi pek de kötü sayılmaz. Bu, ahlâkî eşitlik düşüncesini canlı tutmanın bir yolu. (Gelecek bölümde bu tür araçlara daha yakından bakacağız.) Ancak Hare'in gözetmeye çalıştığı eşitlikçi değerlendirmeye, başkalarının tercihlerini bütün eylemlerimiz ve kaynaklarımız üzerinde eşit hak istekleri olarak görmekle varılmıyor. Eşitlik, bize daha çok kendi tasarılarımızın peşinden gitmek için ne kadar kaynağımız olduğunu, kaynakların ne kadarının haklı olarak başkalarına bırakıldığını öğretiyor. Eşitlikçi bir değerlendirme, başkalarının kendi adil paylarını istemelerini sağlamakla gerçekleştirilir; benim payımı nasıl kullanacağımı belirlemekte eşit ağırlık sahibi olmalarını sağlayarak değil. İnsanları bencil tercihlerle maruz bırakmaktansa, adil paylarını garantiye almak, Hare'in peşinde olduğu eşit değerlendirmeyi ortaya koymanın en iyi yoludur. Rawls'a göre, kendisinin adalete ilişkin değerlendirmesiyle, faydacıların değerlendirmesi arasındaki temel farklılık budur. Rawls'a göre, "adaletin çiğnenmesini gerektiren çıkarların hiçbir değerinin olmaması" adalet duygumuzun tanımlayıcı özelliklerinden biridir ve meşru olmayan tercihlerin varlığı da "birbirimiz üzerindeki hak iddiamızı kaldıramaz" (Rawls 1971: 31, 450, 564). Adalet, "Kabul edilebilir iyi kavrayışlarını sınırlar. Öyle ki adalet ilkelerini çiğneyen kavrayışlar, tümüyle dışlanır. Kabul edilemez kavrayışların peşinden gitme iddiasının hiçbir ağırlığı yoktur." Adil olmayan tercihler "sosyal hesaplama hiç girmediğinden", insanların hak iddiaları, "başkalarının mantıksız istekleri karşısında garantiye alınmıştır." Öte yandan faydacılar için, "doğruyu ve adaleti temel alan kısıtlamaların hiçbiri, tatmini sağlayacak amaçlara dayatılmaz" (Rawls 1982b: 184, 171n., 170, 182).

Şimdi artık faydacılığın neden özel ilişkileri tanımakta ya da

meşru olmayan tercihleri dışlamakta başarısız olduğunu anlayabiliyoruz. Her durumda faydacılık eşit değerlendirmeyi, ne olurlarsa olsunlar, başkalarının haklarını ve bağlılıklarını çığneseler de önceden var olan tercihlerin değerlendirilmesi bağlamında yorumlamaktadır. Ancak sezgilerimiz bize, eşitliğin tercihlerimizin oluşturulması sürecine girmesi gerektiğini söyler. Başkalarını eşit değerlendirmenin anlamı bir ölçüde insanın hayattaki hedeflerine karar verirken, neyin haklı olarak onlara ait olduğunu da hesaba katmaktır.¹⁷ Bu yüzden önyargılı ve bencil tercihler, eşit değerlendirmeyi başaramadıkları için baştan dışlanır. Ancak hedeflerim başkalarının hak iddialarına saygı gösteriyorsa, –başka bir eylem faydayı en üst düzeye çıkaracak olsa bile– özel bazı ilişkiler kurmakta özgürümdür. Plânlarım eşitlik öğretisine saygılıysa, aileme ya da kariyerime öncelik vermemde yanlış bir şey yoktur. Bunun anlamı gündelik eylemlerimin eşit olmayan bir ilgi yansıtacağıdır. Başkalarının hedeflerine katkıda bulunmaktansa, dostlarıma ya da bağlı olduğum amaçlara yardımcı olmayı düşünürüm. Dostlara ve amaçlara sahip olmak bir ölçüde bu anlama gelir. Amaçların takibiyle ilgili olarak başkalarının hak iddialarına saygılı olduğum sürece bu tümüyle kabul edilebilir bir durumdur.

Faydacılığı yönlendiren değerler, yani onu ilk bakışta akla yatkın bulmamıza neden olan değerler üzerine düşündüğümüzde, bu kuramın değiştirilmesi gerektiğini göreceğiz. Faydacılık ilk bakışta çekici gelir. Çünkü insanlar önemlidir, üstelik eşit ölçüde önemlidir der. Ama faydacıların uygulamaya yansıtmaya çalıştığı eşit değerlendirme hedefini en iyi biçimde uygulamanın yolu eşit paylaşımı öngören bir yaklaşıma benimsemektir. Böyle bir kuram başkalarının haklı iddialarını görmezden gelen önyargılı ya da bencil tercihleri dışlayacak, ama bir hayat sürme düşüncemizin bir parçası olan özel bağlılıklara yer verecektir. Bu değişiklikler genel sonuççuluk ilkesiyle çatışmaktan çok bu

17 Bu eşitliğin gerektirdiklerinin yalnızca bir bölümüdür. Çünkü kendilerine faydaları dokunmayacaklar için de bazı yükümlülükler vardır ve çok muhtaç olanlar için de Good Samaritan (merhametli kişi - ed.) yükümlülükleri söz konusudur. Bu durumlarda, insanların haklı iddialarına saygı göstermekle bağlantılı olmayan yükümlülüklerimiz vardır. 9. Bölüm'de bu konulara geri döneceğim.

ilkeden kaynaklanırlar. Ahlâkın insanların refahıyla ilgili olması gerektiği düşüncesinin inceltilmiş biçimleridir. Faydacılık, başkalarının refahının ahlâk bakımından ilgiye değer olduğu yönündeki sezgisel inancımızı gereğinden çok basitleştirmiştir.

Rawls ve Mackie, insanları faydacı değerlendirmelerden koruyan hakların önemine ilişkin tartışmada, sonuçların ahlâk bakımından önemli olmasıyla ilgili bir anlaşmazlığa düşmezler. Rawls'un da dediği gibi "dikkate değer bütün ahlâkî öğretiler, doğruluğa ilişkin bir yarıda bulunurken, sonuçları değerlendirmeye alır. Mantıksız ve çılgınca olmayacak bir sonucu" (Rawls 1971: 30). Rawls, Mackie ve doğruluğu temel alan başka kuramcılar, kuramlarını oluştururken, sonuçları faydacılığa oranla daha farklı ve hattâ daha erken bir düzeyde dikkate almışlardır. Ahlâkın, tercihlerimizi salt değerlendirirken değil, oluştururken de başkaları açısından doğacak sonuçları dikkate almamızı gerektirdiğini savunurlar.

Daha önce de gördüğümüz gibi, dolaylı faydacılar, faydacı olmayan süreçleri faydacı bir akıl yürütmeye açıklayabileceğimiz için, faydacı olmayan karar alma süreçlerine bağlılığımızın bir doğruluk ölçütü olarak faydacılığı baltalamadığını ileri sürerler. Ancak benim tezim faydacılığı bir doğruluk ölçütü olarak değerlendirdiği için bu yanıt burada işe yaramayacaktır. Ben, faydacıların doğruluk ölçütlerini insanların tercihleri üzerine temellendirme gerekçesinin, aynı zamanda dışarıya yönelik ve bencil tercihleri bu ölçüt uyarınca dışlamalarına da bir gerekçe oluşturduğunu ileri sürüyorum. Bu, kuramın ilkelerine yönelik bir karşı çıkıştır, bu ilkelerin karar alma süreçlerinde nasıl uygulandığına yönelik bir karşı çıkış değildir.

Faydacılık üzerinde bu tür değişikliklere gidilmesini destekleyen yorumcular, sonuçta ortaya çıkan kuramı fayda ve eşitlik değerleri arasında bir denge ya da sonuççuluk ya da deontoloji arasında bir uzlaşma olarak yorumlarlar (Raphael 1981: 47-56; Brandt 1959: 16. bölüm; Hospers 1961: 426; Rescher 1966: 59). Benim burada savunduğum bu değil. Daha çok faydacılığın yöneldiği insanları eşitler olarak değerlendirme idealini daha iyi açıklamak için bazı değişiklikler gerek-

tiğini düşünüyorum.

Burada sunduğum tartışmanın ne türden bir tartışma olduğunu değerlendirmek için biraz duralım. Çünkü ben bunun siyasi tezin temel biçimlerinden biri olduğuna inanıyorum. Giriş bölümünde belirttiğim gibi, genelde siyasi ahlâkın temelinde eşitlik düşüncesi olduğu söylenir. Hare'nin faydacılığı da Mackie'nin "adil bir hayat sürme hakkı" düşüncesi de herkesin eşit değerlendirilmeye hakkı olduğu düşüncesine dayanıyor. Ancak her ikisi de bu düşüncenin eşit ölçüde inandırıcı bir değerlendirmesini sunamazlar. Sezgilerimiz bize, adil paylaşım kuramından yoksun olduğu için faydacılığın insanlara eşit davranmadığını söyler.

Bu, siyasi kuramcılığın, paylaşılan bu ahlâkî eşitlikçilikten belli bazı ilkeler indirme sorunu olduğu anlamına gelebilir. Öyleyse siyasi tartışma da öncelikle yanlış indirgemeleri belirleme sorunu olacaktır. Ancak siyaset felsefesi, mantık gibi alınamaz; çünkü sonuç bir anlamda öncüllerde saklı değildir. Ahlâkî eşitlik düşüncesi bundan özel herhangi bir şey indirgeyemeyeceğimiz kadar soyuttur. Eşit davranmanın birbiriyle çatışan ve birbirinden farklı birçok biçimi vardır. Örneğin, fırsat eşitliği, gelir eşitsizliği (çünkü bazı insanlar daha az yeteneklidir); gelir eşitliği de refah düzeyinde eşitsizlik (bazı insanların ihtiyaçları daha fazladır) yaratabilir. Eşit davranmanın bütün bu farklı biçimleri, mantık bakımından ahlâkî eşitlik düşüncesine uygundur. Sorun, eşit davranmanın hangi biçiminin, insanlara eşit davranma idealini en iyi biçimde yakalayacağıdır. Bu bir mantık sorusu değildir. Bu, yanıtı, insanın doğasıyla, insanların çıkarları ve ilişkileriyle ilgili karmaşık konularda gizli karmaşık bir sorudur. Eşit davranmanın hangi biçiminin insanlara eşitler olarak davranma düşüncesini en iyi biçimde yakaladığına karar verirken, mantıksal indirgeme sanatında ustalaşmış bir mantıkçıya ihtiyacımız yoktur. İnsanlarla ilgili olarak neyin saygıya ve ilgiye değer olduğuna, hangi eylemlerin böyle bir saygı ve ilgiyi en iyi biçimde yansıtacağını anlayabilen birine ihtiyacımız vardır.

Ahlâkî eşitlik düşüncesi temel önemde olsa da ondan yola çıkarak bir adalet kuramına varmamızı sağlayamayacak bir öncüdür. Siya-

si bir tez, tek bir öncül ve bundan türetilecek, birbiriyle yarışan tündengelimlerden değil, tek bir kavram ve buna ilişkin birbiriyle yarışan farklı kavrayışlar ve yorumlardan oluşur. Adaletle ilgili kuramlar, eşitlik idealinden türetilmiş değildir. Bunlar daha çok eşitlik idealini gerçekleştirme hevesindedirler ve her kuram bu hevesinde ne ölçüde başarılı olduğuyula yargılanabilir. Dworkin'in belirttiği gibi, kamu yetkililerine eşitlik kavramına uygun davranma talimatı verdiğimizde, "talimat verdiklerimizi kendi kavrayışlarını geliştirme ve uygulama yükümlülüğüyle sorumlu kılmış oluruz. Elbette bu onlara istedikleri gibi davranma ayrıcalığı tanımakla aynı şey değildir. Bu onların ulaşmaya çalışacakları –ve aynı zamanda ulaşamayabilecekleri– bir ölçüt koymaktır. Çünkü bir kavrayışın ötekenden üstün olabileceği varsayılır" (Dworkin 1977: 135).¹⁸ Eşitliğe ilişkin bir kavrayışa ne kadar güvenirse güvenelim onu eşitliğe ilişkin başka kavrayışlarla karşılaştırmalıyız ki hangisinin eşitlik kavramını daha iyi yakaladığını ya da anlattığını görebilelim.

Faydacılığa karşı bu tür bir tez geliştirmeye çalıştım. Bir eşitlik kavrayışı olarak faydacılığın zayıflıklarını, onu kaynaklar üzerinde belli haklara sahip olmayı ve kaynakların adil paylaşımını garantileyen bir kavrayışla karşılaştırdığımızda görebiliriz. Bu iki kavrayışı karşılaştırdığımızda faydacılık, ahlâkî eşitliğin bir değerlendirmesi olarak mantıksız ve bu temel kavramla ilgili sezgilerimize ters düşer görünüyor. Ama faydacılığın mantıksızlığı, mantık yanlışıyla ilgili bir sorun değildir. Ayrıca adil paylaşımı öngören bir kuramın gücü mantıksal bir kanıtlama sorunu olamaz. Daha sert tez biçimlerini benimsemiş olanlar bunu doyurucu bulmayabilirler. Ama siyasal ve sosyal eşitlikçi yaklaşım doğruysa –eğer bu kuramların her biri insanlara eşit davranma idealine ulaşmaya

18 Bu, Dworkin'in eşitlikçi zemininin birçok farklı dağılımla uyduğu için "tümüyle formel" ya da "boş" olduğunu öne sürmenin neden yanlış olduğunu gösteriyor (Hart 1979: 95-6; Goodin 1982: 89-90; Mapel 1989: 54; Larmore 1987: 62; Raz 1986: 9. bölüm). Dworkin'in de belirttiği gibi bu karşı çıkış, "siyaset kuramı ve tartışmasındaki soyut kavramların rolünü yanlış anlar" (Dworkin 1977: 368). İnsanlara eşitler olarak davranma düşüncesi soyuttur, ama formel değildir. Tam tersine bu bazı kuramları (ırkçı kuramları) dışlayan ve başka kuramların istediği bir ölçüt koyan kapsamlı bir idealdir. Soyut bir kavramın yorumlanmayı gerektirdiği, farklı kuramların soyut bir kavramı farklı biçimlerde yorumlayabileceği gerçeği, bu kavramın boş olduğunu ya da bu kavramın bir yorumunun bir başka yorumu kadar iyi olacağını göstermez.

çalışıyorsa–, siyasi tez de böyle bir biçim almalıdır. Siyasi tezin mantıksal bir kanıt sunmasını beklemek, basitçe bu egzersizin doğasını yanlış anlamak olur. Siyasi cemaatin hangi ilkelerle yönetilmesi gerektiğine ilişkin inançlarımızı açıklamaya ve savunmaya yönelik her girişim, eşitlik kavramının farklı kavranışlarını, karşılaştırma biçimini alacaktır.

6. FAYDACI SİYASET

Bir siyasi ahlâk kuramı olarak faydacılığın uygulamadaki yansımaları nelerdir? Faydacılığın, topluluğun zayıf ve sevilmeyen üyelerinin, çoğunluğun yararı uğruna gözden çıkarılmasını haklı gösterebilmesi gibi bir tehlikenin varlığına dikkat çekmiştim. Ama faydacılık, adil olmayan bazı ayrıcalıkları çoğunluğun zararına elinde bulunduranlara yüklenmek için de kullanılmıştır. Hattâ faydacılık bilinçli bir siyasi ve felsefî hareket olarak, İngiliz toplumunun radikal eleştirisi olarak doğmuştur. İlk faydacılar, İngiliz toplumunun pratiklerinin aklın değil, feodal inançların bir ürünü olduğuna inanan ve bu toplumun tümüyle yeniden düşünülmesi gerektiğini savunan “Felsefî Radikaller”di. O dönemde faydacılık, demokrasinin genişletilmesini, ceza yasalarında reformlara gidilmesini, sosyal yardım düzenlemelerini öngören ilerici ve reformcu bir siyasi programla tanımlanıyordu.

Öte yandan çağdaş faydacılarsa, “şaşırtıcı derecede konformist”, başka deyişle faydacılığın her şeyi olduğu gibi bıraktığını gösterme çabası içindeler (Williams 1972: 102). Stuart Hampshire’ın da belirttiği gibi, İngiliz faydacılığı “dünyada iyiyi gerçekleştirmek üzere yola çıkmıştı” ve

“...uzun yıllar boyunca da bu amacında büyük ölçüde başarılı oldu. Faydacı felsefe, Birinci Dünya Savaşı öncesinde ve onu izleyen yıllarda, hâlâ cürekâr, yenilikçi, hattâ altüst edici, ardında başarılı bir toplumsal eleştiri grafiği bırakmış bir öğretiydi. Onun bu rolü yitirdiğine ve artık bir engel olduğuna inanıyorum.” (Gödin’de alıntı, 1995: 3)

Elbette kimi faydacılar, faydacılığın, gündelik ahlâkın keyfi ve

akıl dışı yönlerine radikal bir eleştiri getirmesi gerektiğini ileri sürüyorlar (Singer gibi, 1979). Ama faydacılık artık tutarlı bir siyasi hareket değildir, savunmaya eğilim gösterdiği bir şey varsa o da statükodur.

Faydacılığın giderek tutuculaşması neyle açıklanabilir? Bunun iki temel gerekçesi olduğunu düşünüyorum. İlki, faydacı ilkeleri fiilen uygulamanın ne kadar güç olduğunu iyice anlaşılmasıdır. İlk faydacılar varolan toplumsal yasaları insanoğlunun iyiliği için yargılamaya hazırken, günümüz faydacılarının birçoğu gündelik ahlâka başvurmak için iyi kimi faydacı gerekçeler bulunduğunu savunuyor. Onlara göre gündelik ahlâkın bir kuralıyla ilgili istisnalar yapmamız faydayı artıracakmış gibi görünebilir. Ama her koşulda, iyi olan kurallara sarılmak için faydacı gerekçeler vardır. Yeni kuralların neler getireceği belirsizdir. Oysa var olan sözleşmelerin değeri anlaşılmıştır (kültürel evrim sınavından geçmişlerdir); insanlar da beklentilerini bunların çevresinde oluşturmuştur. Ayrıca gündelik kural, faydacı anlamda iyi bir kural olarak görünmese de kuralları fayda bağlamında değerlendirmemek için de faydacı gerekçeler vardır. Doğrudan faydacı zeminde hareket etmek, kişisel ve siyasi bağlılıklara karşı koşullu, bu bağlardan kopmayı gündemde tutan davranışlara özendirdiğinden amaçlar açısından zararlı olabilir. Üstelik eylemlerimizin sonuçlarını kestirmek, kestirsek bile bu sonuçları ölçebilmek zordur. Bu yüzden neyin faydayı en üst düzeye çıkaracağına ilişkin yargılarımız eksiksiz olmaktan uzaktır. Ayrıca sosyal kurumları akılcılaştırma girişimleri, yarardan çok zarara yol açabilir.

Sonuçta çağdaş faydacılar, faydacılığın eleştirel bir ilke ya da tümüyle bir siyasi değerlendirme ilkesi olarak kullanılması gereken ölçüğü dar tutarlar.¹⁹ Kimi faydacılar, faydacı akıl yürütmeye yalnızca gündelik ahlâkla çelişkili sonuçlara vardığımız durumlarda başvurmamız gerektiğini; kimileriye faydacı bakış açısına göre en iyi dünyanın hiç kimsenin açıkça faydacı bir tutumla akıl yürütmediği bir dünya olduğunu söyler.

19 Örneğin Bailey bir faydacılık biçimini savunur, ancak bunun “global” bir analizden çok “marjinal” analize uygun olduğunu söyler. Başka deyişle faydacı ilkeler temelinde yeni kurumlar tasarlamaya girişmemeliyiz. Daha çok var olan kurumlar değişen koşullardan dolayı başarısızlığa uğrarsa ya da uğradığında faydacılığa başvurmalıyız (Bailey 1997: 15).

Williams'a göre bu tür bir faydacılık kendi kendini ortadan kaldırır, kendisinin ortadan kalkmasını savunur. Bu, teknik anlamda bir kendi kendini ortadan kaldırma değildir. Çünkü ahlâk bakımından doğru eylemin sonuçta faydayı en üst düzeye çıkaran eylem olmadığını göstermez. Ama faydacılığın artık siyasi tartışma açısından doğru bir dil olarak kullanılmayacağını gösterir. Siyasetin gündelik dilin faydacı olmayan diliyle tartışılması gerekir; yani hakların, kişisel sorumlulukların, kamusal çıkarın, adil paylaşımın dilinden. Faydacılık, kimi çağdaş yorumlara göre, her şeyi olduğu gibi bırakmakta; gündelik siyasi karar alma sürecinde yarışmaktan çok, bu sürecin üstünde durmaktadır.

Faydacılığın daha tutuculaşmasının bir başka gerekçesi daha var. Faydacılık, Britanya'da toplumun büyük kesiminin, *çoğunluğun* (kırsal kesim ve işçi sınıfı) aleyhine küçük, ayrıcalıklı bir seçkinler kesiminin yararlarını gözeten bir örgütlenmeye sahip olduğu dönemde ortaya çıktı. Bu seçkin toplumsal yapı, gelenek, doğa ve dine ilişkin ideolojik bir kavrayışla meşrulaştırılıyordu. Temel siyasi tartışmalar, çoğunluğun haklarını güçlendirmek üzere sistemde bir reforma gidilip gidilmemesi üzerineydi. Bu koşullarda faydacılığın sekülerliğe ve faydanın en üst düzeye çıkarılmasına sıkı sıkıya bağlılığı, açıkça ayrıcalıklı seçkinlere karşı tarihsel olarak ezilmiş çoğunluktan yana durduğu anlamına geliyordu.

Ancak çağdaş liberal demokrasilerde, temel siyasi sorunlar farklıdır. Çoğunluğun (en azından erkeklerin) temel yurttaşlık haklarını ve siyasi hakları kazanmasının üstünden uzun zaman geçmiştir. 1950'ler ve 60'lardaki yurttaşlık hakları hareketleriyle birlikte can alıcı siyasi sorunlar, tarihsel olarak ezilmiş azınlıkların, Afrikalı Amerikalılar, eşcinseller, yerli halklar ya da bedensel engelli insanların hakları üzerinde yoğunlaşmıştır. Ayrıca bu hak iddiaları genelde çoğunluğu karşısına almıştır. Başka deyişle çoğunluğu, çoğunluğun istemediği ya da çıkarına olmayan politikalar benimsemeye zorlamıştır. Böyle durumlarda, faydacılık artık açık ya da belirli bir yön sunmamaktadır. Söz konusu azınlık hem küçük (belki de nüfusun yüzde 2'si ile yüzde 5'i oranında), hem de sevilmeyen bir topluluk olabilir. Çoğunluğun birçok üyesi böy-

le azınlıklara karşı önyargılı olabilir. Önyargılı olmasa bile çoğunluk çeşitli azınlıkların ezilmesini tarihsel olarak desteklemiş ve bundan yararlanmıştı. Örneğin çoğunluk, yerli halkları mülksüzleştirerek zenginleşmiştir. Yerli halklara toprak hakkı ya da engelli insanlara erişim hakları tanımak, çoğunluk üyelerine pahalıya mal olabilir; onları sevdikleri gelenekleri, azınlığı dışlayan pratikleri bırakmaya zorlayabilir.

Bu koşullarda faydacılığın ne önerdiği açık değildir. Oyları sayarsak ya da kamuoyu yoklaması yaparsak, eşcinsellerin haklarına karşı çıkarınların, destekleyenlerden daha çok olduğunu görebiliriz pekâlâ. Ya da yerlilere toprak hakkı tanındığında, kazananları ve kaybedenleri sayacak olursak, bu haklar yüzünden kayba uğrayanların, kazananlardan çok olduğunu görebiliriz. Faydacılığın basit bir uygulaması, haklarını arayan azınlık karşısında çoğunluktan yana görünecektir. Elbette daha önce gördüğümüz gibi faydacılar çeşitli gerekçelerle küçük ve sevilmeyen azınlıkların haklarının bile çoğunluğun önyargıları ve ekonomik çıkarlarına karşı korunmasından uzun vadede herkesin kârlı çıkacağını söyleyebilir. Çoğunluğun, bir azınlığın bastırılması ya da savsaklanması isteğini ya da bundaki çıkarını, istikrarlı ve işler kurumlar oluşturmaktaki uzun vadeli çıkarlar açısından tartmalıyız. Ama bunlar faydacıların da üzerinde bir uzlaşma sağlayamadığı karmaşık ve spekülâtif sorulardır.

Kısacası faydacılık, küçük, ayrıcalıklı bir seçkinler kesimi karşısında, ezilen çoğunluğu savunup savunmayacağımız sorusuna açık, ilerici bir yanıt vermektedir. Ama geniş, ayrıcalıklı bir çoğunluk karşısında bastırılan bir azınlığı savunup savunmayacağımız sorusuna, kısa ve uzun vadeli etkileri nasıl tanımladığımız ve nasıl tarttığımızla bağlı olarak belirsiz, birbiriyle çatışan yanıtlar vermektedir. Sorun, “faydacı akıl yürütmenin rüzgarlarının birçok yöne doğru esmesidir” (Sher 1975: 159). Bu sorun kamusal politikanın bütün alanlarında karşımıza çıkmaktadır. Örneğin kimi faydacılar, paranın azalan marjinal faydasından ötürü, faydanın zenginliğin kitlesel bir yeniden dağıtımıyla en üst düzeye çıkacağını savunurken, bir başka faydacı kesim daha fazla zenginlik yarattığı için laissez-faire (bırakınız yapsınlar) kapitalizmini savunmaktadır. Bu, yalnızca farklı ekonomik politikaların, üzerinde uzla-

şılan bir fayda ölçęęi uyarınca nasıl işleyeceğine ilişkin bir tahmin yürütme sorunu değildir. Aynı zamanda ölçęęin nasıl tanımlanacağı sorunudur. Örneğin ekonomik mallarla insanın refahının öteki bileşenleri (dinlenme, topluluk vs.) arasında nasıl bir ilişki vardır? Yine aynı zamanda fayda hesaplamalarının rolüne ilişkin bir sorundur. Toplam faydayı ne ölçüde güvenilir bir biçimde belirleyebiliriz? Faydayı nasıl ve ne zaman ölçeceğimizle ilgili bu uzlaşmazlıklar dikkate alındığında, faydacılık temelden birbirine karşıt yargılar üretmeye yazgılıdır.

Bütün bu konuların eşit düzeyde akla yatkın olduğunu (ya da bu sorunların faydacı olmayan kuramlarda bulunmadığını) söylemek istemiyorum. İlk faydacıların siyasi akıl yürütmelerine duydukları güven ve burada sergiledikleri uzlaşma, çoğunlukla sorunlara oldukça basitleştirilmiş bir açıdan bakmalarının sonucuydu. Ayrıca her kuramda, ilgili olduğu deneysel ve ahlâkî sorunların karmaşıklığını anladığımızda bir parça belirsizlik görmemiz kaçınılmazdır. Çağdaş faydacılar, faydanın hazzı indirgenemeyeceğinde, her türden faydanın ölçülebilir ya da karşılaştırılabilir olmadığına, bu faydaları ölçmeye çalışmanın her zaman uygun düşmediğinde ısrar etmekte haklıdırlar. Ancak bu inceleğin bedeli, faydacılığın ayrıksı bir üstünlüğe sahip bir politikalar dizisi belirleyememesidir. Radikal mirasına karşı çağdaş faydacılık, artık ayırt edilebilir bir siyasi konum tanımlayacak durumda değildir.

OKUMA KILAVUZU

Faydacılığa ilişkin en önemli anlatımlar, 19. yüzyıldaki kurucularına, özellikle de Jeremy Bentham, John Stuart Mill ve Henry Sidgwick'e aittir. Hattâ faydacılığa ilişkin literatürün bugün bile en önemli bölümü, bu yazarlara ilişkin yorumlardan oluşur. Klasik yorumlar için bkz. Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, J. H. Burns ve H. L. A. Hart editörlüğünde (Athlone Press, 1970, 1. baskı, 1823); J. S. Mill, *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*, A. D. Lindsay editörlüğünde (J. M. Dent and Sons, 1968, 1. baskı, 1863); Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1. baskı, Hackett, 1981, 1874. Çağdaş yorumlar için bkz. David Lyons (editör), *Mill's Utilitarianism: Critical Essays*, Rowman and Littlefield, 1997, Roger Crisp (editör) *Routledge Philosophy Guidebook to Mill on Utilitarianism*, Routledge, 1997; Ross Harrison (editör), *Bentham*, Routledge, 1999; Bart Schultz (editör), *Essays on Sidgwick*,

Cambridge University Press, 1992.

Faydacılık lehindeki ve aleyhindeki literatürün büyük bölümü, bu kuramı kişisel ilişkilerimize ya da tercihlerimize rehberlik etmeye ya da bunları değerlendirmeye yönelik etik ya da kişisel ahlâka ilişkin genel bir kuram olarak değerlendirir. Faydacı etiğin etkili çağdaş savunuları için bkz. James Griffin, *Well-Being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, Oxford University Press, 1986; David Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism*, Oxford University Press, 1965; Richard Brandt, *A Theory of the Right and the Good*, Oxford University Press, 1979 ve *Morality, Utilitarianism and Rights*, Cambridge University Press, 1992; R. M. Hare, *Moral Thinking*, Oxford University Press, 1981. Faydacılığı ötenaziden, Üçüncü Dünya'nın yoksulluğuna ve hayvan haklarına uzanan geniş kapsamlı bir sorunlar dizisine yönelik bir girişim olarak bkz. Peter Singer, *Practical Ethics* Cambridge University Press, 1993.

Faydacılığı, siyasi kurumlar ve kamusal politikaları değerlendirmeye yönelik bir siyaset ahlâkı olarak savunan pek az yapıt kaleme alınmıştır. İki önemli istisna için bkz. Robert Goodin, *Utilitarianism as a Public Philosophy*, Cambridge University Press, 1995; James Bailey *Utilitarianism, Institutions and Justice*, Oxford University Press, 1997.

Faydacılık kişisel etiğe ya da siyasî kurumlara ilişkin bir doktrin olarak sunulmuş olsun olmasın, ağır eleştirilere uğramıştır. İlk ama hâlâ gücünü koruyan eleştirilerden biri Bernard Williams'ındır; bkz. J. J. C. Smart ve B. Williams (editörlüğünde), *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge University Press, 1973. Başka önemli eleştiriler (ve yanıtlar) için bkz. Amartya Sen ve Bernard Williams (editörlüğünde), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, 1982; Raymond Frey (editörlüğünde), *Utility and Rights*, University of Minnesota Press, 1994 ve Lincoln Allison (editörlüğünde), *The Utilitarian Response: The Contemporary Viability of Utilitarian Political Philosophy*, Sage, 1990.

Bu tartışmalara giriş niteliğinde iki araştırma: Geoffrey Scarre, *Utilitarianism*, Routledge, 1996, Routledge'in "Felsefenin Sorunları" (Problems of Philosophy) dizisinde; William Shaw, *Contemporary Ethics: Taking Account of Utilitarianism*, Blackwell, 1998. En önemli makalelerin birçoğu şu kaynakta alıntılanmıştır: Jonathan Glover (editörlüğünde), *Utilitarianism and its Critics*, Macmillan, 1990.

Alandaki yeni gelişmeleri izlemek isteyenler faydacılık üzerine araştırmalarda uzmanlaşmış *Utilitas* dergisini izleyebilirler. *Economics and Philosophy* de faydacılar ve onları eleştirenler arasında önemli tartışmalara yer verir. Faydacılığa adanmış birkaç yararlı web sitesi de vardır. İlk *Utilitas* ve International Society for Utilitarian Studies'in web sitelerini içeren, University College of London'daki "Bentham Projesi"nin web sitesidir (www.ucl.ac.uk/Bentham-Project/). İkincisiyse "Utilitarian Resources"dır (Faydacı kaynaklar) (www.utilitarianism.com). Her ikisi de kapsamlı bibliyografyalar ve on-line metinler içerir.

Liberal Eşitlik

1. RAWLS'UN PROJESİ

(a) Sezgicilik ve Faydacılık

Geçen bölümde, bireylerin, başkalarının yararına meşru olarak zarar sokulmasının bazı sınırları olduğu için, fayda hesaplarının önüne geçecek, adil paylaşımı öngören başka kuramlara ihtiyacımız olduğunu savunmuştum. İnsanlara eşit bireyler olarak davranacaksa, sahip oldukları belli hakları ve özgürlükleri korumalıyız. Ama hangi hakları ve özgürlükleri?

Geçtiğimiz otuz yıl içinde, siyaset felsefesi alanında kaleme alınan çalışmaların büyük bölümü bu soruyla ilgiliydi. Gördüğümüz gibi faydacılığı savunmayı sürdüren bazı insanlar vardır. Ancak “faydacılığın bir biçiminin –doğru biçimi keşfedebilirsek eğer– siyasi ahlâkın özünü yakalayacağına duyulan, bir zamanlar geniş kabul görmüş o eski inançtan” gözle görülür bir sapma olmuş (Hart 1979: 77) ve çağdaş siyaset felsefecilerinin çoğu, faydacılığa sistematik bir seçenek bulmayı ummuştur. John Rawls, 1971’de yayınlanan *A Theory of Justice* (Bir Adalet Kuramı) adlı yapıtında böyle bir seçenek sunan ilk siyaset felsefecilerinden bi-

ridir. Faydacılığın sezgilere aykırı doğasına başka birçok felsefeci de dikkat çekmiştir. Ama Rawls kitabına siyaset kuramının iki aşırı uç arasında sıkışıp kaldığından yakınlıkla başlar: Bir yanda faydacılık, öte yanda birbiriyle bağı olmayan bir ilkeler ve düşünceler karmaşası. Rawls bu ikinci seçeneği, belli konularda belli sezgileri temel alan bir dizi anekdotan öteye gidemeyen bu yaklaşımı “sezgicilik” olarak tanımlar.

Sezgicilik, faydacılığın doyurucu olmayan bir seçeneğidir. Çünkü belli konularda faydacı olmayan sezgilerimiz olsa bile, bunları anlamlandıran alternatif bir kurama gereksinim duyarız. Bu belli örneklerin neden bizde hoşnutsuzluk yarattığını gösteren bir kuram isteriz. Ama sezgicilik, asla bu sezgilerin ötesine geçip ya da derinine inip birbiriyle nasıl bir ilişkileri olduğunu göstermeye ya da bu sezgilerin altını çizen, onları yapılandıran ilkeler ortaya koymaya çalışmaz.

Rawls sezgici kuramların iki özelliği olduğunu söylüyor:

Belli vakalarda, karşıt yönlere iten, birbiriyle çatışabilecek birçok ilk ilkedен oluşurlar. İkincisi, bu ilkeleri birbirleri karşısında tartarken hiçbir açık yöntemleri, öncelik kuralları yoktur. Yalnızca bize en doğru görünenden yola çıkarak sezgisel bir denge tutturmaya çalışırız. Ya da öncelik kuralları varsa, bunların az çok önemsiz olduğu, bir yargıya varmakta temel bir yardımda bulunamayacağı düşünülebilir (Rawls 1971: 34).

Sezgiciliğin ilkelerinin genellik düzeyinde birbirinden ayrılan birçok farklı biçimi vardır:

Sağduyulu sezgicilik, daha çok belirli konularla ilgili olarak ah-lâkî kuralların bir araya geldiği kümelerden oluşur. Her küme adaletle ilgili belli bir soruna yanıt verir. Bir küme adil ücret sorununu, bir başkası vergilendirmeyi, bir diğeri cezalandırmayı yanıtlar. Sözgelimi adil ücret kavramını oluştururken, ihtiyacın karşılığını belirlemek kadar, örneğin beceri, eğitim, çaba, sorumluluk, işin güçlüğü gibi birbirine rakip çeşitli ölçütler arasında bir denge kurmamız da gerekir. Büyük olasılıkla hiç kimse bu kuralların yalnızca birine dayanarak karar vermeyecektir, dolayısıyla bu kurallar arasında bir tür uzlaşma sağlanmalıdır. (Rawls 1971: 35)

Ancak kimi ilkeler çok daha genel bir nitelik taşıyabilir. Örneğin insanlar sezgisel olarak eşitlikle özgürlüğü ya da eşitlikle verimliliği dengelemek gerektiğinden sık sık söz ederler. Ve bu ilkeler adalet kuramının bütününe uygulanabilir (Rawls 1971: 36-7). Belli kurallar ya da genel ilkeler düzeyinde olsun, bu sezgici yaklaşımların, kuramsal açıdan yetersiz olmalarının yanısıra pratik sorunlarda da hiçbir yardımları dokunmaz. Çünkü bu belli ve sadeleştirilemez kurallar çatıştığında bize rehberlik yapmazlar. Bu kurallar çatıştığında bize rehberlik yapması için siyaset kuramına döneriz.

Bu yüzden çatışan bu kurallar arasında bir öncelik kurmaya çalışmak önemlidir. Rawls'un ele aldığı iş buydu: Farklı sezgilerimize bir yapı kazandıran sistematik bir siyaset kuramı geliştirmek. Rawls böyle bir kuram bulunduğunu varsaymamış, yalnızca böyle bir kuram geliştirmenin denemeye değer olduğunu düşünmüştü:

Sezgici öğretiyile ilgili olarak esas bakımından mantıksız olan hiçbir şey yoktur. Hattâ bu öğreti doğru olabilir. Toplumsal adalete ilişkin yargımızın kabul edilebilir ahlâkî ilkelerden kaynaklanan bir türevi olması gerektiğini dikkate alamayız. Sezgininse tersine ahlâkî olguların karmaşıklığına önem vermesi bizim yaklaşımımızla çelişir. Yargıların tam değerlendirmesi, birbirine rakip birçok ilke bulunmasını gerektirir. Sezgici, bu ilkelerin ötesine geçme çabalarının ya önemsiz –toplumsal adaletin herkese hakkını vermesi gerektiği söylendiğinde olduğu gibi– ya da yanlış ve fazlasıyla basitleştirici –her şeyin fayda ilkesine göre düzenlenmesi söylendiğinde olduğu gibi– iddia eder. Bu yüzden sezgiciliğe karşı koymanın tek yolu, akıl yürütmemizde ilkelerin çoğulluğuna denk düşeceğini düşündüğümüz ağırlıkları hesaba katan kabul edilebilir ahlâkî ölçütler ileri sürmektir. Sezgiciliğin şöhreti, var olmayacağını düşünemeyeceğimiz yapıcı ölçütler sunmasındadır. (Rawls 1971: 79)

Ö halde Rawls'un sezgicilik-faydacılık çukmazının aşılması açısından tarihsel bir önemi vardır. Ancak bu kuram başka bir nedenden ötürü de önemlidir. Rawls'un kuramı, kendisine katılanların sayısı pek az olduğu için bir uzlaşma yaratma anlamında değil, ama daha sonraki kuramcıların kendilerini Rawls'a karşı çıkmakla tanımlamaları an-

lamında, siyaset felsefesi alanına egemendir. Öteki kuramcılar, kuramlarının ne olduğunu Rawls'un kuramına hangi yönlerden karşı çıktıklarını göstererek açıklarlar. Rawls'u anlamazsak, adalet üzerine yapılan daha sonraki çalışmaları anlayamayız.

(b) Adalet İlkeleri

Rawls'un düşüncelerini anlatırken, öncelikle adalet sorununa nasıl yanıt verdiğini belirtecek, sonra da bu yanıtı dayandırdığı iki tezi tartışacağım. Rawls'un "genel adalet kavrayışı", bir tek merkezî düşünceden oluşur: "Bütün toplumsal temel çıkarlar –özgürlük ve fırsat, gelir ve servet ve kendine saygının temelleri–, bu çıkarlardan birinin ya da hepsinin eşitsiz dağılımı en az gözetilenin yararına olmadıkça, eşit dağıtılmalıdır" (Rawls 1971: 303). Rawls, bu "genel kavrayış"la adalet düşüncesini, toplumsal malların eşit paylaşımı düşüncesine bağlamış, ancak önemli bir ekleme gerçekleştirmiştir. İnsanlara, bütün eşitsizlikleri ortadan kaldırarak değil, birini dezavantajlı duruma düşüren eşitsizlikleri ortadan kaldırarak eşit davranmış oluruz. Eğer belli bazı eşitsizlikler herkesin yararınaysa, toplumsal açıdan yararlı yetenekleri ve çabayı ortaya çıkarıyorsa, o zaman bunlar herkes için kabul edilebilir olmalıdır. Eğer birine benim sahip olduğumdan daha çok para vermek benim çıkarlarıma yarıyorsa, bu durumda benim çıkarlarımla eşit olarak değerlendirilmesi, bu eşitsizliği yasaklamaktansa, ona izin vermemiz gerektiğini söyler. Başlangıçta aldığım eşit payı geliştiriyorlarsa, eşitsizliklere izin vardır; ama faydacılıkta olduğu gibi adil payımı çekişiyorlarsa yoktur. Rawls, bunu daha az iyi durumdakilere, kendi çıkarlarına katkıda bulunmaktan çok zarar verecek eşitsizliklere karşı çıkmalarını sağlayan, eşitsizliklerle ilgili olarak tanınmış bir tür veto hakkı olarak düşünebileceğimizi söyler (Rawls 1978: 64). Rawls'un kuramının merkezindeki tek basit düşünce budur.

Ancak bu genel kavrayış, bu ilkeye göre dağıtılacak çeşitli çıkarlar birbiriyle çatışabileceği için tam bir adalet kuramı sayılmaz henüz. Örneğin birinin gelir düzeyini, onu temel özgürlüklerinin birinden yoksun bırakarak artırabiliriz. Özgürlüğün bu eşitsiz dağılımı, bir

yönden kişinin lehinedir (gelir); ama başka bir yönden değildir (özgürlük). Peki, ya eşitsiz bir gelir dağılımı, gelir bakımından düşündüğümüzde herkesin lehine bir sonuç doğuruyor, ama daha az geliri olanlar açısından bir fırsat eşitsizliği yaratıyorsa? Gelir düzeyini artırma yönündeki bu değişiklik, özgürlük ve fırsatlar bakımından söz konusu olan dezavantajlardan ağır basar mı? Genel kavrayış bu soruları çözülmeden bırakıyor ve bu yüzden sezgici kuramları yararsız kılan sorunu da çözmemiş oluyor.

Kuramın farklı öğelerinin öncelikli olmasını sağlayacak bir öncelikler sistemine ihtiyacımız var. Rawls'un bunun için geliştirdiği çözümde, kuram "yöntem bakımından öncelik" ilkesi uyarınca düzenlenen üç parçaya ayrılır.

Birinci ilke: Herkes, herkese özgürlük tanınmasını öngören benzer bir sistemle uyumlu, eşit temel özgürlüklere sahip olmayı öngören geniş çaplı bütüncül bir sistemden eşit düzeyde yararlanma hakkına sahip olacaktır.

İkinci ilke: Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler,

a) Hem en az avantajlı durumda olanın en fazla yararlanacağı;

b) Hem de adil bir fırsat eşitliği koşulu gereği herkese açık olacak memurluklar ve konumlara bağlı olarak düzenlenecektir.

Birinci Öncelik Kuralı (Özgürlüğün Önceliği): Adalet ilkeleri yönetsel bir sıralamaya sahip olacak ve bu yüzden özgürlükler ancak özgürlük adına kısıtlanabilecektir.

İkinci Öncelik Kuralı (Adaletin Verim ve Refah Karşısında Önceliği): Adaletin ikinci ilkesi, yöntem bakımından verimlilik ilkesi ve avantajların toplamını en üst düzeye çıkarma ilkesinden önce gelir: Fırsat eşitliği ilkesi, fark ilkesi önde gelir (Rawls 1971: 302-3).

Bu ilkeler "özel adalet kavrayışı"nı oluşturur ve sezgiciliğin bize veremediği rehberliği sağlamaya çalışır. Bu ilkelere göre kimi toplumsal çıkarlar diğerlerinden önceliklidir ve bunların geliştirilmesi lehine zarara uğratılamaz. Özgürlüklerin eşitliği, fırsat eşitliğinin, fırsat eşitliği de kaynak eşitliğinin önünde gelir. Ancak her kategori Rawls'un basit düşüncesini içerir: Bir eşitsizliğe ancak en kötü durumdakinin yararına olduğu sürece izin verilebilir. Bu yüzden öncelik ku-

ralları, her kategoriye içkin olan temel adil paylaşım ilkesini etkilemez.

Bu iki ilke Rawls'un adalet sorununa verdiği yanıtı oluşturur. Ancak henüz Rawls'un bu ilkeleri dayandırdığı tezleri görmedik. Rawls'un birazdan inceleyeceğim iki farklı tezi vardır. Öncelikle ekonomik kaynakların dağılımına ilişkin ikinci ilkeyi –kendisi buna fark ilkesi diyor– dayandırdığı tezi inceleyeceğim. Özgürlük ilkesini ve Rawls'un neden buna öncelik tanıdığını, sonraki bölümlerde tartışacağım. Ancak Rawls'un, mantıkça özgürlük olarak tanımlanabilecek herhangi bir şeye öncelik verilmesini öngören genel bir özgürlük ilkesini desteklemediğini belirtelim. Rawls, daha çok “temel özgürlükler” olarak adlandırdığı, liberal demokrasilerde tanınan standart yurttaşlık hakları ve siyasi haklar için –seçme ve seçilme hakkı, ifade özgürlüğü, davaların yürürlükteki yasalara göre ele alınması, hareket serbestisi vs.– özel bir koruma öngörmektedir (Rawls 1971: 61). Bu haklar liberalizm için önemlidir; hattâ liberalizmi diğer kuramlardan ayıran yön, temel özgürlüklere verdiği önceliklerdir.

Ancak yurttaşlık haklarıyla siyasi hakların öncelikli olması gerektiği, toplumumuzda yaygın olarak paylaşılan bir değerlendirmedir. Buna bağlı olarak Rawls ve onu eleştirenler arasındaki uzlaşmazlıkların çoğunlukla diğer konularda yoğunlaştığını görürüz. İnsanların temel özgürlüklere sahip olması gerektiği düşüncesi, Rawls'un kuramının en az ihtilâflı bölümüdür. Ancak benim faydacılığa karşı çıkışım, ekonomik kaynakların adil paylaşımını da öngören bir kurama ihtiyacımız olduğu yönündeydi ki bu da oldukça ihtilâflı bir konudur. Kimileri, ekonomik kaynakların adil paylaşımını öngören bir kuram düşüncesine karşı çıkarlar. Bu düşüncüyü kabul edenlerse bu kuramın nasıl bir biçim alması gerektiği konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Kaynakların dağılımı sorunu, faydacılıktan, biraz sonra inceleyeceğimiz öteki adalet kuramlarına geçişte kilit bir önem taşımaktadır. Bu yüzden de şimdi, Rawls'un fark ilkesine ilişkin değerlendirmesine yoğunlaşacağım.

Rawls adaletle ilgili ilkelerini iki teze dayandırır: Bunlardan birinde kuramını, adil dağılıma ilişkin baskın ideoloji olarak gördüğü ilkelerle, açıkça söylemek gerekirse fırsat eşitliği idealiyle karşılaştırır.

Kendi kuramının adaletle ilgili sezgilerimize daha uygun düştüğünü, baskın ideolojinin başvurduğu hak ve adaletle uygunluk idealini daha iyi ortaya koyduğunu savunur. İkinci teziyse daha farklıdır. Rawls kendi ilkelerinin üstün olduğunu, çünkü bunların varsayımsal bir toplumsal sözleşmenin sonucu olduklarını savunur. Toplum öncesi bir aşamada bulunan insanların toplumlarının hangi ilkelerle yönetileceğine karar vermesi gerektiğinde kendi ilkelerini seçeceğini söyler. Rawls'un deyişiyle "başlangıç durumu"ndaki her insanın, toplumsal bir işbirliğinin yönetiminde Rawls'cu ilkeleri seçmesinde akılcı bir çıkarı vardır. Bu ikinci tez Rawls'un en çok eleştirilen, en ünlü argümanıdır. Ancak yorumu kolay bir tez değildir. Onu daha iyi anlayabilmek için söze ilk tezi değerlendirerek başlayalım.¹

2. SEZGİCİ FIRSAT EŞİTLİĞİ TEZİ

Toplumumuzda ekonomik dağılımı meşru kılmaya yönelik genel kabul gören açıklama, "fırsat eşitliği" düşüncesine dayanır. Gelir ve saygınlık vs. bakımından eşitsizliklerin, ancak ve ancak bu yararları sağlayan konumların adil bir rekabete bağlı olarak belirlenmeleri halinde meşru olduğu varsayılır. Adil bir fırsat eşitliği söz konusuysa, başka deyişle hiç kimse ırkı, cinsiyeti, toplumsal birikimi bakımından dezavantajlı bir durumda değilse, sözgelimi ulusal gelir ortalaması 20 bin dolarken, birine 100 bin dolar maaş bağlamak kabul edilebilir. Bu tür bir gelir eşitsizliği durumunda, en kötü durumdakinin bu eşitsizlikten yararlanıp yararlanmadığı dikkate alınmaz. (Mackie'nin "adil bir hayat sürme hakkı"yla anlatmaya çalıştığı budur; bkz. 2. Bölüm.)

1 Rawls'un ortaya attığı iki adalet ilkesine ilişkin bir dizi tamamlayıcı tezi vardır. Örneğin ilkelerinin "aleniyet" (Rawls 1971:133) ve "istikrar" (Rawls 1971: 176-82) gerekliliklerini adalete ilişkin alternatif değerlendirmelerden daha iyi karşıladığını savunur. Adalet ilkeleri herkes tarafından bilinmeli ve kolayca uygulanmalıdır. Buna karşılık adalet duygusu istikrarlı ve kendi kendini güçlendirici olmalıdır. (Örneğin "vaatlerle gelen kısıtlamalar" çok da büyük olmalıdır. Rawls kuramını savunurken, kimi zaman bu tezlere kayda değer bir ağırlık verir. Ancak bu tezler kendi başlarına istikrarlı bir adalet kuramı oluşturamazlar. Bu yüzden de tartıştığım iki temel tezin tamamlayıcısı olabilirler. Yardımcı tezlerin özeti için bkz. Parekh 1982: 161-2; Raikka 1982.

Bu Rawls'un kuramıyla çatışır. Çünkü Rawls konumların tahsisinin fırsat eşitliğine bağlı olması gerektiğini söylemekle birlikte, bu konumlara gelen insanların toplumun kaynaklarından daha çok pay alınmasına karşı çıkar. Rawlsu bir toplum, bu insanlara ortalamanın üstünde ödeme yapabilir, ama ancak toplumun bütün üyeleri bundan yararlanacaksa. Fark ilkesine göre insanlar, ancak daha az pay sahibi olanların yararlanacağını gösterebilirlerse, kaynaklarda daha büyük bir hak iddia edebilirler. Genel kabul gören fırsat eşitliği düşüncesine göreyse, en kötü durumda olanların bu eşitsizlikler üzerinde veto hakkı ve bunlardan yararlanmayı beklemeye hakkı yoktur.

Fırsat eşitliği ilkesi neden toplumumuzda birçok insana adil görünüyor? Çünkü insanların kaderlerinin, içinde buldukları koşullardan çok tercihleriyle belirlenmesini garantiliyor. Eğer fırsat eşitliği olan bir toplumda, kişisel bir isteğimin peşinden koşuyorsam, başarıyı ya da başarısızlığımı ırkım, sınıfım ya da cinsiyetim değil performansım belirleyecektir. Başarısız olursam, bunun nedeni “yanlış” grupta doğmuş olmam olmayacaktır. Kaderimiz, içine doğduğumuz etnik grup ya da bağlı bulunduğumuz ırk gibi, ahlâk bakımından keyfi etkenlerle ayrıcalıklı ya da dezavantajlı kılınmaz. Hiç kimsenin toplumsal koşulları bakımından dezavantajlı olmadığı bir toplumda, insanların kaderleri kendi ellerindedir. Fırsat eşitliğinin bulunduğu bir toplumda, gelir eşitsizlikleri adildir; çünkü başarı “ödül”dür, “hak edenlere” gider.

İnsanların, adalete uygun bir fırsat eşitliğini sağlamak için ne gerektiği konusundaki düşünceleri farklıdır. Kimilerine göre, eğitimde ve istihdamda ayırım gözetmemenin yasalara bağlı olması yeterlidir. Kimileriye ekonomik ve kültürel olarak dezavantajlı konumdaki grupların üyelerinin ekonomik başarı için gerekli nitelikleri edinmelerini sağlayacak gerçek bir fırsat eşitliğine sahip olmaları için sıkı eylem programlarına gereksinim olduğunu savunur. Ancak bütün bu tartışmalarda geri plândaki kilit düşünce şudur: Bireylerin toplumsal çıkarlardan eşitsiz yararlanması, birey bu eşitsizlikleri kazanmış ve hak etmişse, başka deyişle bu eşitsizlikler bireyin eylemlerinin ve tercihlerinin bir sonucuysa adildir. Ancak bireylerin toplumsal koşullarına bağ-

lı olarak keyfi ve hak etmedikleri farklılıklara dayanarak dezavantajlı ya da ayrıcalıklı kılınması adil değildir.

Rawls, bu görüşün çekiciliğini anlamıştır. Ancak bu görüşün görmezden geldiği bir başka hak edilmemiş eşitsizlik kaynağı daha vardır. Toplumsal eşitsizliklerin hak edilmediği ve bireyin kaderinin bu hak edilmemiş eşitsizlik yüzünden daha da kötüleşmesi adil değildir. Ancak aynı şey doğal yeteneklerle ilgili eşitsizlikler için de söylenebilir. Hiç kimse belli bir sınıfa, belli bir cinsiyete ya da ırka mensup olarak doğmayı hak etmediği gibi, engelli ya da 140 puanlık bir IQ düzeyine sahip olarak doğmayı da hak etmez. Eğer insanların kaderinin cinsiyet, sınıf ya da ırkla belirlenmesi adil değilse, aynı adil olmayışın neden insanın kaderinin zekâ düzeyi ya da engelli olması gibi etkenlerle belirlenmesinde eşit ölçüde geçerli olmadığı yeterince açık değildir. Bütün bu durumlarda, aynı adil olmayış sözkonusudur: Dağılan payların ahlâkî bakış açısından keyfi olan etkenlerden etkilenmemesi gerekir. Doğal yetenekler ve toplumsal koşullar şans meselesidir ve insanların ahlâkî hak talepleri şansa dayanmamalıdır.

Bu yüzden genel kabul gören fırsat eşitliği ideali “istikrarsız”dır; çünkü “dağılımdan payımıza düşenin belirlenmesiyle ilgili olarak toplumsal koşullar ya da doğal şansın etkisiyle dara düşmüşsek, bir diğeri- nin etkisiyle sıkıntı çekmeye yazgılıyızdır. Ahlâkçı bir bakış açısından her ikisi de eşit derecede keyfi görünüyor” (Rawls 1971: 74-5). Dworkin’e göre aslında doğal servetin hak edilmemiş olması, genel kabul gören fırsat eşitliği görüşünü “istikrarsız”dan çok “hileli” kılmaktadır (Dworkin 1985: 207). Fırsat eşitliğiyle ilgili baskın görüş, toplumsal eşitsizlikleri kaldırmanın herkese toplumsal yararlarından pay almakta fırsat eşitliği tanıdığını, bu yüzden bireyler arasındaki gelir eşitsizliklerinin kazanılmış bulunduğunu, bireylerin çabalarının ya da tercihlerinin bir ürünü olduğunu öne sürer. Ancak doğuştan engelli olanların, toplumsal yararlarından pay alma konusunda fırsat eşitliği yoktur ve onların bu başarısızlığı, tercihleriyle ya da çabalarıyla ilgili değildir. Hak edilmemiş eşitsizlikleri ortadan kaldırmakla gerçekten ilgileniyorsak, fırsat eşitsizliğine ilişkin genel kabul gören görüşün yetersiz olduğunu söylemeliyiz.

Genel kabul gören görüşün temelinde çekici gelen düşünce, insanların kaderlerinin kendilerini içinde buldukları koşullarla değil, tercihleriyle, hayatlarını nasıl süreceklerine ilişkin kararlarıyla belirlenmesi gerektiği düşüncesidir. Ancak genel kabul gören görüş, doğal yeteneklerdeki farklılıkları görmezden gelip (ya da bunları sanki tercihlerimizmiş gibi ele alıp) yalnızca toplumsal koşullardaki farklılıkları tanır. Bu da bu düşüncenin özünü oluşturan sezginin keyfi bir biçimde uygulanmasıdır.

Doğal yeteneklerin farklılığını nasıl ele almalıyız? Toplumsal ve doğal eşitsizlikler arasındaki koşutluklar üzerine düşünen kimileri, kimsenin doğal eşitsizliklerden yararlanmaması gerektiğini varsayar. Rawls ise şöyle diyor:

Hiç kimse büyük bir doğal yeteneği ya da toplumsal olarak daha iyi bir başlangıç noktasında yer almayı hak etmiyorsa da bu, bu farklılıkların giderilmesi gerektiği anlamına gelmiyor. Bunlarla uğraşmanın başka bir yolu daha var. Temel yapı, bu farklılıkların en az şanslı olanın lehine işlenmesini sağlayacak biçimde düzenlenebilir. Hiç kimsenin, doğal yeteneklerin dağılımındaki yerinden ya da toplumda başlangıçtaki durumundan yola çıkarak telâfi edici avantajlar sunmaksızın ya da böyle avantajlar edinmeksizin kazanmayacağı ya da yitirmeyeceği bir toplumsal sistem kurmak istiyorsak, fark ilkesine dönmek zorunda kalırız (Rawls 1971: 102).

Hak edilmemiş doğal eşitsizliklerin etkisi yüzünden kimsenin zorluk çekmesi gerekmez de böyle bir etkinin varlığından herkesin yararlanabileceği durumlar da olabilir. Hiç kimse doğal yeteneklerinden yararlanmayı hak etmemiştir; ama “doğal piyango”da daha az şanslı olanların yararına çalıştıklarında bu yararın ortaya çıkmasına izin vermek gayriadiil değildir. Fark ilkesi de tam olarak bunu söylemektedir.

Rawls’un adil paylaşım ile ilgili ilk tezi budur. Genel kabul gören adil paylaşım görüşüne göre yetenekli insanlar doğal olarak daha büyük bir gelir beklentisi içinde olabilirler. Ancak yetenekli olanlar bu avantajları hak etmemiş oldukları için, onların bu büyük beklentileri “ancak ve ancak toplumun en az avantajlı konumdaki üyelerinin bek-

lentilerine katkıda bulunuyorsa adildir” (Rawls 1971: 75). Böylece, fırsat eşitliğiyle ilgili genel kabul gören görüşü inceleyerek fark ilkesine ulaştık. Rawls’un da dediği gibi, “Herkes ahlâkî bir kişilik olarak eşit davranan; insanların toplumsal işbirliğinin getirdiği yararlar ve yükümlülüklerdeki payını, toplumsal şanslarına ya da doğal piyangodaki şanslarına göre değerlendirmeyen fırsat eşitliği düşüncesini açıklamaya giriştiğimizde, [fark ilkesinin] seçenekler arasında en iyisi olduğu netlik kazanır” (Rawls 1971: 75).

İlk tez budur. Ben bu tezin temel öncülünün doğru olduğunu düşünüyorum. Fırsat eşitliğiyle ilgili olarak genel kabul gören görüş dengesizdir; doğal yeteneklerin dağılımındaki konumumuzun ahlâk bakımından keyfî (arbitrary) olduğunu da anlamalıyız. Yine de varılan sonuç çok da doğru değildir. Doğal ve toplumsal eşitsizliklerin keyfî olduğu gerçeğinden yola çıkarak bu tür eşitsizliklerin, dağılımı, ancak en zor durumdakilerin yararlanacağı durumlarda etkilemesi gerektiği sonucuna varabiliriz. Ancak fark ilkesi, *bütün* eşitsizliklerin en zor durumda olanın yararına işlemesi gerektiğini söylüyor. Peki ya ben ayrıcalıklı bir toplumsal grupta doğmadıysam, doğuştan özel kimi yeteneklerim de yoksa, buna karşın kendi tercihlerim ve çabamla başkalarından daha çok gelir elde edebildiğim bir konuma gelmişsem? Bu tezdeki hiçbir şey, fark ilkesinin yalnızca ahlâk bakımından keyfî etkenlerden kaynaklanan eşitsizlikler yerine neden tüm eşitsizliklere uygulanması gerektiğini açıklamıyor. İkinci tezi de inceledikten sonra bu noktaya döneceğim.

3. TOPLUMSAL SÖZLEŞME TEZİ

Rawls adalet ilkesiyle ilgili ilk tezine, ikincisi kadar önem vermez. Rawls’un temel tezi “toplumsal sözleşme” tezidir. İnsanların, en baştan bir toplum kurmaya kalkacak olsalardı nasıl bir siyasi ahlâkî tercih etmeleri gerektiğine ilişkin bir tezdur bu: Rawls biraz önce incelediğimiz teze ilişkin olarak şunları söyler:

[Fırsat eşitliğiyle ilgili] önceki anlatımların hiçbiri, bu adalet kavrayışına ilişkin bir tez değildir. Çünkü bir sözleşme kuramında

bütün tezler, doğrusunu söylemek gerekirse, başlangıç noktasında neyi seçmenin akılcı olacağı üzerine kurulmalıdır. Ama burada adaletin iki ilkesinin en iyi biçimde yorumlanmasına, bu ölçütler, özellikle de [fark ilkesi] okuyucuya çok acayip ya da tuhaf gelmesin diye bir temel hazırlamaya çalışıyorum (Rawls 1971: 75).

Rawls, ilk sezgici tezini, yalnızca toplumsal sözleşme düşüncesini temel alan gerçek teze bir dayanak hazırlığı olarak görmüştür. Bu sıra dışı bir stratejidir. Çünkü toplumsal sözleşme tezlerinin genelde zayıf olduğu düşünülür ve görünüşe bakılırsa Rawls da oldukça güçlü bir teze, daha zayıf olan toplumsal sözleşme tezini destekleme rolü biçmiştir.

Toplumsal sözleşme tezleri neden zayıf sayılır? Çünkü bunlar çok mantıksız varsayımlara dayanıyormuş gibi görünürler. Bizden doğada henüz hiçbir siyasi otoritenin olmadığı bir ortam düşünmemizi isterler. İnsanlara kendisine boyun eğmelerini emretme gücüne sahip ya da onların çıkarlarını ve mülklerini koruma sorumluluğunu üstlenmiş daha yüksek bir otorite bulunmadığı için herkes kendi başının çaresine bakmaktadır. Soru şudur: Bu bireyler, bu güce ve sorumluluklara sahip bir siyasi otorite oluşturmaya çalıştıklarında ne tür bir siyasi sözleşme üzerinde uzlaşmaya varırlar? Sözleşmenin koşullarını bilirsek, hükümetin neyi yapmakla, yurttaşların da neye uymakla yükümlü olduğunu biliriz.

Bu tekniğe başvuran farklı kuramcılar (Hobbes, Locke, Kant, Rousseau) farklı yanıtlar ortaya koymuşlardır. Ama hepsi de aynı eleştiriyle karşılaşmıştır: Doğada hiçbir zaman böyle bir durum ya da böyle bir sözleşme olmadığı eleştirisiyle... Dolayısıyla ne yurttaşlar ne de hükümetler bu sözleşmeyle bağlıdır. Sözleşmeler, fiilen üzerlerinde uzlaşmaya varıldığında yükümlülük doğururlar. Belli bir uzlaşmanın, doğanın belli bir durumunda insanların imzalayabileceği bir sözleşme bulunabileceğini, bu yüzden varsayımsal bir sözleşme olduğunu söyleyebiliriz. Ama Dworkin'in de dediği gibi, "Varsayımsal bir uzlaşma, fiili bir sözleşmenin taslak hali olamaz; sonuçta bir sözleşme değildir" (Dworkin 1977: 151). Doğanın bir durumunda kabul etmiş olabileceğimiz bir sözleşmeyle bağlandığımız düşüncesi;

Kişi, önceden sorulmuş olsaydı kimi ilkeleri kabul edebilirdi diye daha sonra, farklı koşullarda, aslında rıza göstermemişken, bu ilkelerin onun için geçerli olmasının adil olduğu anlamına gelir. Ama bu kötü bir savdır. Diyelim, pazartesi günü elimdeki tablonun değerini bilmiyordum; o gün bana 100 dolar önermiş olsaydınız, size satmayı kabul edebilirdim. Ama salı günü tablomun değerli olduğunu öğrendim. Çarşamba günü bu tabloyu size 100 dolara satmam gerektiği savıyla mahkemeye başvuramazsınız. Benim şansım pazartesi günü satmamı istememiş olmanızdır belki, ama bu daha sonra bana baskı yapılmasını haklı çıkarmaz (Dworkin 1977: 152).

Bu yüzden toplumsal sözleşme düşüncesi ya tarihsel olarak sağma (fiili uzlaşmayı temel alıyorsa) ya da ahlâk bakımından önemsizdir (varsayımsal bir uzlaşmayı temel alıyorsa).

Ama Dworkin'in de belirttiği gibi toplumsal sözleşme tezlerini yorumlamanın başka bir yolu daha vardır. Sözleşmeyi esas olarak fiili ya da varsayımsal bir uzlaşma değil, insanların ahlâk bakımından eşit olmalarıyla ilgili belli ahlâkî öncülleri değerlendirmemizi sağlayan bir araç olarak görmeliyiz. Doğal durum düşüncesini toplumun tarihsel kökenlerini ya da hükümetlerin ve bireylerin tarihsel yükümlülüklerini incelemek için değil, ahlâk bakımından bireylerin eşit olması düşüncesine model oluşturması için ele alıyoruz.

Ahlâk bakımından eşit olma düşüncesinin bir bileşeni, hiçbirimizin doğuştan birinin isteklerine bağımlı olmadığı, hiçbirimizin dünyaya bir başkasının malı ya da uyuğu olarak gelmediği savıdır. Hepimiz özgür ve eşit doğarız. Tarih boyunca birçok grup bu eşitliği yadsımıştır. Örneğin feodal toplumlarda köylüler doğal olarak aristokratlara bağımlı görülüyordu. Locke gibi klasik liberallerin tarihsel görevi, bu feodal öncüle karşı çıkmak olmuştur. Kimi insanların doğal olarak başkalarına bağımlı olduğu düşüncesine karşı çıkışlarını açıkça ortaya koyarken de, insanların eşit statüde olduğu bir doğa durumu tasarlamışlardır. Rousseau'nun da söylediği gibi "İnsan özgür doğar, ama her yerde zindirdir." Bu yüzden doğal durum düşüncesi, insanoğlunun toplum öncesindeki var oluşuyla ilgili antropolojik bir sav değil, insanlar arasında doğal uyrukluğun (bağımlılığın) bulunmamasıyla ilgili ahlâkî bir savdır.

Ancak klasik liberaller hükümetlerin asla kabul edilemez olduğuna inanan anarşistler değillerdi. Anarşistler insanların asla başkaları üzerinde meşru bir otorite kuramayacağına, insanların asla böyle bir otoriteye uymaya meşru olarak zorlanamayacağına inanır. Klasik liberaller anarşist olmadıklarından, onlar için asıl soru, özgür ve eşit doğan insanların nasıl olup da yönetilir duruma geldiğiydi. Bu soruyu kabaca şöyle yanıtlıyorlardı: Toplumsal yaşamdaki belirsizlikler ve kıtlıklar yüzünden bireyler, ahlâk bakımından eşit konumlarından vazgeçmeksizin, belli bazı güçleri devlete aktarmayı uygun bulmuşlardı. Buna karşılık devletin, bu güçleri yalnızca bireyleri bu belirsizlikler ve kıtlıklardan korumak için kullanacağına güvenmişlerdi. Devlet bu güvene ihanet eder ve güçlerini kötüye kullanırsa, yurttaşlar artık boyun eğmekle yükümlü olmazlar, hattâ baş kaldırmak hakkına sahip olurlardı. Kimi insanların başkalarını yönetme yetkisine sahip olması, ahlâk bakımından eşitliği dikkate almakla tutarlıdır. Çünkü yöneticiler bu yetkiye yönetilenlerin çıkarlarını korumak ve bu çıkarlara katkıda bulunmak koşuluyla sahiptir.

Rawls da bu tür bir kuramı benimsemiştir. Şöyle diyor: “Amacım, Locke, Rousseau ve Kant’ta görülen, bildiğimiz toplumsal sözleşme kuramını genelleştiren ve daha yüksek bir soyutlama düzeyine taşıyan bir adalet kavramı sunmaktır” (Rawls 1971: 11). Sözleşmenin amacı eşitlikçi bir konumdan adalet ilkelerini belirlemektir: Rawls’un kuramında

başlangıçtaki eşitlik konumu, geleneksel toplumsal sözleşme kuramındaki doğal duruma denk düşer. Elbette başlangıç durumu, kültürün az çok ilkel evreleri, fiili tarihsel bir durum olarak düşünülmez. Belli bir adalet kavramına varmak için oluşturulmuş, tüümüyle varsayımsal bir durum olarak görülür (Rawls 1971: 12).

Rawls’un başlangıç durumu, doğal duruma denk düşse de, aynı zamanda ondan farklıdır. Çünkü Rawls doğanın olağan durumunda, gerçekten “başlangıçta eşitlik konumu” bulunmadığına inanır (1971: 11). Toplumsal sözleşme tezinin sezgici tezle birleştiği nokta tam da bu-

rasıdır. Doğanın genel değerlendirmesi adaletsizdir. Çünkü kimi insanların başkalarına göre daha çok pazarlık gücü, –daha çok doğal yeteneği, daha çok kaynağı ya da fiziksel gücü– vardır ve daha uzun süre daha iyi bir durum için çabalayabilirler. Daha güçsüz ve yeteneksiz olanların da ödünler vermesi gerekir. Doğanın belirsizlikleri herkesi etkiler. Ama kimi insanlar bunlarla daha iyi başa çıkabilirler. Ve doğal avantajlarını güçlendirmiyorsa eğer bir toplumsal sözleşmeyi de kabul etmeyeceklerdir. Rawls’un bakış açısına göre bunun adaletsiz olduğunu biliyoruz. Bu doğal avantajlar hak edilmemiş olduğu için adalet ilkelere belirlenirken insanları ayrıcalıklı ya da dezavantajlı kılmamalıdır.²

Bu yüzden ahlâkî eşitliğin anlamını irdelerken yeni bir araca, insanların adalet ilkelerini seçerken keyfi avantajlarını kötüye kullanmalarını engelleyen bir araca gereksinimimiz vardır. Rawls’un “başlangıç durumu” olarak bilinen tuhaf yapıyı geliştirmesinin nedeni de budur. Bu yenilenmiş başlangıç durumunda, insanlar bir “bilgisizlik peçesi”nin ardındadır. Bu yüzden;

Hiç kimse toplumdaki yerini, sınıfını, sosyal statüsünü bilmez, doğal iyiliklerin dağılımındaki talihine, yeteneklerine, zekasına, gücüne vs. ilişkin bir fikri de yoktur. Hattâ kişilerin iyiliği nasıl kavradıklarını ya da özel psikolojik eğilimlerini de bilmediklerini varsayacağım. Adalet ilkeleri bir bilgisizlik peçesinin ardından seçilir. Bu da ilkelerin seçiminde kimsenin doğal şanstan ya da toplumsal koşullardan dolayı avantajlı ya da dezavantajlı olmamasını sağlar. Herkes benzer bir konumda olduğundan ve hiç kimse de kendi özel durumunun yararına olacak ilkeleri bilecek durumda olmadığından, adalet ilkeleri adil bir uzlaşma ya da pazarlığın ürünüdür (1971: 12).

2 Rawls’u sözleşme geleneğinin öteki adlarından ayıran da geleneksel doğa durumuna içkin olan bu adaletsizliğin kınanmasıdır. Hobbes’tan yakın dönemde David Gauthier ve James Buchanan’a uzanan bir gelenektir bu. Rawls gibi onlar da başlangıç durumunda sağlanan bir uzlaşma düşüncesinden toplumsal yaşamı düzenlemeye yönelik ilkeler çıkarma çabasıdadır. Ama Rawls’un tersine bu uzlaşma adaleti değil, karşılıklı yararı amaçlamaktadır. Bu yüzden de başlangıç durumunun, gerçek hayatta pazarlık gücündeki farklılıkları yansıtmasına izin verilebilir. Hattâ bu, temel önemdedir. İkinci sözleşmecî yaklaşımı 4. Bölüm’de tartışacağım ve karşılıklı yarar kuramlarının adalet kuramı olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğini soracağım.

Rawls'a eleştiriler yönelten birçokları, insanların kendilerini buldukları toplumsal yerden ve bireysel isteklerden uzaklaştırması istemini acayip bir kişisel kimlik kuramı olarak görmüştür. Bütün bu bilgi dışarıda bırakılırsa, insanın benliğinden geriye ne kalır? İnsanın kendini bu tür bir bilgisizlik peçesinin ardından hayal etmesi, kurgusal insanların en azından zihinsel ve bedensel bütünlüğe sahip olduğu, geleneksel toplum sözleşmesi kuramındaki doğal durumda tasavvur etmesinden daha zordur.

Ancak bilgisizlik peçesi kişisel bir kimlik kuramının ifadesi değildir. Bu sezgisel bir adalet sınavıdır; tıpkı bir pastanın, kesen kişinin hangi parçayı alacağını bilmeden kesilip paylaştırıldığı adil paylaşım da olduğu gibi.³ Bilgisizlik peçesi de aynı biçimde daha iyi bir konumda oldukları için adalet ilkelerinin seçim sürecini kendi yararlarına etkileyebilecek olanların, bunu yapamamasını sağlamaya çalışmıştır. Rawls'un da dediği gibi,

Öyleyse başlangıç durumunun olağan dışı koşullarına aldanmamak gerekir. Buradaki düşünce yalnızca adalet ilkeleriyle ilgili tezlere ve dolayısıyla bu ilkelere uygulanması akla yatkın kısıtlamaları gözümüzde canlandırmayı sağlamaktır. Çünkü bu ilkelerin belirlenmesinde, kimsenin doğal iyilikler ya da toplumsal koşullar bakımından avantajlı ya da dezavantajlı olmaması gerektiği akla yatkın görünüyor ve genel kabul görüyor. İnsanın kendi koşullarına uygun ilkeler biçmesinin olanaksız olması üzerinde de genel bir uzlaşma sağlanmış görünüyor. Böylelikle, doğal olarak bilgisizlik peçesine varmış oluyoruz (Rawls 1971: 18-19).

3 Rawls, başlangıç durumunda adalet ilkelerini belirlemenin, hangi dilimi alacağını bilmeden pasta kesmekten çok daha farklı olduğunu savunur. Rawls, başlangıç durumunda adalet ilkeleri belirlemeye "saf yöntemsel (prosedürel) adalet", hangi dilimi alacağını bilmeden pasta kesmeye de "mükemmel yöntemsel (prosedürel) adalet" der. Her durumda; bir yöntemin adil sonuçlar doğuracağı varsayılır. Ancak ilkinde "neyin adil olduğuna ilişkin bağımsız ve verili bir ölçüt yoktur", ikincisindeyse vardır (Rawls 1980: 523). Ancak bu karşıtlık biraz abartılıdır. Çünkü göreceğimiz gibi başlangıç durumundaki sonuçları değerlendirmeye yönelik "bağımsız ve verilik ölçütler" vardır. Her iki durum da dikkat çektiğim özelliği paylaşırlar; bu da tarafsız kararlara varabilmek için bilmemekten yararlanmak özelliğidir.

Başlangıç durumunun amacı, “ahlâkî kişilikler olarak insanoğulları arasındaki eşitliği resmetmektir” ve bunun sonucundaki adalet ilkeleri, insanların “kimsenin toplumsal ve doğal koşullar sayesinde avantajlı olduğunun bilinmediği bir durumda, eşitler olarak razı olacakları” ilkelerdir. Başlangıç durumunu, adaletle ilgili kavramlarımızın “anlamını toparlayan” ve “bunların sonuçlarını görmemizi sağlayan” bir “açıklama düzeneği” olarak görmeliyiz (Rawls 1971: 19, 21, 586).

Öyleyse Rawls’un tezi, varsayımsal sözleşme düşüncesinden doğan belli bir eşitlik kavrayışı değildir. Böyle bir tez, Dworkin’in dile getirdiği bütün eleştirilere açık olabilirdi. Varsayımsal sözleşme daha çok belli bir eşitlik kavrayışını resmetmenin, toplumsal kurumların adilce işleyişine ilişkin olarak bu kavrayıştan sonuçlar çıkarmanın bir yoludur. Rawls, taraflı olmaya yolaçacak durumları ortadan kaldırıp oybirliğini şart koşarak eşit konumdaki herkes için kabul edilebilir olan, başka deyişle herkesin hak isteğine, özgür ve eşit bir varlık olarak saygı gösteren bir çözüm bulmaya çalışmıştır.

Bu tezin öncülü sözleşme değil eşitlik olduğundan, onu eleştirebilmek için eşitliğe ilişkin değerlendirmesinin yetersiz olduğunu göstermemiz gerekir. Sözleşmenin tarihsel bir geçerliliği olmadığını, bilgisizlik peçesinin psikolojik olarak olanaksız olduğunu ya da başlangıç durumunun bir biçimde gerçekçi olmadığını söylemek yeterli olmaz; hattâ yersiz olur. Sorun, başlangıç durumunun gerçekten var olup olmadığı değil, bu konumdayken seçilecek ilkelerin, seçim sürecinin doğası bakımından adil olup olmayacaklarıdır.

Rawls’un toplum sözleşmesi düşüncesini, eşitlik kavrayışını temsil etmeye yönelik bir düzenek olarak kabul etsek bile başlangıç durumunda gerçekten hangi ilkelerin seçileceği pek açık değildir. Rawls elbette fark ilkesinin seçileceğini düşünüyor. Ancak buradaki tezi, fırsat eşitliğiyle ilgili ilk sezgici tezinden bağımsızdır. Gördüğümüz gibi, “doğrusunu söylemek gerekirse” bu tür bir tezin sözleşme kuramı içinde yeri olmadığını düşünmektedir. Bu yüzden fark ilkesi, başlangıç durumundaki tarafların yapabileceği olası birçok tercihten yalnızca biridir.

Adalet ilkeleri nasıl seçilir? Temel düşünce şudur: Toplumda hangi konumu ele geçireceğimizi ya da neleri hedefleyeceğimizi bilmek de iyi bir hayat sürmek için isteyeceğimiz ya da gereksinim duya-
cağımız belli şeyler vardır. Bireylerin hayat plânları ne kadar farklı olursa olsun, hepsinin de ortak bir noktası vardır: *İyi bir hayat sürme* düşüncesi. Waldron'un da dediği gibi, "Bütün insanların, en farklı kararlara sahip olanların bile bağlandığını söyleyebileceğimiz *iyi bir hayat düşüncesinin peşinden gitmek* gibi bir şey vardır. İnsanlar birbirlerinin ideallerini paylaşmasalar da en azından deneyimlerinden *iyi bir hayat idealine bağlı olmanın* nasıl bir şey olduğunu soyutlayabilirler" (Waldron 1987: 145; karşılaştırın Rawls 1971: 92-5, 407-16). Hepimiz iyi bir hayat idealine bağlıyızdır ve içeriği ne olursa olsun bu bağlılığın peşinden gitmek için de belli şeyler gerekir.

Rawls'un kuramında bunlara "birincil değerler" denir. İki tür temel nitelik vardır:

1. Toplumsal birincil değerler: Doğrudan toplumsal kurumlarca dağıtılan, gelir ve servet, fırsatlar ve yetkiler, haklar ve özgürlükler gibi nitelikler.

2. Doğal birincil değerler: Sağlık, zekâ, kuvvet, hayal gücü ve doğal yetenekler gibi toplumsal kurumlardan etkilenen ama onlar tarafından dağıtılmayan nitelikler.

Adalet ilkelerinin seçiminde, bilgisizlik peçesinin ardındaki insanlar, toplumsal kurumlarca dağıtılan birincil değerlere mümkün olan en iyi biçimde ulaşabilmelerini sağlayacak tercihleri yapmaya çalışırlar. Bu, adalet duygumuzun gerisinde bencillik olduğu anlamına gelmiyor. Hiç kimse hangi konumu elde edeceğini bilmediğinden, insanlardan kendileri için en iyi olana karar vermelerini istemek, tarafsız olarak herkes için en iyisine karar vermelerini istemekle aynı sonuçları doğuracaktır. Bir bilgisizlik peçesinin ardında hangi ilkelerin yararına olacağına karar verebilmek için kendimi toplumdaki herkesin yerine koymam ve neyin onların yararına olduğunu görmem gerekir. Çünkü sonuçta ben de onlardan biri olabilirim. Bu yüzden akılcı kişisel çıkar değerlendirmesi bilgisizlik peçesi düşüncesiyle birleştiğinde, içtenlikle kendimi

toplumdaki öteki insanların yerine koymam ve onların çıkarlarını kendi çıkarlarımış gibi benimsemem gerektiğinden, “iyilikseverlikle aynı amaçlara ulaşır” (Rawls 1971: 148). Böylece başlangıç durumunda varılan uzlaşmalar herkesi eşit değerlendirmeye bağlı kılar.

Başlangıç durumunda insanlar, sonunda toplumda hangi konumu elde edeceklerini bilmeksizin değerli bir hayat sürmelerini sağlayacak birincil değerlere en iyi biçimde ulaşmaya çalışmaktadırlar. Seçebilecekleri birçok farklı ilke vardır. Toplumsal birincil değerlerin, tüm toplumsal konumlara eşit dağılımını seçebilirler örneğin. Ancak Rawls’a göre, belli bazı eşitsizlikler, örneğin fark ilkesine dayalı eşitsizlikler, insanların temel mallara erişmesini kolaylaştırdığından, başlangıç noktasındaki insanların böyle bir tercihte bulunmaları olanaksızdır. İnsanlar, toplumsal kurumlara birincil değerleri, toplumun faydasını en üst düzeye çıkaracak biçimde dağıtmakla sorumlu kılan faydacı bir ilkeyi de seçebilirler. Bu seçenek, ortalama faydayı, başlangıç durumundaki insanların gerçek dünyada olmasını isteyecekleri en üst düzeye çıkarabilecektir. Ayrıca bu, kimi akılcı değerlendirmelere göre tam da bu yüzden akılcı bir tercihtir. Ancak sizin her zaman başkalarının iyiliği için özveride bulunan taraf olmanız gibi bir riski de içermektedir. Bu, özgürlüklerinizi, sahip olduklarınızı, hattâ hayatınızı başkalarının bencil ve meşru olmayan isteklerine açık duruma getirecektir. Özellikle de korunmaya en çok gereksinim duyduğunuz durumlarda. Sözelimi inançlarınız, derinizin rengi, cinsiyetiniz ya da doğal yetenekleriniz yüzünden çoğunluğun gözünde seilmeyen ya da basitçe vazgeçilebilir biri durumdaysanız, sizi korunmasız bırakacaktır. Bu da, akılcı olan temel haklarınızın ve kaynaklarınızın korunmasını sağlamak olduğundan, korumaya çalıştığınız temel hakların çok üstünde ve ötesinde yarar sağlayacak olsanız bile faydacılığı akla uygun olmayan bir tercih durumuna getirir.

Böyle bir durumda nasıl davranmanın akılcı olacağına ilişkin birbiriyle çatışan değerlendirmeler vardır. Sözelimi kumarın akılcılığı, güvenli bir hamle yapmanın akılcılığıyla çatışır. Faydacı bir toplumda temel haklarımızın çiğnenmesinin nasıl bir sorun yaratacağını biliyor

olsaydık, kumar oynamanın ne kadar akılcı olacağını değerlendirebilirdik. Ancak bilgisizlik peçesi bu bilgiyi bizden uzaklaştırmıştır. Kumarın akılcılığı aynı zamanda, insanın olumsuz bir durumla karşılaşma riskine girip girmemesiyle de ilgilidir. Kimi insanlar riske girmeyi önemsemez, kimileriye güvenliği yeğler. Ancak bilgisizlik peçesi kişisel zevklerimize ilişkin bilgiyi de bizden uzaklaştırmıştır. Öyleyse akılcı tercih nedir? Rawls bir “maksimin” stratejisi öneriyor. Başka deyişle minimum ya da en kötü duruma düşerseniz, alacaklarınızı maksimuma çıkarmayı benimsemenin akılcı olduğunu söylüyor. Rawls’a göre bu, toplumda hangi yeri ele geçireceğinize en kötü düşmanınızın karar verdiği varsayımı üzerinden akıl yürütmeye benziyor (1971: 152-3). Sonuçta, minimumun payını maksimuma çıkaran bir dağılım şemasını benimsersiniz.

Örneğin, üç kişinin bulunduğu bir dünyada olası dağılımın aşağıdaki gibi olacağını düşünelim:

- a) 10: 8: 1
- b) 7: 6: 2
- c) 5: 4: 4

Rawls’un stratejisi c’yi benimsemeniz gerektiğini söyler. En iyi durumda mı, yoksa en kötü durumda mı olacağınızı bilmediğinizden, Rawls’a göre akılcı tercih üçüncü şemadır. Çünkü en kötü durumda olsanız bile, bu şemaya göre, diğerlerinde en kötü durumda olduğunuzda alacağınızdan daha çoğunu almaktasınızdır.

İlk iki şemanın ortalama faydası daha yüksek olsa bile üçüncü şemayı seçmeniz gerekir. İlk iki şemadaki sorun, hangi boyutta olduğu bilinmese de hayatınızın tümüyle yetersiz bir konumda geçmesi olasılığının bulunmasıdır. Her birimizin de sürece tek bir hayatı olduğundan, tek hayatınızın böylesine yetersiz bir düzeyde geçmesi olasılığını kabul etmek akılcı olmayacaktır. Rawls, buradan yola çıkarak başlangıç durumundaki insanların fark ilkesini seçeceği sonucuna varır. Bu sonuç da ilk sezgici tezin bize söyledikleriyle uyuşur. Adalet ilkelerinin seçiminde adil bir karar alma süreci kullanan insanlar, sezgilerimizin bize adil olduğunu söylediği ilkeleri seçerler.

Rawls'un "maksimin" stratejisinin en akılcı tercih olduğu savı birçok eleştiriyi almıştır. Kimilerine göre faydacılıktan yana bir kumar oynamak daha akılcı değilse bile eşit ölçüde akılcı bir tercih olacaktır (Hare 1975: 88-107; Bailey 1997: 44-6; Barry 1989a: 333-40). Başka bir kesimse en kötü durumda olanların çıkarlarına daha büyük bir ağırlık vermekle birlikte yoksulların küçük kayıplarına karşılık zenginlerin büyük kazançlar elde etmesine izin veren bir tür "öncelikçilik"dir (Parfit 1998; McKerlie 1994; 1996; Arneson 2000a). Başka bir kesim de eşitsizlik olasılıkları ya da kişinin riskten kaçınması olasılığına ilişkin bir şey bilmeden, kumarın akılcılığını değerlendirmenin olanaksız olduğu görüşündedir. Bu eleştiriler Rawls'un, bilgisizlik peçesi tanımını yalnızca bu sonuca varmak için geliştirdiği ya da yapma yetkisine sahip olmadığı çok büyük psikolojik varsayımlarda bulunduğu için sonuçta ortaya yalnızca fark ilkesini attığını ileri sürerler (Barry 1973: 9. bölüm).⁴

(a) İki Tezin Birbirine Yaklaşması

Bu eleştirilerde bir doğruluk payı vardır, ama bunlar hedefi şaşırılmış eleştirilerdir. Çünkü Rawls zaten başlangıç durumunu, fark ilkesine varmak için geliştirdiğini kabul eder. "Her geleneksel adalet kavrayışında, ilkeleri tercih edilir çözüm olan bir başlangıç durumu yorumu vardır" der. Ayrıca kimi yorumların da faydacılığa yöneldiğini görmüştür (Rawls 1971: 121). Adil bir karar alma süreci yaratma hedefine uygun düşen birçok başlangıç durumu tanımı vardır; bunların tümünde de fark ilkesi seçilmez. Bu yüzden başlangıç durumunda hangi ilkelerin seçileceğini belirlemeden önce başlangıç durumuna ilişkin hangi tanımı kabul edeceğimizi bilmemiz gerekiyor. Rawls bu noktada, bir başlangıç durumu tanımlamamızın bir gerekçesinin de bu ta-

4 Frolich ve Oppenheimer, bu soruyu sınamak için bir dizi test geliştirmişlerdir. Bir ödüllendirme tablosunda kendi yerlerini bilmeyen öznelerden, Rawls'un maximin stratejisi, faydacılık ve en az sayıda insana düşen ortalama faydayı en üst düzeye çıkarmaya çalışan melez bir model arasında bir seçme yapmaları istenmiş; öznelerin büyük bölümü son seçeneği yeğlemiştir (Frolich ve Oppenheimer, 1992).

nımın sezgisel olarak kabul ettiğimiz ilkeleri yanında getirmesi olduğunu söylüyor.

Rawls, başlangıç durumunun, insanların ahlâk bakımından eşit olduğu düşüncesine modellik yapması gerektiğini söyledikten sonra, “yine de belli bir başlangıç durumu tanımını haklı çıkaracak bir yön vardır. Amacımız, bu konumda seçilebilecek ilkelerin adaletle ilgili görüşlerimize uyup uymadığını ya da bunları kabul edilebilir bir biçimde genişletip genişletmediğini görmektir” diyor (1971: 19). Bu yüzden başlangıç durumuna ilişkin hangi tanımı tercih edeceğimize karar verirken, “hem başlangıcı, hem sonucu değerlendiririz.” Bir başlangıç durumunda seçilen ilkeler, adaletle ilgili düşüncelerimize uymuyorsa,

... bir tercihimiz vardır. Ya başlangıç durumuna ilişkin tanımımızı değiştiririz ya da var olan yargılarımızı gözden geçiririz. Çünkü geçici olarak sabit kabul ettiğimiz yargılar bile gözden geçirilebilir. Böylece ileriye ve geriye giderek, kimi zaman sözleşmenin gerçekleştiği koşulları değiştirerek, kimi zaman da yargılarımızdan vazgeçip onları ilkeye uydurarak, sonunda hem akılcı koşulları açıklayan hem de yontulmuş ve değiştirilmiş yargılarımıza uygun ilkelere ulaşmamızı sağlayan bir başlangıç durumu tanımını bulabileceğimizi sanıyorum (1971: 20).

Bu yüzden sezgici tez ve sözleşme tezi birbirlerinden bağımsız değildir. Rawls, sezgilerimize (en azından kuram ve sezgilerimiz arasında uyum sağlamaya yönelik bu iki yönlü sürece girdikten sonra hâlâ sahip olduğumuz sezgilere) uyan ilkelere varabilmemiz için başlangıç durumunda birtakım değişiklikler yapmayı kabul ediyor. Bu kulağa aldatmaca gibi gelebilir. Ama ancak Rawls’un her iki tezin birbirini tümüyle bağımsız olarak desteklediği savında bulunduğunu düşünürsek, öyledir. Rawls zaman zaman bu savı ileri sürse de yer yer her iki tezin birbirine bağlı olduğunu, her ikisinin de aynı sezgilere dayandığını kabul eder.

Peki o zaman neden sözleşme düzeneğiyle uğraşalım? Neden yalnızca ilk sezgici tezi kullanmayalım? İyi bir sorudur bu. Sözleşme tezi, eleştirenlerin öne sürdüğü kadar kötü olmasa da Rawls’un ileri sürdüğü kadar da iyi bir tez değildir. Her adalet kuramının sözleşme

durumuna ilişkin bir değerlendirmesi bulunmuş olsaydı, hangi başlangıç noktası konumu tanımının kabul edilebilir olduğunu bilebilmek için, hangi adalet kuramını kabul edeceğimize önceden karar vermemiz gerekirdi. Rawls'un, sahip olduğumuz tek hayatla başkalarının yararına kumar oynamamıza ya da doğuştan hak edilmemiş dezavantajlara sahip olanların cezalandırılmasına karşı çıkışı, onu başlangıç durumunu tek bir biçimde tanımlamaya yöneltir: Ona karşı çıkanlar da başka bir biçimde tanımlayacaklardır. Bu uzlaşmazlık toplum sözleşmesine başvurarak çözülemez. Her iki taraftan da kendi adalet kuramını savunmak için sözleşme durumuna ilişkin kendi değerlendirmesini ortaya koymasını istememiz gerekir. Çünkü kuramı sözleşme durumu doğurmaktadır. Bu yüzden hangi başlangıç durumu tanımını kabul edeceğimize karar vermek için adaletle ilgili bütün önemli sorunlarda önceden karara varmış olmamız gerekir. Ama bu durumda da sözleşme gereksizdir.

Bu, sözleşme düzeneğinin tümüyle yararsız olduğu anlamına gelmiyor. Öncelikle, başlangıç durumu, tıpkı daha önceki kuramcıların doğal eşitlik düşüncesini canlandırmak için bir doğal durum tanımlamasında olduğu gibi, sezgilerimizi örneklemenin bir yoludur. İkincisi, fırsat eşitliği tezinde başvurduğumuz sezgiler, adilce bir fırsat eşitliğinin yeterli olmadığını gösterse de daha başka neyin gerektiğini söylemez; sözleşme düzeneği sezgilerimizi daha somut bir biçimde anlamamızı sağlayabilir. Rawls'un, bu düzeneğin sezgilerimizden "sonuçlar çıkarmamıza" yarayacağını söyleyerek anlatmak istediği de budur. Üçüncüsü, birbiriyle çelişen sezgilerimizi sınayabileceğimiz bir perspektif sunar. Doğuştan yetenekli biri, yeteneklerin keyfi olduğu düşüncesine yürekten karşı çıkabilir. Bu noktada sezgilerimiz çatışacaktır. Ama eğer bu kişi doğal piyangoda bahtına ne çıkacağını bilmiyorken bu itirazda bulunmuyorsa, sezgilerimizin doğru olduğunu, onun karşı çıkışının kişisel çıkar çatışmasından kaynaklandığını güvenle söyleyebiliriz. İnsanın toplumdaki konumundan koparılmış bir perspektiften bakıldığında kimi sezgiler daha az zorlayıcı olabilir. Sözleşme tezi, tarafsız bir perspektiften seçilmeleri gerektiğini göstererek, sezgilerimizi

destekliyor. Sözleşme düzeneği böylece bazı genel sezgileri örnekliyor ve daha özel sezgileri değerlendirebileceğimiz tarafsız bir bakış açısı sunuyor (Rawls 1971: 21-2, 586).

Bu yüzden, sözleşme düzeneğini kullanmak yararlıdır. Ama öte yandan bu amaçlara ulaşmak için kesin olarak sözleşme düzeneği kullanmamız gerekmez. Önceki bölümde gördüğümüz gibi kimi kuramcılar insanları eşitler olarak değerlendirme görüşünü anlatmak için “ideal duygudaşlık” düşüncesini geliştirmiştir (2. Bölüm, s.57-58).

Her iki kuram da ahlâkî aktörün tarafsız bir bakış açısı benimsemesini ister. Ama tarafsız sözleşmeciler toplumdaki her insanı kendi yararlarının gelecekteki olası konumlarından biri olarak görürken, ideal duygudaşlar herkesin kaderine yakınlık duyup bunu paylaştıklarından toplumdaki her kişiyi kendi konumlarının bir bileşeni olarak görürler. İki kuram da farklı düzenekler kullanır. Ancak ikisinde de kilit hamle, aktörleri kendi çıkarlarına ilişkin bilgiyi ya da bu çıkarları geliştirme becerisini onlardan esirgeyen bir bakış açısına zorlamak olduğundan, aralarındaki fark görece yapaydır. Hattâ genelde tarafsız sözleşmecilerle ideal duygudaşları birbirinden ayırmak çok güçtür (Gauthier 1986: 237-8; Diggs 1981: 277; Barry 1989a: 77, 196).⁵

İnsanları eşit bireyler olarak değerlendirme düşüncesini hiçbir düzenek kullanmadan, yalnızca aktörlerden kendi çıkarlarına ilişkin bilgilerini ya da bunu geliştirme becerilerini dikkate almaksızın, başkalarını eşit düzeyde değerlendirmelerini isteyerek de geliştirebiliriz (Scanlon 1982; Barry 1989a: 340-8). Ahlâkî eşitlik düşüncesini ifade etmek için sözleşmeci ya da ideal duygudaş düzeneğini kullanmakta da bir tür ahlâksızlık vardır. Bilgisizlik peçesi kavramı, başka insanların yalnızca bizim iyiliğimizin bir bileşeni olarak değil, kendi içlerinde de önemli olduğu düşüncesini canlı kılar. Ancak bunu yaparken, başkala-

5 Rawls kendisinin sözleşmeciliği ve Hare'in tarafsız duygudaşı arasında temel bir benzerlik bulunduğu düşüncesini reddeder. Ama Barry'nin de dediği gibi, “bu karşı çıkış bana havadan sudan bir şey gibi görünüyor” (Barry 1989a: 410, s.30). Rawls'un kendi kuramıyla Hare'nin kuramı arasındaki uzaklığı abartması bir talihsizliktir, çünkü bu abartı Rawls'un aleyhine işler. 9. Bölüm'de Rawls'a yönelik feminist eleştirilere bakınız.

rının iyiliğinin, yalnızca bizim (edimsel ya da olası) iyiliğimizin bir parçası olduğu bakış açısına dayanır. İnsanın kendi başına bir amaç olduğu düşüncesi, “toplumda yaşayan çeşitli bireylerin yalnızca çok farklı olasılıklar olduğunu düşünen tek bir akılcı bireyin çıkarlarına yarayacak bir tercih yapma” düşüncesine başvurduğumuzda gölgelerin (Scanlon 1982: 127; karşılaştırmın Barry 1989a: 214-15, 336, 370). Rawls, başlangıç durumundaki insanların toplumdaki çeşitli bireylerin yaşamlarını, yalnızca kendi çıkarını gözeten bir tercihin olası sonuçları olarak değerlendirme olasılığını düşük tutmaya çalışmıştır. Ancak sözleşme düşüncesi, bu bakış açısını destekler ve eşit derecede ilginin gerçek anlamını gölgeler.

Bu yüzden sözleşme düzeneğinin Rawls’un kuramına katkısı pek azdır. Rawls tersini ileri sürse de asıl tez sezgici tezidir ve sözleşme tezi de ancak bunun daha iyi açıklanmasını sağlar. Ama Rawls’un bağımsız bir toplum sözleşmesi tezine neden gereksinim duyduğu açık değildir. Rawls kuramının başında, insanların sistematik ama sezgilerle aykırı bir kuram olan faydacılıkla, hiçbir kuramsal yapısı olmayan çok çeşitli sezgilerin bir koleksiyonu olan sezgicilik arasında tercih yapmaya zorlanmasından yakınmıştı. Eğer Rawls, faydacılığa seçenek olarak sezgilerimizle uyumlu sistematik bir kuram oluşturmuşsa, kuramı, sezgici teze sözleşme tezinin birbirine bağımlılıkları yüzünden zayıflamayacak kadar güçlü bir tezdur. Kendisinin de söylediği gibi, “Adalet ilkeleriyle ilgili koşullar ya da apaçık öncüllerden bir adalet kavrayışı türetilemez. Tersine bu kavrayışın haklılığı, birçok değerlendirme tarafından desteklenmesine, her şeyin tek bir tutarlı görüş içine oturtulmasına bağlıdır” (1971: 21). Rawls buna “düşünsel denge” der ve amacı da buna ulaşmaktır.⁶

Rawls’un adalet ilkeleri, gündelik hayatta başvurduğumuz sezgiler üzerine düşüncelerimizle gündelik konularımızdan kopuk, tarafsız bir açıdan adaletin doğasına bakışımızla desteklenir. Rawls bu tür düşünsel bir denge arayışı içinde olduğundan, Hare ve Barry’ninki

6 Bu “düşünsel denge” düşüncesinin değerlendirmesi için bkz Daniels 1979; karşılaştırmın Nielsen 1993; Norman 1998.

gibi eleştiriler abartılıdır. Bu eleştiriler, Rawls'un tanımladığı başlangıç durumunda fark ilkesinin seçilmeyeceği görüşünde haklı olsalar bile Rawls, fark ilkesine ulaşmak için başlangıç durumunu yeniden tanımlayabilir. Bu aldatmaca gibi gelebilir. Ama bizi düşünsel bir dengeye itiyorsa, "sosyal adaletle ilgili düşüncelerimizi haklı çıkarmak ve tutarlı kılmak için yapabileceklerimizi yaptık" anlamına geliyorsa yararlı ve meşrudur (Rawls 1971: 21).

Rawls'a yönelik gerçekten başarılı bir eleştirinin, ya onun temel sezgilerine karşı çıkması ya da fark ilkesinin neden bu sezgilerin en iyi açıklaması olmadığını (ve dolayısıyla neden farklı bir başlangıç durumu tanımının düşünsel dengemizin bir parçası olması gerektiğini) göstermesi gerekiyor. Rawls'un temel sezgilerine karşı çıkan eleştirileri daha sonra ele alacağım için öncelikle bu ikinci seçeneği değerlendirmek istiyorum. Rawls'un kuramında bazı iç sorunlar bulabilir miyiz? Sezgilerine değil de bunları geliştirme biçimine karşı çıkan eleştiriler getirilebilir miyiz?

(b) İç Sorunlar

Rawls'un temel sezgilerinden biri, tercihler ve koşullar arasındaki ayırmayla ilgilidir. Fırsat eşitliğine ilişkin genel kabul gören görüşe karşı geliştirdiği tez, ağırlıklı olarak bu görüşün hak edilmemiş doğal yeteneklerimize çok fazla alan tanıdığı savına dayanır. Ben burada Rawls'a katılıyorum. Ancak Rawls da doğal eşitsizliklerin etkisine çok fazla alan açarken, tercihlerimizin etkisine çok az yer veriyor.

i. Doğal Eşitsizliklerin Telâfisi

Öncelikle doğal yetenekler sorununa bakacağım. Rawls, insanların toplumsal nitelikler üzerindeki hak isteğinin doğal yeteneklere bağlı olmaması gerektiğini söylüyor. Yetenekli olan daha çok gelir hak etmez; ancak en zor durumdakinin yararına olması halinde daha çok gelir alması gerekir. Bu yüzden doğal yeteneklerin adilce olmayan bir etkide bulunmamasını sağlayan en iyi ilke fark ilkesidir.

Ancak Rawls'un savı, insanların kaderlerinin keyfî etkenlerden

etkilenmesine çok fazla yer açıyor. Bunun nedeni de Rawls'un en kötü konumu tümüyle, insanların sahip olduğu toplumsal birincil değerler, haklar, fırsatlar, zenginlik üzerinden tanımlaması. Kimin en kötü durumda olduğunu belirlerken doğal birincil değerleri değerlendirmeye almıyor. Bu bağlamda Rawls'a göre biri yeteneksiz, fiziksel ya da zihinsel olarak engelli olsa bile aynı toplumsal birincil değerlere sahip iki kişi eşit ölçüde iyi konumdadır. Benzer bir biçimde, toplumsal birincil değerler bakımından başkalarından biraz üstün olan biri, sahip olduğu ekstra gelir, doğal bir dezavantaj yüzünden ödemek zorunda olduğu, tedavi masrafları ya da özel bazı cihazlar gibi ekstra bedelleri karşılamaya yetmese bile Rawls'un ölçeğine göre iyi konumdadır.

Ama toplumsal kurumların adaletini değerlendirirken, neden toplumsal birincil değerler bakımından en kötü durumda olanı köşe taşı alalım? Bu koşul hem sezgici tezle hem de sözleşme teziyle çelişiyor. Sözleşme tezinde, başlangıç durumundaki tarafların akılcılığı bakımından bu koşul işlemez. Eğer Rawls'un dediği gibi iyi bir hayat sürbilmek için sağlık da para kadar önemliyse ve taraflar olası en kötü durumda kendilerine en fazla temel niteliği sağlayacak bir toplumsal düzenleme arayışı içindeyseler (maksimin stratejisi), neden sağlıklı olmakla parasız olmayı, toplumsal dağılımın amaçları açısından eşit derecede kötü bir durum olarak görmez? Herkes, toplumsal birincil değerleri aynı kalsa bile, ansızın sakatlandığında daha kötü bir duruma düşeceğini bilir. Toplumun da onun bu dezavantajının farkında olmasını neden istemeyecektir?

Sezgici tez de aynı yöne işaret eder. İyi bir hayat sürmek için, doğal birincil değerlere sahip olmak da toplumsal birincil değerlere sahip olmak kadar önemlidir. Ayrıca insanlar doğal yeteneklerin dağılımında, buldukları konumu hak etmemişlerdir. Bu yüzden insanların bu konumdan dolayı ayrıcalıklı ya da dezavantajlı olması yanlıştır. Daha önce de gördüğümüz gibi, Rawls'a göre bu sezgi bizi, insanların ancak daha kötü durumda olanların yararlanması koşuluyla doğal yeteneklerinden dolayı ödüllendirilebilecekleri fark ilkesine çıkarır: "Hiç kimsenin doğal yeteneklerin dağılımındaki yerin-

den ya da toplumda başlangıçtaki konumundan yola çıkarak yerini dolduracak avantajlar sağlamadan ya da almadan kazanmayacağı ya da kaybetmeyeceği bir toplumsal sistem kurmak istersek, fark ilkesine yönelmek zorunda kalırız” (1971: 102). Ancak bu yanlıştır, en azından yanıltıcıdır. “Kayıplar ve kazançlar” derken, ancak toplumsal temel vasıflardaki “kayıplar ve kazançlar”ı anlatmak istiyorsak fark ilkesine çıkarız. Fark ilkesi, en iyi durumda olanın, salt doğal yeteneklerin dağılımındaki keyfi konumu yüzünden daha fazla toplumsal temel niteliğe sahip olmamasını ve engelli olanların, içinde buldukları durumdan dolayı toplumsal birincil değerlerden yoksun bırakılmamalarını sağlar. Ancak bu “doğal rastlantı ve toplumsal koşulların etkilerini” tümüyle hafifletmez (1971: 100). Çünkü doğal yeteneklere sahip olanlar, bu yeteneklerinin doğal yararını görmeyi sürdürürler. Engelli olanlarsa hak etmedikleri halde bundan yoksundurlar. Fark ilkesi, engelli bir insanla aynı toplumsal birincil değerlere sahip olmamı öngörebilir. Ancak engelli bir kişinin ekstra tıbbi ve ulaşım giderleri olacaktır. Tatmin edici bir hayat sürme becerisi hak etmediği ya da kendi tercihlerinden dolayı değil de içinde bulunduğu koşullardan kaynaklanan bir engelle karşılaşmış olacaktır. Fark ilkesi bu engeli ortadan kaldırmaz.⁷

7 Bu karşı çıkış Barry ve Sen tarafından gündeme getirilmiştir. Ancak yanlış bir biçimde Rawls’un en kötü durumda olanı belirlemek için birincil değerleri kullanması sorununu sorumlu tutmuşlardır (Barry 1973: 55-7; Sen 1980: 215-16). Sorun aslında Rawls’un birincil değerleri yetersiz kullanmasında; doğal birincil değerleri listeye almamasındadır. Rawls, doğal dezavantajların telâfisi düşüncesini ancak bir “yenilenme ilkesi” çerçevesinde tartışır. Bu ilkeye göre, telâfi ancak fiziksel engelin doğal etkilerini gidermek ve böylece bir fırsat eşitliği yaratmak için mümkündür (Rawls 1971: 100-2). Rawls olanaksız ve sakıncalı bir durum olduğunu söyleyip haklı olarak buna karşı çıkar. Ama telâfiyi neden bütün birincil değerler açısından hak edilmiş eşitsizlikleri ortadan kaldırmamanın bir yolu olarak görmeyelim? İnsanlar, doğal dezavantajlarının seçme şanslarının olmadığı bedellerinden dolayı telâfi edilmelidir. Başkalarıyla eşit bir başlangıç noktasından çıkıp yarışabilmek için değil, doyurucu bir hayat sürme yönünde aynı beceriye sahip olabilmek için. Bu konuda daha fazlası için Michelman (1975: 330-9), Gutmann (1980: 126-7) ve Daniels’i (1985: 3. bölüm), Pogge (1989: 183-8) ve Mapel’le (1989: 101-6) kıyaslayın.

Kimi yorumcular, Rawls’un doğal dezavantajların telâfisini desteklediğini, ancak bunu adaletle ilgili bir sorun olarak görmediğini savunur. Rawls doğal dezavantajlılara karşı yükümlülüklerimizi “kamusal yardım görevi” (Martin 1985: 189-91) ya da “ahlâk istekleri” (Pogge 1989: 186-91, 275) olarak görür. Dezavantajlılara karşı yükümlülüklerimiz yalnızca yardım sorunu de-

Rawls, fırsat eşitliğine ilişkin yaygın görüşe karşı geliştirdiği tezin tam anlamının farkına varmış görünmemektedir. Onun eleştirdiği konum şudur:

1. Toplumsal eşitsizlikler hak edilmemiştir; bu yüzden değiştirilmeleri ya da giderilmeleri gerekir. Ama doğal eşitsizlikler fırsat eşitliğine bağlı olarak dağılımı etkileyebilirler.

Rawls, doğal ve toplumsal eşitsizliklerin eşit derecede hak edilmemiş olduğunu savunur; bu yüzden (1) “dengesiz” bir görüştür. Rawls bunun yerine şu görüşü önerir:

2. Toplumsal eşitsizliklerin giderilmesi, doğal eşitsizliklerin dağılımını etkilememelidir.

Ama doğal ve toplumsal eşitsizlikler gerçekten de aynı ölçüde hak edilmemişse, (2) de “dengesiz” bir görüştür. Bizse bunun yerine şunu öneriyoruz:

3. Doğal ve toplumsal eşitsizliklerin giderilmesi gerekir.

Rawls’a göre dezavantajlı bir sınıf ya da ırk içinde doğan insanların, toplumsal faydadan yoksun bırakılmaması yeterli değildir; bu insanların bu dezavantajlarının giderilmesini isteme hakkı da vardır. Neden doğuştan engelli insanlara daha farklı davranalım? Engelli insanlar, neden ayrımcılığa uğramamayı istemenin yanısıra dezavantajlarının giderilmesini (tıbbî destek, ulaşım kolaylığı, mesleki eğitim vs.) de istemesinler?

Bu yüzden hem sezgici teze hem sözleşme tezine dayanarak doğuştan gelen engellerin giderilmesini ve doğal birincil değerlerin en kö-

ğildir. Çünkü bunun devlet tarafından zorlayıcı bir biçimde yerine getirilmesi gerekir. Yine bu, adalet isteği de değildir. Pogge ve Martin’e göre, Rawls’un adalet kuramı “temel adalet”le ilgilidir. Doğal olarak dezavantajlı durumdakilerin telafisi ise “evrenin adilliğiyle” (Martin 1985: 180; Pogge 1989: 189). Ne yazık ki, yazarlardan hiçbiri bu karşılığı açıklamamış. Ayrıca Rawls’un “doğal kaza ve toplumsal talihin etkilerinin giderilmesine” yaptığı vurguyla ne kadar tutarlı olduğunu da açıklamıyorlar. Örneğin Martin, doğal *varlıklardaki* farkların etkilerini gidermenin temel bir adalet sorunu, doğal engellerdeki farklılıkları gidermeninse bir yardımseverlik sorunu olduğunu söyler gibi görünmektedir (Martin 1985: 178). Rawls’u yaklaşım çerçevesinde bu yaklaşımı neyin haklı çıkardığını görmek zordur. (Brian Barry, bu kısıtlamanın Rawls, adaletin eşit değerlendirme olduğu düşüncesini bırakıp, adaleti karşılıklı yarar olarak gören Hobbescu düşüncüyü savunduğunda meşruluk kazanacağını öne sürer. Barry 1989a 243-6; karşılaştıran 2. kesim)

tü konumu belirleyen listeye alınmasını gerekli kılan gerekçeler bulunduğunu söyleyebiliriz. Doğal eşitsizlikleri giderme konusunda güçlüklerle karşılaşırız (bunları 5. Bölüm'de inceleyeceğiz). Sezgilerimize göre en adil olanı yapmak olanaksız olabilir. Ama Rawls, bu eşitsizlikleri gidermeye çalışmanın istenebileceğini de hesaba katmamıştı.

ii. İnsanların Tercihlerini Desteklemek

İkinci sorunsa bu sezginin öbür yüzündedir. İnsanlar seçilmemiş bedellerin yükünü taşımaya hak etmezler. Peki, ya bedeli ağır şeyler yapmayı yeğleyen insanlara nasıl yanıt vereceğiz? Normalde seçilmemiş bedelleri, gönüllü olarak üstlenilen bedellerden daha ağır buluruz. Seçmediği bir hastalık yüzünden her hafta pahalı ilaçlara 100 dolar ödeyen biriyle, tadını sevdiği için her hafta pahalı şaraplara 100 dolar harcayan biri karşısında farklı şeyler hissederiz. Rawls fırsat eşitliğiyle ilgili yaygın görüşün, doğal eşitsizliklerin seçilmemiş olmasına karşı duyarsızlığını eleştirirken bu sezgiye başvurur. Peki, insanların tercihlerine nasıl bir duyarlılık göstermemiz gerekir?

İnsanların toplumsal ve doğal koşullarını eşitlediğimizi düşünelim. Daha basit bir örnek verecek olursak, aynı toplumsal koşulları paylaşan, benzer doğal yeteneklere sahip iki kişiyi düşünelim. Biri bütün gün tenis oynamak istiyor; bu yüzden de bir tenis kortu almasını ve istediği hayatı (yiyecek, giysi, araçlar vs.) sürmesini sağlayacak parayı kazanmasına yetecek kadar bir süre yakınlardaki bir çiftlikte çalışıyor. İkinci kişiye bir bahçe kurup, kendisi ve başkaları için sebze meyve yetiştirmek için tenis kortuyla hemen hemen aynı büyüklükte bir arazi istemektedir. Dahası Rawls'la birlikte, kaynakların eşit dağılımıyla yola çıktığımızı, bu dağılım sonucunda her ikisinin de istedikleri araziye aldığını, tenise ve bahçeciliğe başladığını düşünelim. Piyasanın serbest işlemesine izin verirse, bahçıvanın kaynakları, tenis oyuncusunun kaynaklarını hızla aşacaktır. Eşit paylaştırılmış kaynaklarla yola çıkmış olmalarına karşın, tenis oyuncusu başlangıçtaki parayı hızla kullanmıştır ve çiftlikteki işi de ancak tenis oynamasını sağlayacak kadar para bırakmaktadır. Oysa bahçıvan başlangıçta kendi-

ne düşen payı daha uzun saatler boyunca çalışarak daha büyük bir gelir elde etmekte kullanmıştır. Fark ilkesi bu eşitsizliğe, ancak en kötü durumda olanın, başka deyişle büyük bir gelirden yoksun olan tenis oyuncusunun yararlanması koşuluyla izin verecektir. Tenis oyuncusu bu eşitsizlikten yararlanamıyorsa, hükümet geliri eşitlemek için bahçivanın gelirinin bir bölümünü tenis oyuncusuna aktarmalıdır.

Ancak her iki kişiye de eşit davranmak anlamında eşitliğin sağlanması için böyle bir vergiye gerek olduğunu söylemek biraz tuhaf kaçacaktır. Unutmayalım ki tenis oyuncusu da bahçivanla aynı yeteneklere, aynı toplumsal koşullara sahipti ve kaynakların eşit dağılımıyla yola çıkmıştı. Sonuçta o gelir getirmeyen tenisi seçtiği gibi eğer isteseydi gelir getiren bahçeciliği de seçebilirdi. Her ikisi de farklı düzeyde çalışma, dinlenme ve gelir sunan bir dizi seçenekle karşı karşıyaydı. Her ikisi de istediğini seçti. Tenisçinin bahçivanlığı seçmemesinin gerekçesi, tenis oynamayı bahçivanlık yapıp para kazanmaya yeğlemesidir. Potansiyel dinlenceden vazgeçip daha fazla para kazanma konusunda, insanların seçimleri farklılaşır. Bahçivan geliri yeğlerken tenisçi dinlenmeyi seçmiştir.

Peki, farklı yaşama biçimlerinin özgürce seçildiğini düşünecek olursak, bahçivanın tenisçinin istemediği yaşama biçimine ve gelire sahip olmasına izin vererek, bahçivana nasıl eşitlik gözetmeden davranmış oluruz? Rawls fark ilkesini, bu ilkenin doğal ve toplumsal koşullardan kaynaklanan eşitsizlikleri düzelttiğini söyleyerek savunuyor. Ama burada bunların konuyla ilgisi yoktur. Fark ilkesi bir dezavantajı ortadan kaldırmak yerine yalnızca bahçivanın tenisçinin pahalı dinlenme zevkini desteklemesini sağlar. Bahçivan tercihlerinin bedelini ödemek zorundadır; örneğin daha fazla gelir elde etmek için dinlenceden vazgeçer. Tenisçiye tercihlerinin bedelini ödemek zorunda değildir; daha fazla dinlenme için gelirden vazgeçmez. Tenisçi, bahçivanın kendi tercihlerinin bedelini ödemesini, ayrıca kendisinin tercihini de desteklemesini bekler. Rawls'un kuramı da bunu gerektirir. Bu eşitliği desteklemez, baltalar. O (tenisçi) tercih ettiği yaşam biçimiyle (eğlenceli tenis) birlikte bahçivanın vergilerinden akan bir geliri de alır. Bahçivansa tercih et-

tiği yaşama biçimine (gelir getiren bahçıvanlık) kavuşurken kendisinden vergi olarak kesilen geliri kaybeder. Tenisçinin, değerli bulduğuna daha fazla sahip olabilmesi için bahçıvanın, hayatını değerli kılanın bir bölümünden vazgeçmesi gerekmektedir. Bu anlamda hiçbir meşru gerekçe gösterilmeksizin, eşitsiz bir işleme tâbi tutulmuşlardır.

Gelir düzeyindeki eşitsizlikler koşulların değil tercihlerin sonucu olduğunda, fark ilkesi adaletsizliği ortadan kaldırmaktan çok bir adaletsizlik yaratıyor. İnsanlara eşit ilgiyle davranmak, insanların kendi tercihlerinin bedelini ödemesini gerektirir. Tercihlerin bedelini ödemek, eşitsiz koşulların bedelini ödememeye ilişkin sezgimizin öbür yüzüdür. İnsanların koşullarındaki bir eşitsizlikten dolayı dezavantajlı kılınması adil değildir. Ama benim tercihlerimin bedelini bir başkasının ödemesini istemem de aynı ölçüde adalete aykırıdır. Daha teknik bir dille konuşacak olursak, dağılım şemasının “yeteneklere duyarsız”, “tercihlere duyarlı” olması gerekir (Dworkin 1981: 311). İnsanların kaderi onların isteklerine dayalı olmalıdır (hayatla ilgili hedefler ve projeler anlamında); ama doğal ve toplumsal koşullara (isteklerinin peşinden gittikleri koşullara) dayalı olmamalıdır.

Rawls kendisi de tercihlerimizden sorumlu olduğumuzu vurgular. Adalete ilişkin değerlendirmesinin refahın değil, birincil değerlerin dağılımını temel almasının nedeni budur aslında. Pahalı zevkleri olanlar, ılımlı zevklere sahip olanlara oranla eşit düzeydeki temel toplumsal niteliklerden daha az gelir elde edecektir. Rawls buradan, ılımlı zevkleri olanların aşırıya kaçanları desteklemesi gerektiği sonucuna varılamayacağını, “çünkü kendi amaçlarımızın sorumluluğunu üstlenme kapasitesine sahip olduğumuzu” söylüyor. Bu yüzden daha az pahalı zevkleri olanların “zaman içinde beğenilerini ve hoşnutsuzluklarını bekledikleri makul gelir düzeyi doğrultusunda değiştirdiklerini; şimdi de başkalarını aşırıya kaçan zevklerinin sonuçlarından kurtarmak için daha azına sahip olmalarının adaletsizlik olduğunu” söylüyor (Rawls 1982b; 168-9; karşılaştırın 1975: 553; 1980: 545; 1974: 643; 1978: 63; 1985: 243-4). Rawls bahçıvanın, tenisçiyi desteklemesini istemez. Ayrıca adalet kavrayışının, bireyin kendi sorumluluğuna giren

tercihlerden kaynaklanan eşitsizlikleri değil, insanın hayattaki şansını etkileyen eşitsizlikleri düzeltmekle ilgili olduğunu da sık sık vurgular (1971: 7, 96; 1978: 56; 1979: 14-15; 1982b: 170). Ne yazık ki fark ilkesi, seçilmiş ve seçilmemiş eşitsizlikler arasında bu tür bir ayırım yapmamaktadır. Bu yüzden fark ilkesinin olası sonuçlarından biri de kimi insanlara başkalarının tercihlerinin bedelini ödetmektir. Rawls, fark ilkesinin doğal ve toplumsal dezavantajların adilce olmayan etkilerini silmesini istemiştir; ancak bu aynı zamanda kişisel tercih ve çabanın meşru etkilerini de siler.

Rawls, bu tercihler-koşullar ayırımına başvururken, fark ilkesi bu ayırımı iki önemli biçimde zedeler. Fark ilkesinin, bireyin doğal yeteneklerin dağılımındaki konumunun etkilerini hafifleteceği varsayılmıştır. Ama Rawls, en kötü durumdakini belirleyecek olan listeden doğal birincil değerleri çıkardığından, aslında hak etmedikleri doğal dezavantajlardan acı çekenler için bunları giderme olanağı yoktur. Tersine insanların tercihlerinin bedellerinden sorumlu oldukları varsayılır. Ancak fark ilkesi, kimi insanların, başka insanların tercihlerini desteklemesini gerektirir. Acaba “isteklere duyarlı”, “yeteneklere duyarlı” olmayı benimseyerek daha iyi bir iş çıkarmamız mümkün müdür? İşte Dworkin’in kuramının amacı da budur.

4. DWORKIN VE KAYNAKLARIN EŞİTLİĞİ

Dworkin, Rawls’un fark ilkesinin gerisindeki “isteklere duyarlı”, “yeteneklere duyarlı” olma idealini kabul eder. Ancak farklı bir dağılım şemasının bu ideali gerçekleştirmeye daha uygun olduğu kanısındadır. Dworkin’in kuramı karmaşıktır; açık artırma, sigorta plânları, serbest pazarlar ve vergilendirme gibi öğeleri vardır. Bu yüzden bütün kuramı açıklamamız olanaksız. Burada kuramın özünü oluşturan bazı düşünceleri özetlemekle yetineceğim.

(a) Tercihlerin Bedelinin Ödenmesi: İsteklere Duyarlı Açık Artırma
Söze Dworkin’in heveslere duyarlı dağılım şemasını değerlendirerek başlayacağım. Basitlik adına, yine herkesin aynı doğal yeteneklere sa-

hip olduğunu varsayıyoruz. (Dworkin'in doğal yeteneklerin eşitsiz dağılımı sorununa nasıl yanıt verdiğini daha sonra inceleyeceğim.) Dworkin, toplumun bütün kaynaklarının herkesin katıldığı bir açık artırmaya çıkarıldığını hayal etmemizi ister. Herkes eşit düzeyde alım gücüne sahiptir; onun örneğine göre herkesin elinde 100 istiridye kabuğu vardır. İnsanlar bu istiridye kabuklarını yaşam plânlarına en iyi uyan kaynaklar için açık artırmaya katılırken kullanacaktır.

Açık artırma işe yararsa –işe yaramazsa tekrarlanabilir– herkes bir başkasının elindekileri kendininkilere yeğlememiş olması anlamında sonuçtan memnun olacaktır. Farklı şeyleri yeğlemiş olsalardı, şimdi ellerinde olanlar yerine onlar için ihaleye girerlerdi. Bu, daha önce verdiğimiz aynı tutarda paraya sahip olup istedikleri etkinlikleri gerçekleştirmek üzere gereksinimleri olan arazileri satın alan tenis oyuncusuyla bahçıvanın örneğini genelleştirir. Açık artırma işe yararsa, bu herkes için geçerli olacaktır. Başka deyişle herkes elindekileri bir başkasının elindekilere yeğlemiş olacaktır. Dworkin buna “haset testi” der. Bu sınavdan geçilirse, insanlar eşitler olarak değerlendirilmiş olacaktır. Çünkü aralarındaki farklılıklar farklı isteklerini, hayatı neyin değerli kıldığına ilişkin farklı inançlarını yansıtıyor olacaktır. Başarılı bir açık artırma “haset testi”ni geçer ve herkesin seçiminin bedelini ödemesini sağlar (Dworkin 1981: 285).⁸

“Haset testi”, liberal siyasal ve toplumsal eşitlikçi adalet görüşünün en savunulabilir biçimde anlatımıdır. Eksiksiz bir biçimde gerçekleştirildiğinde Rawls'un kuramının üç temel amacı (insanların ahlâk bakımından eşitliğine saygı göstermek, doğal ve toplumsal koşulların keyfilliğini hafifletmek ve seçimlerimizin sorumluluğunu kabul etmek) gerçekleştirilmiş olacaktır. Böyle bir dağılım plânı, gelir düzeyinde bir parça eşitsizliğe göz yumsa da adil olacaktır. Bahçıvanın ve tenis oyuncusunun gelirleri eşit düzeyde olmayacaktır. Ama her ikisi de seçtikleri hayatı sürebildiklerinden ve her ikisi de hayatı değerli kılanın ne olduğu hakkındaki inançlarına en uygun düşen toplumsal ni-

8 Kıskançlıktan uzak olma düşüncesiyle ilgili tartışmalar ve bu düşüncenin bir adil dağılım ölçütü olarak kullanımı için bkz. Fleurbaey 1994; Arnsperger 1994.

telikler için ihaleye girme becerisi konusunda eşit olduklarından saygı ve değerlendirmede bir eşitsizlik söz konusu değildir. Başka deyişle kimse kaynakların dağılımı sürecinde, kendisinin başkalarından daha az dikkate alındığını ileri süremez. Çünkü eğer bir başkasının toplumsal niteliklerini yeğlemiş olsaydı, bunlar için ihaleye girerdi. Bir başkasının aleyhine nasıl meşru bir şikâyette bulunacağımı ya da bir başkasının bana karşı nasıl meşru bir itiraz yöneltceğini görmek zordur.⁹

(b) Doğal Dezavantajların Telâfişi: Sigorta Modeli

Ne yazık ki açık artırma bu haset testini, ancak hiç kimsenin doğal iyilikler bakımından dezavantajlı olmadığını varsayarsak geçecektir. Gerçek hayattaysa, insanlar arasındaki kimi farklılıklar seçilmemiş olacağından, açık artırma “haset testi”ni geçemeyecektir. Engelli biri başkalarıyla aynı toplumsal nitelikler için açık artırmaya girebilecektir; ama özel gereksinimleri olduğu için elindeki 100 istiridye kabuğuyla, başkalarından daha kötü durumda kalacaktır. O da başkalarının yerinde olmayı isteyecektir, yani engelli bir insan olmamayı.

9 Haset testi geçildiğinde bile karşı çıkacak olan insanlar olduğunu hayal etmek olanaksız. Haset testi insanların refahına ilişkin hiçbir şey söylemediğinden, eşit düzeyde yetenekli ilki insandan birinin karamsar, öbürünün de neşeli olması çok mümkündür. Haset testinin bize tek söylediği, karamsar insanın neşeli olanla aynı kaynaklara sahip olması halinde kendini daha da kötü hissedeceğidir. Sahip olduğu kaynaklar, projelerindeki başarısı ne olursa olsun, doğuştan karamsar ve suskun birini düşünün. Bu durumda haset testinin başarıyla geçilmesi herkes için eşit düzeyde yarar sağlamayacaktır. Karamsar olanın doğuştan gelen karamsarlığını denetleyemediğinden kaynaklar üzerinde fazladan bir hak isteğinde bulunacağını düşünebiliriz. (Öte yandan bu kişinin karamsarlığı varsayımsal olduğu ve sahip olduğu kaynakların yükünden kaynaklanmadığı için yeni bir dağılımın onun karamsarlığını nasıl etkileyeceği belli değildir.)

Bu örnek, Dworkin’in geliştirdiği tipolojinin yetersiz olduğu anlamına geliyor. Dworkin her şeyi ya istekler (isteklerin, kişiliğimizi ortaya koyan tercihlerle tutarlı olduğunu düşünür) ya da kaynaklar (seçilmemiş koşullarla ilgili sorunlar olarak düşünür) olarak görür. Ancak kolayca hiçbir kategoriye giremeyecek kişisel özellikler ve psikolojik eğilimler (karamsarlık gibi) vardır. Dworkin’in kategorilerine yönelik bir eleştiri için bkz. Cohen 1989: 916-34; Arneson 1989; Alexander ve Schwarzschild 1987: 99; Roemer 1985a. Bu sorunları derinlemesine tartışamayacak olsam da bunların (ve denetlenemez istekler gibi başka zor durumların) Dworkin’in kuramlarının amaçları ve yöntemlerini baltalamaktan çok karmaşıklaştırdığını düşünüyorum (Dworkin’in de belirttiği gibi, büyük istekler ya da doğuştan karamsarlık, başka zihinsel ve fiziksel engeller gibi kendisine karşı sigortalanılabilecek türden doğal dezavantajlardır: Dworkin 1981: 301-4).

Doğal dezavantajları ne yapacağız? Dworkin'in bu soruya yanıtı karmaşıktır. Bu karmaşık yanıtı hazırlık yapmak için önce daha basit bir yanıtı bakalım. Engelli bir insan iyi bir hayat sürmek için fazladan yüklerle karşılaşacaktır. Bunlar elindeki 100 istiridye kabuğunu tüketecek yüklerdir. Neden bu fazladan maliyetleri açık artırmadan önce, genel toplumsal kaynaklar stokundan ödeyip, geri kalanı eşit olarak paylaşmıyoruz? Açık artırma öncesi dezavantajlı durumda olanlara, kendilerinin seçmediği bu doğal eşitsizliği giderecek miktarda toplumsal kaynak veririz. Bunu yaptıktan sonra herkese kalan kaynakları, açık artırmadaki tercihlerine uygun olarak eşit biçimde dağıtırız. Böylece açık artırma sonuçları, "haset testi"ni geçer. Açık artırma öncesi telâfi, herkesin değerli bir hayat plânını seçme ve izleme konusunda eşit düzeyde beceriye sahip olmasını; açık artırma çerçevesinde kaynakların eşit paylaşımı da bu tercihlerin adil bir biçimde değerlendirilmesini sağlayacaktır. Böylece yeteneklere duyarsız, ama isteklere duyarlı bir dağılım gerçekleştirilmiş olacaktır.

Bu basit yanıt işe yaramayacaktır. Fazladan para, bazı doğal dezavantajları giderebilir; fiziksel olarak engelli bazı insanlar, mümkün olan en iyi (ve pahalı olabilecek) teknolojiyi sağladığımızda bedenlen sağlam insanlar kadar hareket serbestisine sahip olabilirler. Ama başka örneklerde de bu ulaşılması olanaksız bir hedeftir. Çünkü hiçbir toplumsal temel niteliğin karşılamadığı belli doğal dezavantajlar da vardır. Ciddi bir zihinsel rahatsızlığı olan insanı düşünelim. Sağlanacak fazladan kaynakla, tıbbî gereçler ya da yetenekli bir personelden yardım alabilir. Bunlar daha sonraki hayatında acı çekmemesini sağlayacak şeylerdir. Ve daha çok paranın her zaman yalnızca bir parça daha çok yararı dokunacaktır. Ama bunların hiçbiri, bu kişiyi koşulların gerçekten eşit olduğu bir duruma taşımayacaktır. Ne kadar çok olursa olsun para, ciddi biçimde zihinsel engelli bir insanın başkaları kadar iyi bir hayat sürmesini sağlamayacaktır.

Koşulların tam eşitliği olanaksızdır. Koşulları mümkün olduğunca eşitlemeye çalışırız. Ama bu da kabul edilemez görünüyor. Çünkü her ek kaynak, ciddi biçimde zihinsel engelli bir insana katkıda bu-

lunabilir, ama koşulları eşitlemeye yetmez. Bütün kaynaklarımızı bu tür engellere sahip insanlara aktarmamız gerekecek, başkalarına bir şey kalmayacaktır (Dworkin 1981: 242, 300; karşılaştıran Fried 1978: 120-8). Kaynakların öncelikle (açık artırma başlamadan önce) koşulları eşitlemek için kullanılması gerekirse, bize tercihlerimizi gerçekleştirmemiz için bir şey kalmayacaktır (açık artırmadaki toplumsal niteliklere sahip olabilmek için). Ama koşulları eşitlemekteki amacımız, herkesin kendi seçtiği hayat plânına göre yaşamasını sağlamaktır. İçinde bulunduğumuz koşullar, isteklerimizin peşinden gitme becerimizi etkiler. Ahlâk bakımından önemli olmalarının, bunlardaki eşitsizliğin dikkate değer olmasının nedeni budur. İnsanların içinde buldukları koşullarla ilgili kaygımız, onların amaçlarının peşinden gitme becerilerini geliştirme kaygısıdır. *Araçları* eşitlemeye çalışırken, insanların *amaçlarına* ulaşmalarını engellersek, tümüyle başarısız olmuşuz demektir.

Koşulları tümüyle eşitleyemiyor ve hep buna ulaşmak için de didinmemeliysek, ne yapmamız gerekir? Bu güçlükleri dikkate alınca, Rawls'un doğal dezavantajların giderilmesine karşı çıkması, anlamlı geliyor. Doğal dezavantajları en zor durumda olanı belirleyenler listesine katmak, çözülemez bir problem yaratacakmış gibi görünüyor. Bu tür dezavantajları görmezden gelmek istemiyoruz, ama bunları eşitleyemiyoruz da. İkisinin ortası ne olabilir? Üzülme ya da acıma dışında nasıl bir eylem benimseyebiliriz?

Dworkin'in önerisi, Rawls'un başlangıç durumu düşüncesine benziyor. İnsanların, biraz değiştirilmiş bir bilgisizlik peçesinin ardından olduklarını kabul edelim. Doğal yeteneklerin dağılımı bakımından hangi konumda olduklarını bilmiyorlar ve ortaya çıkabilecek çeşitli doğal dezavantajlara eşit ölçüde açık olduklarını varsayıyorlar.¹⁰ Her-

10 Burada aşırı ölçüde basitleştiriyorum. Dworkin aslında iki tür doğal dezavantajla uğraşmak için iki ayrı sigorta plânı önerir: Biri doğuştan engeller için, öteki ise doğal yeteneklerdeki eşitsizlikler içindir. Bu iki sigorta plânının ayrıntıları için bkz. Dworkin, 1981. Dworkin'in bu iki sigorta plânını geliştirme ve ikisi arasında ayrıma gitme tarzına eleştiriler için bkz. Tremain 1996; MacLeod 1998: 4. ve 5. bölümler; Van Parijs 1995: 3. bölüm; Roemer 1985a; Varian 1985.

kese kaynaklardan eşit pay veriyoruz (100 istiridye kabuğu) ve paylarının ne kadarın fiziksel engelli olma ya da doğal yeteneklerin dağılımında dezavantajlı başka bir konumda yer almaya karşı sigortalanmaya harcamak istediklerini soruyoruz. Örneğin insanlar ellerindeki kaynakların yüzde 30'unu, onları sıkıntıya sokacak farklı dezavantajları belli düzeyde giderecek böyle bir sigortaya harcamak isteyebilirler. Bu varsayımsal sigorta piyasasını anlar, insanların burada hangi sigortayı alacakları sorusuna bir yanıt verebilirsek, sonuçları vergi sistemine yansıtabiliriz. Gelir vergisi, insanların varsayımsal olarak ödemeye razı oldukları primleri toplamakta, çeşitli sosyal güvenlik, sağlık ve işsizlik plânları da sigortanın karşıladığı doğal dezavantajlardan acı çektikleri anlaşılmanın masraflarını karşılamakta kullanılacak.

Bu, doğal iyiliklerin dağılımındaki eşitsizliği görmezden gelmekle koşulları eşitlemeye çalışmak arasında bir orta yol sunuyor. Herkes biraz sigorta alacağından, sorunu görmezden gelmiş olmaya-çalış. Başınıza gelebilecek felâketlere karşı hiçbir korunma istememek mantıklı değildir. Ama hiç kimse elindeki kabukların tümünü sigortaya harcamayacaktır. Hiçbir doğal dezavantajları olmadığı anlaşılırsa eğer, ellerinde hedeflerinin peşinden gitmelerini sağlayacak hiçbir şey kalmayacaktır. Toplumun doğal dezavantajların giderilmesine ayırdığı kaynaklar, insanların başta ellerindeki tutarlardan ödedikleri primlerle aldıkları sigortayla sınırlıdır (Dworkin 1981: 296-9). Bu, toplumun kaynaklarının ne kadarının “doğal piyango”da dezavantajlı durumda olanlara yardıma ayrılacağıyla ilgili karara ilkeli bir zemin hazırlıyor.

Bu plânda kimi insanların hak edilmemiş dezavantajlı durumları sürmektedir. Aradığımız tümüyle isteklere duyarlı, yeteneklere duyarsız dağılıma henüz ulaşmış değiliz. Ama ne yaparsak yapalım bu hedefe ulaşamayacağız; bu yüzden de bir “ikinci en iyi” kuramına gereksinim duyuyoruz. Dworkin sigorta plânının ikinci en iyi kuramı kadar adil olduğunu, çünkü adil bir karar alma sürecinin ürünü olduğunu ileri sürer. Sigorta modeli plânı herkesi eşit işleme tabi tutan, hiç kimsenin sigorta alırken ayrıcalıklı konumda olmamasını sağlamak

için açık adaletsizlik kaynaklarını dışarıda bırakan bir karar alma süreci sonucunda ortaya çıkmıştır. Herkesin kendi telâfi düzeyinin, böyle varsayımsal bir eşitlik durumunda seçtikleriyle belirlenmesinin adil olduğunu anlaması ve kabul etmesi beklenir.

Dworkin'in doğuştan gelen engellerin etkilerini en iyi biçimde hafifletmeye çalışma konusundaki isteksizliği, engelli insanların mutluluğunu yeterince dikkate almamak gibi görünebilir. Sonuçta engelli olmayı yetenekli olmaya tercih etmemişlerdir. Ancak engelli olduğu anlaşılanları mümkün olan en yüksek düzeyde telâfi etmeye çalışmamız da "yeteneklilerin köleliği"ni doğuracaktır. Herhangi bir telâfileri olmaksızın sigorta almak zorunda olan sağlam insanların durumunu bir düşünün:

Bu anlamda "kaybeden" biri, sigortalanmamış olsa serbestçe yapabileceği tüketimle çalışma arasında serbest bir tercih yapabileceği duruma gelmeden önce, ödediği primi karşılayabileceği kadar sıkı çalışmak zorundadır. Eğer engellilerin tazmini için ayrılan tutar yüksekse, bu, engelli olmadığı halde sigortalanmış kişiyi köleleştirecektir. Yalnızca ödediği prim yüksek olduğu için değil, yetenekleri seçtiği telâfi düzeyini aşmayacağı için. Bu da onun, hangi işi yapacağı konusunda fazla bir tercih şansına sahip olmadan tam gün çalışması anlamına gelecektir (Dworkin 1981: 322).

Doğal piyangoda şanslı olanlarsa, doğal dezavantajlara karşı varsayımsal olarak aldıkları yüksek primleri ödeyebilmek için mümkün olduğunca üretken olmaya zorlanacaktır. Sigorta plânı, yeteneklilerin nasıl bir hayat sürecekleriyle ilgili kararlarında, mantık bakımından dikkate almayı gerekli buldukları bir sınırlama olmaktan çıkacak, hayatlarındaki belirleyici etken haline gelecektir. Yetenekleri onların seçeneklerini genişleten bir kaynak olmaktan çok, seçeneklerini sınırlayan bir sorumluluk durumuna gelecektir. Sigorta plânına göre, en fazla yetenekli olanların istedikleri dinlence –tüketim seçeneklerine yönelme şansları, daha az yetenekli olanlara göre daha az olacaktır. Bu yüzden hem engellileri hem de yeteneklileri eşit derecede dikkate almak, engellilere dağılımda en fazla payı verme dışında bir seçeneği be-

nimsememizi gerektiriyor; bu ise onları yeteneklileri kıskanır durumda bırakacaktır.¹¹

Jan Narveson, haset testini gerçek hayata tam anlamıyla uyarlayamayamızın Dworkin'in kuramını baltaladığı görüşündedir. Smith'in Jones'a göre doğuştan daha dezavantajı olduğunu düşünelim; Jones daha çok gelir elde edebilecek konumdadır. Bu varsayımsal açık artırmadan doğan sigorta yükümlülüklerini yerine getirmesi için Jones'u vergilendirsek bile hak edilmemiş bir eşitsizlikle dünyaya gelen Smith'ten daha çok geliri olacaktır. Narveson'ın da söylediği gibi "gerçek şudur ki Smith kendisi ya da Jones için önemli herhangi bir ölçüt açısından fiili dünyada Jones'un bir adım gerisindedir. Onun fiili kaynaklarına yapılacak, bu gerçeği tersine çevirmeye yönelik herhangi bir eklemenin ayakları yere basan bir eşitlik kuramı açısından onu yeterince "telâfi ettiğini" söyleyebilir miyiz?" (Narveson 1983: 18) Haset testi gerçek hayatta başarısızdır; varsayımsal bir düzeydeki bir haset testini geçerek bu sorunu çözdüğümüzü söylemek tuhaf kaçacaktır.

Ancak bu karşı çıkış da sorgulanmayı gerektiriyor. Gerçek hayatta koşulları eşitleyemiyorsak, insanın doğal ve toplumsal koşulların dağılımındaki yerinin keyfiliğiyle ilgili düşüncelerimize sahip çıkmaktan başka ne yapabiliriz? Dworkin, bu şemanın hak edilmemiş eşitsizliklerimizi tam anlamıyla karşıladığını değil, yalnızca bunun adaletle ilgili düşüncelerimizi gerçekleştirmenin en iyi yolu olduğunu söyler. Onu eleştirmek için, ya bu inançları hayata daha iyi nasıl geçirebileceğimizi ya da neden bunları hayata geçirmeye çalışmamamız gerektiğini göstermemiz gerekiyor.

11 Koşulları görmezden gelmek ve eşitlemek arasında Dworkin'in önerdiği sigorta plânından daha iyi bir orta yol bulunabilir. Görünürde Rawls'un engelliler için uygulanmasını desteklediği, Amartya Sen'in "becerilerin eşitliği" plânı bir olasılıktır (Rawls 1982b: 168; karşılaştırın Sen 1980: 218-19). Sen, doğuştan dezavantajlı olanların durumunu iyileştirmek için bir tür eşitliği amaçlar. Ancak bunu, Dworkin'in olanaksız diye nitelediği koşullarda tam eşitlik yerine, "temel becerilerin" eşitlenmesiyle sınırlar. Bunun nereye kadar mümkün olduğunu ya da Dworkin'in sigorta plânının sonuçlarından farklılaştığını belirtmek zordur (Cohen 1989: 942; karşılaştırın Sen 1985: 143-4; 1990: 115 no. 12; Dworkin 2000: 7. bölüm).

(c) Gerçek Hayattaki Denklem: Vergilendirme ve Yeniden Dağılım
 O halde Dworkin'in kuramının özü de budur: Başlangıçta kaynakların eşit dağıtıldığı, zamanla insanların varsayımsal açık artırmadaki tercihleri (tercihlere duyarlı) ve varsayımsal sigorta poliçeleriyle (onları eşitsizliklerden korumaya yönelik) değişen, adil bir dağılım tanımlarız. Dworkin bunun, tercihlere duyarlı ve doğal yeteneklerin dağılımındaki eşitsizlikle ilgilenme konusunda ilkeli bir ölçüte sahip olmayan geleneksel eşitlik kuramlarından daha üstün olduğunu savunur. Ayrıca bunun, koşulları eşitlemeyi görmezden gelip yalnızca tercihlere duyarlı olan sağcı liberter kuramlardan (sonraki bölümlerde tartışacağız) da üstün olduğunu öne sürer.

Ama pratikte böyle bir kuram neyi gerektiriyor? Sigorta modelinin koşulların eşitlenmesi sorununa en iyi ikinci model olsa da meşru bir yanıt oluşturduğunu varsayarsak, bunu gerçek hayata nasıl uyarlarız? Kuramdaki sigorta piyasası tümüyle varsayımsal olduğu için, bu, gerçek hayattaki sigorta sözleşmelerini güçlendirme meselesi olamaz. Gerçek hayatta, prim satın alarak telâfiye yönelik katkıda bulunmaya denk düşen şey nedir? Daha önce vergi sisteminden, doğal bakımdan avantajlı durumda olanlardan prim toplamakta yararlanabileceğimizi ve dezavantajlı durumda olanların açığını kapamak için sosyal güvenlik plânlarını kullanabileceğimizi söylemiştim. Ama vergi sistemi, iki nedenden ötürü, sigorta plânının sonuçlarına yalnızca yaklaşabilir (Dworkin 1981: 312-14).

Öncelikle gerçek hayatta insanların görece avantaj ve dezavantajlarının neler olduğunu ölçmenin bir yolu yoktur. Bunun bir nedeni, insanların hayatta yapmayı seçtikleri şeylerden birinin yetenekleri geliştirmek olmasıdır. Eşit düzeylerde doğal yeteneklerle yola çıkan insanlar, sonra bu yetenekler açısından farklı düzeylere gelebilirler. Bu türden farklılıklar telâfiyi gerektirmez, çünkü insanların tercihlerindeki farklılıkları yansıtırlar. Başlangıç noktasında başkalarından daha yetenekli olan insanlar, bu yeteneklerini geliştirebilirler. Bu yüzden yeteneklerdeki farklılıklar kısmen doğuştan gelen farklılıkları, kısmen farklı tercihleri yansıtacaktır. Böylesi durumlarda, yetenek farklılıkla-

rının tümü değil, ama bir bölümü telâfiyi hak eder. Bunu ölçmek oldukça güç olacaktır.

Ayrıca Richard Arneson'ın belirttiği gibi, insanların nereye kadar gelir düzeylerinden sorumlu olduklarını ölçmeye çalışmak da anlamsız olacaktır:

“İnsanların hak edişlerine veya sorumluluklarına ilişkin değerlendirmemizi temel alan adil dağılım sistemini değiştirebileceğimiz düşüncesi, tümüyle hayal görünüyor. Bireylerin kafasında sorumlulukları gösteren bir skor tabelası yok ve kurumların ya da insanların ne kadar skor kaydettiklerini kestirmeye yönelik bir girişim de kuşkusuz kişinin önyargılarına ve kırgınlıklarına ağırlık veren bir pratik içinde eriyip gidecektir” (Arneson 2000a: 97).

Bu tür değerlendirmeler yapmak olanaksız olduğu gibi bunu denemek bile mahremiyetin büyük ölçüde çığnemesiyle sonuçlanacaktır.¹²

Üstelik açık artırma öncesinde neyin doğal avantaj olduğunu belirlemek olanaksızdır. Bu, insanların ne tür becerilere değer verdiğine bağlıdır; insanların değer verdiği becerilerse hayatta hangi amaçlara sahip olduklarına. Kimi beceriler (örneğin fiziksel güç) öncekinden daha az önemli, kimileri (soyut matematiksel düşünce) çok daha değerli olabilir. İnsanların neyi tercih ettiklerini bilmeden, hangi doğal becerilerin avantaj, hangilerinin dezavantaj olduğunu tam olarak kestirmenin bir yolu yoktur. Bu ölçüt sürekli (kökten değilse bile) değişir ve bu değişen ölçütü izlemek zor olacaktır.

O halde tercihlerden çok yeteneklerle gelen kazancı belirlemenin olanaksızlığı dikkate alındığında, bu sigorta plânını adil bir biçimde nasıl uygulayacağız? Dworkin'in buna verdiği yanıt biraz rahatsız edicidir: Kimileri hiçbir doğal yeteneğe sahip olmaksızın tümüyle kendi çabalarıyla buldukları noktaya gelmiş olsalar da zenginleri vergilendiririz. Kimileri ise buldukları yere tenis oyuncusu gibi doğuştan hiçbir dezavantajları yokken gelmiş olsalar da yoksulları destekleriz.

12 Liberal eşitlikçi adaletle mahremiyet hakkı arasındaki potansiyel çatışmalar için bkz. Arneson 2000a.

Bu yüzden kimi insanlar, salt kendi çabalarıyla daha üst bir gelir dilimine yerleştikleri için, varsayımsal olarak satın aldıklarından daha az sosyal korunma edineceklerdir. Kimi insanlar da pahalı bir yaşama biçimini benimsemiş oldukları için, hak ettiklerinden daha çok sosyal korunmaya sahip olacaklardır.

Modeli uygulamakla ilgili ikinci sorun, eşitsiz koşulların (farklı ırklara, sınıflara ve cinsiyetlere fırsat eşitliği tanıyan bir toplumda bile) yalnızca doğal engellerden kaynaklanmamasıdır. Gerçek hayatta insanlar hakkında tam bilgiye sahip değildir ve beklenmedik şeylerin ortaya çıkması haset testinin geçerliliğini zedeleyecek diye açık artırmayı tekrarlayamayız. Bahçıvanın bütün ekini bir hastalık yüzünden yıllarca boşa gidebilir ve sonuçta bahçıvanın geliri azalabilir. Ama o, tenis oyuncusunun tersine üretken olmayan bir hayat sürmeyi seçmemiştir. Bu, tümüyle beklenmedik doğal bir durumdur ve onun, seçtiği bu yaşama biçiminin bedelini ödemesini beklemek yanlış olacaktır. Bunun masraflı olacağını bilseydi, başka bir yaşama biçimi seçebilirdi. (Süreceği yaşama biçiminin maliyetini bilen tenis oyuncusunun tersine.) Bu tür beklenmedik maliyetlerin adil bir biçimde ele alınması gerekir. Ancak bunları da doğal yeteneklere uyguladığımızı benzer bir sigorta plânıyla gidermeye kalkarsak, bu plândaki bütün kusurların ötekine de yansıdığını görürüz.

Bizi, isteklere duyarlı, yeteneklere duyarsız bir dağılım idealinden saptıran iki gerekçe var artık önümüzde. İnsanların kaderlerinin, adil ve eşit bir başlangıç noktasından yaptıkları tercihlerle belirlenmesini istiyoruz. Ancak eşit bir başlangıç noktası düşüncesi, yalnızca yeteneklerdeki eşitsizliğin giderilememesini değil, gelecekteki olayların önceden bilinmemesini de içeriyor. Koşulları eşitlemememiz için yeteneklerdeki eşitsizliği gidermemiz gerekiyor. Tercihlerimizin bedelini bilmemiz ve onlardan sorumlu tutulabilmemiz için de gelecekteki olayların önceden bilinmesi gerekmektedir. Sigorta plânı bu sorunlara verilebilecek en iyi ikinci yanıtıdır. Vergilendirme plânı da sigorta plânını uygulama sorununa verilebilecek ikinci en iyi yanıt. İdeal ve pratik arasındaki uzaklığı dikkate alırsak, kimi insanların talihsizlikler yü-

zünden hak etmedikleri biçimde cezalandırılmaları, kimilerinin de tercihlerinin bedelini öderken hak etmedikleri bir biçimde desteklenmeleri kaçınılmazdır.

İsteklere duyarlı, yeteneklere duyarsız bir dağılıma ulaşma konusunda elimizden daha iyisi gelir mi? Dworkin bu amaçlardan birine ya da ötekine tümüyle ulaşacağımız sonucuna varır. Ancak bu iki amaçın çekim güçleri karşıt yönlere doğrudur. Başka deyişle dağılımı insanların tercihlerine duyarlı kılmaya çalıştığımız ölçüde, koşullar nedeniyle dezavantajlı durumda olan insanların hak etmedikleri biçimde cezalandırılmaları olasılığı daha büyüktür ya da tam tersidir. Her iki ölçüt de isteklere duyarlı, yeteneklere duyarsız bir dağılım idealinden sapmıştır ve bunlar eşit ölçüde önemli sapmalardır. Bu yüzden birini dışlayıp ötekine yoğunlaşan bir öneri kabul edilemez. Her iki ölçütü de dikkate almamız gerekir; sonuçta her ikisini de tam anlamıyla gerçekleştiremeyecek olsak bile (Dworkin 1981: 327-8, 333-4).

Bu oldukça rahatsız edici bir sonuçtur. Dworkin adil bir dağılımın, “kişinin ekonomik durumunun hangi yönlerinin tercihlerinden, hangi yönlerinin tercih konusu olmayan avantajlar ve dezavantajlardan kaynaklandığını” tanımlaması gerektiğini savunuyor (Dworkin 1985: 208). Ancak pratikte onun bu ideali, “stratejik anlamı bakımından kuramlardan farksız” görünüyor; tıpkı Rawls’un ideal-pratik ayrımını gözetmeyen fark ilkesi gibi (Carens 1985: 67; karşılaştırın Dworkin 1981: 338-44). Dworkin’in kuramının gerektirdiği varsayımsal hesaplamalar o kadar karmaşıktır, bunların kurumsal uygulamaları o kadar zordur ki, kurumsal avantajları pratiğe dökülemez (Mapel 1989: 39-56; Carens 1985: 65-7; karşılaştırın Varian 1985: 115-19; Roemer 1985a).

Dworkin, kuramının çok soyut olduğunu kabul eder, ama bunun gerçek hayattaki dağılımı sınama ve kamusal politika oluşturmak amacıyla kullanılabileninde ısrarlıdır. Kuram belli bir dağılımı, *doğru* dağılım olarak niteleyecek kadar somut değildir. Ancak bazı dağılımların adaletsiz olduğunun belirlenip hesaba katılmamasında kullanılabilir. Örneğin Dworkin insanların doğuştan gelen talihsizliklere

karşı yaptırabileceği varsayımsal sigortanın mantık bakımından bugün ABD ve Britanya’da engelli, hasta ya da vasıfsız insanlara bağlanan sosyal güvenlik sigortalarının “çok üstünde” olacağı sonucuna varıyor (Dworkin 1981: 321).

Ayrıca bu modelin geleneksel sosyalizmle serbest piyasa liberterliği arasında bir üçüncü yola da işaret ettiğini savunuyor (Dworkin 2000: 7; karşılaştırın Giddens 1998; White 1998). Örneğin Dworkin’e göre bu kuram neden hem bir kamusal sağlık hizmeti sistemine, hem de özel sağlık sigortası sistemine gereksinim duyduğumuzu açıklıyor. Varsayımsal sigorta plânı kamusal sağlık hizmetinin koşulları eşitlemek için gerekli olduğunu; varsayımsal açık artırma plânı da özel sağlık sigortası sisteminin tercihlere duyarlı olmak için gerektiğini gösteriyor (Dworkin 1993; 2000: 8. bölüm). Dworkin’e göre, bu kuram benzer bir biçimde, cömert sosyal güvenlik düzenlemeleriyle (daha az yetenekli olanları ötekilerle eşit koşullara taşıyabilmek için), belli çalışma koşullarını (yetenekli ama tembel insanların tercihlerinin bedelini ödemesini sağlamak için) birleştirmenin gerektiğini de gösteriyor (Dworkin 2000: 9. bölüm).

Ama Dworkin’in politika önerileri şaşkıncı ölçüde ılımlı. Bu politikalar öncelikle piyasanın yarattığı eşitsizliklerin sonradan (*ex post*) düzeltilmesi üzerine. Başka deyişle bu politikalar piyasadaki var olan eşitsizlik düzeyini verili bir gelir olarak alıyor ve avantajlı insanların gelirlerinin bir bölümünü vergilendirip dezavantajlı durumdaki insanlara aktarmanın en iyi yolunun ne olduğu sorusuna yanıt arıyor. Ancak bu öneriler kuramın önemli bir yönüne, kuramın, insanların piyasaya girerken önceden (*ex ante*) eşit düzeyde yetenekli olmasını gerektirdiğine hiç değinmiyor. Bu kuramın politika düzeyindeki uygulaması, insanların hayata 100 istirdiye kabuğuyla atılmasını ve bunları yatırım, tasarruf, risk alma, eğitim vs. tercihler için kullanmasını öngören modelin gerçek hayata aktarılmasını içerecektir. Bu kuşkusuz, piyasa gelirinin sonradan (*ex post*) transferiyle kaynaklarda gerçek bir eşitliğe ulaşmak kadar önemlidir (daha da önemlidir hatta). Ayrıca insanların önceden (*ex ante*) becerilerinde daha büyük bir eşitlik söz konusu

olursa, sonradan (*ex post*) dağıtımaya duyulan gerek de daha az olacaktır. Çünkü piyasa gelirinde, gerçekleştikten sonra düzeltilmesi gereken, tercihe dayalı olmayan eşitsizlikler daha az olacaktır.

Elbette bu tür bir önceden eşit olma durumunu gerçekleştirme-yeye yönelik her girişim, toplumumuzda yerleşik ekonomik ayrımlara ciddi bir saldırıyı gerektirir. Dworkin, bu koşulu nasıl gerçekleştireceğimize ilişkin somut bir politika önerisinde bulunmaz. Bu açıdan önerdiği politikalar “şaşırtıcı ölçüde muhafazakar”dır (Macleod 1998: 151). Dworkin’in kuramını uygulamanın daha yenilikçi bir yolunu bulabilir miyiz? Kimi kuramcılar liberal eşitliği sağlamaya yönelik daha radikal önlemler önermiştir.

Birkaçını kısaca özetlemek istiyorum:

a) “Hissedarlar toplumu”: Bruce Ackerman, herkese liseden mezun olduklarında bir seferliğine seksen bin dolarlık bir para verilmesini, bunun da yüzde 2 oranında bir servet vergisiyle finanse edilmesini önermiştir (Ackerman ve Alstott 1999). İnsanlar bu parayı uygun gördükleri biçimde kullanacaklardır; eğitimlerini sürdürmek, ev almak, küçük bir iş kurmak, bono ya da hisse senedi almak ya da tercih ettikleri tüketim ve eğlence giderlerini karşılamak için. Bu, kökleri en azından 18. yüzyılda Thomas Paine’e kadar uzanan görece eski bir düşüncedir ve görünüşe bakılırsa Dworkin’in kuramına da çok iyi uymaktadır. Genç insanların üretime yönelik varlıklara sahip olma ya da pazarlanabilir yeteneklerini geliştirme kapasitesindeki eşitsizlikleri azaltmak, dağılımın gerçekten de koşullardan çok tercihleri yansıtmalarını sağlayacaktır.¹³

b) “Temel gelir”: Philippe Van Parijs, işi olsa da olmasa da herkese koşulsuz ve garantiye alınmış, diyelim yıllık beş bin dolar, bir gelir bağlanmasını savunmuştur (Van Parijs 1991; 1995). Liberal siyasal

13 Başka yazarlar da benzer öneriler geliştirmişler, ancak insanların kendi paylarını nasıl kullanacaklarına belli kısıtlamalar koymuşlardır. Örneğin ayrılan kaynaklar ancak eğitim ve yatırım için kullanılabilir, tüketim ya da dinlenme için değil (Tobin, Unger, Haveman 1988). Ackerman ve Alstott servet vergisine ek olarak, böyle bir plânı finanse etmenin çeşitli yollarını değerlendirmişlerdir. Servet vergisiyle ilgili normatif sorunların bazıları için bkz. Rakowski 2000.

ve sosyal eşitlikçiler, çalışkan yurttaşların, “Malibu sörfçüsü” gibi çalışmak istemeyen tembel yurttaşları desteklemek için vergilendirilmesini gerektirebileceği gerekçesiyle, bu tür koşulsuz bir temel gelire kimi itirazlar yöneltmişlerdir. Ama aslında bu biraz önce sözünü ettiğimiz “hissedar” önerisinin bir başka versiyonu olarak görülebilir.¹⁴ Temel geliri, bir önceki öneride insanlara verilen seksen bin dolarlık hissenin yıllık faizi olarak görebiliriz. Temel gelir önerisinin, Ackerman’ın önerisinden farklılığı insanların hissesini tüketmesine izin vermemesidir: İnsanlar sermayeden değil faizden gelir elde edeceklerdir. Ayrıca bu, kimi genç insanların hisselerini bir seferde tüketebilecekleri kaygısını da siler. Garantiye alınmış bir gelir, insanların borçlanmasını da kolaylaştıracağından, üretime yönelik varlıklara ya da eğitimlerine yatırım yapmalarını da sağlayabilir.¹⁵

John Roemer ise, “kupon kapitalizmi” adı altında “hisse” ve “temel gelir” modellerini birleştiren bir başka öneri geliştirmiştir (Roemer 1994; 1999: 65-8). Her gencin, ülkenin şirketlerinde, ülkenin kârından pay almasını sağlayacak bir hisse senedi portföyü olacaktır. Bu hisseleri rekabetçi bir hisse piyasasındaki fiyatlar üzerinden bozdurabilecek, ancak elindeki portföyü tümüyle paraya çeviremeyecektir. Kişi ölünce portföyü de bir sonraki kuşağa dağıtılmak üzere hazineye devredilecektir. Roemer, böyle bir portföyün ABD’de her aileye yıllık sekiz bin dolar bir gelir bırakacağını hesaplamıştır. Böyle bir programın ABD’de uygulanabileceği konusunda iyimser olmasa da çalışanların şirkete hissedar olduğu programlardaki (Employee-Share-Ownership-Program-ESOP) artışın bu yönde bir işaret olabileceği görüşündedir.

c) “Telâfiye yönelik eğitim”: Roemer, yoksul ailelerden ve cemaatlerden gelen çocukların eğitimine “telâfiye yönelik” yatırımda

14 Van Parijs’in de temel gelir önerisini, işsizlik oranının yüksek olması durumunda iş sahibi olanların işsizlere borçlu olduğu bir tür “kira” olarak görüp savunduğunu belirtmeliyim.

15 Temel gelir önerisine ilişkin eleştiriler ve savunular için bkz. Van Parijs 1992, 2001; Gorot ve van der Veen 2000; White 2000 ve “Basic Income? A Symposium on Van Parijs” başlıklı makaleler dizisi, *Analyse und Kritik*, 22 (2000). Van Parijs’in önerisi üzerine, temel geliri ücretli iş olmasa da toplumsal açıdan yararlı bir etkinliğin gerçekleştirilmesine bağlayan bir çeşitleme için bkz. Atkinson 1996.

bulunulmasını öngören bir program önermiştir (Roemer 1999: 69-70). Onun da belirttiği gibi, bugün birçok Batı ülkesinin ırkları ya da sınıfları ne olursa olsun bütün çocukların eğitimine az çok eşit düzeyde yatırım yapması, siyasal ve sosyal eşitlik anlamında önemli bir gelişmedir. Yüzyıl önce yalnız zengin ailelerden gelen erkek çocuklar eğitim görebiliyordu. Ancak her çocuğa eşit düzeyde kamusal harcamada bulunmak, fırsat eşitliği yaratmaz. Çünkü varlıklı ailelerin çocukları eğitim ve fırsatlar açısından birçok avantaja sahiptir. Varlıklı ana babalar da büyük olasılıkla iyi eğitim görmüştür. Eğitime değer verir, çocuklarının eğitimine de daha çok zaman ve kaynak ayırmayı isterler. Bunu yapabilecek olanaklara da sahiptirler. Fırsatları gerçekten eşitlemek istiyorsak dezavantajlı çocukların eğitimine yönelik telâfi edici bir harcamada bulunmamız gerekir. Örneğin, Roemer'in tahminlerine göre ABD'de siyah ve beyaz çocukların gelecekteki gelir elde etme fırsatlarını eşitlememiz için siyahların eğitimine kişi başına 10 kat daha fazla kaynak harcamamız gerekir.

d) “Siyasal ve sosyal eşitlikçi” plânlamacı: Roemer, Dworkin'in kuramını uygulamaya yönelik “siyasal ve sosyal eşitlikçi plânlamacı” adını verdiği bir başka yaklaşım daha önermiştir (Roemer 1993a; 1995). Daha önce de gördüğümüz gibi Dworkin'in kuramını uygulamanın önündeki en büyük engellerden biri de bireyin dezavantajlarının ne ölçüde tercihlerinden, ne ölçüde içinde bulunduğu koşullardan kaynaklandığını belirlemenin gerçekçi bir yöntemine sahip olmayışımızdır. Roemer, belli bireyler düzeyinde bunun olanaksız olduğuna katılır, ancak toplumsal düzeyde koşullara bağlı kimi etkenleri etkisizleştirmeye çalışabileceğimizi savunur. Roemer'in önerisine göre toplum herkesin bir tercihten çok bir koşul olarak gördüğü etkenlerin bir listesini çıkaracaktır: Örneğin yaş, cinsiyet, ırk, fiziksel engel ya da kişinin ana babasının ekonomik sınıfı ya da eğitim düzeyi. Sonra toplumu bu etkenleri temel alan gruplara ayırırız. Örneğin bir grupta ana babaları kolej eğitimi almış, fiziksel engeli olmayan, 60 yaşındaki beyaz erkekler yer alır; bir başka grup ana babaları yalnızca ilkökul eğitimi almış, fiziksel engeli olmayan 60 yaşındaki siyah kadınlardan oluşur.

Her grupta insanların gelir durumu farklılık gösterecektir. Ana babaları kolej eğitimi almış, fiziksel engeli olmayan, 60 yaşındaki beyaz erkekler grubunda (A grubu diyelim), insanların çoğunun gelirinin yaklaşık 60 bin dolar olduğunu; en üst düzeydeki yüzde 10'luk kesimin 100 bin dolar, en alt düzeydeki yüzde 10'luk diliminse 40 bin dolar kazandığını düşünelim. A grubundaki bu tür bütün eşitsizliklerin temelde insanların yaptığı tercihlerden kaynaklandığını varsayalım. A grubunun bütün üyeleri; aynı sosyo-ekonomik ve demografik koşulları paylaştıklarından, bu grupta karşımıza çıkacak eşitsizlikler büyük ölçüde iş, dinlenme, eğitim, tüketim, risk alma vs. gibi tercihleri yansıtacaktır. Bu yüzden A grubunda kaynakları yeniden dağıtmaya gitmeyiz; bu gruptaki dağılımın büyük ölçüde isteklere duyarlı olduğunu varsayabiliriz. Ana babaları eğitilmiş, çalışkan ve ileri görüşlü beyaz erkekler, pahalı dinlenme zevkleri ya da sorumsuzca alışkanlıkları olan aynı gruptaki beyaz erkeklerin tercihlerini desteklemeye zorlanmamalıdır.

Benzer bir biçimde ana babaları yalnızca ilkokul eğitimi almış, fiziksel engeli olmayan 60 yaşındaki siyah kadınlar grubunda da gelir düzeyinde çeşitli farklılıklar olacaktır (bunlara da B grubu diyelim). Bu grubun ortalama gelir düzeyinin yaklaşık 20 bin dolar olduğunu; en üst dilimdeki yüzde 10'luk bir kesimin 33 bin dolar, en alttaki yüzde 10'luk bir kesimin 10 bin dolar kazandığını varsayalım. Önceki örnekte olduğu gibi grubun bütün üyeleri aynı toplumsal koşulları paylaştığı için B grubundaki bu tür eşitsizliklerin insanların tercihlerini yansıttığını varsayacağız. Bu yüzden çalışkan ve ileri görüşlü siyah kadınlardan öteki siyah kadınların pahalı ve sorumsuz zevklerini desteklemesini bekleyemeyiz.

Roemer'in görüşüne göre gruplardaki eşitsizlikler genelde isteklere duyarlı olarak kabul edilir. Ancak A grubuyla B grubu arasında çok büyük eşitsizlikler vardır ve bu da varsayım gereği tercihlerden değil, koşullardan kaynaklanmaktadır. A grubunun yüzde doksananı oluşturan çalışkan ve ileri görüşlü kesim, B grubunun yüzde doksananı oluşturan çalışkan ve ileri görüşlü kesimden üç kat daha fazla kazanmaktadır. Bu eşitsizlik tercihlerle açıklanamaz ya da haklı çıkarıla-

maz. İnsanların ortalamanın üstündeki çalışkanlıkları ya da tutumlulukları yüzünden ödüllendirilmeleri gerekir. Ancak A grubunda bu özelliklere sahip olanların, B grubunda aynı özellikleri gösterenlerden üç kat fazla ödüllendirilmesini haklı çıkaracak bir gerekçe yoktur.

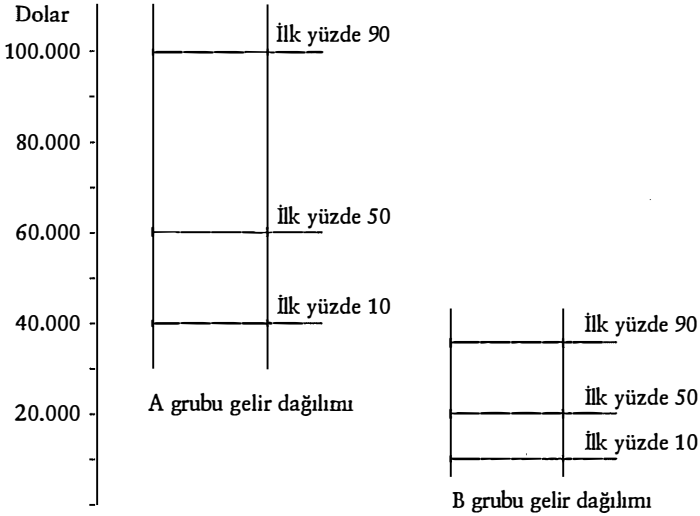
Benzer bir biçimde A grubunun yüzde onunu oluşturan umursamaz ve tembel beyaz erkeklerin, B grubunun yüzde onunu oluşturan umursamaz ve tembel kadınlardan dört kat daha fazla kazandığını düşünün. İnsanlar tercihlerinin bedelini ödemelidir. Bu yüzden tembel ve umursamaz insanlar da çalışkan ve ileri görüşlü insanlar kadar iyi durumda olmayacaklarını görmelidirler. Ancak B grubundakilerin sorumsuz tercihlerinin bedelinin A grubundakilerden dört kat daha ağır olmasının bir gerekçesi yoktur.

Bu yüzden “siyasal ve sosyal eşitlikçi plânlamacı”nın hedefi, gruplar içindeki eşitsizliği kabul edip gruplar arasında eşitliği sağlamaktır. Her grubun yüzde 90. dilimi, hangi grupta olursa olsun aynı gelir düzeyinde olacaktır, 50. ve 10. dilimleri de öyle (Grafik 3). Böylelikle insanların tercihlerinden sorumlu olmasını sağlayacağız: Her grubun çalışkan ve ileri görüşlü üyeleri, pahalı ve sorumsuz zevklere sahip olanlardan daha iyi durumda olacaktır. Ama en önemlisi seçilmemiş koşulların olumsuz etkisini de hafifletmiş olacağız.¹⁶

Elbette Roemer’in de dediği gibi, bu model seçilmemiş dezavantajların en açık ve sistematik biçimlerinin etkisini hafifletebilir. Yine de varlıklı, iyi eğitilmiş, ama onları ihmal eden ilgisiz ana babalar tarafından yetiştirilmiş çocukların durumuna bir yanıt değildir. A grubundaki kimi insanlar, kendi gruplarının birçok üyesinin sahip olduğu avantajlardan yararlanamayacak, hattâ B grubunun birçok üyesinin karşı karşıya olduğu dezavantajların benzerlerini yaşayacaktır. Roemer’in yalnızca toplumsal açıdan en belirgin koşulları dikkate alan plânında böyle insanlar adil olmayan bir cezaya tabidir. Ama daha önce belirttiğim gibi böyle bir adaletsizlik Dworkin’in kendi değerlendirmesinde

16 Elbette bu yaklaşım ötekilerle birleştirilebilir: Eşitliği sağlamanın bir yolu pay ayırmak, telâfiye yönelik eğitim ve temel gelir olabilir. Roemer’in önerisine ilişkin bir tartışma için bkz. *Boston Review*’daki [20/2 (1985)] makaleler dizisi.

GRAFİK 3
Roemer'in Grupları



de mevcuttur. Roemer'in değerlendirmesi bu adaletsizliği gidermeyecektir. Ama yeteneklere duyarsızlık, isteklere duyarlılık amaçlarını daha iyi bir biçimde gerçekleştirerek bu adaletsizliğin azaltılması konusunda daha iyi bir iş çıkaracaktır.

Bunlar Dworkin'in kuramının pratiğe uygulanmasına yönelik ilginç çalışmalara birkaç örnektir. Ayrıca bu kuramın etkisinin de ifadesidir. Dworkin'in haset testi düşüncesi, Rawls'un kuramının temel amaçlarını gerçekleştirecek bir dağılım şemasının nasıl olması gerektiğini anlatır; böyle bir şemayı gözümüzde canlandırmamızı sağlar: Bu, bireyleri tercihlerinden sorumlu tutarken koşulların eşitsizliğini giderek insanları eşit ölçüde dikkate alan bir dağılım şeması olmalıdır. Bu düşünceleri uygulayabilmek için Dworkin'in başvurduğu açık artırmalar, sigorta plânları ve vergilerden daha uygun bir araç da bulunabilir. Ancak bu temel öncülleri kabul ediyorsak eğer, Dworkin'in bunların adil dağılım açısından ne gibi sonuçlar doğuracağını açıkça görmemi-

zi sağladığını söyleyebiliriz. Hattâ son yirmi yılda adil dağılımla ilgili ilginç çalışmaların çoğu, Dworkin'in temel öncüllerinden yola çıkan ve isteklere duyarlılık, yeteneklere duyarsızlıkla ilgili düşüncelerimizi in-celtmeye yönelik çalışmalardır.¹⁷

Şimdiye dek sunduğumuz tezleri değerlendirmek için biraz du-rulalım. İşe, ahlâkı, insanların refahıyla ilgili kaygıları dikkate alarak yo-rumlamakta direnmesi yüzünden çekici gelen faydacılığı inceleyerek başlamıştık. Ancak siyasal ve sosyal eşitlikçi bir kaygı olduğunu an-la-dığımız bu düşüncenin, refahı en üst düzeye çıkarmaya çalışmaması gerektiğini gördük. İnsanların tercihlerine eşit ağırlık verilmesi yönün-deki faydacı düşünce, herkesin refahına eşit düzeyde duyarlılık göster-menin bir yolu olarak başlangıçta kulağa mantıklı gelebilir. Ancak bi-raz sorgulayacak olursak, faydacılık genelde, insanlara eşit davranma anlayışımıza terstir. Özellikle de adil bir paylaşım kuramından yoksun olması nedeniyle. Rawls'u, faydacılığa sistematik bir seçenek oluşturan bir adalet kavrayışı geliştirmeye iten de budur. Adil paylaşım ile ilgili yaygın görüşü incelediğimizde insanların salt talihle ilgili sorunlar-dan, yani ahlâk bakımından keyfi ve denetimlerinin dışında olan so-runlardan ötürü cezalandırılmalarının adil olmadığı inancıyla karşıla-şırız. Farklı ırklardan ya da sınıflardan gelen insanlar için fırsat eşitli-ği istememizin nedeni budur. Ama aynı sezgi bize, insanların doğal ko-şulların dağılımındaki yerinin rastlantısal olduğunu da görmemizi söy-ler. En talihli olanın yalnızca en talihsizin yararlanacağı durumlarda

17 Dworkin'in plânını geliştirmeye ve rafine etmeye yönelik çalışmalar için bkz. Richard Arne-son'un "refah için fırsat eşitliği" değerlendirmesi (1989; 1990) ve daha sonraki "sorumluluk-beslenme önceliği" değerlendirmesi (2000a; 2000b); G. A Cohen'in "avantajlardan yararlanabilme eşitliği" değerlendirmesi (Cohen 1989; 1992; 1993); Erik Rakowski'nin "servet eşitliği" değerlendirmesi; John Roemer'in "yararlanma/fırsat eşitliği" değerlendirmesi (Roemer 1993a; 1996). Hepsi farklı terminolojiler kullansalar ve seçilmiş ve seçilmemiş dezavantajların nasıl tanımlanacağı konusunda uzlaşmazlık içinde olsalar da Dworkin'in bireylerin sorumlu olduğu tercihlerinden kaynaklanan eşitsizliklerin korunup, seçilmemiş eşitsizliklerin ortadan kaldırılması yönündeki temel sezgisini paylaşırlar. Elizabeth Anderson bu kuramcılar, "şans eşitlikçileri" olarak tanınırlar. Çünkü bu kuramcılar seçilmemiş (ya da talihsizlik ürünü olan) eşitsizlik-lerin ortadan kaldırılmasıyla ilgilidir (Anderson 1999). Bu genel yaklaşımla ilgili tartışmalar için bkz. Lippert-Rasmussen 1999; Schaller 1997.

ekstra kaynaklara sahip olmasını öngören fark ilkesi de bu sezgiye dayanır.

Ama fark ilkesi, hak edilmemiş eşitsizliklere karşı hem aşırı hem de yetersiz bir tepkidir. Doğal dezavantajların karşılanmasını öngörmediği için yetersizdir. Farklı koşullardan çok farklı tercihleri yansıtan eşitsizlikleri dışarıda bıraktığı için de aşırı bir tepkidir. İsteklere Rawls'un farklılık ilkesinde olduğundan daha duyarlı, yeteneklere bu ilkedен daha duyarsız bir kurama ulaşmak istiyoruz. Dworkin'in kuramı bu iki hedefe ulaşmayı amaçlıyor. Ancak en saf biçimleriyle ele aldığımızda bu hedeflerin ulaşılamaz olduğunu görüyoruz. Adil paylaşımaya yönelik herhangi bir kuramın ikinci en iyiyi dikkate alan bir kuram olması gerekiyor. Dworkin'in açık artırma ve sigorta plânı liberal eşitlik kavrayışının bu iki hedefi arasındaki gerilimin adil bir biçimde çözülmesi için bir öneridir.

Tıpkı Rawls'un kuramının faydacı eşitlik kavrayışının sorunlarına bir yanıt olması gibi, Dworkin'in kuramı da Rawls'un eşitlik kavrayışının sorunlarına bir yanıttır. Her iki kuram da, bir öncekinin dayandığı temel sezgileri reddetmekten çok inceltmeye çalışma girişimi olarak görülebilir. Rawls'un siyasal ve sosyal eşitlikçi yaklaşımı, faydacılığa bir tepkidir, ama o bu yaklaşımla aynı zamanda bir ölçüde faydacılığın özündeki temel sezgileri geliştirmiştir. Aynı şey Dworkin'in Rawls'la ilişkisi için de geçerlidir. Her iki kuram da, kendi ilkelere, insanları bir öncekini benimsemeye iten sezgilere başvurarak savunur.

5. LIBERAL EŞİTLİK SİYASETİ

Birçok kişi liberal siyasal ve sosyal eşitlikçiliği, savaş sonrasının liberal demokratik refah devletinin felsefi dayanağı olarak görür. Refah devletiyle kurulan bu bağlantı, liberal siyasal ve sosyal eşitlikçi siyasî kuramların kayda değer etkisini açıklamamızı da sağlar. 1950'ler ve 1960'larda Batı demokrasilerinin çoğu refah devletinin ciddi biçimde genişlemesine tanık oldu. Ancak o dönemde bu olguyu anlamlandırabilecek yeterli bir siyaset felsefesi yoktu. 1970'lerde Rawls ve Dworkin

kin'in çalışmaları, refah devleti çevresinde dönen tartışmaların anlamlandırılabilceği, entelektüel açıdan doyurucu bir çerçeve sunmuştur.

Rawls'un çalışmasından önce refah devleti, genellikle birbirine rakip ideallerin *ad hoc* bir uzlaşması olarak görülüyordu. Sağ kanattaki liberterler özgürlüğe inanıyorlar ve bu yüzden serbest piyasayı destekliyorlardı. Sol kanattaki Marksistler ise eşitliğe inanıyorlar ve devlet plânlamasını benimsiyorlardı. Ortadaki liberallerse eşitlik ve özgürlüğün karışımına inanıyorlardı. Liberallerin, kapitalist özgürlükler ve eşitsizliklerin siyasal ve sosyal eşitlikçi çeşitli refah politikalarıyla *ad hoc* bir karışımı olan refah devletini desteklemeleri buna bağlıydı.

Ama Rawls ve Dworkin bize refah devleti üzerine daha incelikli bir biçimde düşünme olanağı sunarlar. Kuramları eşitsizlik üreten kimi ekonomik özgürlüklere yer veriyorsa, bunun nedeni eşitliğin karşıtı olarak özgürlüğe inanmaları değildir. Daha çok bu tür ekonomik düşüncelerin genel eşitlik düşüncesini güçlendirmeye yönelik olduğunu savunurlar. Liberallere serbest piyasaya izin vermelerini –başka insanların tercihlerinden sorumlu olmalarını– söyleyen ilke aynı zamanda, seçilmemiş koşullardan ötürü insanları cezalandırdığı noktada piyasanın kısıtlanmasını ister. Piyasanın serbest bırakılmasının da, sınırlandırılmasının da gerisinde aynı eşitlik kavrayışı yatmaktadır. Bu yüzden de liberal karma bir ekonomiyi ve refah devletini, çatışan idealleri uzlaştırmak için değil, “eşitlik isteklerinin pratiğe en iyi biçimde uygulanmasını sağlamak amacıyla” destekler (Dworkin 1978: 133; 1981: 313; 338).

Liberal eşitlik felsefesi ve refah devleti politikaları arasındaki bağ o kadar güçlüdür ki, kimileri liberal siyasal ve sosyal eşitlikçiliği “refah devleti kapitalizmi” olarak adlandırır (örneğin Sterba 1988) ve Rawls'un “refah devleti kapitalizminin siyasal ve sosyal eşitlikçi bir versiyonunun felsefi bir savunmasını” sunduğundan dem vururlar (Wolff 1977: 195; karşılaştırın Doppelt 1981: 262; Clark ve Gintis 1978: 311-14). Ama artık bu bağlantı ciddi bir biçimde sorgulanıyor. Liberal siyasal ve sosyal eşitlikçiliğin hayata geçirilmesinin, bilinen

herhangi bir anlamıyla refah devletine yol açıp açmayacağı da artık yeterince açık değil.

Öncelikle, liberal eşitlik herkesin hayata toplumun kaynaklarından eşit pay alarak başlamasını öngörür. Bunu sağlamaya yönelik politikalar da geleneksel refah devleti yaklaşımının çok ötesine geçer. Daha önce de gördüğümüz gibi refah devleti temelde, piyasa eşitsizliklerinin vergiler ve transfer plânlarıyla sonradan düzeltilmesiyle ilgilidir. Ama Mill'in de çok uzun süre önce fark ettiği gibi yalnızca gerçekleşen gelir dağılımına odaklanmak "reformcular ve yardımseverlerin büyük yanlışına düşmek, adaletsizliği düzeltmek yerine, adaletsiz iktidarın sonuçlarını azar azar ortadan kaldırmaya çalışmaktır" (Mill 1965: 953). Amacımız yetenekler açısından önceden (*ex ante*) daha büyük bir eşitliğe ulaşmaksa, doğrudan çağdaş toplumların yoksulları, kadınları ve etnik azınlıkları dezavantajlı kılan güçlü ekonomik hiyerarşilerini hedef almamız gerekir. Bunlar ana gelir, çalışanların çalıştıkları firmaya ortak olması, "hissedarlık", ev kadınlarına ödemedeki bulunmak, telâfi edici eğitim yatırımları vs. gibi son derece radikal politikaları gerektirebilir. Bizi Dworkin'in varsayımsal açık artırmasının sonuçlarına yaklaştırıp yaklaştırmadıklarını görmek için bunlara tek tek bakmalıyız. Alacağımız yanıt genelde belli koşullara bağlı olacaktır. Liberal eşitlik, bugün var olan gelir dağılımı plânını destekleyebilir; ama ancak zenginlik ve mülkiyetin bir seferliğine yeniden dağıtımının ardından (Krouse ve McPherson 1988: 103).

Rawls'un kendisinin de liberal eşitlik ilkelerinin refah devletiyile karşılanamayacağını doğru bulması ilginçtir. Rawls, oldukça farklı bir düşünce olan "mülk sahipliği demokrasisi"ni destekler (Rawls 1971: 274). Bu farklılığı şöyle tanımlamıştır:

"Refah devleti kapitalizmi (genelde anlaşıldığı biçimiyle) fiziksel ve insani sermayenin dağılımındaki ciddi sınıf eşitsizliklerini kabul eder ve bunun sonucunda piyasadaki eşitsizlikleri, yeniden dağılıma yönelik vergilendirme ve transfer programlarıyla gidermeye çalışır. Mülk sahipliği demokrasisi ise tersine mülkiyet ve refahın dağılımının gerisindeki eşitsizlikleri ciddi biçimde azaltmayı, böylece piyasanın işleyişinin en baştan *itibaren* küçük eşitsizlikler yarat-

masını amaçlar. Bu iki alternatif rejim, siyasi ekonomide adaleti sağlamanın alternatif iki yoludur: Refah devleti kapitalizmi, mülkiyet ve yeteneklerin dağılımında başlangıçtaki eşitsizlikleri verili kabul eder ve sonra da (*ex post*) geliri yeniden dağıtma çabasına girer. Mülk sahipliği demokrasisi ise mülkiyet ve becerilerin en baştaki (*ex ante*) dağılımında daha büyük eşitlik gözeterek, sonraki (*ex post*) yeniden dağılıma yönelik önlemlere daha az vurgu yapar (Krouse ve McPherson 1988: 84).¹⁸

Rawls, bir mülk sahipliği demokrasisinin, yalnızca sonradan (*ex post*) yeniden dağılıma duyulan gereksinimi azaltması bakımından değil, iş bölümünde üst ast ilişkilerini önlemesi bakımından da refah devletinden üstün olacağını savunur. Baştaki beceriler eşit olursa, “hiç kimsenin köle gibi başkalarına bağımlı olması ve insanın düşüncesini ve duyarlılığını öldüren sıradan işler arasında bir tercih yapması gerek-meyecektir” (Rawls 1971: 529, 281; karşılaştırın Krouse ve McPherson 1988: 91-2; DiQuattro 1983: 62-3).

Bu, liberal eşitliğin anlamına ilişkin önemli bir noktaya işaret

18 Unutmayalım, Dworkin adil bir dağılımın, daha çok sosyal yardımların var olan dağılımının değiştirilmesi, bu alanda yeniden dağıtıma gidilmesini gerektirdiğini savunurken; Rawls, adil bir dağılımın, daha az sosyal yardım dağıtılmasını gerektirdiğini savunur. Görünen o ki Rawls, böyle bir mülk sahipliği demokrasisindeki piyasa gelirlerinin farklılık ilkesini doğal olarak doyuracağını (Rawls 1971: 87) ve Dworkin’in isteklere duyarlı, yeteneklere duyarlı dağılım düşüncesini karşılayacağı görüşündedir (Rawls 1971: 278-9). Bu yüzden de aşamalı gelir vergisi ve piyasa gelirinin kapsamlı bir biçimde yeniden dağıtılması düşüncesine karşıdır (Rawls 1971: 305; karşılaştırın DiQuattro 1983: 62-3). Rawls da Mill gibi “mülkiyet dağılımı doyurucu olursa”, sosyal yardım düzenlemelerinin “pek az önem taşıyacağı” görüşündedir (Mill 1965: 960). Ama Dworkin, mülkiyet dağılımında eşitliğin sağlanması gerektiğini görmezden geliyorsa, Rawls da gelirin yeniden adilce dağıtılması gerekliliğini görmezden geliyordur. Rawls’un mülk sahipliği demokrasisinde bile doğal yeteneklerin farklılığından dolayı hak edilmemiş farklılıklar, doğal dezavantajlar ve başka talihsizlikler nedeniyle gereksinimlerde hak edilmemiş farklılıklar olacaktır (Krouse ve McPherson 1988: 94-9; Carens 1985: 49-59; 1986: 40-1).

Bu, Rawls ve Dworkin arasındaki ilginç bir başka farklılığa dikkat çekiyor. Rawls, farklılık ilkesinin uygulamada Dworkin’in isteklere duyarlı, yeteneklere duyarlı dağılım idealine benzeyeceğini düşünür. Çünkü piyasa doğal olarak böyle bir dağılım üretecektir. Dworkin ise isteklere duyarlı, yeteneklere duyarlı dağılım idealinin Rawls’un farklılık ilkesine benzeyeceği görüşündedir. Çünkü piyasalar da hükümetler de yetenekler ve istekler arasında bir ayırım yapamaz. Dolayısıyla her ikisi de kuramlarının ötekini kuramına benzediğini ileri sürer, ama farklı gerekçelere yaslanır.

ediyor. Dworkin sıklıkla, kendi adalet anlayışını uygulamanın en açık ve olası sonucunun, var olan toplumsal rolleri elde edenler arasında transfer ödemelerinin düzeyini yükseltmek olacağını yazmıştır. Ancak Rawls'un da belirttiği gibi, liberal siyasal ve sosyal eşitlikçiler bu var olan rollerin nasıl tanımlandığı üzerine de düşünmelidirler. İnsana sunulan kaynakların önemli bir bileşeni de becerilerin geliştirilmesi, kişisel başarı ve sorumluluk üstlenme fırsatlarının sunulmasıdır. Bunlar temelde belli bir mesleğin geliriyle değil, o mesleğin getirdiği toplumsal ilişkilerle ilgili konulardır. İnsanlar kendilerine bu fırsatları sunmayan ya da onları üstünlük ve aşağılanma gibi ilişkiler içine yerleştiren toplumsal ilişkilere girmeyi genelde yeğlemezler. Eşitlikçi bir konumdan baktığımızda, kadınlar “erkek” işlerini “kadın” işlerine üstün tutan bir toplumsal roller sistemine razı gelmeyeceklerdir. İşçiler de “zihinsel” ve “bedensel” işler arasında abartılı bir farklılık güdülmesine razı olmayacaklardır. Başlangıçtaki eşitlik konumunda yer alan insanların, kadınların ve işçilerin rızasıyla tanımlanmadığı, aslında siyasi ve hukuki bir baskı gerektirdiği için bu işleri yeğlemeyeceğini biliyoruz. Örneğin kadınlar, sağlık hizmetlileri, doktorlar ve hemşireler arasındaki ayrıma karşı çıkarlar (Echenrich ve English 1973: 19-39). İşçiler de genelde “bilimsel yönetim sistemi”ne karşıdırlar (Braverman 1974). Kadınlar ve işçiler, erkekler ve kapitalistlerle aynı iktidara sahip olsalardı, her iki değişiklik de kökten farklı bir biçim alırdı. Sonuçta bu, toplumsal rollerin yalnızca piyasa gelirinde eşitlik sağlamakla kalmaz; eğitim, kişisel gelişme ve sorumluluk üstlenme fırsatlarında da daha büyük bir eşitlik söz konusu olurdu.

Dworkin, transfer ödemelerinin artırılmasının yerinde olduğunu, işçilerin piyasaya eşit koşullarda girmiş olsalardı, daha yüksek maaşlı işleri yeğleyeceklerini varsayabileceğimizi söylüyor (Dworkin 1985: 207). Ama yoksulların piyasaya eşit koşullarda girmeleri durumunda, Rawls'un deyişiyle “onları köle gibi başkalarına bağımlı kılan” ya da “insanın düşüncesini ve duyarlılığını öldüren” işleri kabul etmeyeceklerini de varsayabiliriz. Dworkin'in varsayımı kadar bunun için de iyi gerekçeler var. Bu yüzden liberal sosyal ve siyasal eşitlikçile-

rin, gelirin avantajlılardan alınıp dezavantajlılara yeniden dağıtımıyla ilgilenmekle yetinmeyip, avantajlıların, iş yerinde efendi köle ilişkilerini tanımlama gücüne sahip olmamasını da sağlamaları gerekir. Yine bu da refah devletinin geleneksel vergilendirme ve transfer plânlamalarıyla sağlanamaz; insanların piyasaya sunduğu *ex ante* becerilerin artırılmasını gerektirir.

Liberal eşitliğin sağlanması konusunda refah devletinin sınırlılıklarına dikkat çekmesi, Rawls'un en önemli yönlerindedir. Ne yazık ki bu mülk sahipliği demokrasisine ilişkin bize fazla bir açıklama sunmaz. Bir kuramcının da belirttiği gibi bu noktalar, "adalet kuramının özüne giden yolu asla bulamamışlardır" (Doppelt 1981: 276). Rawls bize, miras alınanları kısıtlamaya yönelik oldukça ılımlı bir önerinin dışında böyle bir mülk sahipliği demokrasisinin nasıl uygulanabileceğine ya da toplumumuzda derinlere işlemiş sınıf eşitsizliklerinin nasıl bertaraf edileceğine ilişkin hiçbir fikir vermez. Aynı biçimde Dworkin de *ex ante* yeteneklerin nasıl eşitleneceğine ilişkin hiçbir öneri getirmez.

Kısacası liberal siyasal ve sosyal eşitliğin kurumsal savları, kuramsal savlarıyla uyumlu değildir. Bu da liberal siyasal ve sosyal eşitlik siyasetinde bir gerilime, hattâ bir bunalıma yol açmıştır. William Connolly, refah devletinin özel anonim ortaklıklar halini almış ekonomik büyümede adalet ve özgürlüğün aracı olabileceğine inanabildiğimiz sürece liberalizmin kuramsal öncüllerinin, geleneksel kurumlarıyla birleşebileceğini söyler (Connolly 1984: 233). Ancak yine de özel ekonominin refah devletinin gerisindeki adalet ilkeleriyle çeliştiğini ileri sürer. Refah devletinin yeniden dağılıma yönelik programlarını desteklemek için büyüyen bir ekonomiye gereksinimi vardır. Ancak ekonomi öyle bir yapıya sahiptir ki büyüme ancak ve ancak refaha yönelik programların gerisindeki adalet ilkeleriyle tutarlı olmayan politikalarla güvence altına alınabilir (Connolly 1984: 227-31).

Connolly'ye göre bu, "liberalizmin çatallanması"na yol açmıştır. Bir kol, liberal uygulamanın geleneksel kurumlarına bağlıdır ve insanları, adalet ve özgürlükle ilgili beklentilerini azaltmaya zorlar. Öteki kolsa (Connolly, Dworkin'i de bu kola katmıştır) ilkeleri kabul eder.

Ancak “liberal ilkelere bağlılık giderek pratik sorunlardan kopuşu da yanında getirmektedir... Bu ilkeli liberalizm ne üretkenlik uygarlığında rahattır, ne de bu uygarlığın egemenliğiyle savaşmaya hazırdır” (Connolly 1984: 234). Bu, bence çağdaş liberalizme getirilmiş doğru bir tanımdır. Liberal eşitlik idealleri zorlayıcıdır; ancak Rawls ve Dworkin’in izin verdiklerinden daha kapsamlı reformları gerektirir. Rawls da Dworkin de ayakta kalması bakımından ırk, sınıf ve cinsiyet eşitsizliklerinin devamını gerekli kılan “üretkenlik uygarlığı”na karşı çıkmıştır.

Bu kopukluk, bence bir ölçüde liberal siyasal ve sosyal eşitlikçilerin devletin adaleti sağlayacağına inançlarını yavaş yavaş yitirmiş olmalarından kaynaklanır. Rawls 1971’de kitabını kaleme aldığı anda, refah devleti birçok kişi tarafından temelde başarılı bulunuyor, hattâ yoksulluk ve sınıf ayrımı sorunlarını az çok “çözdüğü” düşünülüyordu. Ancak geçen otuz yıl içinde bu inanç derinden sarsıldı. 1970’lerin başında OPEC’teki petrol bunalımının tetiklediği ekonomik gerileme, ardından hükümetlerin bütçe açıklarının şişmesi birçoklarının refah devletinin belki de aslında ekonomik olarak kaldırılabilir ya da ayakta kalabilir olmadığını düşünmesine yol açtı. Ekonomik küreselleşmenin giderek daha büyük boyutlara ulaşması, birçok kişiyi ekonomik girişimlerin yabancı ülkelerdeki girişimlerle rekabet edebilmesi için vergiler ve hükümet harcamalarında kesintiye gidilmesi gerektiğine inandırdı.

Üstelik refah devletinin insanların umduğu ya da sandığı kadar başarılı olmadığına ilişkin kanıtlar da giderek artıyordu. Kuşkusuz bazı refah devleti programları epeyce işe yaramıştı. Kamusal emeklilik düzenlemeleri, birçok ülkede ileri yaşlarda yoksulluk sorununu büyük ölçüde ortadan kaldırmıştı. Ancak eşitliği özendirilmeye yönelik başka programlar, genelde ya yoksulların bağımlılığını ve sefilliğini ebedileştirme (sosyal güvenlik yardımlarının yarattığı ‘yoksulluk tuzağı’) ya da iyi durumda olanların eşitsiz oranda yararlanması (örneğin evrensel sağlık ve eğitim) gibi sonuçlar doğurmuştu. Üstelik görünüşe bakılırsa, yeni ekonomi, piyasa gelirindeki eşitsizlikleri daha da derinleştiriyor; yöneticiler ve işçiler, kolej eğitimi almış olanlarla eğitimsiz olanlar

arasındaki uçurum giderek büyüyordu. Nüfusun büyük kesimlerinin, bilgiyi temel alan bu yeni ekonomiden dışlanacağı yolunda yaygın bir endişe söz konusuydu. Kısacası insanların yeteneklerindeki ve gelirlerindeki eşitsizliklerle savaştıkları etkin devlet politikalarına duyulan güvenin büyüdüğü. Ayrıca liberal siyasal ve sosyal eşitlikçilerin çoğunun da refah devletinin bunu başarabileceğine inançları gün be gün azalıyor.¹⁹

Üstelik bir de bütün bunlar, Reagan ve Thatcher'ın başını çektiği Yeni Sağ'ın 1980'lerde, bireysel sorumluluğa yer vermediği, yaratıcılığı öldürdüğü ve verimliliği azalttığı savıyla refah devletine yüklediği bir ortamda gerçekleşiyordu. Sonuçta birçok sosyal yardım programında kesintiye gidildi; birçok Batı demokrasisinde, özellikle de Britanya ve ABD'de eşitsizlikler çok derinleşti. Piyasada artan eşitsizlikler, artık ciddi düzeyde bir yeniden dağılımla denetlenmiyordu.

Bu durum, liberal siyasal ve sosyal eşitlikçileri, entelektüel ve siyasi bir açmazla sokmuştu. Entelektüel açıdan kuramlarının vergilendiren/transfer eden refah devletinden bir tür mülk sahipliği demokrasisine ya da "hissedar toplumu"na geçmesi gerekiyordu. Ama siyasi açıdan böyle düşünceler, 1980'ler ve 1990'ların zorlayıcı siyasi ve ekonomik ortamında ütopya gibi görünüyordu. Liberal siyasal ve sosyal eşitlikçiler, refah devletini genişletmek yerine savunmaya geçip refah devletinden geriye ne kaldıysa Yeni Sağ'ın saldırılarına karşı korumaya, yoksulluğu azaltıp temel kamusal hizmetleri sunmaya yönelik yeniden dağıtımını minimum düzeyde de olsa sürdürmeye çalıştılar.

Rawls ve Dworkin'in çalışmalarının "şaşırtıcı ölçüde muhafazakâr" tonunu bununla açıklayabiliriz (Macleod 1988). Yeni Sağ'la karşı karşıya kalan liberal siyasal ve sosyal eşitlikçiler refah devletinden geriye kalanı koruma çabasıydı. Refah devletinin bir mülk sahipliği demokrasisi idealine oranla ne kadar yetersiz olduğunu vurgulamak yerine, Yeni Sağ'ın sınırsız mülkiyet hakkı tasarımıyla karşılaş-

¹⁹ Bu, güvenilir bir adalet kuramının, devletin becerisine ilişkin bir kurama sahip olması gerektiğinin de önemini gösteriyor. Bo Rothstein'in savunduğu gibi çağdaş liberal eşitlikçi adalet kuramlarının en önemli sınırlılıklarından biri de budur (Rothstein 1992; 1998).

tırıldığında ne kadar gerekli ve haklı olduğunda ısrar ettiler.

Bu noktada bu entelektüel çekingenliğin, tümüyle siyasi bir bakış açısından liberal siyasal ve sosyal eşitlikçiliğin amaçlarına hizmet edip etmediğini sorabiliriz. Liberal siyasal ve sosyal eşitlikçilerin hiç istemeden Yeni Sağ'ın ekmeğine yağ sürdüğü ileri sürülebilir. Dworkin bir ölçüde, Yeni Sağ'ın refah devletinin çalışkanları cezalandırıp tembelliği ve sorumsuzluğu ödüllendirdiği eleştirilerine karşılık, refah devletinin tercihlere daha duyarlı kılınabileceğini göstermeye çalışmıştı. Dworkin'in politika önerileri, daha çok tercih şansı sunabilmek için kaynakların seferber edilmesi (özel ek sağlık sigortası örneğinde olduğu gibi); tembel ya da sorumsuzların kendi tercihlerinin bedelini başkalarına ödetmemesi (çalışarak geçinmek gibi) konularında yoğunlaşmıştı. Daha önce de gördüğümüz gibi, sistemin koşullara daha duyarlı kılınması konusunda aynı çabayı ve emeği harcamamıştı.

Dworkin geleneksel eşitlik kuramlarından, tercihlere duyarlılık noktasında ayrıldığı için bir anlamda anlaşılır bulunabilir bu. Felsefi açıdan konuşacak olursak, bence de adalet insanların tercihte bulunmasını ve bu tercihlerin bedelini ödemesini gerektirir. Ayrıca son yirmi yılda koşullardaki eşitsizliği gidermeyi amaçlayan ciddi reformlara gitme olasılığının da bulunmadığı görüldü.

Yine de liberal siyasal ve sosyal eşitlikçiler tercihlere duyarlılığa yoğunlaşarak, sorumsuz ve tembelleri belirleyip cezalandırmaya takılmış olan Yeni Sağ'ın gündemini istemeden de olsa güçlendirmiş olabilirler. Yeni Sağ'a göre refah devleti sosyal yardıma bağlı olanların sorumsuz davranışlarını desteklemek için iyi durumda olanların seçeneklerini kısıtlamak yanlısına düşüyordu. Dworkin'in özel sağlık sigortası ve çalışarak geçinme önerileri tuhaf bir biçimde bu çerçeveye oturuyordu. Bu politikalar eşitsiz koşulları iyileştirmek için hiçbir şey yapmadığı gibi, böylesi çarelere kamusal destek sağlamayı da güçleştirir. Özel sağlık sigortasına izin vermek, orta sınıfın kamusal sağlık hizmetine desteğini baltalayabilir. Ayrıca sosyal yardım koşullarını artırmak da muhtaç durumda olanları daha zor durumda bırakır. Elbette Dworkin'in niyeti bu değildi. Dworkin politikalarımızın hem tercihlere hem

de koşullara daha duyarlı olmasını istiyordu. Ancak var olan siyasi iklimde, tercihlere duyarlı olmaya dikkat çekmenin, sorumsuz yaşama biçimleri için kamusal yardım peşinde olan “hak etmemiş yoksullara” ilişkin örnekleri güçlendireceğini görmemişti.

Elbette liberal siyasal ve sosyal eşitlikçiler bu örneklerle, birçok eşitsizliğin mantık bakımından insanların tercihlerine bağlanamayacağını (Roemer’in A ve B grubu örneklerinde olduğu gibi) göstererek karşı çıkabilirler ve çıkmaktadırlar. Ayrıca onlar toplumun, ancak tercihleri ve becerileri adil koşullar altında oluştuysa insanları tercihlerinden sorumlu tutmasının meşru olduğunda da haklı olarak ısrar ederler. Toplum, sözgelimi yeterli bir eğitim sunmadıysa, insanları seçimlerinden sorumlu tutmak “büyük bir kötü niyet” olacaktır (Elster 1992: 240; karşılaştıran Rawls 1979: 14-15; Arneson 1981: 205; 1997a; Scanlon 1988: 185-201).²⁰ Bu yüzden insanların “sorumsuz” olduğu savlanan davranışlarını koşulların eşitsizliğini gidermemenin bir gerekçesi durumuna getiremeyiz: İlkinin yargılayabilmek için ikincisini gerçekleştirmiş olmamız gerekir.

Liberal siyasal ve sosyal eşitlikçiler bu ve başka biçimlerde, Yeni Sağ’ın “kurbanı suçlama”, dezavantajlı durumda olanları kendi kötü durumlarından sorumlu tutma eğilimiyle mücadele etmeye çalışmıştı. Yine de liberal siyasal ve sosyal eşitlikçilerin tercihlere duyarlı olmaya yaptıkları vurgu, refah devletinin temel sorununun sorumsuzları kayırmak olduğu yönündeki yaygın kanıyı istemeden güçlendirmiş olabilir.²¹

Jonathan Wolff, bu sorunun adalet kuramcıları açısından ilginç bir ikileme işaret ettiğini savunuyor. Wolff’a göre liberal siyasal ve sosyal eşitlikçilik tümüyle felsefî bir bakış açısından en iyi adalet *kuramı*

20 Başka deyişle insanların sorumluluk üstlenme becerileri, yetiştirilme biçimlerindeki iyi ya da kötü talihten etkilenmiştir. Baskıcı koşullarda yetiştirilen insanların –diyelim ana baba ilgisizliği ya da cinsel taciz– sorumluluk ya da ahlâkî iyilik becerisi geliştirmesi daha az olasıdır. Bu tür koşullarda sorumlulukla ilgili akıl yürütmenin nasıl gelişebileceğine ilişkin ilginç bir tartışma için bkz. Card, 1996.

21 Liberal olmayan sosyal yardım reformlarının “liberalizm adına” nasıl haklı çıkarıldığına ilişkin bir analiz için bkz. King 1999.

olabilir. Ama siyasî açıdan eşitliğin yanlış yönüne dikkat çeker (Wolff 1998). Devleti dezavantajlı yurttaşlarına güvensizlikle yaklaşmaya, onları potansiyel dolandırıcılar olarak görmeye özendirir. Dezavantajlı durumda olanların bu güvensizliği aşmak için Wolff'un deyişle "utandırıcı ifşaat"ta bulunmaları gerekir. Başka deyişle doğal yetenekleri ya da çocukluktaki yetiştirme biçimleriyle ilgili seçmedikleri bir dezavantajdan dolayı acı duyduklarını kanıtlamaları gerekir. Bunun kaçınılmaz sonucu, yurttaşlar arasındaki karşılıklı ilgi ve dayanışma bağlarının güçlenmesi değil, silinmesidir. Felsefi açıdan, en adil dağılımın tercihe dayalı eşitsizliklerle, tercihe dayalı olmayan eşitsizlikler arasında bir ayırım yapması gerektiği doğru olabilir. Ancak bunu pratiğe uygulamaya yönelik herhangi bir girişim güvensizliğe, utanca ve damgalanmaya yol açacaktır. Kimin en adil isteklere sahip olduğunu bulabiliriz; ancak insanları öncelikle adalet için kaygılanmaya yönelten uygarlık ve dayanışmayı baltalayan bir süreçten geçmek pahasına.

Elizabeth Anderson da liberal eşitlikçilere (ya da kendi deyişle 'talih eşitlikçileri'ne) benzer bir karşı çıkış yönelir. Anderson, liberal eşitlikçiliğin, seçime dayalı olan ve olmayan eşitsizlikler arasında yaptığı ayırımın "hak eden" yoksullara karşı saygısız bir acımaya, "hak etmeyen" yoksullara karşıysa babaca bir dürtüklemeye yol açtığını savunur (Anderson 1999). Yine burada liberal eşitlikçiliğin felsefi tezi savunulabilir, ama içerdiği siyaset savunulamaz.²²

Wolff ve Anderson'a göre, bu 'ethos' sorunları, eşitlikçiliğin bir

22 Anderson'un seçilmemiş dezavantajların adil olmadığı yönündeki Rawls/Dworkin tezi kabul edip etmediği belirsizdir. Wolff ve Anderson'a yanıtlar için bkz. 2000a; ve BEARS 1999'daki makaleler dizisi. Liberal adalete uygun düşen "ethos" sorunu, Rawls'un kuramında da gündeme getirilmiştir. Daha önce de gördüğümüz gibi Rawls, doğal olarak avantajlı olanlara yeteneklerini geliştirmeleri için teşvikler verilmesine izin verir? Ama neden özendirmelere gerek duyulsun? Neden yetenekli olanlar, artı bir gelir istemeksizin daha kötü durumda olanlara yardım etmek için yeteneklerini geliştirmeyi ve kullanmayı istemesinler? Kimi durumlarda bu yeteneklerin geliştirilmesi ve kullanılmasıyla ilgili eşit olmayan yüklerin (örneğin ekstra eğitim, ekstra stres, ekstra risk) giderilmesi için de özendirmelere gerek duyulabilir. Ama Rawls açıkça, başka durumlarda özendirmelerin gerektiğini düşünür. Çünkü yetenekliler daha büyük ödüller olmaksızın yeteneklerini geliştirmeyi ve kullanmayı reddedeceklerdir. Bu koşullarda, Cohen, özendirmelerin, yeteneklilerin kullandığı bir tür şantaj olduğunu savunur. İsveç'te ya da Japonya'da yö-

başka biçimini benimsemek üzere liberal eşitlikçilikten vazgeçme gerekçesidir. (Tercih ettikleri seçeneği 5. Bölüm’de inceleyeceğim.) Ancak bu sorunlar liberal siyasal ve sosyal eşitlikçiliğin iki dayanağını ayırıp, birbirinden farklı yerlere yerleştirmemiz gerektiği anlamına da gelebilir. Belki de birinci tekil kişinin bakış açısıyla yaklaşp, kendi hak taleplerimizi dikkate alırsak, kendi tercihlerimizin sorumluluğunu üstlenmemiz, başkalarından bizim tercihlerimizi desteklememelerini istemek için bilinçli bir çaba harcamamız gerekir. Tercihlere duyarlılığın bu gereğini içselleştirebilmemiz, demokratik yurttaşlık ahlâkının da önemli bir parçası olarak görülmelidir. İyi bir yurttaş tercihler/koşullar ayrımını kendi tercihlerine uygulayacaktır. Sorun bu ayrımı başkalarına uygulamaya kalkışp, içinde bulunduğu kötü durumdan kendilerini ne kadar sorumlu tuttuklarını değerlendirmeye çalıştığımızda çıkmaktadır. Bu kinci bir güvensizliğe ve Wolff’un tartıştığı utandırıcı açıklamaya yol açabilir. Bu yüzden başkalarının sorumsuzluklarını yakalamaya çalışmak yerine onların da tercihlerinde ve isteklerinde en az bizim kadar sorumlu olacaklarını düşünmek iyi yurttaşlık ahlâkının bir parçası olabilir. Elbette daha az vicdan sahibi kimi yurttaşların bizden yararlanması söz konusu olabilir. Ama kişisel tercihlerin sorumluluğunu gönüllü olarak üstlenmenin önemini vurgulayan bir iyi yurttaşlık ahlâkını yerleştirmeyi başarırırsak, bu tür üç kağıtçıların sayısı da az olacaktır. (Liberallerin iyi yurttaşlık ahlâkını özendirip özendiremeyeceklerini ya da nasıl özendirebileceklerini 8. Bölüm’de tartışacağım.) Ne olursa olsun herkesi öteki yurttaşları potansiyel üç kağıtçı olarak görmeye kışkırtan bir adalet anlayışı, güven ve dayanışmanın gelişmesi yönünde ümit vadeden bir temel olmayacaktır.

Bu da liberal siyasal ve sosyal eşitlikçi siyasetin, insanların koşullarındaki (derinleşen) eşitsizlikleri, Ackerman, Roemer ve Van Parijs’in önerdiği reformlar doğrultusunda gidermeye odaklanması ge-

neticilerle işçiler arasındaki eşitsizliklerin ABD’ye oranla daha az olmasının gerekçesi de bu ülkelerde bu tür ekonomik şantajların önünü kesen bir eşitlik “ethos”u bulunmasıdır. Cohen, adalet kaybı taşıyan birinin topluma bu tür bir ethos aşılama kaybı gütnesi gerektiğini söyler (bkz. G. A. Cohen 1993; 1997; Murphy 1999; ve bu teze yanıtlar için bkz. Smith 1998; Pogge 2000; Estlund 1998; A. Williams 1998).

rektiği anlamına gelebilir. Bu geleneksel refah devletinin sınırlarının ötesine geçen son derece radikal reformlara gidilmesini gerektirecektir. Dworkin'e göre, Rawls'un kuramının (ve kendi kuramının) gerisindeki siyasi ve sosyal eşitlik öncülü "daha radikal bir eşitlik kavrayışı adına reddedilemez, çünkü böyle bir kavrayış yoktur" (Dworkin 1977: 182). Aslında öyle görünüyor ki bu öncülün Dworkin ve Rawls'un anladığından daha radikal anlamları vardır. Geleneksel liberal kurumların yanıt veremeyeceği anlamlardır bunlar.

Rawlsu ya da Dworkinci adaletin tam anlamıyla uygulanması, mülkiyet haklarını tanımlama biçimimizde köklü bir değişiklik gerektirebilir (Buchanan 1982: 124-31, 150-2; DiQuattro 1983). Bu bizi cinsiyet ilişkilerinde de daha radikal değişikliklere yaklaştırabilir. Kaynakların kadınlar ve erkekler arasındaki var olan dağılımı, ne Rawls'un "başlangıç durumu"nda, ne de Dworkin'in açık artırımında serbestçe yapılan tercihlerin sonuçlarını yansıtmaktadır. Ama her iki kuramcının da, kadınların yaptığı işler ve gösterdiği katkılarının sistematik bir değer yitimine bağımlı olmasının önüne nasıl geçileceği konusunda söyleyecek bir şeyi yoktur. Hattâ Rawls başlangıç durumunu ("aile reisleri" kurulu) ve dağıtım ilkelerini ("hane geliri"ni ölçerek) öyle tanımlamıştır ki aile içi adalet sorunu bu tanım gereği rafa kalkmıştır (Okin 1987: 49). Çağdaş liberallerin ilgilenmedikleri konular içinde cinsiyet eşitliği en çarpıcı savsaklamadır. Görünen o ki bu, liberal kurumların en az uğraşabileceği bir sorundur aynı zamanda (bkz. 9. Bölüm).

İşte bu yüzden çağdaş liberal kuram ve geleneksel liberal siyasi uygulama arasındaki ilişki belirsizdir. Liberal kuram ve uygulama birçok yönden birbirinden kopmuştur. Liberalizm genelde, radikal ve eleştirel kuramın tersine "ana" siyasi kuram olarak tanımlanır. Bu etiket bir anlamda yerindedir. Rawls ve Dworkin, liberal-demokratik kültürümüzün ahlâkî temelini oluşturduğuna inandıkları idealleri eklemeye ve savunmaya çalışmışlardır. Ancak yine bu, liberal kurumların kendilerini genel liberal politikaları bütün yönleriyle savunmaya adanmış ya da başka geleneklerin siyasi programlarını reddettiği anlamına geldiği noktada, yanlış bir etikettir. Burada sunduğum liberal

eşitlik değerlendirmesinin, belli bir liberal kuruma bağlanması gerektiğini ya da belli bir sosyalist, feminist ya da çokkültürlü öneriyi reddetmesi gerektiğini varsaymak yanlış olacaktır. Liberal kuramdan ne ölçüde farklılıklarını görmek için öteki kuramları da incelememiz gerekiyor.

Kimileri, liberallerin, daha radikal reformları desteklerse liberalliklerinden vazgeçmiş olacaklarını ya da yeni bir evreye, “post liberalizm” evresine girmiş olacaklarını savunur. Çünkü bu durumda odak noktaları bireyi yalnızca devlete karşı değil, eşitsizlik koşullarında gelişen baskıcı toplumsal rollere ve uygulamalara karşı da korumak olacaktır (Örneğin Hampton 1997: 191-209).²³

Liberalizm ve radikalizm arasındaki tarihsel bağlar dikkate alındığında, bu sav kulağa aşırı ölçüde kısıtlayıcı geliyor (Gutmann 1980). Yine bu sav, liberal ilkeler bizi geleneksel liberal uygulamalardan ne kadar uzağa sürüklerse sürüklesinler hâlâ liberal ilkeler oldukları için aynı zamanda yanlıcıdır.

Bu bölümde liberallerin daha radikal politikalar benimsemeyi ciddi biçimde değerlendirmeleri gerektiğini savundum.²⁴ Sonraki bölümlerde, radikal kuramcılarının da liberal ilkeleri benimsemeyi ciddi değerlendirme gerektiğini savunacağım. Liberal uygulamanın liberal ilkeleri zora sokması gibi radikal ilkelerin de radikal uygulamayı zora soktuğuna dikkat çekeceğim. Ancak bu kuramlara geçmeden

23 Hampton post-liberalleri, “yalnızca hükümetlerin özgürlük ve eşitlik değerlerine yönelik tehditleri karşısında değil, hükümetin herkese eşitlik ve özgürlük idealine bağlı olmasına karşın süredir baskıcı toplumsal uygulamalar karşısında bütün yurttaşların özgürlüğünü ve eşitliğini sağlamanın daha sofistike yollarını araştıran” kuramcılar olarak tanımlar (Hampton 1997: 203). Liberallerin toplumsal ve kültürel baskıları ciddiye alması gerektiğine ilişkin benzer bir tez için bkz. Kernohan 1998.

24 Temel kaygım, liberal eşitlikçiliğin adil toplum idealine ilişkin görüşünün kimi radikal amaçlara arka çıktığını göstermek. Liberallerin, bu tür amaçlara ulaşmak için radikal araçlar benimsemesinin gerekip gerekmediği daha ileri bir soru. Bu soruyla ilgili olarak Rawls ve Dworkin, devrimci olmaktan çok açıkça reformcudurlar. Her ikisi de insanların özgürlüğüne saygının, maddi kaynakların adil dağılımını sağlama çabasından daha önde geldiğini ve bu çabayı sınırladığını savunur (Rawls 1971: 303; 1982b: 11; Dworkin 1987: 48-9). Bu sorunu burada tartışmam, ancak bu sınırlamalar, Rawls’un sözleşmecilerinin saikleri açısından gayriadil görünüyor (bkz. Pogge 1989: 127-48).

önce gelecek bölümde liberal siyasal ve sosyal eşitlikçilerin sosyal ve ekonomik eşitlik konusunda fazla ileriye gittiklerini savunan bir düşünce okulunu değerlendireceğim.

OKUMA KILAVUZU

Liberal eşitlikçi en etkili yapıt kuşkusuz, John Rawls'un *A Theory of Justice*'dir (Oxford University Press, 1971). Rawls'un tezine ilişkin ilk tartışmalardan biri için bkz. Brian Barry, *The Liberal Theory of Justice*, Oxford University Press, 1973; Norman Daniels (editörlüğünde), *Reading Rawls*, Basic Books, 1975 ve Robert Paul Wolff, *Understanding Rawls*, Princeton University Press, 1977. Rawls'un yapıtı otuz yıl sonra hâlâ azalmayan bir ilginin odağıdır. Daha yakın dönemdeki tartışmalar için Chandran Kukathas ve Phillip Pettit, *Rawls: A Theory of Justice and Its Critics*, Polity, 1990; Robert Talisse, *On Rawls*, Wadsworth, 2000. Rawls'a yönelik tepkilerin kapsamlı bir değerlendirmesi için Henry Richardson ve Paul Weitzman editörlüğündeki, beş ciltlik *The Philosophy of Rawls*'a bakınız (Garland, 1999).

Rawls düşüncelerini geliştirmeyi sürdürmüştür. *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993;* *The Law of Peoples*, Harvard University Press, 1999 (Türkçesi: *Halkların Yasası*, çev. Gül Evrim, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003); Samuel Freeman editörlüğündeki *Collected Papers*, Harvard University Press, 1999; özellikle anmaya değer yapıtlarıdır. Rawls'un siyasi liberalizme ilişkin sonraki çalışmasını, cemaatçilikle ilgili bölümde değerlendirdim. Çünkü bu çalışma, orijinal kuramına yönelik cemaatçi eleştirinin ardından kaleme alınmıştır ve bu eleştiriye bir satırlık bir yanıt sunar.

Liberal eşitlikçiliğin ikinci en etkili versiyonu ise Ronald Dworkin tarafından, özellikle de "What is Equality?" (Eşitlik Nedir?) başlıklı makaleler dizisinde geliştirilmiştir. Bu makalelerin tamamı Dworkin'in *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality* başlıklı kitabında toplanmıştır (Harvard University Press, 2000). Dworkin'in adalet kuramının ayrıntılı bir eleştirisi için bkz. Colin MacLeod, *Liberalism, Justice and Markets: A Critique of Liberal Equality*, Oxford University Press, 1998.

Liberal eşitlikçiliğe ilişkin başka etkili değerlendirmeleri şöyle sıralayabiliriz: Amy Gutmann, *Liberal Equality*, Cambridge University Press, 1980; Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, Yale University Press, 1980; Brian Barry, *Theories of Justice*, University of California Press, 1989; Richard Arneson, "Equality and Equal Opportunity for Welfare", *Philosophical Studies*, 56, 1989: 77-93; G. A. Cohen, "On the Currency of Egalitarian Justice", *Ethics*, 99, 1989: 906-44; Amartya Sen, "Equality of What?", S. McMurrin (editörlüğünde), *The Tanner*

(*) Rawls'un bu eseri de İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları tarafından yayınlanacaktır.

Lectures on Human Values, c. i, University of Utah Press, 1980; Martha Nussbaum ve Amartya Sen (editörlüğünde), *The Quality of Life*, Oxford University Press, 1993; Thomas Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press, 1998; Eric Rakowski, *Equal Justice*, Oxford University Press, 1993; Phillippe Van Parijs, *Real Freedom for All*, Oxford University Press, 1995; John Roemer, “A Pragmatic Theory of Responsibility for the Egalitarian Planner”, *Philosophy and Public Affairs*, 22, 1993: 146-66. Bu yapıtların tümü de bireylerin sorumlu olduklarının tercihlerden dolayı yaşanan eşitsizliklere izin vermekle birlikte seçilmemiş eşitsizliklerin ortadan kaldırılması yönündeki sezgiyi paylaşır.

Liberal eşitlikçi çalışmalara ilişkin yararlı bir koleksiyon için bkz. Stephen Darwall (editörlüğünde), *Equal Freedom: Selected Tanner Lectures on Human Values*, University of Michigan Press, 1995.

Özellikle liberal eşitlikçiliğe eğilen bir akademik dergi yoktur. Ancak liberal eşitlikçilik çağdaş Anglo-Amerikan siyaset felsefesinde baskın yaklaşımdır ve Ethics, Philosophy and Public Affairs gibi önde gelen siyaset felsefesi dergilerinde temsil edilir.

Kaynakların eşitliği ilkesinin en iyi biçimde nasıl uygulanacağı konusunda, liberal eşitlikçilik içinde derin bir tartışma vardır. Boston Review, Roemer’in eşitlikçi plânlamacı (c. 20/2, Nisan 1995) ve Van Parijs’in temel gelir düşüncelerinin de (c. 25/5, Ekim 2000) aralarında yer aldığı çeşitli önerilerin pratik ve felsefi yönlerinin tartışıldığı makale dizileri yayımlamıştır. Her iki dizide de önde gelen çağdaş siyaset felsefecilerinin yorumları bulunabilir. (Scanlon, Rosenblum, Barry, Goodin vs.) Bu makale dizilerine web’de www.bostonreview.mit.edu adresinden de ulaşılabilir.

Garantili temel gelir plânına ilişkin ek bilgilere “Basic Income European Network” ün web sitesinden ulaşabilirsiniz: www.econ.ucl.be/ETES/BEIN/bein.html

Liberterlik

1. SAĞ SİYASET KURAMININ ÇEŞİTLİLİĞİ

Liberterler piyasanın serbestliğini savunur, liberal bir eşitlik kuramının uygulanması için yeniden dağıtımaya yönelik vergilendirme plânlarının kullanımına karşı çıkarlar. Ancak serbest piyasayı destekleyen herkes liberter değildir. Liberterlerin serbest piyasanın doğuştan adil olduğu görüşünü de herkes paylaşmaz. Örneğin kapitalizmin sınırlandırılmaması gerektiğine ilişkin yaygın tezlerden biri, kapitalizmin üretkenliğine dikkat çeker ve toplumsal zenginliği artırmanın en verimli yolu olduğu görüşünü savunur. Bu savı doğru bulan birçok faydacı da serbest piyasayı destekler; çünkü serbest piyasanın verimliliği, tercihlerin tümünün en fazla tatminini sağlayacaktır.¹ Ama faydacıların kapitalizme desteği koşullara bağlı bir destektir. Faydacılar da birçok ekonomist gibi serbest piyasanın en üst düzeyde üretken olmadığı koşullarda (ulusal tekeller gibi), mülkiyet haklarının hükümetçe kısıtlanma-

1 Liberterliğin aslında kaynakların en üst düzeyde verimle kullanılmasını sağladığını göstermeyi amaçlayan, zaman zaman "hukuk ve ekonomi" ve "kamusal tercih" yazını olarak da adlandırılan ciltler dolusu yapıtı vardır. Örneğin bkz. Posner, 1983; 1996; Epstein 1985; 1995a; Buchanan ve Tullock 1962; Buchanan ve Congleton 1998; karşılaştırın N. Barry 1986: 2-4. bölümler.

sını destekleyecektir. Ayrıca 2. Bölüm’de gördüğümüz gibi kimi faydacılar yeniden dağıtımın, üretkenliği azaltsa da toplam faydayı artırabileceğini savunur. Marjinal faydanın düşmesinden dolayı yeniden dağıtım üretkenliği azaltsa bile en altta olanların yeniden dağıtımdan kazancı, en üstte olanların kaybindan büyüktür.

Başka bir kesim ise kapitalizmi faydayı en üst düzeye çıkardığı için değil, tiranlık tehlikesini en az indirdiği için savunur. Hükümetlere ekonomik işlemleri düzenleme yetkisi vermek, iktidarı merkezîleştirir. Bu yetki kötüye kullanıldığı andan başlayarak da Hayek’in unutulmaz deyişiyle piyasa düzenlemeleri “serfliğe giden yolda” ilk adım olur. Hükümetler ekonomik hayatı ne kadar çok denetleyebilirse hayatımızın bütün yönlerini de o ölçüde denetleyebiliyor (ve bunu istiyor) olacaklardır. Dolayısıyla kapitalist özgürlükler, yurttaşlık haklarımızı ve siyasi özgürlüklerimizi korumak için gereklidir (Hayek 1960: 121; Gray 1986a: 62-8; 1986b: 180-5). Ancak piyasa özgürlüklerinin savunulması aynı zamanda koşullu olmalıdır; çünkü tarih bize kapitalizm ve yurttaşlık hakları arasında değişmez bir bağlantı olduğunu söylemez. Sınırsız kapitalizmin yaşandığı ülkelerin insan hakları sicili kimi dönemlerde son derece kötü olmuştur (Kapitalist Şili ve Arjantin’deki askeri diktatörlük dönemleri; ABD’de McCarthyci dönem). Refah devletinin çok gelişmiş olduğu kimi ülkelerde ise yurttaşlık hakları ve siyasi özgürlükleri savunma sicilinin çok iyi olduğu görülmüştür. (İsveç örneğinde olduğu gibi.)

Bu yüzden serbest piyasanın bu iki savunusu, koşullara bağlıdır. Daha da önemlisi serbest piyasayı *araçsal* bir anlayışla savunurlar. Piyasa özgürlüklerinin faydayı en üst düzeye çıkarmanın ya da siyasi hakları ve yurttaşlık haklarını korumanın bir aracı olduğunu söylerler. Bu değerlendirmelere dayanırsak, serbest piyasayı insanlar mülkiyet hakkına sahip olduğu için desteklemeyiz. Tersine insanlara faydayı artırmanın ve demokrasiyi istikrarlı hale getirmenin bir aracı olarak mülkiyet hakkı veririz. Faydayı ya da istikrarı başka bir yoldan artırılabiliyorsak, mülkiyet haklarını da bu meşru gerekçeye dayanarak kısıtlayabiliriz.

Liberterler, yeniden dağıtımaya yönelik vergilendirmenin baştan yanlış olduğu, insanların haklarını çiğnediği savıyla başka sağ kuramlardan ayrılırlar.² İnsanların mallara ve hizmetlere sahip olma hakkı vardır ve üretkenliği sağlamanın en iyi yolu olsa da olmasa da bu hakka sahiptirler. Başka deyişle hükümetin verimliliği artırmak için bile piyasaya karışmaya hakkı yoktur. Robert Nozick'in deyişiyle "Bireylerin haklarını ve hiç kimsenin ya da hiçbir grubun (haklarını çiğnemeksizin) onlara yapamayacağı şeyler vardır. Bu haklar öylesine güçlü ve öylesine geniş kapsamlıdır ki devletin ve memurların neyi yapabileceği sorusunu doğururlar" (Nozick 1974: s. ix). İnsanlar kendilerine uygun gördüklerini edinme hakkına sahip olduklarından, hükümetin müdahalesi zorunlu çalışmayla eşdeğerdir. Bu, verimliliğin değil, ama en temel ahlâkî haklarımızın çiğnenmesidir.

(a) Nozick'in "Yetkilenme Kuramı"

Liberterler adaletle piyasa arasında nasıl bir ilişki kurarlar? Bu soruyu yanıtlarken, Nozick'in "yetkilenme kuramı"na değineceğim. Nozick'in kuramının temel savı, öteki liberter kuramların çoğunda olduğu gibi şudur: Herkesin şimdiki durumda sahip bulunduğu mallarda hakkı olduğunu kabul edersek, adil bir dağılım, insanların serbest de-

- 2 Her ikisi de Thatcher ve Reagan'ın başını çektiği serbest piyasa politikalarını savunan hareketin içinde yer alsalar ve zaman zaman "Yeni Sağ" yaftası altında toplansalar da liberterleri "yeni muhafazakârlardan" ayırmak önemlidir. Göreceğimiz gibi liberterlik piyasaya bağlılığını daha geniş kapsamlı kişisel özgürlük kavramına; bireyin güçlerini ve sahip olduklarını uygun gördüğü biçimde kullanma hakkına başvurarak savunur. Bu yüzden liberterler, eşcinsellik, boşanma, uyuşturucu, kürtaj vs. ile ilgili yasaların serbestleştirilmesini destekler ve bunu piyasaya bağlılıklarının bir uzantısı olarak görürler. Öte yandan "yeni muhafazakârlar" göre ise "temelde geleneksel değerlerin yenilenmesi, vatanseverlik ve aile duygularının güçlendirilmesi, güçlü bir milliyetçi ve komünizm karşıtı dış politika izlenmesi ve otoriteye saygının güçlendirilmesiyle ilgilidir"; bunların hepsi de "onaylanmayan yaşama biçimlerinin" sınırlanmasını gerektirebilir (Brittan 1988: 213). Yeni muhafazakâr, piyasa güçlerini "sağladıkları özgürlüklerden çok, dayattıkları kısıtlamalar için" destekler. Refah devletini, hoşgörü ahlâkını ve 'yetersiz' askeri harcamayı ya da savaşa hazırlıklı olmayı, Batı'yı tükettiğini düşündüğü kendine aşırı düşkünlüğün örnekleri olarak görür. Bu yüzden liberter bakış açısına göre yeni muhafazakârlar "Yeni Spartalılar"dır ve Reagan'la Thatcher'ın benimsediği şovenist dış politika ve ahlâkçı toplumsal politika, onların kişisel özgürlüğe verdiği önemin karşısında yer alır (Brittan 1988: 240-2; karşılaştırın Carey 1984).

giş tokuşları sonucu gerçekleşecek bir dağılımdır. Adil bir konumda serbest aktarımlar sonucu doğacak bir dağılım, kendi içinde adildir. Hükümetin bu değiş tokuşu, birinin isteğine aykırı olarak vergilendirmesi, vergiler doğuştan engelli birinin ekstra masraflarını karşılamaya yönelik olsa bile adil olmayacaktır. Tek meşru vergilendirme, serbest değiş tokuş sistemini korumayı amaçlayan kurumları ayakta tutmayı sağlayacak geliri elde etmeye yönelik vergilendirme değildir. Çünkü güvenlik ve adalet sistemi, insanların değiş tokuş serbestisini korumak için gereklidir.

Daha somut bir dille Nozick'in "yetkilenme kuramı"nın üç temel ilkesi vardır:

1. Aktarım ilkesi: Adil bir biçimde sahip olduğunuz her şeyi serbestçe aktarabilirsiniz.

2. Kazanımın başlangıçta adil olması ilkesi: İnsanların birinci ilkeye göre aktarabilecekleri şeylere başta hangi koşullarla adilce sahip olabileceklerini düzenler.

3. Adaletsizliğin düzeltilmesi ilkesi: Adaletsiz bir biçimde edinilen ya da aktarılan şeylerin nasıl ele alınacağını belirler

Bir araziye sahipsem, 1. ilke, bu araziyle ilgili olarak istediğim bir aktarım işlemine girmekte serbest olduğumu söyler. 3. ilke, 1. ve 2.'nin çiğnemesi durumunda ne yapmamız gerektiğini belirtir. Üç ilkeyi birlikte değerlendirecek olursak, insanların şimdiki durumda sahip oldukları şeyler adil bir biçimde edinildiyse, adil dağılım formülünün "seçenden, seçilene" olduğu anlamı çıkar (Nozick 1974: 160).

Nozick'in yetkilenme kuramınının vardığı sonuç, "Zor kullanma, hırsızlık, yolsuzluk ve istemeyerek yapılan sözleşmelere karşı koruma gibi işlevleri dar biçimde tanımlanan bir devlet adildir. İşlevleri daha geniş tanımlanan bir devlet ise insanların belli şeyleri yapmaya zorlanmaması hakkını çiğneyeceğinden adaletsiz olacaktır" Nozick 1974: s. ix).³ Dolayısıyla kamusal eğitime, kamusal sağlık hizmetine, ulaşım,

3 Bu pasajda Nozick (birçok liberter gibi), "yolsuzluğu" minimal bir devletin yasaklayabileceği ve yasaklaması gereken etkinliklerden biri olarak görür. Ama liberter bir kuram, kendiyi tutarlı olarak yolsuzluğu yasaklayabilir mi? Yolsuzluk birinin mülkiyetinin çiğnenmesi değildir. Liber-

yollara ya da parklara yer yoktur. Bütün bunlar kimi insanların “seçenden seçilene” ilkesinin çığnenip isteklerine aykırı olarak vergilendirilmesini gerektirir.

Daha önce de gördüğümüz gibi adil bir dağılımın insanların tercihlerine duyarlı olması gerektiğini Rawls ve Dworkin de vurgulamışlardır. Ancak her ikisi de bunun hikâyesinin ancak yarısı olduğuna inanıyorlardı. Adil bir dağılım Nozick’in önerdiği dağılım benzeri tercihlerle duyarlı olmalı; ama aynı zamanda da yeteneklere duyarsız olmalıdır. Nozick’in önerdiği dağılım yeteneklere duyarsız değildir. Doğuştan dezavantajlı olanların sırf serbestçe değiş tokuş edecekleri hiçbir şeyleri olmadığı için açlıktan ölmeleri ya da sırf yoksul bir aile ortamında doğdukları için çocukların sağlık ya da eğitim hizmetlerinden yararlanmadan büyümesi adil değildir. Bu yüzden liberal siyasi ve sosyal eşitlikçiler, doğuştan engelli olanların ya da toplumsal koşullar nedeniyle dezavantajlı konumda bulunanların durumlarının telâfisi için serbest değiş tokuşun vergilendirilmesini desteklerler.

Nozick, bunun adaletsizlik olduğunu, insanların sahip oldukları şeylerde (eğer adil bir biçimde edindilerse) hak sahibi olduğunu söylüyor. Burada “hak sahibi olmak”, “kişinin sahip olduğu bir şeye, zorla edinme ya da yolsuzluk içermediği sürece serbestçe sahip olma hakkı bulunduğu” anlamına geliyor. Yapabileceklerimin sınırları vardır: Bıçağım üzerindeki hakkım, onu senin sırtına saplama hakkını içermez; çünkü sen de sırtın üzerinde hak sahibisindir. Ama bunun dışında kaynaklarımla istediğimi yapma özgürlüğüne sahibimdir. Onları başkalarının malları ve hizmetlerini satın almaya harcayabilirim ya da eğer istersem başkalarına verebilirim. Nozick bu tür gönüllü iyiliklere karşı çıkmaz; tam tersine bunun insanın mülkiyet haklarını kullanmasının mükemmel bir biçimi olduğunu savunur (Nozick 1974: 265-8).

ter kuramlar uyarınca da satıcının vadelerinin doğruluğunu saptamak alıcının yükümlülüğüdür, devletin değil (“Caveat emptor”: Bu latince deyim, “Alıcı dikkatli olsun” anlamına gelir.) Devlet babaerkil bir eylemle insanları yolsuzluklardan koruyabilecekse, zorunlu etiketleme yasaları çıkarılmasında ya da sağlık ve güvenlik koşulları konmasında ya da yeni gıdalar ve ilaçların zorunlu olarak test edilmesinde neden ısrar edilmesin? Yolsuzluk ölçütüne ilişkin liberter tartışmadaki tutarsızlıkların ayrıntılı bir eleştirisi için bkz. Child 1994. Karşılaştırım Katz 1999.

Ancak kaynaklarımı başkalarından (hükümet de dahil) uzak tutmaya da karar verebilirim. Hiç kimsenin engellileri açlıktan kurtarmak adına olsa bile onları benden almaya hakkı yoktur. Nozick'in, insanların mülkiyet haklarının, liberal yeniden dağıtım şemasından önce gelmesi gerektiği savını neden kabul etmemiz gerekiyor? Nozick'e eleştiri yöneltenlerin kimileri, kendisinin hiçbir tezi olmadığını, bize "temelleri olmayan bir liberterlik" sunduğunu savunuyor (Nagel 1981). Ancak daha cömert bir okuma sonrası iki farklı tez yakalayabiliriz. Rawls gibi Nozick'in de ilk tezi, mülkiyet haklarının serbest kullanımının çekici yönlerine dikkat çeken sezgici bir tezdur. İkincisi ise mülkiyet haklarını "kendi üzerinde mülkiyet" öncülünden türetmeye çalışan felsefi bir tezdur. Genel yaklaşımım ve sınıırım Nozick'in niyetleri uyarınca kendi üzerinde mülkiyet tezini insanlara eşit davranma düşüncesine bir gönderme olarak yorumlayacağım.

Başka yazarlar liberterliği çok farklı tezlerle savunmuşlardır. Kimi liberterler, Nozick'in yetkilenme kuramını en iyi biçimde savunmak için eşitlikten çok özgürlüğe gönderme yapmak gerektiği görüşündedirler. Kimileri ise bu kuramın, akılcı tercihi öne çıkaran sözleşme kuramında anlatıldığı üzere karşılıklı yarar ilkesine dayanarak savunulması gerektiğini söyler. Bu yüzden Nozick'in tezlerinin yanısıra özgürlük hakkı düşüncesini ve sözleşmecî karşılıklı yarar düşüncesine de yakından bakacağım.

(b) Sezgici Tez: Wilt Chamberlain Örneği

Öncelikle Nozick'in sezgici tezini inceleyelim. Daha önce gördüğümüz gibi Nozick'in "aktarım ilkesi"ne göre bir şeyi meşru yollardan edinmişsek, üzerinde mutlak mülkiyet hakkına sahibizdir. Bu aktarımlar gelir ve fırsatların dağılımında büyük eşitsizlikler yaratacak olsa bile onları uygun gördüğümüz biçimde serbestçe kullanabiliriz. İnsanların farklı yeteneklerle doğduğunu dikkate alırsak kimileri fazlasıyla ödüllendirilecek, pazarlanabilir becerilerden yoksun olan kimileri de pek az ödül alacaktır. Doğal yeteneklerdeki bu hak edilmemiş farklılıklardan ötürü kimi insanlar bolluk içinde, kimileri de açlık içinde olacak-

tır. Ve bu eşitsizlikler kimileri ayrıcalıklı koşullar, kimileri yoksulluk içine doğan çocukları da etkileyecektir. Liberterliğe yönelttiğimiz sezgisel karşı çıkışlar, Nozick'in sınırsız kapitalizmin olası sonuçları olarak değerlendirdiği bu eşitsizliklerden kaynaklanmaktadır.

Öyleyse nasıl olur da Nozick aktarım ilkesinin öngördüğü haklara sezgici bir açıklama getirmeyi umar? Bizden meşru olduğunu düşündüğümüz bir başlangıç dağılımı tanımlamamızı ister ve sonra da kaynakların nasıl kullanılacağına ilişkin olarak insanların sezgisel olarak aktarım ilkesini liberal yeniden dağıtım ilkelerine yeğleyeceğini savunur. Onun tezini olduğu gibi aktarıyorum:

Adil dağılıma ilişkin farklı kavrayışlara sahip olanların "yetkilendirme kuramı"na nasıl karşı çıkabildikleri açıklık kazanmış değildir. Diyelim bu kavrayışlardan birinin desteklediği dağılım gerçekleşti. Diyelim bu sizin de desteklediğiniz kaynak dağılımı. Bu dağılıma D_1 diyelim. Bunda herhalde herkesin eşit payı vardır; bu paylar sizin değer verdiğiniz bir ölçüte göre değişmektedir. Şimdi Wilt Chamberlain'in basketbol takımlarının gözdesi olduğunu düşünelim. Chamberlain bir takımla şöyle bir sözleşme imzalar: Takımın kendi sahasında oynadığı her maçta her biletten 25 sent onun hesabına aktarılacaktır. Sezon başlar, insanlar takımlarının maçını izlemeye koşarlar. Aldıkları her bilet için ödedikleri tutarın 25 senti, üzerinde Chamberlain'in adı yazan özel bir kasaya gitmektedir. Chamberlain'in oyunu insanları heyecanlandırıyordu, dolayısıyla onun ödedikleri parayı hak ettiğini düşünüyorlardı. Diyelim bir sezonda, takımın kendi sahasında yaptığı maçları izlemeye 1 milyon kişi geliyor; Wilt Chamberlain de toplam 250 bin dolar kazanıyor. Ortalama gelirin ve başka herkesin kazanabileceğinin çok üstünde bir tutardır bu. Chamberlain'in bu gelirden hakkı var mıdır? Ortaya çıkan bu yeni D_2 dağılımı gayri adil midir? Öyleyse neden? Bu insanların D_1 dağılımıyla elde ettikleri kaynaklar üzerinde hak sahibi olduklarına şüphe yok. Çünkü bu dağılım (en beğendiğiniz dağılım) kabul edilebilir varsaydığımız (tezin amaçları gereği) dağılımdır. Bu insanların her biri kendi paralarının 25 sentini Chamberlain'e vermeyi seçmiştir. Bunu sinemaya, şekerlemelere, Dissent ya da Monthly Review dergilerinin yeni sayılarına da harcaabilirlerdi. Ama hepsi de, en azından bir milyonu, basketbol oynayışını seyretme karşılığında

bunu Chamberlain'e vermeye razı olmuştur. D_1 adil bir dağılımsa ve insanlar D_1 'le kendilerine verilen payın bir bölümünü aktararak (onunla bir şey yapılmayacaksa bu payın ne gereği var?) gönüllü olarak D_2 'ye geçtilerse, D_2 de adil değil midir? İnsanlar D_1 'le hak kazandıkları kaynakları kullanma hakkına sahiplerse, bu durum onların bu payı Wilt Chamberlain'e verme ya da onunla değiş tokuş hakkına sahip olmalarını da içermiyor mu? Bir kimse adaleti gündeme getirerek bir şikâyetle bulunabilir mi? Herkes D_1 uyarınca kendine düşen meşru payı almıştır. D_1 plânında, kimse bir başkasının üzerinde hak iddia edebileceği bir şey üzerinde hak sahibi değildir. Biri Wilt Chamberlain'e bir şey aktardığında, üçüncü taraflar meşru haklarını korumaya devam ederler; payları değişmez. İki kişi arasındaki bu aktarım, hangi süreçle, aktarımdan önce başkalarının payı üzerinde adil hak isteği olmayan üçüncü bir kişiye, aktarılan payın adil dağılıma tabi olması için meşru bir istekte bulunma hakkı verir? (Nozick 1974: 160-2)

D_2 meşru görüldüğü için Nozick, aktarım ilkesinin Rawls'un farklılık ilkesine benzer yeniden dağıtım ilkelerine oranla sezgilerimize daha uygun olduğunu savunur.

Bu tezi nasıl değerlendireceğiz? Başta kulağa çekici geliyor; çünkü adil paylaşımı öngören bir kuram geliştirmenin tüm amacının, insanların kendilerine düşen payla belli şeyler yapmalarına izin vermek olduğunu savunuyor. İnsanların adil pay almalarının önemli olduğunu savunmak, sonra da bu payı istedikleri biçimde kullanmalarını engellemek çelişkili olacaktır. Ama bu durum hak edilmemiş eşitsizliklerle ilgili sezgilerimizle çelişir mi? Diyelim, Rawls'un farklılık ilkesi uyarınca bir başlangıç dağılımı, yani D_1 tasarladım. Doğal yetenekleri ne olursa olsun herkes kaynaklardan eşit pay alarak başlayacaktır. Ama basketbol sezonu sonunda Chamberlain 250 bin dolar kazanırken, para kazanma konusunda hiçbir yeteneği olmayan doğuştan engelli biri açlık sınırına yaklaşmış olacaktır. Kuşkusuz sezgilerimiz bize hâlâ açlığı önlemek için Chamberlain'i vergilendirebileceğimizi söylüyor. Nozick, tercihlerimize göre davranmamızı öngören sezgimizden hareketle inandırıcı bir tez geliştirmiştir. Ama verdiği örnek, koşulların eşitsizliğini adil bir biçimde ele alma sezgimizi görmezden gelmektedir.

Nozick, eşitsiz koşullar sorunuyla karşılaştığında liberal konunun sezgisel gücünü kabul eder. İnsanların toplumsal işbirliğinden yararlanma konusunda hak edilmemiş eşitsizliklerden acı duymalarının görünürde gayri adil olduğunu kabul eder. Bu “karşı çıkışın gücünü” hisseder. Ancak,

Herkesin fırsat eşitliği, hayat eşitliği vs. gibi çeşitli şeylerde hakkı olduğu ve bu hakkı korumak gerektiği düşüncesine getirilen en büyük karşı çıkış, bu hakların şeylerin, materyaller ve eylemlerin alt guruplara ayrılmasını gerektirdiği; başka insanların da bunlarda hak sahibi olabileceği görüşüdür. Hiç kimsenin, gerçekleştirilmesi, başka insanların üzerinde hak sahibi olduğu şeylerin ve eylemlerin belli biçimlerde kullanımını gerektiren bir şeyde hakkı yoktur (Nozick 1974: 237-8).

Başka deyişle engelli insanların masraflarını karşılaması için Wilt Chamberlain’i vergilendiremeyiz. Çünkü o geliri üzerinde mutlak hakka sahiptir. Ama Nozick, sezgilerimizin mülkiyet hakkına ilişkin bu değerlendirmeyi tek bir ağızdan desteklemediği sonucuna varmıştır. Tam tersine en güçlü sezgilerimizin kimilerinin, hak edilmemiş eşitsizliklerin telâfisini desteklediğini kabul eder. Ancak sezgisel açıdan çekici olan bu düşüncenin gereğini yerine getirme konusunda karşılaştığımız sorun, insanların gelirleri üzerinde hakka sahip olmalarıdır. Mackie’nin “adil bir hayat sürme” hakkı düşüncesi çekicidir; ancak “şeyler üzerindeki belli haklar, bütün bir haklar uzamını doldurur ve genel hakların belli bir somutluk kazanmasına yer tanımaz” (Nozick 1974: 238).

Peki neden “şeyler üzerindeki belli haklar, bütün bir haklar uzamını doldurur”; hayatı adil bir biçimde sürme hakkına yer bırakmaz diye düşünmemiz gerekiyor. Nozick’in de belirttiği gibi bu, mülkiyet haklarına ilişkin gündelik anlayışımızın bir parçası değildir. Ayrıca bunu sezgisel olarak çekici de bulmayız. Ancak Nozick, mülkiyet haklarının mutlaklığına ilişkin bu kavrayışın güçlü bir biçimde bağlı olduğumuz daha derindeki bir hakkın kaçınılmaz sonucu olduğunu savunur: Kendi üzerimizde hak sahibi olma ilkesi.

2. KENDİ ÜZERİMİZDE HAK SAHİBİ OLMA

Nozick “kendi üzerimizde hak sahibi olma”yı, insanlara “kendinde amaçlar” olarak davranma ilkesinin bir yorumu olarak sunuyor. Kant’ın ahlâkî eşitliğimizi anlatmak için geliştirdiği, insanlara kendinde amaçlar olarak davranma ilkesi, Rawls ve faydacılar tarafından da gündeme getirilmiştir. Derinden bağlı olduğumuz bir ilkedir bu. Nozick bu ilkenin “kendi üzerinde hak sahibi olmayı”, “kendi üzerinde hak sahibi olma”nın liberterliği doğurduğunu gösterebilirse, güçlü bir liberterlik savunusu sunmuş olacaktır. Nozick’in insanlara kendinde amaçlar ya da eşitler olarak davranma düşüncesinden kendi üzerinde hak sahibi olma ya da mülkiyet sahibi olma düşüncelerini türetmekte başarısız olduğunu göstermeye çalışacağım.⁴

Nozick’in kuramının kalbi, kitabının ilk cümlesidir: “Bireylerin hakları vardır ve bu hakların çiğnenmemesi için hiç kimsenin ya da hiçbir grubun onlara yapamayacağı şeyler vardır” (Nozick 1974: s. ix). Toplum bu haklara saygılı olmak zorundadır. Çünkü bunlar bireylerin araçlar değil amaçlar olduğu; kendileri istemeden başka amaçlara ulaşmak için kullanılmayacakları ya da feda edilemeyecekleri yönündeki Kantçı ilkeyi yansıtır. Bu Kantçı ilke güçlü bir haklar kuramı gerektirir. Çünkü haklar bizim “birbirinden ayrı varlıklar” olduğumuzu garanti altına alır ve “bir başkasının kaynağı olmayan ayrı bireylerin varlığı” düşüncesini ciddiye alır (Nozick 1974: 33). Her birimiz ayrı isteklere sahip ayrı bireyler olduğumuzdan, bir insandan başkasının yararına yapması istenecek fedakârlıkların da bir sınırı vardır ve bu sınırlar bir haklar kuramıyla ortaya konmuştur. Nozick’in bu tür

4 Nozick’in, insanlara “kendi içlerinde amaçlar olarak” davranmayı onlara “eşitler olarak” davranmakla bir tutup tutmadığı ya da Dworkin’in eşitlikçi zeminini kabul edip etmediği belli değildir. Rawls insanlara kendi içlerinde amaçlar olarak davranmayı, bir eşitlik ilkesiyle ilişkilendirir (Rawls 1971: 251-7); Kai Nielsen de Dworkin’in eşitlikçi zemininin “Rawls’un olduğu kadar Nozick’in de ahlâkî dağarcığının bir parçası olduğunu” savunur (Nielsen 1985: 307). Ancak Nozick’in insanlara eşitler olarak davranılmasını öngören “Kantçı ilkesiyle” Dworkin’in insanlara eşitler olarak davranma ilkesi arasında bir uzaklık olsa bile bunlar açıkça birbiriyle ilgili kavramlardır; bunu izleyecek tezlerimde hiçbir şey daha sıkı bir bağlantıyı gerektirmez. Benim amaçlarım açısından önemli olan tek şey, Nozick’in liberterliği, her bireyin ahlâkî statüsüne ve doğuştan gelen değerine saygı gösterilmesi ilkesine göndermede hülûnarak savunmasıdır.

sınırların varlığını yadsıyan faydacılığı kabul edilebilir bulmamasının nedeni de budur. Bu haklara saygılı olmak, insanların başkalarının aracı değil kendilerinde amaçlar olarak davranılma isteklerine saygılı olmanın bir gereğidir. Nozick'e göre liberter bir toplum bireylere "araçlar ya da kaynaklar" olarak değil, "bireysel haklara ve bunun yarattığı onura sahip kişiler olarak davranır. Haklarımıza saygı göstererek, bireysel olarak ya da seçtiğimiz biriyle, aynı onuru taşıyan başka bireylerin de gönüllü işbirliğiyle hayatımızı seçmemize, amaçlarımızı ve kendimize ilişkin kavrayışımızı yapabildiğimiz ölçüde gerçekleştirmemize izin verir" (Nozick 1974: 334).

Burada Nozick ve Rawls arasında, yalnızca Nozick'in soyut eşitlik ilkesine göndermede bulunmasında değil, faydacılığa karşı geliştirdiği tezlerde de önemli süreklilikler olduğunu görüyoruz;. Faydacılığın kimi insanların başkalarının yararına kendini sonsuzca feda etmesine izin verdiğinden dolayı insanlara kendinde amaçlar olarak davranmaması, Rawls'un tezinin önemli bir yüzüdür. Bu yüzden Rawls da Nozick de insanlara eşitler olarak davranmanın kişinin başkaları yararına ya da genel olarak tüm toplumun yararına kullanılma biçimlerinin sınırlandırılmasını gerektirdiği konusunda aynı görüştedir. Bireyler, adil bir toplumun saygı duyması gereken, faydacı hesaplara bağlı tutulamayacak, bu hesapların ürünü olmayan haklara sahiptirler.

Ancak Rawls ve Nozick'in görüşleri, insanlara kendinde amaçlar olarak davranmada hangi hakların daha önemli olduğu konusunda farklılaşır. İyice basitleştirecek olursak Rawls'a göre en önemli haklardan biri, toplumun kaynaklarında belli bir paya sahip olma hakkıdır. Nozick'e göreyse en önemli hak, kişinin kendi üzerinde sahip olduğu haklardır; yani kendi kendinin sahibi olma düşüncesini oluşturan haklar. İnsanın kendi kendinin sahibi olması düşüncesi, sahip olunacak ayrı 'ben' olduğu izlenimi yarattığı için ilk bakışta tuhaf gelebilir. Ancak kendi kendinin sahibi olma düşüncesindeki "kendi"nin "tümüyle dönüşlü anlamından kaynaklanan bir önemi vardır. Sahip olan ve olunanın bir ve aynı kişi olduğu anlamına gelir" (Cohen 1986a: 110). Kendi kendinin sahibi olma düşüncesinin temeli, kölelikle bir

karşılaştırmaya giderek anlaşılabilir. Kendi kendinin sahibi olmak köle sahibinin köle üzerinde sahip olduğu haklara, insanın kendi kişiliği üzerinde sahip olmasıdır.

İlk bakışta Rawls ve Nozick'in temel haklara ilişkin bu görüş ayrılığının ne anlama geldiği görülüyor. Neden her iki konumu da kabul etmiyoruz? Sonuçta kendi kendimize sahip olduğumuz savı, dış kaynaklara sahip olmamız konusunda bir şey söylemiyor. Toplumun kaynaklarından adil bir pay alma hakkına sahip olduğumuz savı da kendi kendimize sahip olduğumuz düşüncesinin önüne geçermiş gibi görünmüyor. Ancak Nozick'e göre bu iki hak birbiriyle tutarlı değildir. Nozick'e göre Rawls'un, yeteneklilerin ürettiği malların dezavantajlıların durumunu iyileştirmek için kullanılması düşüncesi, kendi kendinin sahibi olma düşüncesiyle bağdaşmaz. Ben kendime sahipsem, yeteneklerime de sahibim demektir. Ve eğer yeteneklerime sahipsem, bu yeteneklerle ürettiğim her şeye sahibim demektir. Nasıl, bir parça araziye sahip oluşum, bu arazide üretilen her şeye sahip olmam anlamına geliyorsa; yeteneklerime sahip olmak da yeteneklerimle ürettiğim her şeye sahip olmam anlamına gelir. Dolayısıyla avantajlıdan dezavantajlıya aktarımı öngören yeniden dağıtımaya yönelik vergilendirme kendi kendine sahip olma hakkını çiğner.

Sorun, Rawls ve Dworkin'in başka insanların bir köleye sahip olur gibi bana ya da yeteneklerime sahip olabileceğini desteklemesi değildir. Tam tersine göstermeye çalıştığım gibi, onların bu varsayımsal konumları, hiç kimsenin bir başkasının mülkiyetinde olamayacağı savını örneklemeye yöneliktir (bkz. 3. Bölüm). Liberallerin, bireylerin kendi yetenekleri üzerinde hak sahibi olma savlarına saygı göstermelerinin birçok yolu vardır. Liberaller, benim kendi yeteneklerimin meşru sahibi olduğumu ve bunları seçtiğim projeler uyarınca kullanabileceğimi kabul ederler. Liberallerin kendi kendine sahip olma düşüncesine karşı çıkışları, sınırlı bir karşı çıkıştır. Liberaller şöyle derler: İnsanların yeteneklere sahip olması bir şans sorunu olduğu için bu yetenekler üzerindeki hakları, bu yeteneklerin kullanılmasıyla gelen eşitsiz ödülleri kabul etme hakkını içermez. Yetenekler hak edilmemiş olduğu için

hükümetin yetenekli insanları, içinde buldukları koşulların bir parçası olarak görmeleri, dolayısıyla onları telâfi isteğinin yöneleceği olması bir zemin olarak görmesi, ahlâkî eşitliğin reddi değildir. Doğuştan dezavantajlı olanların, avantajlı olanlar üzerinde hak iddiası meşrudur. Doğuştan avantajlı olanların da dezavantajlı olanlara karşı ahlâkî bir yükümlülüğü vardır. Bu yüzden Dworkin'in kuramında, yetenekliler, dezavantajlılara ödenen sigorta primleri satın alırlar. Rawls'un kuramında da yetenekliler yeteneklerinden ancak dezavantajlıların da yararlanması durumunda yararlanabilirler.

Nozick'e göre bu kendi kendine sahip olma düşüncesinin ciddi biçimde çığnemesidir. Başkaları yeteneklerimin ürünleri üzerinde meşru hak isteğinde bulunabiliyorsa, bu yeteneklere sahip olduğum söylenemez. Rawls'un ilkeleri, "başkalarının kişiye, eylemlerine ve iş-gücüne bir ölçüde sahip olmasını destekler. Bu ilkeler klasik liberallerin kendi kendine sahip olma düşüncesinden, başka insanların tikel mülkiyet hakkına sahip olması kavramına da geçişi içermektedir" (Nozick 1974: 172). Nozick'e göre bu liberal eşitlikçi görüş, insanlara eşitler olarak, kendinde amaçlar olarak davranmakta başarısızdır. Faydacılık gibi bu görüş de kimi insanları yalnızca başkalarının hayatları açısından birer kaynak durumuna getirmektedir. Çünkü onların bir bölümünü (doğal özelliklerini) herkes için bir kaynak olarak görmektedir. Kendi kendim üzerinde haklara sahip olduğum için, dezavantajlıların benim ya da yeteneklerim üzerinde hiçbir meşru isteği olamaz. Aynı şey serbest piyasa işlemlerine yapılacak bütün müdahaleler için de geçerlidir. Yalnızca sınırsız kapitalizm kendim üzerindeki hak iddialarımı tanır.

Nozick'in tezini şu iki savla özetleyebiliriz:

1. Rawlscu yeniden dağılım (ya da piyasa işlemlerine hükümetin başka müdahaleleri) insanları kendi kendinin sahibi olarak tanıma ilkesiyle tutarlı değildir. Ancak sınırsız kapitalizm insana kendi kendinin sahibi olması hakkını tanır.

2. İnsanları kendilerinin sahibi olarak tanımak, eşit davranma açısından kritik önemdedir.

Nozick'in eşitlik kavrayışı, kişinin kendisi üzerinde sahip olduğu haklarla başlar. Ancak Nozick bu hakların dış kaynaklar üzerindeki haklarımız açısından liberal yeniden dağılım düşüncesiyle çelişen etkileri olduğu düşüncesindedir.

Nozick'in benimsediği bu konuma iki güçlü eleştiri yöneltmiştir. Eleştirilerin çoğu, öncelikle Nozick'in, kendinin sahibi olmanın mutlak mülkiyet hakkı doğuracağı görüşünde yanılığa kapıldığına dikkat çeker. Kendine sahip olma düşüncesinin Rawls'ün mülkiyet hakkı da dahil çeşitli mülkiyet hakkı anlayışlarıyla bağdaştığı savunulur. İkinci eleştiriye, kendinin sahibi olma düşüncesinin –Nozick'in hayatlarımızda önemli olan şeylere ilişkin kendi bakış açısına göre bile– insanlara eşit davranmaya ilişkin yetersiz bir değerlendirme olduğu yönündedir. Kendinin sahibi olma düşüncesini, daha yeterli bir eşitlik kavrayışı durumuna getirmek için yeniden yorumlasak ve bu yorumu temel alan bir ekonomik rejim benimsesek dahi liberal adalet kavrayışından uzaklaşmaz, tam tersine böyle bir kavrayışa ulaşırız. Şimdi bu iki karşı çıkışı sırayla daha yakından inceleyelim.

(a) Kendinin Sahibi Olma ve Mülkiyet Sahibi Olma

İlk karşı çıkış: Kendinin sahibi olma düşüncesinden, mülkiyet sahibi olma düşüncesine nasıl ulaşırız? Nozick, piyasadaki işlemlerin, bireylerin kendi güçlerini kullanmalarını gerektirdiğini, bireyler kendi güçlerinin sahibi oldukları için de bu güçlerin piyasada kullanılmasının getirdiği şeylerin de sahibi olacakları görüşünü savunur.

Ancak Nozick'in de doğruladığı gibi çok aceleci bir yargıdır bu. Piyasa işlemleri kişinin kendisinin olan güçleri kullanmasından çoğunu kapsar. Başka deyişle *şeyler* üzerindeki, yani dış kaynaklar üzerindeki hukuki hakları da kapsar. Bu şeyler bizim sahip olduğumuz güçlerle yoktan yaratılmış değillerdir. Sözelimi bir araziye sahipsem, kendime ait güçleri kullanarak bu araziye geliştirebilirim. Ama bu araziyi yaratmamışumdur. Dolayısıyla bu arazi üzerindeki hakkım (ve bu araziyi piyasa işlemlerinde kullanma hakkım) yalnızca kendi güçlerimin kullanımından kaynaklanmaz.

Nozick piyasa işlemlerinin, kişinin kendinin sahibi oluşunun gerektirdiği güçlerin kullanımından çoğunu kapsadığını kabul eder. Onun kuramına göre, bu arazi gibi dış mallar üzerindeki hakkım, aktarım ilkesine uygun olarak başkalarının bu hakkı bana aktarmış olmalarından kaynaklanmaktadır. Böylece arazi üzerinde meşru hakkı bulunan arazinin daha önceki sahibini de hesaba katarız. Biri bana bir arazi satarsa, benim bu arazi üzerindeki hakkım, onun hakkı kadar iyidir, onunki ondan öncekinin hakkı kadar iyidir vs... Ancak benim mülkiyet hakkımın geçerliliği, daha öncekilerin geçerliliğine dayanıyorsa, benim dış kaynaklar üzerindeki hakkımın geçerliliğini belirlemek için aktarım zincirinde en başa gitmek gerekecektir. Ama başlangıç noktası neresidir? Birinin bu araziye kendi güçleriyle yarattığı nokta mıdır? Hayır, çünkü bu araziye kimse yaratmamıştır. Bu arazi insanoğlunun var oluşundan önce de vardı.

Aktarım zincirinin başlangıç noktası, arazinin yaratıldığı tarih değil, bir bireyin bu araziye özel mülkiyet haline getirdiği tarihtir. Nozick'in kuramına göre ilk mülkiyetin meşru olup olmadığını görmek için aktarım zincirinin başına gitmemiz gerekiyor. Yeteneklerimize sahip olduğumuz gerçeğinde, bu bir gerçekse kuşkusuz, kişinin kendi yetenekleriyle yaratmadığı bir şeyi meşru biçimde kendinin saymasına izin veren hiçbir yön yoktur. Eğer arazinin ilk sahibi, gayri meşru olarak böyle yaptıysa, arazi üzerinde meşru hakkı olmadığı gibi bunu başkasına aktarmaya da meşru bir hakkı yok demektir. Aktarılan kişinin de araziye bana aktarma konusunda meşru bir hakkı olmayacaktır. Dolayısıyla piyasadaki işlemler üzerinden bana düşen ödüllerin hepsinde hak sahibiysem –ki Nozick böyle olduğunu savunur–, benim yalnızca kendi güçlerimin değil, başlangıçta sahipsiz olan dış kaynakların da meşru sahibi olmam gerekir.

Dış kaynakların başlangıçtaki edinimiyle ilgili sorun, meşru aktarımla ilgili sorunlardan önde gelir. Nozick'in kuramına göre başlangıçtaki edinim meşru değilse, meşru bir aktarım da söz konusu olmaz. Bu yüzden de Nozick bize, bir bireyin dış kaynaklara başlangıçta nasıl sahip olduğu konusunda bir açıklama borçludur. Nozick böy-

le bir açıklamaya gereksinimi olduğunun bilincindedir. Nitekim zaman zaman “şeyler dünyaya, üzerlerinde hak sahibi olan insanlara bağlı olarak gelmiştir” gibi kimi açıklamalar yapmıştır (Nozick 1974: 160). Ancak Nozick bugün sahip olunan her şeyin hukuk ya da ahlâk bakımından dünyaya özel mülkiyet olarak gelmemiş bir öge taşıdığının farkındadır. Bugün sahip olduğumuz her şey doğadan bir öge taşır. Peki, o zaman başlangıçta hiç kimsenin sahip olmadığı bu doğal kaynaklar nasıl oldu da özel mülkiyetin bir parçası haline geldi?

i. Başlangıçtaki Edinim

Bu soruya tarihsel olarak genelde doğal kaynakların zora başvuru olarak özel mülkiyet haline getirildiği yanıtı verilir. Nozick’in kuramının var olan eşitsizlikleri savunacağını umanlar için oldukça rahatsız edici bir gerçektir bu. Zora başvurulmuş olması ya ilk edinimi, dolayısıyla var olan hakkı gayrimeşru kılar; ki bu durumda hükümetin servete el koyup yeniden dağıtmamasının hiçbir ahlâkî gerekçesi olmaz. Ya da ilk edinimi gayri meşru kılmaz, ki bu durumda mülkiyeti bugünkü sahiplerinden geri almak için zora başvurmak da gayri meşru olmaz. Her iki durumda da, ilk edinimin genelde zora başvurarak gerçekleştiği gerçeği, Nozick’in çizdiği çerçeve içinde var olan zenginliğin yeniden dağılımına ahlâk bakımından hiçbir biçimde karşı çıkılmayacağı anlamına gelir (Cohen 1988: 253-4).⁵

Nozick bu soruya yukarıda belirtilen ilk yanıtı verir: Zora başvurulmuş olması başlangıçtaki edinimi gayri meşru kılar, dolayısıyla var olan hak da gayri meşrudur (Nozick 1974: 230-1). Bu yüzden bugün kıt kaynaklara sahip olanların, başkalarını bu kaynaklardan yoksun bırakmaya hakları yoktur. Örneğin kapitalistlerin, işçileri var olan üretim araçlarının ürünlerinden ya da kârından yoksun bırakmaya hakları yoktur. İdeal olan gayri meşru edinimin etkilerinin düzeltilmesi ve kay-

5 Başlangıçta gayrimeşru yollardan edinilmiş olsalar da mülkiyet hakkına saygı duyulması, Nozickçi olmayan ilkelere de (faydayla ilgili gerekçeler ya da akla uygun beklentiler gibi) dayandırılabilir. Arıcak mülkiyet haklarının bu biçimde “teleolojik” olarak haldı çıkarılması, Nozick’in “tarihsel” ya da “duruma bağlı” haklılık kavrayışıyla çatışır (bkz. Schmidt 1990b).

nakların hak sahibine geri verilmesidir. Ancak hak sahiplerinin kimler olduğunu bulmak genelde olanaksızdır. Çünkü kaynakların gayrimeşru olarak kimlerden alındığını bilmeyiz. Nozick, varolan hakların gayrimeşruluğunu, Rawls'cu farklılık ilkesi uyarınca gerçekleştirilecek bir seferlik bir yeniden dağıtımla düzeltmemizi önerir. Liberter aktarım ilkesi, bu yeniden dağıtımdan sonra geçerli olacaktır. Ancak hak sahiplerini biliyorsak, kaynakları onlara geri vermemiz gerekir. Örneğin David Lyons'a göre Nozick'in bu görüşü, New England'ın büyük bölümünün, başlangıçtaki hakları adaletsizce ellerinden alınmış olan Amerikan Kızılderililerine verilmesini desteklemektedir (Lyons 1981). Nozick'in düzeltme ilkesinin, Afrika kökenli Amerikalılara tazminat ödenmesini gerektirdiğini, bu tazminatları en iyi ödeme biçiminin etkin eylem programları olduğu görüşünü savunan başkaları da vardır (Valls 1999).

Mevcut kuramın meşruluğuna yönelik bu karşı çıkış, Nozick'in kuramının geri kalanından ayrı olarak ele alınabilecek ilginç bir yön değildir. Nozick'in yetkilenme kuramını gerçekten kabul edecek olursak, var olan hak ancak önceki haklar kadar meşru olacaktır. Eğer önceki hak meşru ise piyasa işlemlerinden doğan herhangi bir yeni dağılım da adildir. Liberterlerin ileri sürdüğü adalet kuramı budur. Ancak bu kuramın dayanağı da önceki hakkın gayri meşru olması durumunda yeni dağılımın da gayri meşru olacağıdır. Yeni dağılımın piyasa işlemlerinden doğduğu gerçeğinin konuyla bir ilgisi yoktur, çünkü kimşenin bu kaynakları piyasa işlemleri üzerinden aktarmaya hakkı yoktur. Bu da ilk olgu gibi Nozick'in kuramının temel bir yönüdür. Bunlar madalyonun iki yüzüdür.

Mülkiyet hakkını savunanların çoğu, mülklerinin tarihsel kökenlerine derinlemesine inmekten kaçınacaktır. Blackstone'un dediği gibi, "Kendilerini mülkiyet hakkının kökenleri ve temelleri üzerine düşünme sıkıntısına sokacakların sayısı pek azdır. Bu mülkiyetten memnun olduğumuz sürece, –sanki hakkımızda bir kusura rastlayacakmı– şız gibi– onun hangi yollarla edinildiğine bakmaya korkarız."⁶ Tarihe

ilişkin böyle bir bellek yitimiyle ilgili söyleyecek çok şey vardır. Geçmiş adaletsizlikleri uygun biçimde düzeltmeye çalışmak Pandora'nın kutusunu açmak demektir (Waldron 1992). Sağduyumuz bize gerçekten önemli olanın, var olan dağılımın insanların özgürlüklerini gerçekleştirmelerini, gereksinimlerini karşılamalarını sağlaması olduğunu; kaynakların tarihsel uygunluğuyla ilgili "ilk günahı" görmezden gelmemiz gerektiğini söyler (Sanders 1987). Sağduyuya göre önemli olan, tarihsel kökenler değil sonuçtur. Ancak Nozick, tarihi bir yana itmek için sağduyuya başvuramaz. Çünkü onun kuramının bütünü, adaletin "sonuç" değil "tarih" sorunu olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Liberal ve sosyalist kuramlara, adaleti, gereksinimlerin giderilmesi, faydanın artırılması ya da yoksunların ödüllendirilmesi gibi "sonuç"lara bağlı olarak tanımladıkları için karşı çıkar ve adaleti değerlendirmek için tarihten başka bir ölçüt bulunmadığında direnir. Kuramını "tarihsel" bir adalet kavrayışı olarak saymasının temel nedeni de budur (Nozick 1974: 153-4).

İlk edinimlerin çoğu gayrimeşru olduğu için, Nozick'in kuramı var olan mülkiyeti, yeniden dağılımdan koruyamaz. Ama hâlâ ilk edinimin meşru olarak nasıl gerçekleştirilmiş olabileceği sorusunu yanıtlamamız gerekiyor. Bu soruyu yanıtlayamazsak, Nozick'in aktarım ilkesini uygulamayı, tarihsel haklar düzeltilene kadar askıya alma gereğinin yanısıra tümüyle reddetme gereği doğuyor. İnsanların sahipsiz kaynakları, başkalarının eşitler olarak değerlendirilme hakkını görmezden gelmeksizin kendilerinin saymalarının bir yolu yoksa, Nozick'in ileri sürdüğü aktarım hakkı da temelsiz olur.

Sahipsiz kaynaklar üzerinde ne tür bir ilk edinimle mutlak hak sahibi olmak, insanlara eşit davranma düşüncesiyle bağdaşır? Bu, liberterlerin eski bir sorunudur. Nozick, John Locke'un yanıtından yola çıkar. On yedinci yüzyıl İngilteresinde önceden genel kullanıma açık olan ortak toprakların "çevrilmesi"ne (özel mülkiyet edinimi) yönelik bir hareket başlamıştı. Bu araziler hayvanların otlatılması, odun toplanması vs. gibi işler için herkesin kullanımına açıktı. Bu özel mülk ediniminin bir sonucu olarak kimileri zenginleşirken, kimileri de kay-

naklardan yararlanamaz, dolayısıyla hayatlarını sürdüremez duruma geldi. Locke bu süreci savunmak istemiş, bu yüzden de insanların başlangıçta sähipsiz olan dünya üzerinde ahlâk bakımından meşru bir biçimde nasıl mülkiyet sahibi olabileceğini açıklamaya soyunmuştu.

Locke'un yanıtı ya da yanıtlarından biri şuydu: Başkalarına "yeterli ve bizimki kadar iyi" parçalar bırakmak koşuluyla dış dünyanın parçalarını kendimizin sayabiliriz. Bu ölçüte uygun bir mülk edinme, başkalarını dezavantajlı kılmadığı için öteki bireylerin eşitler olarak değerlendirilmesi düşüncesiyle bağdaşır.⁷

Locke, mülk edinme eylemlerinin çoğunun, başkalarına da mülk edinilen nesneden hem yeterli miktarda, hem de iyi özelliklere sahip parçalar bırakmayı gözetmediğini gördü. On yedinci yüzyıl İngilteresinde arazileri çevirenler, açıkçası başkalarına hem yeterli miktarda hem de iyi özelliklere sahip topraklar bırakmamıştı. Ama Locke, mülk edinmenin ancak ve ancak insanlara toplamın iyi bir bölümünü bırakması koşuluyla kabul edilebilir olduğunu söyler. Ayrıca ortak toprakları çevrelemenin, herkes için, –kullanabilecekleri topraktan yoksun bırakılanlar için bile– iyi olacağına inanıyordu.

Neden böyle oldu? Bu sorunun yanıtı bir ölçüde "ortak topraklar trajedisi"nde gizli. Toprak genel kullanıma yönelik olarak ortak mülkiyete ait olduğunda, kişilerin verimini artırmak üzere toprağı geliştirmek için zaman ve çaba harcamasını teşvik eden fazla bir şey yoktu. Toprak ortak olduğu için bireyin böyle bir girişimden yararlanmayı garantilemesinin bir yolu bulunmuyordu. Bir başkası gelip mısırımı biçme hakkına sahipken, neden ortak topraklarda mısır yetiştirmeye emek harcaıayım ki? Toprağı geliştirmek için yatırım yapmam, ancak emeğe katkıda bulunmadan ürünlerden yararlanacak olanları uzak tutmama mümkün olabilir. Bu da araziyi ortak kullanımdan çıkar-

7 Locke buna başka yanıtlar da vermiştir; örneğin emeğimi karıştırdığım şeye sahip olabileceğim gibi. Ama Nozick haklı olarak bu yanıtların işe yaramadığında ısrar eder. Örneğin okyanusa biraz ev yapımı salça karıştıracak olsam, okyanusun ne kadarı benim olur? Bir arazi üzerine çit çekecek olsam, çitin içindeki topraklar mı, yoksa çitin altındaki toprak mı benimdir? Emeğim, çitin altındaki toprakla gerçekten karışmıştır (Nozick 1974: 174).

mak, birine, başkalarını kullanım ve yararlanmadan menetmek de dahil, arazi üzerinde denetim yetkisi vermekle mümkün olabilir. Başka deyişle birine toprak üzerinde mülkiyet hakkı verilmesini gerektirir.

Hattâ durum bundan da kötüdür. Bireylerin ortak kullanıma açık arazileri geliştirmeye yönelik yatırım yapmaları yalnızca mantıksız değildir; çünkü ortak toprakları kullanan insanların sayısı kapasiteyi aştığında, kaynakları *tüketmek* akılcı olabilir. Hâlâ bir tür ortak kullanım alanı olan okyanuslarda aşırı boyutlara varmış balıkçılığı düşünün. Çeşitli ülkelerden balıkçılar, okyanuslardan o kadar çok balık çıkarmakta, hattâ balıkları o kadar küçükken (üremeden önce) avlamaktadırlar ki bazı balık türlerinin nesli tükenmek üzeredir. Bu mantıksız gelebilir; çünkü balıkçılıkla uğraşan insanlar kendilerinin ve çocuklarının geçim kaynağını baltalamaktadırlar. Ancak balıkçı kaptanların ya da ülkelerin bakış açısından değerlendirecek olursak, bu son derece akılcıdır. Balığı Kanadalı tekneler avlamazsa, İspanya'dan ya da İzlanda'dan gelen tekneler avlayacaktır. Hiç kimsenin böyle bir sorumluluk göstermediği ortamda, çevre bilinciyle davranmanın bir anlamı yoktur: Bunu yaparsanız, ortak kullanıma açık kaynakları, daha az vicdanlı insanların ellerine bırakmaktan başka bir şey yapmış olmazsınız. Bu yüzden balığı ilk çıkaran olınak için atılırız, hattâ onları daha gelişmemişken avlamak için atılırız. Sonuç ortak kullanım alanlarının yalnızca gelişmemesi değil, yok olınaya doğru sürüklenmesidir. Balıkçılık aşırı boyutlardadır, kesim aşırı boyutlardadır, sömürü aşırı boyutlardadır.

Bu yüzden yıkımı önlemek ve arazide üretken yatırımı desteklemek için ortak kullanıma açık toprakların çevrelenmesi gerekir. Çevrelemeye izin verirsek, bundan topraksız kalanların da önceye oranla daha iyi yararlanacağı sonucunu çıkarabiliriz. İnsanlar ortak kullanıma açık alanlardan yararlanma haklarını yitirmişlerdir, ama aslında bundan çok da yararlanmamışlardır. En talihlisi (hızla tükenen) ortak araziden az miktarda (gelişmemiş) kaynak alabilmiştir. Ancak bunun karşılığında çevrilmiş toprakların yeni sahibi tarafından işe alınmış ve maaşlarını, daha önce kimse üretime yatırım yapmaya teşvik edilmediği için üretilmeyen yeni mallar satın almak için harcamaya başlamış-

lardır. Önceleri ortak topraklardaki birkaç elma ağacından başkaları hepsini almadan birkaç elma alabilmek için itişip kakışmaları gerekirken, artık maaşlarının bir bölümüyle, ekilip biçilen bu arazide üretilen satın alabilecekleri birçok elma ve birçok başka gıda vardır. Mülksüzler toprak üzerindeki haklarını yitirmişlerdir; ama artık daha önce bu topraktan edindikleri malların daha çoğuna ulaşabilmektedirler.

Ortak arazi trajedisi düşünüldüğünde, bu hilcâyeden toprakları çevrelemenin hemen herkesi, mülksüzleri bile öncekinden daha iyi bir konuma taşıyacağı dersi çıkarılabilir. Nozick'e göre bu da, mülk edinmenin meşruluğunu sınamaya yönelik uygun bir sınavdır: Çünkü hiç kimsenin genel durumunu daha da kötüleştirmez. Nozick buna "Lockecü koşul" der. Ona göre bu, kazanımın meşruluğunu sınamanın en uygun yoludur: "Önceden sahipsiz olan bir şey üzerinde miras konusu kalıcı bir mülkiyet hakkına yol açabilecek bir süreç, normalde başkalarının bu şeyden yararlanma özgürlüğü kötüleşecekse, bu duruma yol açmayacaktır" (Nozick 1974: 178).⁸ David Schmidtz de insanların ortak kullanıma açık alanları çevreleme iznine sahip olmakla kalmadığını, bunun aslında ahlâkî bir yükümlülük olduğunu savunmuştur. Tükeneceğini bile bile kaynakları ortak kullanıma açık alanlarda bırakmak, başkalarına "yeterli miktarda ve iyi durumda" kaynak bırakmayı sağlamada başarısızlık demektir. Çocuklarımıza yeterli miktarda ve iyi durumda kaynak bırakmanın tek yolu, kaynaklar üzerinde mülkiyet hakkı tanıyarak ortak kullanıma açık kaynak trajedilerini önlemektir (Schmidtz 1990a).

Buraya kadar çok iyi. Liberterler, kimi insanların ya da belli grupların doğal dünyanın belli parçaları üzerinde denetim sahibi olması, başkalarını bu kaynakların denetiminden dışlaması gerektiğini güçlü bir dille savunmuşlardır. Böylesi mülk edinme süreçlerinin meş-

8 Nozick'in buradaki savı belirsizdir. Bize mülk edinimine ilişkin "normal sürecin" ne olduğunu söylemez. Bu yüzden "durumun kötüleşmemesinin" mülk ediniminin meşru olması için (normal sürece ek olarak) gerekli koşul mu, yoksa yeterli koşul mu (başkalarının koşullarını kötüleştirmeyen her süreç meşrudur) olduğu belli değildir. Yeterli koşul değilse, Nozick ne olduğunu söylememiştir (Cohen 1986a: 123).

ruluğunu, başkalarının koşullarının kötüleşip kötüleşmediğiyle sınımak da akla yatkın görünüyor. Bu, insanların çıkarlarının eşit değerlendirilmesi ilkesini güçlendiriyor. Mülk edinme, başkasının durumunu kötüleştirmiyorsa, eşit değerlendirme ilkesini çiğnemez.

Ancak başkasını kötü durumda bırakmak tam olarak ne anlama geliyor? Hangi açıdan, neye oranla zor durumda bırakmak? Bu soruları yanıtlama biçimimiz, hangi mülk edinme biçimlerinin Locke'cu koşulu aşacağını gösterecektir. Nozick şu yanıtı verir: Belli bir nesnenin genel kullanımdan çıkarılması, insanların durumunu maddi anlamda, bu nesnenin genel kullanımda olduğu duruma oranla zor duruma düşürmüyorsa meşrudur. İkisi de başlangıçta genel kullanıma açık arazi üzerinde yaşayan Amy ve Ben'i düşünün. Amy o kadar çok toprağı mülk edinmiştir ki Ben geri kalan topraklar üzerinde hayatını sürdüremez durumdadır. Yani görünüşe bakılırsa Ben zor durumdadır. Ama Amy Ben'e, kendi topraklarında çalışması karşılığında, onun kendi topraklarında yaptığı üretimden elde ettiği kazancı aşan bir ücret önerir. Böylece iş bölümünün üretimi artırmasından dolayı Amy'nin kaynakları da başlangıçtaki üretimi aşar. Amy'nin payındaki artış, Ben'in payındaki artıştan fazladır. Ben'in bunu kabul etmesi gerekir, çünkü eskiden sürdürdüğü hayatı sürmesine yetecek kadar toprak kalmamıştır. Ben'in Amy'nin mülk edindiğı topraklara girmesi gerekmektedir; Amy bu girişin hangi koşullara bağlı olacağını belirleyebilecek konumdadır. Böylece Ben'in payına iş bölümünden elde edilen kârın yarısından azı düşer. Amy'nin mülk edinme eylemi, Nozick'in koşulunu karşılamaktadır. Çünkü mülk edinme sonrası oluşan durum, Ben için de Amy için de maddi kaynaklar bakımından toprakların genel kullanıma açık olduğu zamana oranla daha iyidir. (Aslında daha kötü olmadığı sürece Ben için daha iyi olması gerekmez.)

Böylece sahipsiz dünya, kendi kendinin sahibi olan insanlar tarafından tam mülkiyet haklarıyla mülk edinilmiştir. Nozick koyduğu koşulun kolayca karşılandığına ve dünyanın büyük bölümünün hızla özel mülkiyete girdiğine inanır. Bu yüzden kendi kendinin sahibi olma, dış dünya üzerinde mutlak bir mülkiyet doğurmuştur. Başlangıçtaki

mülk edinme, aktarım hakkını da kapsadığından, kısa sürede üretken kaynaklar için tam anlamıyla gelişmiş bir piyasa ortaya çıkar. Bu mülk edinme süreci kimi insanları bu üretken kaynakların denetiminden men ettiği için kısa sürede tam anlamıyla gelişmiş bir emek piyasası oluşur. İnsanlar piyasa işlemlerinin gerektirdiği yetkiye ve mülke meşru biçimde sahip olduğu için de bu işlemlerden kaynaklanan bütün ödüller de meşru hakka sahip olurlar. İnsanlar piyasanın tüm ödülleri hak sahibi olacağından hükümetin dezavantajlı durumda olanlara yardım için yeniden dağıtıma gitmesi insanların haklarının çiğnenmesi anlamına gelecektir. Bu kimi insanların başkalarının kaynağı olarak kullanılmasına yol açacaktır.

ii. Lockecu Koşul

Nozick bize ilk mülk edinmenin adilliğine ilişkin kabul edilebilir bir değerlendirme sunuyor mu? Değerlendirmesini şöyle özetleyebiliriz (Karşılaştırın Cohen 1986a):

1. İnsanlar kendi kendilerinin sahibidir.

2. Dünya başta sahipsizdi.

3. Başkalarının içinde bulunduğu koşulları kötüleştirmiyorsanız, dünyanın başkalarına kalandan daha büyük bir parçası üzerinde mutlak hak sahibi olabilirsiniz.

4. Dünyanın başkalarına kalandan daha büyük bir parçası üzerinde mutlak hak sahibi olmak görece kolaydır.

Bu yüzden de

5. İnsanlar özel mülkiyet edindiklerinde, ahlâk bakımından serbest bir sermaye ve emek piyasası gerekir.

Nozick'in 3. ilkeyi yorumlama biçimi, yani başkalarının koşullarını kötüleştirmekten ne anladığı üzerinde duracağım. Nozick'in üçüncü ilkeye getirdiği yorumun birbiriyle bağlantılı iki yönü var:

a) "Koşulların kötüleşmesi"ni maddi refah bakımından tanımlar;

b) Mülk edinme öncesindeki ortak kullanma evresini karşılaştırma ölçütü olarak benimser.

Nozick'i eleştirenler, mülkiyet hakkına getirdiği yorumun bu iki

yönünü yetersiz bulurlar ve ilk mülk edinimini akılcı bir biçimde sınamanın, sınırlı mülkiyet hakkı sonucunu doğuracağını savunurlar.

Maddi refah. Nozick'in kendi kendinin sahibi olmanın altını çizmesinin gerekçesi, her birimizin kendi hayatlarımıza sahip ayrı bireyler olmamızdır. Kendi kendinin sahibi olma ilkesi, başkalarının bizi kendi amaçlarına alet etmelerine izin vermeyeceğinden, kendi amaçlarımızın peşinden gitme becerimizi, “kendimize ilişkin kavrayışımızı” korur. Nozick'in mülk edinmenin başkalarının durumunu kötüleştirmesine ilişkin değerlendirmesinden, insanların kendilerini kavrayış biçimlerine göre hareket etme becerisini vurgulaması; herhangi bir mülk edinmenin bir başkasını gereksiz yere ve istenmeyen bir biçimde başkalarının isteklerine bağımlı kılmasına karşı çıkması beklenebilir.

Ancak şunu görmek gerekir: Nozick mülk edinmenin adillliğini değerlendirirken, Ben'in artık Amy'nin kararlarına bağımlı olduğunu hesaba katmamıştır. Aslında Amy'nin mülk edinmesi Ben'i iki önemli özgürlüğünden yoksun bırakmıştır:

a) Ben, bir zamanlar yararlandığı topraklar üzerinde artık söz sahibi değildir. Amy, Ben'e sormadan ya da onun rızasını almadan bu toprakları mülk edinmiştir.

b) Ben, emeğinin nasıl kullanılacağı üzerinde de söz sahibi değildir. Amy'nin çalıştırma koşullarını kabul etmelidir, yoksa aklıktan ölecektir. Bu yüzden de zamanını değerlendirme biçimi üzerindeki söz hakkını devretmesi gerekir. Amy'nin mülk ediniminden önce Ben kendini doğayla uyum içinde yaşayan bir çiftçi olarak tasarlayabilirdi. Ama artık bu uğraşları bırakmak, Amy'nin talimatlarına, bu talimatlar doğanın kötüye kullanılmasını içerse bile, uymak zorundadır. Bu sonuçlar dikkate alındığında, Amy'nin bu araziyi mülk edinmesi, maddi gelirinde küçük bir artışa yol açmış olsa bile Ben'in durumunu kötüleştirebilir.

Nozick'in kendi kendinin sahibi olmanın neden önemli olduğunu değerlendirirken, bunları da dikkate alması gerekmez miydi? Nozick, hayatımızı kendi iyilik kavrayışımız doğrultusunda özgürce sürdürebilmemizin temel bir değer olduğunu, bunun başka toplumsal ide-

aller için (örneğin fırsat eşitliği) feda edilemeyecek kadar önemli bir olduğunu savunur. Mülkiyet haklarının sınırsızlığını öngören kuramının, insanların hayatlarını özgürce sürmeleri düşüncesine dayalı olduğunu öne sürer. Ancak mülk edinmenin başlangıcına ilişkin açıklaması, Ben'in özerkliğini hiçe saymaktadır.

Nozick, bu mülk edinmenin Ben'in durumunu kötüleştirmedeğini savunsa da Ben'in bu mülk edinimine rıza göstermesini gerekli bulmaz. Rızası gerekseydi, Ben bu mülk edinimine pekala karşı çıkabilirdi. Gerçekten de kendi iyilik kavrayışına (maddi olmayan) göre hayatını sürmesini zorlaştıracığı için buna karşı çıkmış olsaydı, Amy'nin bu toprakları mülk edinmesine izin verilmeyebilirdi. Ben maddi refahındaki artış, özerklik kaybından çok olduğu için karşı çıkmakta yanlış yapmış olacaktı herhalde. Bu durumda Amy'nin mülk edinimini paternal bir eylem olarak niteleyebiliriz. Ama Nozick bu tür eylemlere karşı olduğunu söyler. Örneğin insanların yararına kurulmuş zorunlu sağlık sigortası ya da emeklilik plânlarına karşı çıkar. Ancak ortak kaynakların özel mülkiyete girmesi de vergi konulması kadar insanın isteği dışında olabilir. Paternal tavırları dışlayıp, Nozick'in de kuramının başka yerlerinde yaptığı gibi özerkliğin altını çizersek, Ben'e kendisini ortak mülkiyetten dışlayan mülk edinme eylemlerine karşı çıkma hakkı tanımış oluruz. Ortak kullanım alanlarının trajedisi düşünüldüğünde, Ben neredeyse kesinlikle bu alanları çevreleyecek bir plâna razı olacaktır. Ama çevrelemeyle ilgili bu anlaşmanın onun kendine ilişkin kavrayışını sürdürmesine izin vermesini sağlama yoluna da gidebilir.⁹

Seçeneklerin keyfî olarak daraltılması. Nozick'in koşuluna göre mülk edinme eylemi, başkalarını, arazinin ortak kullanıma açık olduğu zamana oranla daha kötü durumda bırakmaması gerektiğini söyler. Ancak ilgili başka birçok seçeneği görmezden gelir. Diyelim Amy'nin araziye tek yanlı olarak mülk edinmesinden endişelenen Ben, araziye

9 "Durumun kötüleşmemesi"ne ilişkin değerlendirmeye yalnızca maddi refahı değil, özerkliği de katma gereksinimiyle ilgili olarak bkz. Kernohan 1988: 70; Cohen 1986a: 127, 135. Milde 1999'da, aynı sorunun, bu bölümde gelecek sayfalarda tartışılacak olan Gauthier'nin mülkiyet haklarına ilişkin karşılıklı yarar değerlendirmesini de baltaladığını savunur.

kendisi mülk edinmeye karar verdi ve Amy'ye topraklarında çalışması için dolgun bir maaş önerdi. Artan üretimin kârının büyük bölümünü de kendisine ayırdı. Bu da Nozick'in sınavından geçer not alır. Nozick, araziyi mülk edinmeyen zor durumda kalmadığı sürece kimin mülk edindiğiyle ve kârı kimin topladığıyla ilgilenmez. Nozick mülk edinmeyle ilgili olarak aslında “Önce gelen, önce yararlanır” öğretisini kabul etmektedir. Ama neden mülk edinme şansını eşitleyen bir sistem yerine adil mülk edinme süreci olarak bunu benimseyelim? Bu durumda en önemli değerimiz –hayatlarımızı sürme becerimiz– “Önce gelen, önce yararlanır” öğretilerine bağımlı olmayacak mı?

Başka bir seçenek üzerine düşünelim. Bu kez emeği daha iyi örgütleyen Ben, araziyi mülk edinir ve her ikisinin de Amy'nin araziyi mülk edinmesine oranla daha fazla kâr sağlayacağı bir üretim artışı örgütler. Her ikisi de toprağı Amy'nin mülk edinmesi durumunda daha kötü bir durumda olacaklardır. Ama Nozick araziyi Amy'nin mülk edinmesine izin vermiş, toprağın ortak kullanıldığı döneme oranla daha iyi durumda olduğu için Ben'in bu mülk edinmeyle zora düştüğüne karşı çıkmıştır. Nozick'in değerlendirmeye aldığı tek seçenek budur.

Son olarak Amy ve Ben bu araziyi birlikte mülk edinirler, mülkiyet hakkından birlikte yararlanır, görüş birliğiyle bir iş bölümüne giderlerse ne olur? Eğer mülk edinme kendi kendinin sahibi olan bir topluluk tarafından gerçekleştiriliyorsa, Ben'in neden Amy'nin tek yanlı olarak, onu kendi iyilik kavrayışının peşinden gitme becerisinden yoksun kılması dışında kolektif mülkiyeti seçme şansı yoktur?

Nozick'in koşuluna göre, bütün bu seçenekler konu dışıdır. Bir mülk edinmenin meşruluğu açısından, başka bir mülk edinme eyleminin daha adil ya da verimli olup olmaması, insanların maddi çıkarlarına ya da özerkliklerine daha iyi hizmet edip etmemesi önemli değildir. Ama bu seçeneklerin hepsi de Nozick'in plânı uyarınca bir başkasının uğrayacağı zararı engellemektedir. Peki bu zarar, neden ilk mülk edinme eylemiyle birinin zor duruma düşüp düşmediğini belirleme konusunun dışındadır?

Nozick'in koşuluyla ilgili bu sorunlar, süre giden bir sistem ola-

rak kapitalizm düzeyine çıktığımızda daha da açıklık kazanır. Nozick'in izin verdiği ilk mülk edinme eylemleri, hızla insanların yararılandığı sahipsiz şeylerin kalmadığı bir durum yaratacaktır. Mülk edinmiş olanlar büyük servet sahibi olurlarken, ötekiler tümüyle mülksüz kalacaktır. Bu farklılıklar gelecek kuşaklara da aktarılacak, yeni neslin bir bölümü erken yaşta çalışmaya zorlanırken, başka bir bölümü hayatın sunduğu ayrıcalıkların tadını çıkaracaktır. Mülk edinme ve aktarım Locke'cu koşulu karşıladığı sürece Nozick için bu kabul edilebilir bir durumdur. Başka deyişle hiç kimse, dış dünyanın özelleştirilmesi öncesindeki ortak kullanım döneminde olduğundan daha kötü durumda olmayacaksa, kapitalizm adildir.

Nozick bize, kapitalizmin, insanların durumunu ortak kullanım dönemine oranla kötüleştirmeme sınavından geçtiği güvencesini verir (Nozick 1974: 177). Elbette ortak kullanım alanlarının trajedisi düşünüldüğünde, kamu mülkiyeti, işçilerin mülkiyeti, kibbutz benzeri komünal mülkiyet dahil herhangi bir mülkiyet sistemi bu sınavı geçebilirdi. Ya da mutlak bireysel mülkiyet hakkı yerine sınırlı mülkiyet hakkının çeşitli biçimleri üzerine düşünelim; kullanım hakları gibi ya da mülkün miras bırakılmasını kapsamayan sınırlı mülkiyet hakkı gibi. Bütün bu mülkiyet rejimleri, bir grup insana, başıboş kesimin uzak tutulması için kaynaklar üzerinde yeterli denetim hakkı verir. Dolayısıyla kaynakları geliştirmeye, bunları tüketmekten kaçınmaya özendirir. Avcılık-toplayıcılık aşamasını geride bırakmış her insan toplumunda ortak kullanım alanları trajedisini önleyecek bir mülkiyet sistemi gelişmiştir. (Yoksa insan soyu devam etmezdi.) Ancak bunların pek azı (varsa kuşkusuz) tam anlamıyla kapitalisttir. Bu yüzden de kapitalizmin ortak kullanımdan daha iyi olduğu gerçeği çok fazla bir şey söylemiyor. Ayrıca bu mülkiyet haklarını kurmak için kapitalizmi bir başka sisteme yeğlemenin de bir gerekçesi olamaz.¹⁰

10 Bkz. Schmidt 1994. Burada kamusal ya da toplu mülkiyetin de ortak araziler trajedisini önleyebileceği, hattâ belli koşullarda yoldan geçenlerin ve dışarıdan gelen tehditlerin önlenmesi konusunda daha da işe yarayabileceği savunulur. Ancak Milde'ye göre bu ancak sınırlı bazı koşullarda geçerlidir.

Ayrıca şunu da görelim ki, mülksüzlerin hayatlarını sürdürmeleri emeklerini satın almak isteyen mülk sahiplerine bağlı olsa ya da kimi insanlar kimse emeklerini satın almak istemediği için açlığa mahkûm olsalar da kapitalizm Nozick'in koşulunu karşılamaktadır. Nozick için bu kabul edilebilir bir durumdur; çünkü yeteneksiz insanlar, toprakları sahipsiz kalsa da öleceklerdir. Mülksüzlerin şikâyet hakkı yoktur. Çünkü "emeklerini satabilenler, karşılığında, en azından emeklerini doğal durumda kullanmaları sonrasında elde etmeyi beledikleri kadarını, belki de daha çoğunu edinebileceklerdir. Emekleri satın alınacak kadar değerli bulunmayan proleterlerse Nozick'in sosyal yardımı gözetmeyen devletinde (yardım yokluğundan) ölecek olsalar bile doğal durumda da zaten öleceklerdir" (Cohen 1986b: 85. n 11).

Bu oldukça zayıf bir koşuldur. Açlıktan ölen bir insanın, açlıktan ölmeyebileceği başka sistemler de varken, Nozick'in mülk edinme sisteminde durumunun daha kötüleşmediğini söylemek biraz tuhaf kaçıyor. Mülk edinmenin meşruluğunu sınamanın daha akılcı biçimi, insanların hem maddî mallar hem de özerkliğe ilişkin çıkarlarını gözeterek ilgili bütün seçenekleri değerlendirecektir. Lockecu koşulu, mülk edinmenin meşruluğunu bir başkasının durumunu kötüleştirmemesine bağlayan sezgici özünü koruyarak, bu değerlendirmeleri de kapsayacak biçimde değiştirebilir miyiz? Mülk edinme sisteminin, başka olası bir plân daha iyisini vadediyorsa, insanın durumunu kötüleştirdiğini söyleyebiliriz. Ne yazık ki bütün mülk edinme sistemleri bu sınavda başarısız olacaktır. Yeteneksiz kişi Nozick'in saf kapitalizmde, Rawls'un farklılık ilkesine göre kurulacak bir rejime oranla kötü durumda olacaktır. Yetenekli insansa Rawls'un farklılık ilkesini temel alan bir rejimde, Nozick'in sistemine oranla kötü durumda olacaktır. Her sistemde, başka bir sistemde daha iyi durumda olabilecek birileri bulunacaktır. Ayrıca bu sınav akla yatkın bir sınav da değildir. Kimse- nin dünyanın kendi tercihlerine en uygun duruma getirilmesi yönünde meşru bir hak isteği olamaz. Daha iyi durumda olabileceğim bir sistemin bulunması, var olan sistemin bana ahlâk bakımından ciddi düzeyde zarar verdiğini göstermez. Biz bir mülk edinme sisteminin belli çir-

karlarına en uygun bir dünyaya oranla değil, çıkarlarının adil bir biçimde değerlendirildiği bir dünyaya oranla insanları daha kötü duruma sokup sokmadığını öğrenmek istiyoruz.

İnsanların başlangıçtaki ortak mülkiyet durumuna oranla iyi durumda olup olmadıkları üzerinde durmak adalet açısından yetersiz bir sınavdır. Ama insanlar kendilerine en yararlı olan sistemi de talep edemez. Koşul bir orta yol bulmamızı gerektiriyor. Bu orta yolun ne olduğunu ya da Rawls ve Dworkin'in ilkelerinden nasıl farklılaştığını söylemek de güç. John Arthur, uygun sınavın siyasal ve sosyal eşitlikçi bir sınav olacağını savunuyor. Mülk edinme, kişiye dünyanın doğal kaynaklarının değerinden alacağı eşit paydan daha azını veriyorsa kişinin durumunu kötüleştirir. Arthur'a göre "herkesin kaynaklarda bir başkası kadar hakkı olduğu gerçeği ışığında" anlamlı olan tek değerlendirme budur: "Kimse dünyanın kaynaklarından daha küçük bir pay hak ederek doğmaz. Kimse de doğuştan ortalamadan daha büyük bir payı hak etmez" (Arthur 1987: 344; karşılaştırın Steiner 1977: 49). Cohen, Rawls'un farklılık ilkesinin, mülk edinmenin meşruluğuna ilişkin adil bir ölçüt oluşturabileceği kanısındadır (Cohen 1986a: 133-4). Van Parijs ise meşruluk koşulu olarak mülksüz bırakılanların zararlarının karşılanması amacıyla, mülk edinenlerin kişilere ana gelir bağlanmasını öngören bir plâni finanse etmesi gerektiğini savunmuştur (Van Parijs 1992: 9-11).

Başlangıçtaki adil mülk edinme konusunda çeşitli modeller sunan ciltler dolusu çalışma vardır ve her biri de az çok farklı sonuçlara varmıştır. Ama hiçbiri de mülk edinmenin adilliğini sınavan akılcı bir koşuldandır, Nozick'in, insanların eşitsiz miktardaki kaynaklar üzerinde sınırsız mülkiyet hakkına sahip olabileceği görüşüne varılabileceği kanısında değildir.¹¹ Eğer bu koşul kendi kendinin sahibi olan insanların bütün çıkar-

11 Bu muazzam literatür için bkz. Arneson 1991; Arthur 1987; Bogart 1985; Christman 1986; 1991; G. A. Cohen 1986a; 1986b; 1990b; 1998; Epstein 1998; Exdell 1977; Feallsnach 1998; Fox-Decent 1998; Gorr 1995; Ingram 1993; Kernahon 1988; 1990; 1993; Mack 1990; 1995; Michael 1997; Otsuka 1998b; Ryan 1994; Sanders 1987; Schmidtz 1990a; 1994; Schwartz 1992; Shapiro 1991; Vallentyne 1997; 1998; Weinberg 1997; 1998; Wenar 1998. Nozick'in görüşlerinin cesur bir savunusu için bkz. Palmer 1998.

larını ve seçeneklerini dikkate alırsa, büyük olasılıkla eşitsiz kaynaklar üzerinde sınırsız mülkiyet hakkı gibi bir sonuç doğurmayacaktır. Kimi insanlar, başkalarının dış dünyayı eşitsiz oranda mülk edinmesine izin veren bir sistemde, ahlâk bakımından ilgili başka seçeneklere oranla ciddi biçimde zor durumda bırakılmış olacaktır. Nozick'in kendisinin de belirttiği gibi, "her mülkiyet sahibinin mülkü üzerindeki hakkı, mülk edinmeyle ilgili Locke'cu koşulun tarihsel gölgesini de taşıyorsa, bu koşulun düşürdüğü gölgenin kimi hakları fark edilmez kılacak kadar kapsaması" da çok mümkündür. Başka deyişle kendi kendine sahip olan insanların eşitsiz kaynaklar üzerinde sahip olduğu hak, mülksüzlerin hak iddialarının ağırlığını da taşıyacaktır (Steiner 1977: 48).

Dünya üzerinde mülk sahipliğinin başlangıcı. Nozick'in koşuluyla ilgili olarak, kendinin sahibi olma durumundan sınırsız kapitalizme geçişi engelleyen bir başka sorun daha vardır. Nozick'in tezini şöyle özetlemiştik:

1. İnsanlar kendi kendilerinin sahibidir.

2. Dünya başta sahipsizdi.

3. Başkalarının içinde bulunduğu koşulları kötüleştirmiyorsanız, dünyanın başkalarına kalandan daha büyük bir parçası üzerinde mutlak hak sahibi olabilirsiniz.

4. Dünyanın başkalarına kalandan daha büyük bir parçası üzerinde mutlak hak sahibi olmak görece kolaydır.

Bu yüzden de,

5. İnsanlar özel mülkiyet edindiklerinde, ahlâk bakımından serbest bir sermaye ve emek piyasası da gerekir.

Nozick'in 3'e ilişkin yorumunu az önce inceledik. Bu yorum oldukça zayıf görünüyor; dolayısıyla ona bağlı olan 4 de yanlıştır. Ama ikinci bir sorun daha var. Neden 2'yi, yani dünyanın sahipsiz olduğunu, dolayısıyla kapışılmayı beklediğini düşünelim? Neden dünyaya herkesin sahip olduğunu, dolayısıyla herkesin toprağın mülk edinilerek dağıtılması konusunda eşit veto hakkına sahip bulunduğunu düşünmeyelim? (Exdell 1977: 146-9; Cohen 1986b: 80-7) Nozick bu seçeneği hiç değerlendirmemiştir. Ama aralarında kimi liberterlerin de

yeraldığı başkaları bunun dünyanın mülkiyeti konusunda en savunulabilir iddia olduğu kanısındadır. (Locke da dünyanın hiç kimseye ait olmadığını değil, herkese ait olduğunu düşünüyordu. Çünkü Tanrı “dünyayı insanlara vermişti” (Christman 1986b: 159-64).

Peki, dünyanın herkesin mülkü olması, bu yüzden de tek yanlı özelleştirmelere konu olmaması ne anlama gelir? Bunun çeşitli olası sonuçları vardır. Ama genelde kendi kendine sahip olmanın siyasal ve sosyal eşitliği görmezden gelen anlamlarını dışlar. Örneğin dezavantajlılar, Rawls’un farklılık ilkesini yansıtan bir dağılım plânının uygulanması için veto haklarını kullanabilirler. Kendi kendinin sahibi olma ilkesini reddettiğimiz için değil (dezavantajlıların avantajlılar üzerinde doğrudan hak sahibi olması anlamında), dış dünyanın ortak sahipleri olduğumuz için (yeteneksizlerin kendilerine yararlı olmaması halinde toprağın yeteneklilerin yararına kullanılmasını veto edebileceği anlamında) sonuçta Rawlsçu dağılımı benimseyebiliriz. Dış dünyayı sahipsiz ya da ortak mülk olarak görmeyip, insan toplumunun bütün üyeleri arasında eşit olarak paylaştırılmış gördüğümüzde de benzer bir sonuca varırız (Cohen 1986b: 87-90).

Dış dünyanın ahlâkî statüsüne ilişkin bütün bu değerlendirmeler, kendi kendinin sahibi olma ilkesiyle bağdaşır. Çünkü kendi kendinin sahibi olma ilkesi, dış dünyanın kaynakları üzerinde ne tür bir mülkiyet hakkımız olduğu konusunda bir şey söylemez. Çeşitli liberterler de bu farklı seçenekleri desteklemiştir. 18. ve 19. yüzyıllarda Thomas Paine, Henry George ve Leon Walras’a dek uzanan, bugün de Hillel Steiner ve Peter Vallentyne tarafından savunulan; kendi kendinin sahibi olma öncülünden yola çıkmakla birlikte, başta sahipsiz olan dünyanın eşitsiz biçimde mülk edinilmesini meşrulaştırma konusunda büyük güçlüklerle karşılaşıldığını görüp, doğal kaynakların millileştirilmesini ya da eşitlenmesini ya da mülksüz bırakılanların zararlarının karşılanmasını kabul eden uzun bir “sol liberterlik” geleneği vardır.¹² Bu seçeneklerin her biri de Nozick’in göndermede bulun-

12 Bu geleneğin kapsamlı bir değerlendirmesi için bkz. Vallentyne ve Steiner 2000: karşılaştıran Steiner 1981: 561-2; Vogel 1988. Locke bile hiçbir bireysel mülk edinme hakkının mülk sahipli-

duğu değerler açısından değerlendirilmelidir. Nozick bu tür bir değerlendirmeyi benimsememiştir. Ama dünyanın eşitsiz parçaları üzerinde mutlak mülkiyet hakkının, ancak mülk edinme ve dış dünyanın statüsüyle ilgili zayıf öncülleri kullanmamız halinde garanti altına alınacağı açıktır.

(b) Kendi Kendinin Sahibi Olma ve Eşitlik

Kendi kendinin sahibi olma ilkesinin, bir kapitalistin yalnızca kendisine değil kaynaklara da sahip olması gerektiği için, kendi içinde kapitalizmin ahlâkî bir savunusunu doğurmadığını göstermeye çalıştım. Nozick, kendinin sahibi olmanın kaçınılmaz olarak sınırsız mülkiyet hakkı doğuracağına inanıyordu. Ancak meşru mülk edinme kuramımıza ve dış dünyanın statüsüyle ilgili varsayımlarımıza dayalı olan, kendi kendinin sahibi olma ilkesiyle tutarlı çeşitli ekonomik rejimlerle karşı karşıya bulunuyoruz.¹³ Nozick, kendi kendinin sahibi olma ilkesinin insanların piyasadaki bütün işlemlerin getirileri üzerinde hak sahibi olmasını gerektirdiğine inanıyordu. Ama ekonomik rejimler, kendi kendinin sahibi olan bireylerin piyasanın getirilerine sahip olmasına ne ölçüde izin verdikleri konusunda farklılaşır. Kimileri doğuştan yetenekli olanların, yeteneklerini dış dünyaya eşitsiz düzeyde sahip ol-

ğinde eşitsizlik yaratamayacağını düşünür gibidir. Bu, para kabulü biçiminde kolektif bir razı olma gerektirir (Christman 1986: 163). Norman Barry, çağdaş liberterliğe ilişkin araştırmasında, liberterliğin farklı versiyonlarının hiçbirinin (faydacı, sözleşmeci, doğal hakları savunan ya da bencil) başlangıçtaki hakka ilişkin yeterli bir değerlendirme sunmadığını savunur (Barry 1986: 90-3, 100-1, 127-8, 158, 178).

- 13** Bu kendi kendinin sahibi olmanın, mülkiyet sahibi olma açısından hiçbir anlamı olmadığını söylemek değildir. Andrew Kernohan, kendi kendinin sahibi olma düşüncesinin içerdiği kimi hakların mantıksal olarak kaynaklardan yararlanmayı gerektirdiğini savunur. Kişinin yetilerinin sahibi olması, hukuki anlamda, bu yetilerin kullanımının sahibi olmasını da içerir. Bu da kişinin bu yetileri kendisinin kullanması hakkını, başka kimin kullanabileceği yönünde idari bir karar vermesi hakkını ve bu yetilerin kullanımıyla doğacak gelirden hak sahibi olmasını içerir. Bu hakların hiçbirisi, dış kaynaklar üzerinde hiç hak sahibi olmadan kullanılamaz (Kernohan 1988: 66-7). Ancak kendi kendinin sahibi olma düşüncesiyle mülkiyet sahibi olma arasındaki bu mantıksal bağlantı, geride hâlâ bir dizi meşru mülkiyet rejimi bırakıyor. Hattâ bu bağlantının dışladığı tek mülkiyet rejimi, tam da Nozick'in savunmaya soyunduğu rejimdir; yani kimi insanların kaynaklardan yararlanma hakkından yoksun olduğu bir rejim. Kernohan'a göre, mülkiyet sahipliğinden yoksunluk, kendi kendinin sahibi olma düşüncesinin reddidir.

mak için kullanmalarına izin verir (Nozick'in izin verdiği ölçüde olmasa da). Kimileriye dezavantajlıların da kaynaklardan eşit düzeyde yararlanabilmesini sağlamak için piyasa gelirinin yeniden dağıtımını öngörür (Rawls ve Dworkin gibi). Kendi kendinin sahibi olma ilkesi bu seçeneklerin tümüyle de bağdaşır.

Kendi kendinin sahibi olanların, liberter rejimleri liberal eşitlikçi rejimlere yeğlemeleri için bir gerekçe var mıdır? Kendi kendinin sahibi olma düşüncesinin farklı yönlerinden hareket etmekle birlikte, bu düşünce kendi içinde adil bir dağılımı belirleme yeterliliğine sahip olmadığı için onun ötesine geçebilecek üç tez düşünebiliyorum. İlki razı olmayla, ikincisi kendi kaderini belirleme hakkıyla, üçüncüsüye değerle ilgili.

Nozick, ekonomik rejim seçiminin, mümkünse kendi kendinin sahibi olan insanlar tarafından gerçekleştirilmesi gerektiğini söyleyebilir. Ayrıca kendi kendinin sahibi olan insanların tümünün de liberter bir rejimi seçecekleri iddiasında bulunabilir. Ancak bu biraz kuşkuludur. Daha önce de gördüğümüz gibi Nozick'in mülk edinme plânı, Ben'in Amy'nin mülk edinmesine razı olmamasına dayanıyor. Farklı insanlar farklı rejimlerde daha iyi durumda olabilir; bu yüzden de farklı rejimlere razı olabilirler. Rawls'un yaptığı gibi bir bilgisizlik peçesinin ardında, herkesin razı olabileceği bir uzlaşma aranabilir. Ama gördüğümüz gibi bu liberter değil, liberal sonuçlar doğuracaktır.

İkincisi, Nozick'in kendi kendinin sahibi olma düşüncesiyle bağdaşsalar da, liberal sonuçlara yol açan varsayımların, aslında kendi kendinin sahibi olma düşüncesinin değerini baltaladığı öne sürülebilir. Örneğin dünyaya herkesin sahip olduğu ya da kolektif olarak mülk edinilmesi gerektiği varsayımı, kendi kendinin sahibi olma düşüncesinin değerini düşürecektir. Başkalarının izni olmaksızın bir şey yapamıyorsam, nasıl kendi kendimin sahibi olduğum söylenebilir? Herkesin malı olan bir dünyada, Amy ve Ben yalnızca dünyanın değil, birbirlerinin de sahibi değiller midir? Amy ve Ben'in birbirleri üzerinde hukukî hakları olabilir (kölelerin tersine); ama kaynaklardan bağımsız yararlanma hakkına sahip değillerdir. Kaynakları amaçları doğ-

rultusunda kullanmak istediklerinde, birbirlerinin iznini almaları gerektiğinden, kendi kendinin sahibi olmayla ilgili hukuki hakları tü-müyle formeldir. Yalnızca formel kendi kendinin sahibi olma ilkesini değil, kişiye kendi hayatı üzerinde daha etkili bir denetim hakkı tanıyan daha kapsamlı bir kendi kendinin sahibi olma ilkesini benimseyen bir rejim seçmeliyiz.

Charles Fried'in izinden giderek, kendi kendinin sahibi olmaya ilişkin daha kapsamlı kavrayışı "kendi kaderini belirleme hakkı" olarak adlandıracağım. Fried bu kavrayışın, "başkalarının isteklerinden bağımsız, etkili bir güç" gerektirdiğini söyler (Fried 1983: 55).

Benzer bir biçimde Jon Elster'a göre de kapsamlı bir kendinin sahibi olma kavrayışı, "insanın hangi becerilerini geliştireceğini seçme hakkını" içerir (Elster 1986: 101). Kendi kendinin sahibi olma düşüncesini kapsamlı bir kavrayış içine oturtmaya çalışan bu yorumların ortak noktası, insanın hayatı için merkezî önemdeki alanlarda, en önemli projelerimizde, kendi iyilik kavrayışımız doğrultusunda hareket etmekte özgür olmamız gerektiği düşüncesidir. Her iki yorum da, insanlara araçlar değil amaçlar olarak, kendi hayatlarına sahip ayrı bireyler olarak davranmanın önemli bir bileşeni olduğu gerekçesiyle kendi kaderini belirleme hakkına saygı gösterilmesi gerektiğini savunur.

Nozick'in kendi kendinin sahibi olma düşüncesinin, hem formel hem de kapsamlı versiyonlarına göndermede bulunduğunu düşünüyorum. Nozick, kişinin fiziksel varlığı üzerindeki hukuki haklarıyla ilgili formel kavrayışı açıkça savunmuştur. Ancak Nozick'in formel kendi kendinin sahibi olma düşüncesine getirdiği savununun bir bileşeni de bu düşüncenin kendi kendinin sahibi olmaya ilişkin kapsamlı bir kavrayışı desteklemesidir: Kendimize ilişkin kavrayışımıza dayanarak hareket etme becerimizi destekler. Hattâ kendisinin geliştirdiği haklar kuramının temel dayanağının da kendi kendimizin sahibi olmayı kapsamlı bir çerçeveye oturtabilme ("kişinin bütün hayatını bir tabloya dökebilmesi ve sürmek istediği hayata ilişkin bütünlüklü bir kavrayıştan yola çıkarak hareket edebilme becerisi") becerimiz olduğunu söyler. Hayata bir anlam kazandıran iyi kavrayışını oluşturup izlememizi sağlayan bu

beceridir. Ve anlamlı hayatlar sürebildiğimiz içindir ki kendi içinde amaçlar olarak muamele görmemiz gerekir (Nozick 1974: 51).

Nozick'in kendi kendinin sahibi olmaya ilişkin kapsamlı bir kavrayışı öne çıkararak (formel kendi kendinin sahibi olma düşüncesinin çizdiği sınırlamalar içinde) bir rejimin seçilmesini desteklemesi akla yatkın görünüyor. Farklı ekonomik rejimler, formel kendi kendinin sahibi olma düşüncesiyle bağdaşsa da Nozick, liberal rejimlerin bu düşüncüyü yalnızca formel biçimiyle kabul ettiğini, oysa liberter rejimlerin kendi kendinin sahibi olmaya ilişkin kapsamlı bir kavrayışı desteklediğini, çünkü liberter mülkiyet haklarının insanları başkalarının izni olmaksızın hareket etmekte özgür bıraktığını savunabilir.

Liberter bir rejimdeki güçlük, elbette herkesin formel kendi kendinin sahibi olma düşüncesini, kapsamlı bir kendi kaderini belirleme kavrayışına çevirememesidir. Liberterler, herkesin kendi hayatları üzerinde kapsamlı bir denetime sahip olmasını garantileyemezler. Hatta Nozick açıkça formel kendi kendinin sahibi olma hakkının, insanların isteyebileceği tek hak olduğunu söylemiştir. Nozick, mülkü olmayan ve emeğini olumsuz koşullarda kapitaliste satmak zorunda olan emekçinin “tümüyle” kendi kendinin sahibi olduğunu söyler (Nozick 1974: 262-4). Nozick'e göre işçi, hayatta kalması için kapitalistin istediği tüm koşulları kabule zorlansa da tümüyle kendi kendinin sahibidir. Sonuçta ortaya çıkan uzlaşma Victoria dönemi İngilteresinde olduğu gibi tümüyle işçinin köleleşmesine denk düşebilir. İşçinin kendi kendine sahip olma konusunda formel haklara sahip olduğu gerçeği, hukuken bir başkasının malı olamayacağı anlamına gelir (kölenin tersine). Ancak ekonomik gereklilikler onu tümüyle olumsuz koşulları kabul etmeye zorlayabilir.

Mülkten yoksun olmak, yasal haklardan yoksun olmak kadar ezici olabilir. Mill'in de dediği gibi,

Çoğunluğu köleleştiren ve bağımlı kılan artık yasaların gücü değil, yoksulluğun gücüdür. Bir mekâna, bir mesleğe, işverenin iradesine uymaya zincirlenmişler ve doğuşlarındaki rastlantıyla başkalarının hiç çaba harcamadan ve hak emeksizin miras aldığı zevklerden,

zihinsel ve ahlâkî avantajlardan yoksun bırakılmışlardır. Bu insanoğlunun savaştığı bütün kötülöklere denk bir kötölüktür. Yoksullar bunun kötölüğüne inanmakta haksız değildir (Mill 1967: 710).

Mülksüz işçinin kendi kendine “tümüyle” sahip olması düşüncesi, Amy’nin ya da Ben’in herkesin malı olan bir dünyada kendi kendilerinin sahibi olmalarından daha kapsamlı bir kavrayış değildir. Amy, Ben’in izni olmaksızın üretim kaynaklarından yararlanamaz. Ama aynı şey kapitalistle uzlaşmaya bağımlı olan işçi için de geçerlidir. Aslında kolektif mülkiyet durumunda, insanlar kendi hayatları üzerinde daha gerçek bir denetime sahiptir. Çünkü Amy ve Ben’in kaynaklarını kullanmak için bir uzlaşmaya varması gerekir. Oysa kapitalistin hayatta kalması için herhangi bir işçiyle uzlaşmaya varması gerekmez. Hele işçi yeteneksizse veya geniş bir işsizler ordusu bekliyorsa...

Liberterlik yalnızca mülksüz işçinin kendi kaderini belirleme hakkını kısıtlamaz, aynı zamanda onu başkaları için bir kaynak durumuna getirir. Başkaları, var olan bütün mülkleri mülk edindikten sonra piyasaya girenler, “diğerlerinin onlara vermek istediğı ödülleri ve işlerle sınırlıdır”. Dolayısıyla “mülkiyet plânında işbirliğine zorlanırlarsa, başkalarına yararlı olınaya zorlanmış olurlar. Mülkiyet sistemine bu zoraki boyun eğme, bir sömürü biçimidir ve Nozick’in temel düşüncelerine aykırıdır; bu düşünceleri sonradan gelenleri başkalarının kaynağı olmaya indirger” (Bogart 1985: 833-4).

Kapsamlı bir kendi kendinin sahibi olma kavrayışını en iyi biçimde hangi rejim destekler? Kendi kaderini belirleme hakkı, kişinin fiziksel varlığı üzerinde hak sahibi olması kadar kaynakların varlığını da gerektirir. En önemli projelerimizi başkalarının isteklerinden bağımsız olarak yürütmemiz, ancak ekonomik zorunluluklar dolayısıyla başkalarının kaynaklara ulaşmamız için bize dayattığı koşulları kabul etmemiz halinde mümkündür. Çünkü anlamlı bir kendi kaderini belirleme, hem kaynakları hem de özgürlükleri gerektirir. Her birimiz ayrı birer varlığızdır; herkesin bu kaynaklar ve özgürlükler üzerinde eşit düzeyde hak isteğı olmalıdır.

Ama eğer böyleyse, kendi kaderini belirleme düşüncesi bizi li-

berter rejimlere değil, liberal rejimlere yönelir. Liberterler, liberal refah programlarının mülkiyet haklarını kısıtlayarak insanların kendi kaderini belirleme hakkını haksız yere sınırlandırdığını savunur. Dolayısıyla sosyal yardıma yönelik yeniden dağıtım programlarının kaldırılması (Nozick) ya da bunların minimum düzeyle sınırlı tutulması (Fried) kendi kaderini belirleme düşüncesinde bir gelişme olacaktır. Ama yeniden dağıtım programları iyi durumda olanların kendi kaderini belirleme hakkını sınırlı bir düzeyde kısıtlaya da daha önce hayatları üzerinde gerçek bir denetimden yoksun insanlara, bu denetimi sağlayacaktır. Liberal yeniden dağıtım, başka bir hedef uğruna kendi kaderini belirleme hakkını gözden çıkarmaz. Daha çok kendi kaderini belirleme için gerekli araçların daha adil biçimde dağılımını amaçlar. Liberterlik ise tersine, bu dağılımda hak edilmemiş eşitsizliklerin varlığına göz yumar. Çünkü kendi kaderini belirleme düşüncesiyle ilgisi, kendi kaderini belirlemenin gerektirdiği koşulların adil dağılımını gözetecek kadar kapsamlı değildir.

Hak edilmemiş yeteneklerin eşitsiz nimetlerine sahip olanları vergilendiren liberal rejim, kimi insanların kendi kaderini belirleme hakkını kısıtlar. Ama bu ciddi, kabul edilemez bir kısıtlama mıdır? İnsanın kendi mesleğini seçmekte özgür olması, kendi kaderini belirleme açısından kritik önemdedir. Yine de hak edilmemiş doğal yeteneklerin getirdiği ödüller yüzünden vergilendirilmek, kişinin kendi kaderini belirleme hakkını ciddi biçimde etkilemez. Kişi, geliri Rawlscu ilkelere göre vergilendirilmiş olsa bile, hayatın temel yönlerini denetlemeye yönelik kaynaklar ve özgürlüklerde hâlâ adil bir pay sahibidir. Doğal yeteneklerin kullanılmasını vergilendirmek, kapsamlı kendi kendine sahip olma kavrayışı açısından; başka deyişle kendi kendini kavrayışına dayanarak hareket etme becerisi açısından kimseyi adaletsiz biçimde dezavantajlı kılmaz.¹⁴

¹⁴ Andrew Kernohan'ın da belirttiği gibi, kişinin piyasa gelirin tümünü koruma hakkı, kendi kendinin sahibi olma düşüncesinin tek, hattâ birincil önemde bir bileşeni değildir. Bu hakkın sınırlandırılması, kapsamlı kendi kendinin sahibi olma hakkının başka önemli bileşenlerini güçlendirebilir (Kernohan 1990).

Son olarak, Nozick sosyal yardımı öngören yeniden dağılımın insanların onurunu hiçe saydığını, insanlara eşitler olarak davranma açısından onurun kilit önemde olduğunu savunabilir (Örneğin Nozick 1974: 334). Dahası Nozick genelde, başkalarının benim yeteneklerimin ürünleri üzerinde hak sahibi olması düşüncesinin benim onuruma bir saldırı olduğu görüşünü savunmuştur. Peki, vergilendirme neden benim onuruma yönelik bir saldırıdır? Çünkü Nozick genelde onuru kendi kaderini belirleme hakkıyla ilişkilendirir. Ama eğer böyleyse, insan onurunu en iyi biçimde savunanın liberter değil, liberal rejimler olduğunu öne sürebiliriz; çünkü liberal rejimler herkesin kendi kaderini belirleme hakkına sahip olmasını sağlar. Ne olursa olsun, onur, ahlâkî inançların bir ürünüdür ya da bunlar üzerine kurulmuştur. Ancak yanlış olduğunu düşündüğümüz bir şeyi, onurumuza saldırı olarak görürüz. Yeniden dağıtım, ancak ahlâk bakımından yanlış olduğunu düşündüğümüzde onurumuza yönelik bir saldırıdır. Yeniden dağılımın insanlara eşit davranmanın gerekli bir bileşeni olduğunu düşünürsak, onu insanların onur anlayışına bir saldırıdan çok, bunu destekleyen bir şey olarak görürüz.

Liberterliği kendi kendinin sahibi olma, kabullenme, kendi kaderini belirleme ya da onur açısından savunma girişimlerinin ciddi güçlüklerle karşılaştığını görüyoruz. Bütün bunlar liberal siyasal ve sosyal eşitlik düşüncesini ya belirsiz kılar ya da destekler. Kendi kendinin sahibi olma düşüncesi, yeniden dağıtıma yönelik vergiyi dışlamaz; çünkü birçok ekonomik rejim, biçimsel kendi kendinin sahibi olma düşüncesiyle bağdaşır. Biçimsel kendi kendinin sahibi olma düşüncesinin ötesinde, kapsamlı bir kendi kendinin sahibi olma anlayışını en fazla destekleyen rejimleri aradığımızda, Nozick, liberter eşitsizlikleri liberal eşitliklere yeğlememizi sağlayacak bir gerekçe sunmaz.

Peki, neden biçimsel kendi kendinin sahibi olma düşüncesiyle ilgilenmemiz gerekir? Yukarıdaki tezde kapsamlı kendi kendinin sahibi olma kavrayışını biçimsel kendi kendinin sahibi olma anlayışıyla bağdaştıran rejimler arasında karar kılmaya yönelik bir sınav olarak kullandım. Ama bu iki kavrayışı karşılaştıracak olursak, kuşkusuz kap-

samlı kendi kaderini belirleme anlayışının daha temel olduğunu görürüz. Kendi kaderini belirleme hakkını, biçimsel kendi kendinin sahibi olma düşüncesini desteklediği için benimsemeyiz. Tersine kendi kaderini belirleme hakkını desteklediği için kendi kendinin sahibi olma düşüncesini benimseriz. Hattâ daha önce de belirttiğim gibi, Nozick de kimi zaman kapsamlı kendi kendinin sahibi olma kavrayışına temel önem yüklemiştir. Öyleyse neden eşit davranmayı dayandırdığımız kendi kaderini belirleme hakkını başlangıç noktamız olarak almıyoruz? Biçimsel kendi kendinin sahibi olma anlayışıyla bağdaşan rejimlerden hangilerinin kendi kaderini belirleme hakkını daha çok desteklediğini sormak yerine, hangi rejimin kendi kaderini belirleme hakkını desteklediğini sormuyoruz? Kendi kaderini belirleme hakkı açısından değerlendirdiğimizde en iyi rejim, kendi kendinin sahibi olma düşüncesinin ötesine geçmekle kalmayıp aynı zamanda onu sınırlandırabilir. Bu durumda, formel kendi kendinin sahibi olma kavrayışının bizim için gerçekten önemli olan kapsamlı kendi kaderini belirleme hakkının önünü açması gerekir (Cohen 1986b: 86; Kernohan 1990).

Bu öylesine yeğlenebilir görünüyor ki, Nozick'in biçimsel kendi kendinin sahibi olma düşüncesine yaptığı vurguyu açıklamamız gerekiyor. Nozick klasik liberaller gibi, kimsenin doğuştan ya da haklar gereği bir başkasına bağımlı olmayacağı bir eşitlik kavrayışı oluşturmak ister. Bir kölenin efendisinin kaynağı oluşu gibi, kimse başkaları için bir kaynaktan ibaret olmayacaktır. Kölelik eşitliği reddeden bir paradigmayla, eşitliği sağlamanın en iyi yolu, köle sahiplerinin köleleri üzerindeki yasal haklarını, herkesin kendi üzerinde sahip olduğu yasal haklar olarak tanımlamak olabilirdi. Ne yazık ki kendim üzerinde yasal haklara sahip olduğum gerçeği, bir başkasına köle olmaktan kaçınabileceğim anlamına gelmez. Kapitalist, benim üzerimde köle sahibinin köle üzerindeki haklarıyla aynı haklara sahip değilse bile, hayatımın doğasına ya da koşullarına karar veremeyebilirim. Köleliğin eşitliği yadsımasını önlemenin en iyi yolu, söz konusu yasal hakları tersine çevirmek değil, herkesin eşit özgürlükler ve kaynaklar anlamında sahip oldukları üzerindeki kapsamlı denetimini eşitlemektir.

Susan Okin, Nozick'in kendi kendinin sahibi olma ilkesinin altında bir tür "anaerkil köleliğe" uzandığını öne sürer. Nozick, insanların emeklerinin ürünleri üzerindeki haklarından söz eder; ama insanların kendilerinin de başka insanların, açıkçası analarının emeğinin ürünü olduğunu görmezden gelir. O halde neden anne bebeğinin sahibi değildir? Okin, sperm satın alan ya da verilen bir kadının, aynı zamanda fetüsün yaşaması için gerekli gıdayı satın alan ya da bu gıdanın verildiği kadının, Nozick'in sonuçta ortaya çıkan ürünün meşru sahibi olmak için getirdiği ölçütlerin tümüne uygun olduğunu söyler. Eğer yeteneklerimizle, serbestçe bize aktarılan malları kullanarak ürettiğimiz her şeyin sahibi oluyorsak, anneler de çocuklarının sahibidirler (ya da anne, baba spermi satması ya da armağan etmesi karşılığında ortak sahip olma koşulu getirdiyse, babayla birlikte bebeğin ortak sahibidir). Okin buradan yola çıkarak, Nozick'in bütün kuramının kadınların örtülü biçimde dışlanmasına ve çocuk doğurup yetiştirme işinin, onun görmezden geldiği başka bir ilkeler dizisine göre işlediği varsayımına dayalı olduğu sonucuna varır (Okin 1989b: 4. bölüm). Bu sorunu önlemek için kendi kendinin sahibi olma ilkesinin ciddi biçimde yeniden formüle edilmesi gerekir (Bu yönde bir girişim için bkz. Jeske 1996).

Nozick'in biçimsel kendi kendinin sahibi olma düşüncesine yaptığı vurgu, bu kavramın ayrıştırılamaz doğasından da kaynaklanıyor olabilir. Kendi kendinin sahibi olma düşüncesi yanıltıcı bir biçimde, ya kendi kendimizin sahibi olduğumuz ya da olmadığımız anlamına gelir. Sanki kendi kendimizin sahibi olmamızı belirleyen çeşitli haklar ve yetkiler bir paket olarak kabul ya da reddedilmeliymiş gibi.. Eğer bu bizim tercihimizse, kendi kendinin sahibi olma düşüncesini vurgulamak anlamlıdır. Ama gerçekte bir dizi seçenek vardır; bunlara kişinin tercihleri ve koşulları üzerindeki farklı türden denetimler de dahildir. Kendi kendinin sahibi olma düşüncesi, Nozick'in tartışmasının da açıkça ortaya koyduğu gibi, insanların ilgili bütün seçenekleri değerlendirmesini önleme eğilimindedir. Bölünemez durumdaki kendi kendinin sahibi olma düşüncesinin herkese kendi içinde bir amaç olarak davranmak açısından kritik bir önem taşıdığı savı, ancak kendi

kendinin sahibi olma düşüncesinin yegâne seçenek olarak reddedilmesiyle oranlandığında akılcıdır.

Kişinin kendi kendini denetlemesiyle ilgili farklı öğeleri ayrıştır-mamız ve dış kaynakların denetimiyle ilgili farklı öğelerle nasıl bir ilişki olduğunu görmemiz gerekiyor. Herkesin temel çıkarlarını nasıl geliştirdiğini görmek için, bütün haklar ve yetkileri kendi koşulları açısından değerlendirmemiz gerekir. Hakların ve kaynakların hangi bileşimi, insanların kendi hedefleri ve amaçları doğrultusunda hareket etme becerisine katkıda bulunur, kendilerine ilişkin kavrayışlarını geliştirir? En iyi karışım, biçimsel kendi kendinin sahibi olma düşüncesinden de fazlasını içerecektir. Ama kapsamlı kendi kaderini belirleme hakkı adına biçimsel kendi kendinin sahibi olma hakkının bir bölümünden ödün vermek gerekiyorsa daha azını da içerebilir.

Bu bölümü özetlersek; Rawls'ün yeniden dağılımın biçimsel kendi kendinin sahibi olma düşüncesiyle bağdaştığını, kapsamlı kendi kaderini belirleme düşüncesini adil bir biçimde desteklediği için liberterlikten daha iyi olduğunu savundum. Ayrıca kendi kaderini belirleme hakkı daha temel bir değer olduğu için biçimsel kendi kendinin sahibi olma düşüncesinin yanıltıcı bir tartışma olduğunu öne sürdüm. Ama Nozick'in kendi kendinin sahibi olma düşüncesiyle ilgili daha derin bir sorun var. Nozick, Rawls'un insanların hak edilmemiş yeteneklerini kullanmalarının getirdiği ödüller üzerinde meşru hakları olmadığı iddiasına yeterince karşı çıkmaz. Ben de yeniden dağılım, dış kaynaklardan yararlanmaya yönelik adil bir kuramın gereklerinden doğabileceği için, kendi kendinin sahibi olma düşüncesini reddetmeden de Rawls'ün bir dağılımı benimseyebileceğimizi göstermeye çalıştım. Ama hâlâ Rawls'un kendi kendinin sahibi olma düşüncesini reddinin, son derece sağlam temellere dayandığını düşünüyorum. Bence insanların yeteneklerini, içinde buldukları koşulların bir parçası ve dolayısıyla telâfiyi (eksikleri gidermeyi) gerektiren gerekçeler olarak görebiliriz. İnsanların kendi yeteneklerine sahip olma ve bunları kullanma hakları vardır; ama dezavantajlıların da dezavantajlarından dolayı telâfi edilme (eksiklerinin giderilmesi) hakları vardır. İnsanların koşulların-

daki eşitsizliklerden dolayı yoksulluk çekmeleri yanlıştır ve dezavantajlılar daha şanslı olanlardan, dış kaynaklardan daha bağımsızca yararlanabilenlerden hak isteğinde bulunabilir. Wilt Chamberlain örneğini tartışırken söylediğim gibi, Nozick bu Rawlsçu sezgiyi neden reddedeceğimize ilişkin bize bir şey söylemez.

3. LİBERTERLİK VE KARŞILIKLI YARAR

Çoğu liberter Nozick'in tezinin başarısız olduğu düşüncesini doğru bulur. Sorun Nozick'in vardığı sonuçlarda değil, bu sonuçları Kant'ın insanlara kendinde amaçlar olarak davranmayı öngören eşitlikçi düşüncesine göndermede bulunarak savunmaya çalışmasındadır onlara göre. Herkesin eşit ölçüde önemli olduğu düşüncesinden yola çıkacak olursak, adalet, Nozick'in kendi kendinin sahibi olma düşüncesinden de çoğunu gerektirecektir. Ama iddialarına göre bu yalnızca, liberterliğin, insanlara eşit davranmayı öngören bir kuram olarak görülmediğini gösterir.

Öyleyse neye ilişkindir bu kuram?

İki temel olasılık var: Bu bölümde liberterliği karşılıklı yararı öngören bir kuram olarak değerlendireceğim, sonraki bölümde ise bir özgürlük kuramı olarak.

Liberterliğin karşılıklı yarar kuramları genelde sözleşme temeline dayandırılarak sunulmuştur. Bu kafa karıştırıcı olabilir. Çünkü liberal eşitlikçi kuramlar da sözleşme temeline dayandırıldığından, sözleşme düzeneğinin bu ortak kullanımı, aralarındaki temel farklılıkları gözlerden saklayabilir. Bu yüzden liberterliğin karşılıklı yararlarla ilgili savunusunu değerlendirmeden önce sözleşmeciliğin Rawlsçu ve karşılıklı yararı öngören versiyonları arasındaki farklılıkları inceleyeceğim.

Rawls'a göre sözleşme düzeneği, “doğal adalet görevimize” bağlıdır. Başkalarına adil davranmak gibi doğal bir görevimiz vardır; çünkü insanlar “geçerli hak talebi kaynaklarıdır.” İnsanlar yalnızca bize zararlı ya da yararlı olabilecekleri için değil, “kendi içlerinde amaçlar” oldukları için önemlidirler (Rawls 1971: 179-80) ve eşitler olarak değerlendirilme hakkına sahiptirler. Bu “doğal” bir görevdir; çünkü rı-

za ya da karşılıklı yarardan kaynaklanmaz, yalnızca insanlara böyle bir borcumuz vardır (Rawls 1971: 115-16). Sözleşme düzeneği bu doğal görevin içeriğini belirlememizi sağlar. Çünkü herkesin “özgür ve eşit varlıklar” olarak başkalarının gereksinimlerini değerlendirmeye almasını gerektirir. Sözleşmenin, taraflardan her birini eşit değerlendirmesini sağlamak için, Rawls’un başlangıç durumu, eşitsiz pazarlık gücü yaratabilecek yetenek ve güç farklılıklarını soyutlar. Sözleşme düzeneği bu keyfi farklılıkları kaldırarak, “fiziksel bir eşitsizlik için ahlâkî bir eşitlik sağlar” (Diggs 1981: 277). Böylece “ahlâkî kişilikler olarak insanlar arasında eşitliği temsil eder” (Rawls 1971: 19). O halde Rawls’a göre, sözleşme doğal adalet görevimizin kapsamını belirleme konusunda yararlı bir düzenektir, çünkü ahlâkî eşitliğimizi en uygun biçimde temsil eder (3. Bölüm).

Karşılıklı yarar kuramcıları da sözleşme düzeneğine başvururlar, ama tam tersi gerekçelerle. Onlara göre, doğal görevler ya da kendiliğinden doğal ahlâkî iddiaları yoktur. Doğal fiziksel eşitsizliğimizin gerisinde, hiçbir ahlâkî eşitlik yoktur. Çağdaş dünya görüşünün, insanların ve eylemlerin doğuştan gelen bir ahlâkî statüsü olduğu yönündeki geleneksel düşünceyi reddettiğini söylerler. İnsanların ancak bireylerin öznel tercihlerini, nesnel ahlâkî değerler olarak görebileceğini belirtirler (J. Buchanan 1975: 1; Gauthier 1986: 55-8; Nareson 1988: 110-21).

Bu yüzden başkalarına zarar vermiş olsa bile, başkalarının eylemlerinde doğal olarak “doğru” ya da “yanlış” hiçbir şey yoktur. Ama size zarar vermemde doğal olarak yanlış bir şey olmasa da, herkes bana zarar vermekten kaçınıyorsa, benim de size zarar vermekten kaçınmam yerinde olur. Yaralanmaya karşı bir sözleşme benimsemek, karşılıklı yarar doğurabilir. Kendi kişiliğimizi ya da mülkümüzü korumak için geniş kaynaklarımız yoktur, ayrıca böyle bir sözleşme istikrarlı bir işbirliği içine girmemizi de sağlayabilir. Böyle bir sözleşmeyi bozmak kısa vadede çıkarımıza olabilir. Ancak kısa vadeli kişisel çıkarları düşünerek hareket etmek, karşılıklı işbirliğini ve sınırlamaları dengesiz kılar ve bu yüzden uzun vadeli çıkarlarımıza zarar verir. (Bu kaçınılmaz olarak Hobbes’un deyişiyle “herkesin herkese karşı savaş

açması”na neden olacaktır.) Yaralama doğal olarak yanlış olmasa da yaralamayı “yanlış” ve “gayri adil” olarak tanımlayan sözleşmeleri kabul etmek uzun vadede herkes için kazançlı olacaktır.

Bu tür sözleşmelerin içeriği pazarlık konusu olacaktır. Çünkü herkes sözleşmenin kendi çıkarlarını mümkün olduğunca fazla korumasını, mümkün olduğunca az sınırlamasını isteyecektir. Bu tür uzlaşmalar gerçekten sözleşme olmadığı için, karşılıklı yarar sağlayan uzlaşmalarla ilgili bu pazarlığı topluluğun “toplum sözleşmesi”ni oluşturduğu bir süreç olarak değerlendirebiliriz. Bu sözleşme Rawls’un sözleşmesinin tersine, geleneksel ahlâkî ve siyasal yükümlülüklerimizin inceden inceye işlenmesi olmasa da, Rawls ve diğerlerinin “doğal görevler” saydığı kimi kısıtlamaları içerir. Hırsızlık yapmama yükümlülüğü ya da işbirliğinin sağladığı yararı katkıda bulunanlar arasında adil paylaşım yükümlülüğü gibi... Karşılıklı yararı öngören uzlaşmalar, geleneksel ahlâkımız içinde yer tutar ve bu yüzden de bir ahlâk yasası sundukları söylenebilir. “Akılcı tercihin ahlâkî olmayan öncüllerinden akılcı bir sınırlama olarak türetilmiş” olsalar bile... (Gauthier 1986: 4)

En ateşli savunucularından David Gauthier, insanların doğal olarak hak sahibi oldukları şeyleri sınırlamanın suni bir yolu olduğu için, bu tür kuramları “ahlâkî yapım” (artifice) olarak tanımlar. “Yapım” sözcüğünü başka bir anlamda da kullanır. Kişisel çıkarları gözetken bu uzlaşmaların bireylere karşı işletilebilmesi toplumun karmaşık düzenekler kurmasını, gerekirse zora başvurmasını gerektirir. Uzlaşmanın uygulanmasında zora başvurulup vurulmayacağı başlangıçta açık değildir: Uzlaşma herkesin çıkarına uygunsa, neden herkesin bu uzlaşmayı gönüllü olarak desteklemesini beklemeyelim? Uzlaşmaları uygulamak için neden yapay bazı toplumsal düzeneklere ihtiyacımız olsun?

Güçlük şurada ortaya çıkar: Sözleşmeye ya da uzlaşmaya katılmak herkesin çıkarına olsa da fiilen *uyumak* herkesin çıkarına olmayabilir. Daha önceki bölümlerde tartıştığımız, okyanuslarda balık avının aşırı boyutlara varması olgusunu değerlendirelim. Balıkçılığı çevreyi koruyacak düzeyde sınırlandıracak bir kurallar dizisi benimsemek her-

kesin çıkarımadır. Türler tüketilene dek avlanırsa, insanların hayatı da tehlikeye girer. Ancak herkesin böyle yapacağından emin olmadığım sürece aşırı balık avına son vermem fiilen çıkarıma olmayabilir. Eğer herkes aşırı avlanmayı sürdürüyorsa, benim katılmamam, çok az fark edecektir ya da hiç fark etmeyecektir. Çünkü türleri tek başıma kurta-ramam. Yalnızca başkalarının denizlerin yağmasından yararlanmasına izin veriyordumdur. Oyun kuramının diliyle konuşacak olursak başkalarının “kaytaracağından” kuşkulanıyorsam, “işbirliği” yapmam için de bir neden yoktur.

Başkalarının işbirliği yapacağına güvensen de başka bir sorunla karşılaşırım. Başkalarının uzlaşmaya uyacağını düşünerek kaytar-mam, benim için son derece akılcı olabilir. Herkesin çevrenin korun-masını gözeten avlanma kurallarına uyacağını varsayıyorsam, neden kendi kotamın üstünde biraz daha çok balık avlamayayım? Başkaları kurallara uyduğu sürece benim küçük miktardaki balık avım, türlere zarar vermez; türleri tek başıma yok edemem ki. Başkaları aşırı düzey-de balık avlamazsa, benim uzlaşmaya uymamam, pek bir şey fark et-tirmeyecektir. Ahlâkî bakış göre bu “adaletsizlik” olabilir; ama karşı-lıklı yarar yaklaşımına dayanırsak, böyle bir şey konu dışıdır. Çünkü kişisel çıkardan bağımsız bir “ahlâkî bakış açısı” yoktur. Eğer herkes bireysel kaytarmanın bir fark yaratmayacağı sonucuna varıyorsa, her-kes kaytaracaktır ve böylece sistem de çökecektir.

Kısacası, çevreyi koruyan bir dizi kurala uymam çıkarlarıma uygun düşüyorsa, fiilen kurallara uymamın çıkarlarıma uygun düşme-yeceği koşullar da olabilir. Akılcı olarak kendi çıkarlarının peşinden koşan herkes, kolektif olarak mantıksız sonuçlar doğuran tercihlerde bulunacaktır. Bu, “kolektif eylem” sorununa bir örnektir. Bir başka klasik örnek de “mahkûmun ikilemi”dir. Diyelim, siz ve suç ortağınız, hırsızlık kuşkusuyla ayrı hücrelerde hapse atıldınız ve savcı ikinize de ayrı ayrı şu öneride bulundu:¹⁵

15 Mahkûmun İkilemi'nin bu versiyonunu Darwall'dan aldım (1998: 58); karşılaştırım Gauthier 1986: 79-80.

“Seni ya da ortağın hırsızlıkla suçlamak için elimde yeterince kanıt yok. Ama her ikinizi de haneye tecavüzden suçlayabilirim, onun da cezası bir yıl hapis. Ama sen hırsızlık yaptığınızı itiraf eder ve ortağın aleyhinde kanıt verirsen, o suçunuzu itiraf etmezse, hiç ceza almadan serbest bırakılırsın. O da itiraf ederse, ikiniz de beş yıl hapis cezası alırsınız. Sen itirafta bulunur, ortağın bulunmazsa, sen yirmi yıl hapis cezası alırsın, o serbest kalır.”

Her iki mahkûmun da sadece kişisel çıkarlarını düşünerek hareket ettiklerini (hapiste geçirecekleri süreyi azaltmaya çalışacaklarını) ve öteki mahkûmun ne yaptığını bilmediklerini varsayalım. Her iki mahkûmun da seçeneklerini şöyle özetleyebiliriz:

1’inci en iyi sonuç: İtiraf ederim, ortağım etmez. (Ben serbest kalırım, o yirmi yıl hapse mahkûm olur.)

2’nci en iyi sonuç: İtiraf etmem, ortağım da etmez. (İkimiz de bir yıl hapis cezası alırız.)

3’üncü en iyi sonuç: İtiraf ederim, ortağım da eder. (İkimiz de beş yıl hapis cezası alırız.)

4’üncü en iyi sonuç: İtiraf etmem, ortağım itiraf eder. (Ben yirmi yıl hapis cezası alırım, ortağım serbest kalır.)

Mahkûmların önceden (belki de suçu işlemeden önce) itiraf etmeme konusunda uzlaşmaya varmaları açıkçası akılcı olacaktır. Önceden böyle bir uzlaşmaya vardıklarını varsayalım. İtiraf edip etmemeye karar verme vakti geldiğinde, her mahkûm bir ikileme karşılaşacaktır. Ortağımın yaptıklarının benim yaptığımdan etkilenmediğini varsayalım. Benim ne yaptığımdan bağımsız olarak ya itiraf edecektir, ya etmeyecektir. Eğer durum böyleyse, benim için en iyisi itiraf etmektir. O da itiraf ederse, dördüncü en iyi sonuç yerine üçüncü en iyi sonucu elde etmiş olurum. O itiraf etmezse, ben ederim ve ikinci en iyi sonuç yerine birinci en iyi sonuca ulaşmış olurum. Böylece ortağım ne yaparsa yapsın, benim için iyi olan itiraf etmemdir.

Elbette, ortağım da aynı durumdadır. Onun için de en iyisi, ben ne yaparsam yapayım, itiraf etmektir. O halde sonuçta ikimiz de üçüncü en iyi sonuca varır, beş yıl hapse çarptırılırız. İkimiz de susmuş olsak,

ikinci en iyi sonuca ulaşmış oluruz: İkimiz de bir yıl hapis cezası alırız. İtiraf etmemek kolektif akılcı eylemdir. Ama itiraf etmek de bireysel akılcı eylemdir. Kolektif akılcı sonuca ulaşmak için, insanların akılcı bireysel çıkarları doğrultusunda hareket etmesini önlememiz gerekir.

Bu tür kolektif eylem sorunlarının ne kadar yaygın olduğu, insanların bunları nasıl aşacağı konusunda akademisyenler arasında bir uzlaşmazlık vardır. Örneğin gelecekte ortağımla birlikte iş yapma fırsatlarını engelleyecekse, itirafta bulunmam akılcı olmayabilir. İtiraf etmek “tek bir kez oynanacak” Mahkûmun İkilemi’nde akılcı olabilir, ama ikilem tekrarlanacak ya da birçok kez oynanacak, iki mahkûm tekrar karşılaşacaksa akılcı değildir.¹⁶

Ancak asıl nokta hâlâ ortada duruyor: Kolektif olarak akılcı sonuçlara varmak için belli uzlaşmalara varmak yeterli değildir. Bunlara uymayı zorunlu kılacak kimi düzenekler kurmak da gerekir. Başka deyişle bireysel olarak kaytarmak akılcı olsa da insanların kaytarmasını (avlanmayı sürdürerek ya da itiraf ederek) önleyecek kimi düzenekler kurmak gerekebilir.¹⁷ Hobbes’un buna verdiği olağan yanıt, devlete, kaytarmamızdan dolayı bizleri cezalandırma yetkisi vermek, böylece kurallara uymamanın bedelini artırmaktır. Hesaplamalarımıza para ya da hapis cezasını da eklemeliyiz, böylece kaytarmak yerine işbirliği lehinde bir denge sağlanabilir. (Aynı biçimde çeteler ve organize suç şebekeleri de üyelerinin polise itirafını önlemek için onları ya da ailelerini cezalandırma tehdidine başvurur. Cezalandırma korkusu, birçok suçluyu çetenin ya da şebekenin kurallarını “çiğnemekten” alıkoyar.)

Gauthier de zora başvurmanın bu sorun karşısında yetersiz bir yanıt olduğunu kabul eder. Örneğin, devletin benim davranışlarımı izleyecek personelden ya da kaynaklardan yoksun olduğunu ya da polisler ve yargıca rüşvet verilebileceğini biliyorsam, cezalandırılmaktan

16 Mahkûmun İkilemi’nin kapsamlı bir tartışması; işbirliği yapmanın ya da çözümlenin akılcı olabileceği değişik koşullar için bkz. Campbell ve Sowden 1985.

17 Bkz. Gauthier’nin “pazarlık sorunu”yla (karşılıklı yarar kuralının ne olduğuna ilişkin) “uyumluluk sorunu” (insanların karşılıklı yarar gözetken kurallardan sapmalarının nasıl önleneceği) arasındaki farka ilişkin yararlı tartışması.

korkmam. Ancak bu sorunları önleyecek kapsamlı bir emniyet ve adalet sistemi kurmak çok pahalı, hattâ işlemez olabilir.¹⁸

Gauthier, insanların “sınırlı en iyi durum” ilkesini benimserlerse kolektif eylem sorunlarını, ceberut (despot) bir devletin cezalandırma tehdidi olmaksızın aşabileceklerini savunur. Sınırlı en iyi durum, kaytarmanın akılcı olup olmayacağını hesaplamaksızın, kişinin başkalarının da işbirliği yapacağına inandığı sürece karşılıklı yarara yönelik uzlaşmaların desteklediği bir durumdur. Gauthier insanların temel güdülerinin kişisel çıkar olduğunu varsayar. Ama ancak kişisel çıkarlarının, karşılıklı yarara yönelik uzlaşmalarda tanımlanan “ahlâk” ilkeleriyle kısıtlanması durumunda kişisel yararlarını artırabileceğini savunur. İnsanlar başkalarının da kurallara uyacağına güvendiği sürece, kaytarmak akılcı olsa bile, bu uzlaşmalara uymaları “gerektiğini” kabul etmelidir. Hattâ bu koşullarda insanların kaytarmayı “adaletsiz” ya da “yanlış” olarak düşünmeleri gerekir. Toplum sözleşmesinin kendisi “adil”se (başka deyişle karşılıklı yararı gözetiyorsa) ve başkalarının da işbirliği yapacağına güveniliyorsa, o halde insanlar işbirliğini kişisel çıkarlar adına kaytarma olasılığını dışlayan ahlâkî bir yükümlülük olarak görmelidir. Kişisel çıkarları gözetken bir bakış açısına göre insanın, “doğrudan en iyi durum” a oynamasındansa “sınırlı en iyi durum” a oynaması daha iyidir. Başka deyişle kişinin, karşılıklı yarara yönelik uzlaşmalar konusunda “sınırlı en iyi durum” u benimsemiş başkalarıyla işbirliği yapıp yapmayacağına karar verirken kişisel çıkarları uyarınca davranmaması daha iyidir.¹⁹

18 Kendi çıkarını gözetken bir balıkçı, polis tarafından izlenmediği ve cezalandırılmadığı sürece aşırı düzeyde balık avlayacaktır. Ama kendi çıkarını düşünen bir polis de üstleri tarafından izlenmediği ve cezalandırılmadığı sürece balıkçıdan rüşvet kabul edebilecektir. Yine kendi çıkarını gözetken bir üst düzey yönetici de başka bir üst düzey makam tarafından izlenip cezalandırılmadığı sürece polis yetkilisinden rüşvet kabul edebilecektir. Ve böyle sürer gider...

19 Bu durum, faydacıların karşı karşıya olduğu sorunla ilginç koşutluklar taşır. 2. Bölüm’de gördüğümüz gibi faydacı akıl yürütme temelinde nasıl davranılacağına karar verme girişiminde bulunmak zararlı olabilir ve toplumun toplam faydasını en üst düzeye çıkarma becerimizi baltalayabilir. Benzer biçimde, bencil akıl yürütmeye dayanarak nasıl davranılacağına karar vermek de zararlı olabilir ve bireysel yararımızı en üst düzeye çıkarma becerimizi baltalayabilir. Her iki durumda da önerilen çözüm aynıdır: Gauthier’nin önerdiği “maksimizasyonun sınırlanması” çö-

Gauthier'nin bakış açısına göre karşılıklı yarar kuramları, yalnızca doğal olarak yapmakta özgür olduklarımızı sınırlamaya yönelik kurallar koyarken değil, bu kuralları hiçbir sınır tanımadan kişisel çıkarların peşinde koşmaktan daha önemli görmemizi isterken de geleneksel ahlâkı izler. Kuralların kendileri, karşılıklı yarara dayanıyor olabilir. Ancak karşılıklı yararı gözeten bir sonuca ulaşmak için bu kuralları, kişisel çıkarlarımıza dayalı karar alma sürecinden kısmen önce gelen "yükümlülükler" olarak değerlendirmemiz gerekir.

Birçokları Gauthier'nin "sınırlı en iyi durum" kavramının tutarlı ya da psikolojik açıdan verimli olup olmadığını sorgulamış ve sonuçta karşılıklı yarar kuramlarının, kolektif eylem sorunlarını aşmak için ağırlıklı olarak zora dayanması gerektiği sonucuna varmıştır.²⁰ Bu kaygıları bir yana bırakıp, karşılıklı yarara yönelik bu sözleşmelerin ne kadar yerleştirilirse yerleştirilsinler, liberterliği savunmak için akılcı bir zemin olup olmadığı üzerinde duracağım. Bu sözleşmeler, kuşkusuz geleneksel olarak ahlâkla ilişkilendirdiğimiz kimi görevler ve sorumluluklar içereceklerdir. Ancak karşılıklı yarar ve geleneksel olarak anlaşıldığı biçimiyle ahlâkın örtüşmesi tam olarak sağlanabilmiş değildir. Belli bir sözleşmeye uymanın avantajlı olup olmadığı kişisel tercihlerle ve güçlere bağlıdır. Güçlü ve yetenekli olanlar, daha büyük bir pazarlık güçleri bulunduğu için zayıf ve kararsız olanlardan daha başarılı olacaklardır. Zayıf olan, başkaları için daha az yarar üretecektir. Ürettiği o az miktar da karşılık görme korkusu olmaksızın, başkalarınınca kamulaştırılacaktır. Zayıfla işbirliği yapmanın getirisi az olduğundan ve karşılık görme korkusu bulunmadığından, güçlü olan, zayıfın çıkarlarını tanıyan ve kollayan sözleşmeleri kabul etmekle kazançlı çıkmaz.

Rawls'un doğal duruma ilişkin geleneksel tezlerde karşı çıktığı nokta da budur işte. Adalet ilkelerinin belirlenmesinde pazarlık gücü-

zümü, faydacıların önerdiği kuralcı faydacılıkla koşuttur. Her iki durumda da kurala uymanın toplam faydamızı ya da bireysel çıkarımızı en üst düzeye çıkarıp çıkarmamasına bağlı olmaksızın, bize kurallara uymamız söylenir. Kavka, kuralcı faydacılıkla koşulduğuna dikkat çekmek için Gauthier'nin çözümünü "kuralcı-bencillik" olarak adlandırır. (Kavka 1986: 9. bölüm)

20 Vallentyne 1991'deki makalelere bakınız.

nün konu dışı olması gerekirken, bu tezler pazarlık gücündeki farklılıkları tanır. Rawls başlangıç durumunu, pazarlık gücündeki farklılıkları ortadan kaldırmak için geliştirmiştir. Ancak Gauthier, sözleşme düzeneğini, tarafsız ahlâkî ilkelerin değil, karşılıklı yarar ilkelerinin belirlenmesi amacıyla kullanmaktadır ve bu yüzden pazarlık gücündeki farklılıklar da tartışması açısından merkezî önemdedir. Sonuçta ortaya çıkan sözleşme insanlara çeşitli haklar bağışlayacaktır. Ancak bu haklar kişinin pazarlık gücüne bağlı olduğundan, karşılıklı yarara dayalı uzlaşma anlayışı, “her bireyin çevresiyle ilişkili olarak doğuştan ahlâkî bir konuma sahip olmasını kaldıramaz” (Gauthier 1986: 222).

Sözleşmeciliğin bu iki ayrı çeşidi arasındaki farklılığı abartmak zor. Rawls sözleşme düzeneğini, geleneksel ahlâkî yükümlülük kavramlarımızı geliştirmek için kullanırken, Gauthier aynı düzeneği bu kavramları yerlerinden etmek için kullanır. Rawls sözleşme düzeneğini kişilerin doğuştan gelen ahlâkî duruşlarını göstermek için kullanırken, Gauthier yapay bir ahlâkî duruş üretmek için kullanır. Yine Rawls aynı düzeneği pazarlık gücündeki farklılıkları yok etmek, Gauthier ise bu farklılıkları yansıtmak için kullanır. Doğrusunu söylemek gerekirse, sözleşme kuramının bu iki ayrı çeşidi, hem öncülleri hem vardıkları sonuçlar bakımından ayrı dünyaların kuramlarıdır.

Karşılıklı yarar yaklaşımının akla yatkınlığını birazdan sorgulayacağım. Ama bu yaklaşımı kabullensek bile, herkesin hem kendi benliği hem de sahip oldukları üzerinde sınırsız bireysel sözleşme özgürlüğüne sahip olduğu liberter bir rejimi nasıl haklı çıkaracağız? Bu yaklaşım kendi kendinin sahibi olmayı doğal bir hak olarak yanında getiriyor. Gauthier'nin dediği gibi, karşılıklı yarar kuramları insanlara “doğal bir ahlâkî statü” sunmaz. Başkalarına saygı gibi doğal bir görev yoksa, onların kendi kendilerine sahip olma hakkına saygılı olmak gibi doğal bir görev olmadığı da açıktır. Dolayısıyla onlara gönüllü olarak razı olacakları ya da uzlaşacakları biçimde davranmak gibi bir görev de yoktur. Ama liberterler de kendi kendinin sahibi olma hakkına saygılı olmanın karşılıklı yarar getirdiğini savunurlar. Başkalarının kendine sahip olma haklarına saygılı olmak, bizimle uzlaştıkları süre-

ce onları bizim yararımıza katkıda bulunmaya zorlamamak herkesin çıkarına uygundur. Başkalarına karşı zora başvurmanın bedeli çok ağırdır; getirisi ise kişinin kendine karşı zora başvurulması riskine girmesine değmeyecek kadar azdır. Ama karşılıklı yarar başka hiçbir hakkı haklı çıkarmaz. Rawls'un farklılık ilkesi uyarınca kaynaklardan belli bir pay alma hakkı örneğin... Yoksullar böyle bir haktan kazançlı çıkacaktır; ancak zenginlerin çıkarı, kaynaklarını korumaktadır ve yoksullar kaynakları alacak ya da zenginlerin kaynakları korumasının beldelinin bu korumanın sağlayacağı yararı aşmasını sağlayacak güçten yoksundur. Karşılıklı yarar bu yüzden liberterliği doğurur. Çünkü herkesin kendinin sahibi olmakta çıkarı vardır ve herkes bunda direnebilir. Ama kaynakların yeniden dağılımında yalnızca kimi insanların çıkarı vardır ve onlar da direnme gücüne sahip değildir (Harman 1983: 321-2; karşılaştırın Barry 1986: 5. Bölüm).

Karşılıklı yarar, herkese kendinin sahibi olma hakkı tanımayı haklı çıkarır mı? İnsanlar doğal bir ahlâkî statüden yoksun oldukları için kişinin yetenekleri ve sahip oldukları üzerinde sınırsız bir sözleşme hakkına sahip olup olmadığı, yeteneklerini ve sahip olduklarını başkalarının zoruna karşı koruma gücüne sahip olup olmamasına bağlıdır. Karşılıklı yararı savunan liberterler, herkesin aslında bu güce sahip olduğunu ileri sürer, insanların doğal olarak eşit olduğunu savunurlar. Ama Rawlsçu bakış açısıyla doğal bir hak olarak temel eşitliği paylaşma anlamında değil, "başkalarının müdahalesine eşit ölçüde açık olma anlamına gelen ve koşulların temel olgusal eşitliğinden türeyen" bir hakların eşitliği anlamında... (Lessnoff 1986: 107) Hobbes'un da söylediği gibi, "bedenin gücüne gelince, en zayıfın gücü en güçlüyü öldürmeye yeter." İnsanlar doğal olarak başkalarına zarar verme becerisine sahip olma ve başkalarından gelecek zarara açık olma anlamında az çok eşittirler. Ve bu olgusal eşitlik kendi kendinin sahibi olma düşüncesine eşit düzeyde saygı gösterilmesinin temelidir.

Ama bu hiç de gerçekçi değil. Çünkü birçok kişi kendini savunma gücünden yoksundur ve bu yüzden de karşılıklı yarar temelinde kendine sahip olma hakkı iddiasında bulunamaz. James Buchanan'ın

da belirttiği gibi, “Kişisel farklılıklar yeterince büyükse”, güçlüler zayıfları “ortadan kaldırma”ya ya da onlar tarafından üretilenlere el koymaya ve böylece de “kölelik sözleşmesine benzer bir şey” kurmaya güçleri yeter (J. Buchanan 1975: 59-60). Bunlar soyut olasılıklar değildir; çünkü kişisel farklılıklar böylesine büyüktür. Doğuştan güçsüz olanın, adaletin “sınırlarının ötesine düşmesi” karşılıklı yarar kuramlarının kaçınılmaz sonucudur. Tıpkı küçük çocuklar gibi... “Çünkü çocuğun, refahını bozana karşı yapabileceği pek az şey vardır” (Lomasky 1987: 161; Grice 1967: 147-8).

Karşılıklı yarar kuramcılarının çoğunun, pazarlık gücünün doğal olarak eşit olması varsayımına gerçekten inanıp inanmadıkları kuşkuludur. Sonuçta, insanların doğuştan eşit olmadığını, ama *adaletin ancak durum böyle olduğu sürece mümkün olabileceğini* ileri sürerler. Herkes doğuştan kendisine sunulan araçları kullanma hakkına sahiptir. Ahlâkî sınırlar, ancak insanlar güçleri ve güçsüzlükleri bakımından az çok birbirine eşitse doğabilir. Ancak bundan sonra, herkesin kendi kişiliğini ve sahip olduklarını korumasından kazanacağı şey, başka insanların bedenlerini ve kaynaklarını kullanmaktan kaçınmasının getirdiği kayıpları aşacaktır. Doğal eşitlik yeterli değildir. Ancak benzer fiziksel becerilere sahip insanlar, kendilerini radikal biçimde eşitsiz teknolojik becerilere sahip durumda bulabilir. Ve “daha gelişmiş teknolojiye sahip olanlar, çevrelere iletişim ve etkileşim koşullarını benimsetebilecek konumdadır” (Gauthier 1986: 231; Hampton 1986: 255). Hattâ teknoloji bizi, Hobbes’un deyişiyle yeryüzünde “karşı konulamayacak gücün” bulunacağı bir noktaya da getirebilir. Hobbes ve çağdaşlarına göre böyle bir güç, “ona sahip olan kişinin bütün eylemlerini gerçekten ve uygun biçimde haklı çıkaracaktır.” Hiç kimse böyle bir güce karşı, kendi kendinin sahibi olma hakkını ileri süremez.²¹

21 Karşılıklı yararın, savunmasızlara telâfi edici yardımla tutarlı olduğunu, hattâ bunu gerektirdiğini gösterme yönünde saçma girişimler için bkz. Voice 1993; Lomasky 1987: 161-2, 204-8; Waldron 1986: 481-2; Narveson 1988: 269-74; Grice 1967: 149. Bu girişimlerin verimliliğine ilişkin tartışmalar için bkz. D. Phillips 1999; Goodin 1988: 163; Copp 1991; Gauthier 1986: 286-7.

Bu yüzden karşılıklı yarar, bireysel kendine sahip olma hakkını başkalarının gücüne bağımlı kılar. Nozick'in, kendi kendinin sahibi olma hakkını, doğal haklarımızla ilgili bir sorun olarak ele almasının nedeni budur. Nozick'e göre başkalarına karşı zora başvurmak yanlıştır; bedeli çok ağır olduğundan değil, insanlar kendi başlarına birer amaç olduğu ve zora başvurma, onları bir araç olarak görerek doğuştan gelen ahlâkî statülerini çiğnediği için. Bu yüzden Nozick'in liberterliğe getirdiği savunu, Gauthier'nin yadsıdığı öncüle dayanır; insanların doğuştan ahlâkî bir statüye sahip oldukları öncülüne. Nozick'in yaklaşımı, pazarlık güçleri dikkate alınmaksızın herkesin neden eşit haklara sahip olduğunu açıklar. Ama insanların haklarının neden doğal kaynaklar üzerinde hak iddiasını kapsamadığını açıklamaz. Gauthier'nin yaklaşımı ise zayıf ve güçsüz olanların neden doğal kaynaklar üzerinde hak isteği olamayacağını açıklar. Ama neden pazarlık güçlerinin eşitsizliğine karşın kendine sahip olma konusunda eşit haklara sahip olduğunu açıklamaz. İnsanlara kendi içlerinde amaçlar olarak davranmak, onların kendilerine sahip olma haklarından fazlasına (ya da bu hakkın dışındaki haklara da) saygılı olmayı gerektirir (Nozick'in tersine). İnsanlara karşılıklı yararı gözeterek davranmak genelde kendine sahip olma hakkından daha azına saygı duymayı gerektirir (Gauthier'nin tersine).²²

Ancak karşılıklı yararın liberterliği getirdiğini varsayalım. Lomasky kimin köleleştirileceğini ve kime eşit davranışta bulunulacağını belirlemenin bedelinin çok ağır olduğunu, bu yüzden güçlülerin en zayıf kişiye bile kendine sahip olma hakkı tanımayı kabul edeceğini söy-

22 Eşitlik ve karşılıklı yarar yaklaşımlarını, ahlâkla ilgili karşıt varsayımlara dayanan, karşılıklı olarak birbirlerini dışlayan seçenekler olarak ele aldım. Ancak kimi insanların iki bakış açısını birleştirecek melez bir kuramı savunduğunu hatırlatmakta yarar var. Bu tür melez bir yaklaşım zaman zaman "Humeçu" yaklaşım denir; çünkü Hume'un da Kantçı eşitlik öğeleriyle Hobbesçu karşılıklı yarar öğelerini birleştirdiği söylenir. (Örneğin Sayre-McCord 1994) Ancak Barry, Hume'un kuramının ve ardıllarının iki yaklaşımı tutarlılıkla birleştirmekten çok, ikisi arasında tutarsızca gidip geldiklerini savunur (Barry 1989a: 145-78). Ne olursa olsun, böyle üçüncü bir modelin liberterliğe yol açıp açmayacağı kuşkuludur. Bu iki yaklaşımın farkları üzerine daha ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Barry 1989a; Kymlicka 1990; A. Buchanan 1990.

lerken haklıydı (Lomasky 1987: 77). Bu, liberterliğe ilişkin nasıl bir savunuyu oluşturacaktır? Gündelik bakış açımıza göre karşılıklı yarar gözetilen etkinlikler, ancak ve ancak başkalarının haklarına saygı gösteriliyorsa meşrudur. Güçlülerin zayıfları öldürmekten ya da köleleştirmekten kaçınması, onların yararına olmayabilir. Ama zayıfların da güçlülere karşı ileri sürebilecekleri adalet istekleri olabilir. Bunu yadsımak, adalet düşüncesinde “çatlağa izin vermek” anlamına gelecek, yaralanmaya tuz biber ekecektir. Adalet normalde, güçteki aşırı eşitsiz koşullarla ilgiyi kesme değil, bu konularla “özellikle ilgili olmak olarak anlaşılır” (Barry 1989a: 163). Gündelik bakış açımıza göre savunmasız sömürmek, en kötü adaletsizliktir. Karşılıklı yarar kuramcılarıysa savunmasızlara karşı hiçbir yükümlülüğümüz olmadığını öne sürerler.

Gündelik ahlâkımıza bu biçimde göndermede bulunmak, birkaç soruyu hak ediyor. Çünkü karşılıklı yarar yaklaşımının özü, başkalarına karşı hiçbir doğal sorumluluğumuz bulunmadığı düşüncesidir. Bu yaklaşım herkesin saygı göstermekle yükümlü olduğu doğru ve yanlış arasında ahlâk bakımından hiçbir farklılık olmadığına inananlara karşı çıkar (Gough 1957: 118). Buchanan’ın da belirttiği gibi, doğal fiziksel eşitsizliğimizin gerisinde, doğal ahlâkî eşitlik gibi bir şey yoktur ve bu yüzden gündelik ahlâkımız da deneysel çürütmelere “son derece” duyarlıdır (J. Buchanan 1975: 54; karşılaştıran Gauthier 1986: 55-8). Gauthier’nin güçsüz olanı koruma görevimizi görmezden geldiğini söylemek, kuramına karşı bir tez geliştirmek değildir; çünkü asıl sorun bu tür görevlerin varlığıdır.

Ama karşılıklı yarar yaklaşımı, insanların doğuştan gelen bir ahlâkî statüye sahip olduğu görüşünü reddettiği için adaletin alternatif bir değerlendirmesi değil, adalete bir alternatiftir. Karşılıklı yarar yaklaşımı, doğal ve teknolojik eşitlik koşullarında adil sonuçlar doğurabildiğinden, “kişisel farklılıkların yeterince büyük” olduğu noktalarda sömürüye izin verir. Ayrıca kuramın kendi içinde adaleti sömürüye yeğlemesinin hiçbir haklı zemini yoktur. İnsanların adil davranması, adaleti bir değer olarak kabul ettikleri için değil, “karşı konulamayacak bir güce” sahip olmadıkları, bu yüzden de adalete razı oldukları

içindir. Bu nedenle gündelik ahlâkımızın bakış açısına göre karşılıklı yararı gözeten sözleşmecî anlayış, akılcı kişisel çıkarların ya da reel politığın yararlı bir çözümlenmesini sunabilir. “Ama bunu neden ahlâkî bir açıklama yöntemi olarak dikkate almamız gerektiği anlaşılmasın bir sırdır” (Sumner 1987: 158; karşılaştırın Barry 1989a: 284). Rawls’un belirttiği gibi “herkese tehdit gücüne göre vermek”, bir adalet kavrayışı sayılamaz (Rawls 1971: 134).

Bunların hiçbiri karşılıklı yarar kuramcılarının akıllarını karıştırmayacaktır. Kişi eğer, insanların ya da eylemlerin doğuştan ahlâkî bir statüye sahip olduğu düşüncesini reddediyorsa, ahlâkî sınırlamaların karşılıklı yarar sözleşmelerine bağlı olarak doğal değil yapay olması gerekir. Karşılıklı yarar sözleşmeleri, gündelik ahlâkımızla çelişiyorsa, “ahlâk için bundan kötüsü olamaz” (Morris 1988: 120). Karşılıklı yarar, doğal görevlerin ya da nesnel ahlâkî değerlerin olmadığı bir dünyada bekleyebileceğimizin en iyisidir.

Karşılıklı yarar yaklaşımı, ahlâkî hak isteklerine karşı onunla aynı kuşkuculuğu paylaşanlara çekici görünebilir. Ancak Batı geleneğindeki siyaset felsefesinin büyük bölümü, tam tersi bir görüşü, herkesin saygı duyması gereken, yükümlülük yaratan doğrular ve yanlışlar olduğu görüşünü paylaşır. Ben de bu varsayımı paylaşıyorum. Doğal görevlerle ilgili savlarımızın gözlenebilir ya da sınanabilir olmadığı doğrudur. Ancak farklı türden nesnellikler farklı bilgi alanlarına denk düşer ve ahlâkî görevlerin fizik bilimleriyle aynı türden bir nesnelleğe sahip olmasını beklemek ya da istemek için bir gerekçe de yoktur (Nagel 1980: 98).

Böyle adalet kuralları belirlesek bile, o zorlayıcı güdü sorunu olduğu gibi duruyor: Ahlâk bakımından ne yapmam gerektiği konusunu neden dikkate almalıyım? Karşılıklı yarar kuramcıları, yaptığım iş ancak benim bir isteğimi karşılayacaksa bir şey yapma gerekçem olduğunu savunur. Bu yüzden “eğer bir şeyin adil olması, bunu yapmak için iyi bir gerekçe sayılacaksa, gösterilen adalet de işi yapan kişinin çıkarına olmalıdır” (Barry 1989a: 363). Ahlâkî eylemler benim isteğimin tatminini artırmıyorsa, bunları yapmak için hiçbir gerekçem yok-

tur. Bu akılcılık kuramı, nesnel ahlâkî değerler ve doğal görevlerin bulunması durumunda da geçerlidir. Rawls'un yaklaşımı adalete ilişkin doğru bir değerlendirme olabilir. Ama yalnızca “entelektüel bir eylem, insanın eylemi üzerinde güdülere dayalı hiçbir etkisi olmayan bir dünya görüşüdür” (Hampton 1986: 32).²³

Eşitsiz güce sahip olan insanların neden bu gücü kendi çıkarları doğrultusunda kullanmaktan kaçınmaları gerekir? Buchanan, güçlülerin başkalarına ancak “içsel ahlâkî kurallarına genel bir bağlılıktan” dolayı, “yapmacık” bir güdüye kapılmaları durumunda eşitler olarak davranacaklarını söylüyor (J. Buchanan 1975: 175-6). Rawls da ahlâkî eylemin akılcılığını açıklarken, “içsel ahlâkî kurallara bağlılık”tan –adil davranışı önceleyen bir eğilim olarak– dem vurmıştır (Rawls 1971: 487-9). Aynı biçimde Bryan Barry de başkalarına ahlâkî eşitler olarak saygılı davranma isteğinin, “sadeleştirilemez bir güdü olarak kabul edilmesi gerektiğini” söylüyor (Barry 1989a: 167). Buchanan, “içsel ahlâkî kuralları” “yapmacık” olarak nitelerken Rawls ve Barry'nin adil davranmak için gerçek bir güdü bulamadığını söylemek istiyor. Ama neden adil davranma güdümüz, ahlâkî bir güdü olmasın? Neden Kant'la birlikte, ahlâkın “dışarıda bir kararlılık zemini gerektirmeyen, içimizdeki yeterli ve orijinal bir kararlılık kaynağı” olduğunu söylemeyelim? (Riley'de Kant'tan alıntı 1982: 251 n. 47) Neden insanlar böyle davranmalarının ahlâkî gerekçelerini anladıkları için ahlâklı davranma güdüsüyle hareket ediyor olmasın?

Karşılıklı yararı gözeten akılcı bir bakış açısını kabul etmiş olanlara bu “yapay” görünebilir. Ancak asıl sorun da bu görüşün kabul edilebilirliğidir. Barry'nin de belirttiği gibi, kişisel çıkarların verimli bir biçimde izlenmesini öngören Hobbesçu akılcılık denklemi “tümüyle bir sav”dır. “Mantık bakımından tutarsız olduğunu göstererek kelimenin tam anlamıyla bencilliği reddetmek mümkün değilse de başkalarının da ihtiyaçlara ve amaçlara sahip olmak açısından temelde bi-

23 Ya da Kant'ın belirttiği gibi “belli ahlâkî gerçekleri ya da gerekçeleri kabul edebiliriz. Ve bu kabul, hareketli bir güçten çok soğuk ruhsuz bir onayla ortaya konabilir” (Riley'de alıntı 1982: 251 s.47).

zim gibi olduğunu kabul etmek, tarafsız bir ahlâkın hak iddialarını kabul etme konusunda bize güçlü nedenler verir” (Barry 1989a: 285, 273). Bu yüzden ahlâkî eşitliğin “kanıtı”, “insanın tutarlılığı olarak adlandırabileceğimiz şeyi temel alır” ve “insan ırkının, eylemlerin salt güce göndermede bulunmadan savunulabilirliği konusundaki görüş birliği”, “insanın tutarlılığının” güçlü bir güdü olduğu anlamına gelir (Barry 1989a: 288, 285, 174-5).²⁴

Elbette sadeleştirilemez ahlâkî güdülerin olası varlığını kabulensek bile, bu, bize bu ahlâkî güdülerin ne kadar etkili olduğu konusunda hiçbir şey söylemiyor. Öteki insanların da bizim gibi olduğunu görmek, bizi ahlâkî eşitliğin gerektirdiği türden özverileri ve sorumlulukları kabule itmeye yeter mi? Liberal adalet kuramları, insanların ahlâkî gerekçeleri kişisel çıkarların önüne geçirmesini beklerken gerçekçilikten uzaklaşıyorlar mı? Bu soruya gelecek bölümlerde yeniden döneceğim. Çünkü cemaatçilerin, yerinden yönetimcilerin ve feministlerin en önemli savlarından biri de liberallerin ahlâkî güdülerimize ilişkin yetersiz bir değerlendirme sundukları savıdır.

Bunlar zor sorunlar. Çünkü kimi insanlar ahlâkî görevlerin ya da ahlâkî güdülerin varlığına ilişkin kuşkularını koruyacaklardır. Eğer böyleyse, karşılıklı yarar, toplumsal kurallar oluşturmak için sahip olduğumuz tek şey olabilir. Ancak bunların hiçbiri, liberterlerin yararına değildir. Çünkü karşılıklı yararı temel alan sözleşmeler liberter olmayabilirler de. Kimi insanlar başkalarına karşı zora başvurma, onların kendilerine sahip olma hakkını çiğneme becerisine sahip olacaktır; kimileri de başkalarının mülkiyetini alabilecek, mülkiyet haklarını çiğneyebilecektir. Bu yüzden karşılıklı yarar, mülkiyet haklarına son derece sınırlı bir savunuyu getirir; sunduğu o azıcık savunuyu da ahlâkî bir savunuyu olarak nitelemek zordur.

24 Elster’in da belirttiği gibi bu ahlâkî güdülerin dikkat çekici yönlerine ilişkin deneysel kanıtlar mevcuttur: “Geçen yüzyılın temel siyasi reformları, araçsal değerlendirmelerle desteklenmemiştir. Daha çok bir adalet kavrayışını paylaşan toplumsal hareketlerle yürütülmüşlerdir” (Elster 1987: 89). Ahlâkî gerekçelerin kölelik karşıtı hareketi açıklamaktaki küçümsenemez rolü için bkz. ayrıca J. Cohen 1997.

4. LİBERTERLİK VE ÖZGÜRLÜKLER

Kimileri liberterliğin bir eşitlik ya da karşılıklı yarar kuramı olmadığını, daha çok adının da çağrıştırdığı gibi bir özgürlük kuramı olduğunu savunur. Bu bakış açısına göre eşitlik ve özgürlük ahlâkî bağlılıklarımız açısından birbirine rakiptir ve liberterliği tanımlayan da özgürlüğü açıkça temel ahlâkî öncülü ilan etmiş olması, yani özgürlüğü eşitlikle uzlaştırmayı reddetmiş olmasıdır. (Refah devleti liberallerinin tersine.)

Bu, Nozick'in kuramının akla uygun bir yorumu değildir. Doğrusu, Nozick güçlerimizi istediğimiz yönde kullanmakta özgür olduğumuzu söyler. Ama özgürlüğünü öncelikli olduğunu, bu yüzden özgür olabilmek için kendimize sahip olmamız gerektiğini söylemez. Özgürlük düşüncesini kendinin sahibi olma düşüncesini önceleyen, bizi kendinin sahibi olma ilkesine götürecek bir düşünce olarak sunmaz. Nozick'in görüşü, sahip olmamız gereken özgürlüğün doğasının ve ölçeğinin, kendimizin sahibi olmamıza bağlı olduğu yönündedir.

Ancak liberterliğin özgürlük düşüncesini temel aldığını söyleyen başka liberterler de vardır. Bir kuramın özgürlük ilkesini temel alması ne anlama gelir ve böyle bir ilke kapitalizmi savunmaya nasıl hizmet eder? Bu soruya verebileceğimiz açık yanıtlardan biri şudur:

1. Sınırsız piyasa daha çok özgürlük demektir.
2. Özgürlük temel bir değerdir.
3. Bu yüzden serbest piyasa ahlâk bakımından gereklidir.

Yaygın söylemde sıklıkla dile getirilen bu görüşe, felsefî literatürde pek rastlanmaz, çünkü bu görüşü desteklemek çok güçtür. Özgürlüğü ölçme girişimleri kadar özgürlüğe böyle bir değer yükleme girişimleri de son derece karmaşıktır. Farklı özgürlüklere, farklı nedenlerle değer veririz. Özgürlüğü bu biçimde en üst düzeye çıkarmamız gerektiği düşüncesi de ne açıktır, ne de yeterince istenebilir bir şeydir.

(a) Özgürlüğün Değeri

i. Eşitlikçi Kuramlarda Özgürlüğün Rolü

Özgürlüğün değeriyle ilgili olan 2. öncülden başlayalım.

Özgürlüğün temel bir değer olduğu savını incelemeden önce şimdiye dek incelediğimiz kuramlarda özgürlüğün rolüne açıklık getirmemiz önemli. Faydacılığın da, liberalizmin de, Nozick'in liberterliğinin de ahlâkî eşitlik öncülüne dayanma anlamında eşitlikçi kuramlar olduğunu savundum. Bu kuramlarda özgürlük temel bir değer değilse de bu, incelediğimiz kuramların özgürlükle ilgilenmedikleri anlamına gelmiyor. Tam tersine belli özgürlüklerin korunması şimdiye dek incelediğimiz her kuramda büyük önem taşır. Nozick'in formel kendinin sahibi olma özgürlüklerinin altını çizmesi; Rawls'un temel yurttaşlık hakları ve siyasi haklara yöntem bakımından öncelik tanınması bunu açıkça ortaya koyuyor. Bu, faydanın insanlara kendi yaşama biçimlerini seçme özgürlüğü tanınmasıyla en üst düzeye çıkarılacağını düşünen Mill gibi birçok faydacı için de geçerlidir.

Ahlâkî eşitlik kuramcıları, hangi özgürlüklerin korunması gerektiğine karar verirken, bu özgürlükleri kişilerin çıkarlarına eşit ilgiyi gözeten bir değerlendirme içine yerleştirmişlerdir. Ahlâk kuramcıları belli bir özgürlüğün insanların çıkarlarına uygun olup olmadığını sorarlar. Eğer uygunsa bu özgürlüğün desteklenmesi gerekmektedir; çünkü insanların çıkarlarının desteklenmesi gerekir. Örneğin herkesin, evleneceği kişiyi seçme özgürlüğünde önemli bir çıkarı varsa, bu özgürlüğü birinden esirgemek, hak ettiği saygıyı ve ilgiyi ondan esirgemek olacaktır. Bu, aynı zamanda iyiliği eşit ilgiye değer bir insanoğlu olarak sahip olduğu eşit konumu ondan esirgemek demektir. Bu yüzden belli bir özgürlüğü savunmak şu soruların yanıtlanmasını gerektirir:

a) İnsanların çıkarlarına ilişkin değerlendirmemiz düşünüldüğünde hangi özgürlükler önemlidir?

b) Önemli özgürlüklerin hangi dağılımı, kişisel çıkarları eşit ölçüde dikkate alır?

Başka deyişle, eşitlik kuramcıları, önce belli bir özgürlüğün, insanların çıkarlarını gözeten bir kurama nasıl oturduğu sorusuna, sonra da bu özgürlüğü hangi biçimde dağıtmanın, insanların çıkarlarına eşit ilgiyi gözeten bir kurama oturduğu sorusuna yanıt ararlar. Örneğin Rawls'un kuramında, insanların çıkarlarına tarafsız ilgiyi gözeten

bir sözleşme konumunda, özgürlüklere ilişkin nasıl bir şemanın seçilmesi gerektiğini sorarız. Böylece belli özgürlükler, ahlâkî eşitlik kuramlarında önemli bir rol edinirler. Özgürlükleri değerlendirmeye ilişkin bu yaklaşımı “Rawlscu yaklaşım” olarak adlandıracağım.

Karşılıklı yarar kuramları da özgürlükleri benzer bir biçimde değerlendirir. Rawls gibi onlar da önce hangi özgürlüklerin insanların çıkarlarına olduğu sorusuna, sonra da insanların çıkarlarını uygun bir biçimde tarttıktan sonra bu özgürlüklerin nasıl dağıtılması gerektiği sorusuna yanıt ararlar. Aradaki tek fark, karşılıklı yarar kuramlarında insanların çıkarlarının taraf gözetmeyen eşit ilgiye göre değil, pazarlık güçlerine göre değerlendirilmesidir. Örneğin Gauthier'nin tezinde, sözleşmecilerin, çıkarları temelinde karşılıklı yararı gözeten hangi özgürlüklerde karar kılacağını sorarız.

Daha önce de gördüğümüz gibi birçok liberter, yeğledikleri özgürlükleri (örneğin kişinin yeteneklerini piyasada kullanması özgürlüğü) bu iki biçimden birinde savunmuştur. Hattâ kuramlarının “özgürlükleri temel aldığı” savunan kimi liberterler, yeğledikleri özgürlükleri, insanların eşitlik ya da karşılıklı yarar ölçütlerine göre tartılan çıkarlarına göre değerlendirerek savunmuşlardır. Temel çıkarımızın, belli özgürlüklerdeki çıkarımız olduğunu vurgulamak amacıyla bunu özgürlükleri temel alan bir tez olarak adlandırmışlardır. Ancak bu yeni etiket geri plândaki tezi etkilemez. Ayrıca etiket bir yana, özgürlükleri ahlâkî eşitlik ya da karşılıklı yarar temelinde değerlendirmek, daha önce de tartıştığım gerekçeler yüzünden yanında liberterliği getirmez.

Liberterliğin savunusu, eşitlik ya da karşılıklı yararı temel alan bir savunudan tümüyle farklı olarak özgürlüğü temel alabilir mi? Liberterler için yeğledikleri özgürlükleri özgürlük ilkesine dayanarak savunmak ne anlama gelecektir? Bu konuda iki olasılık vardır. Liberterlere göre özgürlüğün bir ilkesi, toplumda özgürlüğün en üst düzeye çıkarılması gerektiğidir. Bu ilkeye göndermede bulunan liberterler, yeğledikleri özgürlükleri, belli özgürlüklerin tanınmasının, toplumda özgürlüğü en üst düzeye çıkardığı savıyla savunurlar. Özgürlüğün ikinci ilkesi ise, insanların en kapsamlı özgürlüğe sahip olmaya hakları oldu-

ğu, böyle bir özgürlüğün herkese tanınması gerektiği ilkesidir. Bu ilkeye göndermede bulunan liberterler de yeğledikleri özgürlükleri, belli özgürlükleri tanımının herkesin toplam özgürlüğünü artırdığı savıyla savunurlar. Ben birinci ilkenin saçma olduğunu, liberterler de dahil hiç kimse için çekici olmadığını; ikinci ilkeninse ya eşitlikçi tezi yeniden kurmanın karmaşık bir yolu olduğunu ya da belirsiz ve çekici olmayan bir özgürlük kavrayışına dayandığını savunacağım. Ayrıca özgürlük ilkesinin saçma ve çekici olmayan yorumlarını kabul etsek bile bunlar liberterliği savunmayacaklardır.

ii. Erekbilimsel (Teleolojik) Liberterlik

Özgürlüğün temel ilkesi olmaya aday ilk tez, toplumdaki özgürlüklerin miktarını en üst düzeye çıkarmamız gerektiğini söyler. Eğer özgürlük temel bir değerse, neden mümkün olduğu kadar çoğuna sahip olmayalım? Erekbilimsel bir yaklaşımı benimseyen faydacılar da faydayı en üst düzeye çıkarmamız gerektiğini bu biçimde savunurlar. Bu yüzden buna “erekbilimsel” özgürlük ilkesi diyeceğim. Ama 2. Bölüm’de de gördüğümüz gibi böyle bir kuram, temel ahlâk kavrayışımızla bağlarını yitirmiştir. Amaçsal kuramlar, iyiyi (örneğin özgürlük ya da fayda) temel aldığı, insanları ise türev olarak değerlendirildiği için, iyiyi teşvik etmekle, insanların çıkarlarını teşvik etmek birbirinden ayrılır. Örneğin, toplumdaki özgürlük miktarını, hiç kimsenin özgürlükleri değişmese de insanların sayısını artırarak artırabiliriz. Ama daha kalabalık bir nüfusa sahip bir ülke, yalnızca bu gerekçe yüzünden, ahlâk bakımından hiçbir anlamda daha özgür bir ülke haline gelmez.

Hattâ insanları feda ederek de iyiyi teşvik etmemiz mümkün olabilir. Örneğin erekbilimsel bir ilke, insanları çocuk doğurup yetiştirmeye zorlamamızı, böylece nüfusu artırmamızı gerektirebilir. Bu, var olan insanları sahip oldukları bir özgürlükten yoksun bırakacaktır. Ama yeni nüfusun özgürlükleri, bir önceki kuşağın bir tek özgürlüğünün kaybını aşacağı için, sonuçta toplam özgürlükler artacaktır. Bu ilke özgürlüklerin eşitsiz dağılımını da açıklayabilir. Beş kişi beni köleleştirirse, benim özgürlük kaybımın, beş köle sahibinin artan öz-

gürlüklerini aştığını varsaymamız için bir gerekçe yoktur. Benim emeğimi kullanmak, onlara, benim kaybettiğimden daha çok seçenek kazandırabilir. (Bu tür şeyleri ölçmenin mümkün olduğunu varsayarsak eğer.) Temel hakları çiğnediği için hiçbir liberter bu tür politikaları desteklemez.

Liberterler, kuramlarının özgürlüğü temel aldığını söylemekle ne kastediyor olurlarsa olsunlar, kastettikleri bu olamaz. Bu, özgürlüğün temel bir değer olduğu savına getirilebilecek doğal bir yorumdur ve liberterlerin eşitliğe yönelttikleri retorik karşı çıkışla desteklenir. Liberterler kendinin sahibi olma hakkında eşitliğe inanır, ama birçoğu bunu eşitlik ilkesine göndermede bulunarak savunmaya yanaşmaz. Özgürlükleri eşit olarak dağıtmak için özgürlüğü temel alan bir gerekçe bulmaya çalışırlar. Kimi liberterler, özgürlüğe inandıkları için eşit özgürlükleri desteklediklerini, her birey özgür olabileceği için de her bireyin özgür olması gerektiğini söylerler.²⁵ Ancak liberterliğin eşit özgürlüğe verdiği önemin açıklaması gerçekten de buysa, gelecekteki insanlar da özgür olabileceği için nüfusu artırmaları gerekir. Liberterler özgürlükleri artırmak için nüfusu artırmaya karşı çıkarlar. Buna karşı çıkışlarının gerekçesi, özgürlükleri eşitsiz dağıtarak toplam özgürlüğü artırmaya karşı çıkışlarının gerekçesiyle aynıdır. Açıkçası kuramları eşitliği temel alır. Peter Jones'un da belirttiği gibi, "eşit özgürlüğü eşitsiz özgürlüğe yeğlemek, özgürlüğü özgür olmamaya değil, eşitliği eşitsizliğe yeğlemek demektir" (Jones 1982: 233).

iii. Özgürlüğe Tarafsız Bir Yaklaşım

Bu konuda özgürlüğün temel ilkesi olmaya aday daha çok ümit vadeden ilkeyse, herkesin en kapsamlı özgürlüğe sahip olma hakkı bulunduğu ve bu özgürlüğün herkese tanınması gerektiğini söyler. Buna "en büyük eşit özgürlük" ilkesi diyeceğim. Bu ilke eşitlikçi bir kuramın genel çerçevesi içinde işler. Çünkü eşit özgürlük, daha büyük bir

25 Solcu kuramcılar da genellikle aynı hataya düşerler. Örneğin George Brenkert, Marx'ın özgürlüğe verdiği önemin herhangi bir eşitlik ilkesiyle bağlantılı olmadığını savunur (Brenkert 1983: 124, 158; ama karşılaştırın Arnconson 1981: 220-1; Geras 1989: 247-51).

toplam özgürlük uğruna feda edilmez. Ancak bu ilkeyle Rawlsçu yaklaşım arasında da önemli farklılıklar vardır. Rawlsçu yaklaşım belli özgürlükleri, çıkarlarımızı ne biçimde desteklediklerini sorarak değerlendirir. En büyük eşit özgürlük yaklaşımıysa, belli özgürlükleri, toplam özgürlüğümüzü en üst düzeye çıkarmak için özgürlükte bir çıkarımız olduğu varsayımına dayanarak, bize ne kadar özgürlük tanıdıkları sorusunu yönelterek değerlendirir. Her iki yaklaşım da belli özgürlüklerin değerini, çıkarlarınıza ilişkin bir değerlendirmeye bağlantılandırır. Ama Rawlsçu yaklaşım, özgürlükte böyle bir çıkarımız olduğunu ya da belli bir özgürlükteki çıkarımızın ne kadar özgürlük içerdiğine bağlı olduğunu ya da farklı özgürlüklerin içerdiği özgürlükleri oranlamanın anlamlı olduğunu söylemez. Farklı özgürlükler, farklı gerekçelerle farklı çıkarlara katkıda bulunur. En fazla değer verdiğimiz özgürlüklerin en fazla özgürlük içerenler olduğunu varsaymamızı sağlayacak bir gerekçe de yoktur. Ancak en büyük eşit özgürlük yaklaşımı, belli bir özgürlüğün değerinin, ne kadar özgürlük içerdiğine bağlı olduğunu; çünkü belli özgürlüklerdeki çıkarlarımızın özgürlükteki çıkarımızdan kaynaklandığını söyler. Rawlsçu yaklaşımın tersine, farklı özgürlüklerin değerine ilişkin yargılar, daha az ya da daha çok özgürlükle ilgili yargıları gerektirir ya da bunlardan türer.

Liberterlik bu en büyük özgürlük ilkesine göndermede bulunuyorsa, doğrusunu söylemek gerekirse “özgürlüğü temel alan” bir kuram değildir. Çünkü (özgürlüğü temel alan erekbilimsel bir kuramın tersine) özgürlük hakkı insanların eşitler olarak değerlendirilme hakkından doğar. Ama bu, gevşek anlamda özgürlüğü temel alan bir kuramdır. Çünkü (Rawls’un özgürlüğe yaklaşımının tersine) özgürlüğün daha az ya da daha çok olmasıyla ilgili yargılardan belli özgürlüklerin değerine ilişkin yargılar türetir. Liberter, yeğlediği özgürlükleri en büyük eşit özgürlük ilkesine göndermede bulunarak savunabilir mi? Bu soruyu yanıtlamadan önce, özgürlüğü ölçmenin bir yolunu bulmamız gerekiyor –ki örneğin serbest piyasanın her bireyin özgürlüğünü en üst düzeye çıkarıp çıkarmadığını belirleyebilelim.

Özgürlüğü ölçmek için de tanımlamamız gerekiyor. Felsefe lite-

ratüründe özgürlüğün birçok tanımı vardır; ancak amaçlarımız gereği bu tanımların kimilerini dışarıda bırakabiliriz. Örneğin kimi insanlar özgürlüğü, haklarımızı kullanmak olarak tanımlarlar. Bir kısıtlamanın özgürlüğümüzü azaltıp azaltmayacağı, kısıtlanan şeyde hakkımız olup olmadığına bağlıdır. Örneğin, bu bakış açısına göre insanlara hırsızlığı yasaklamak, özgürlüklerini kısıtlamak değildir; çünkü çalmaya hakları yoktur. Bu, önce bir haklar kuramı varsaydığı için “ahlâkî” bir özgürlük tanımıdır. Bu tür ahlâkî bir tanım, gündelik konuşmalarda yaygın olan özgürlük tanımlarını yansıtır. Ancak bu tanımı burada kullanamayız. En büyük eşit özgürlük ilkesi temel alınacaksa, böylesi “ahlâkî” tanımları dışlamamız gerekir. Hakları, özgürlüğün az ya da çok olmasına ilişkin yargılardan türetmeye çalışırsak, özgürlük tanımımız, haklara ilişkin ilkelere dayanamaz. Örneğin, en büyük eşit özgürlük ilkesine göndermede bulunan liberterler, şahıpsiz kaynakları mülk edinmeye hakkımız olup olmadığına, bu hakkın kişilerin özgürlüğünü artırıp artırmayacağına bağlı olduğunu söylerler. Ama ahlâkî bir özgürlük tanımına göre mülk edinmeye getirilecek bir kısıtlamanın, insanların özgürlüğüne getirilecek bir kısıtlama olup olmadığını bilebilmek için öncelikle insanların şahıpsiz kaynakları mülk edinmeye hakları olup olmadığını bilmemiz gerekir.

Bu yüzden eğer en büyük eşit özgürlük ilkesine başvuracaksa, özgürlüğü ahlâkî olmayan bir açıdan, örneğin seçeneklerin varlığı olarak, bu seçenekleri uygulamaya hakkımız olduğunu varsaymadan tanımlamamız gerekir. Ancak bundan sonra herkesin özgürlüğünü en üst düzeye çıkarmaya ve herkese aynı özgürlüğü tanımaya yönelik hakları benimseriz. Dolayısıyla insanların önceden şahıpsiz olan kaynakları mülk edinmeye haklarının olup olmadığı, bu hakkı tanımının insanların özgürlüğünü artırmasına ya da azaltmasına bağlıdır (Karşılaştırım Sterba 1988: 11-15).

Özgürlüğü ahlâkî olmayan bir bakışla tanımlamanın, belli bir özgürlüğün kişinin toplam özgürlüğünü artırmaya yarayıp yaramadığını belirlemeye yönelik iki farklı ölçüt sunan iki farklı biçimi vardır. İlk tarafsız bakış açısı, özgürlüğe ilişkin olası eylemler ve tercihlerin

basit sayımına dayanan tümüyle niceliksel bir ölçü sunar. İkinci “erek-bilimsel” bakış açısıysa, bu seçeneklerin önemi ya da değerine ilişkin bir değerlendirmeyi temel alan daha niteliksel bir ölçü getirir.

“Tarafsız” bakış açısından başlayalım. Bu bakış açısına göre, biri bizim fiili ya da potansiyel isteklerimize göre hareket etmemizi engellemediği ölçüde özgürdür. Bu, isteklerimiz doğrultusunda hareket etme hakkına sahip olduğumuzu varsaymadığı için ahlâkî olmayan bir tanımdır. Bu tanıma kullanarak, kişinin ne kadar özgür olduğu konusunda bir değerlendirmede bulunabiliriz. Kişi bu tanıma göre az ya da çok özgür olabilir. Çünkü kimi istekleri doğrultusunda hareket etmekte özgür olabileceği gibi, kimilerini gerçekleştirilmekte de özgür olma-yabilir. Farklı hakların sağladığı özgürlük miktarına ilişkin bu tür niceliksel yargılar getirebileceksek, hangi hakların en değerli haklar olduğunu belirleyebiliriz. En büyük eşit özgürlük ilkesi bu tanıma kullanıyorsa, herkesin en büyük özgürlükte hakkı vardır ve bu özgürlüğün herkese tanınması gerekir.

Bu, farklı özgürlüklerin değerlerini belirleme konusunda akla uygun bir ölçüt sunuyor mu? Burada iki potansiyel sorun bulunuyor. Öncelikle farklı özgürlüklerin değeriyle ilgili sezgisel yargılarımız, görünüşe bakılırsa tarafsız özgürlüklerle ilgili niceliksel yargıları temel almaz. Londra’da oturanlarla Arnavutluk gibi az gelişmiş komünist bir ülkenin yurttaşlarını (1989 öncesinde) karşılaştıralım. Ortalama bir Londralının özgürlükler açısından iyi durumda olduğunu düşünürüz. Sonuçta başka yurttaşlık hakları ve demokratik özgürlüklerin yanısıra oy kullanma ve ibadet özgürlüklerine sahiptir. Arnavut bu özgürlüklerden yoksundur. Öte yandan Arnavutluk’ta pek fazla trafik ışığı yoktur ve otomobil sahibi olan insanlar nerede ya da nasıl otomobil kullandıklarıyla ilgili pek az kısıtlamayla karşılaşır. Arnavutluk’ta trafik kısıtlamalarının pek az olması, Arnavutların özgürlükler açısından kötü durumda olduğuyula ilgili yargımızı değiştirmez. Ama bu gerçeği tarafsız özgürlükle ilgili, niceliksel bir yargıya başvurarak açıklayabilir miyiz?

Özgürlükler sayılabilse ve biz her gün trafik ışıklarının Londralıların belli bir biçimde davranmalarını yasal olarak kaç kez önlediği-

ni ölçebilseydik, bu sayının Arnavutların kamusal alanda ibadetlerinin yasal olarak kısıtlanma sayısını aşacağını varsaymamız için hiçbir gerekçe yoktur. Charles Taylor'ın da belirttiği gibi, "Londra'da kamusal alanda ibadet edenler küçük bir azınlıktır, ama bütün Londralılar trafikle iç içedir. İbadet edenler, bunu yalnızca haftanın bir günü yaparlar, oysa her gün trafik ışıklarına takılırlar. Tümüyle niceliksel açıdan düşünecek olursak, trafik ışıklarıyla kısıtlanan eylemlerin sayısı, kamusal alanda ibadet yaşağının kısıtladığı eylemlerden fazla olmalıdır" (Taylor 1985a: 219).

Neden Taylor'ın Arnavutluk'taki özgürlüklere ilişkin "şeytanca savunusu"nu kabul etmiyoruz? Neden Londralıların özgürlükler açısından daha iyi durumda olduğunu düşünüyoruz? Yanıtımız herhalde, yurttaşlık ve siyasi özgürlüklere getirilen kısıtlamaların trafiğe getirilen kısıtlamalardan daha önemli olduğudur. Daha önemlidirler, çünkü hiçbir nitelik yüklemeyen yapılacak bir tanıma göre *daha fazla özgürlük* içerdikleri için değil, *daha önemli özgürlükler içerdikleri* için. Daha önemlidirler, çünkü örneğin hayatımız açısından merkezî önemdeki projelerde daha çok denetim sahibi olmamızı sağlarlar ve böylece daha küçük bir ölçekte niteliksiz özgürlük içerip içermelerine bağlı olmaksızın trafik ışıklarının yapmadığı bir biçimde, kendi kaderimizi belirleme hakkımızı güçlendirirler.

Özgürlüğe hiçbir nitelik yüklemeyen bakış açısı, bütün özgürlüklerin bir öteki kadar önemli olduğunu söyler. Ancak insanların çıkarlarıyla ilişkileri açısından farklı özgürlüklerin değerini düşündüğümüzde, kimi özgürlüklerin ötekilerden daha önemli olduğunu, hattâ bazılarının tümüyle değersiz olduğunu görürüz (örneğin başkalarına kara çalma özgürlüğü) (Hart 1975: 245). Kuramımız farklı türden özgürlükler arasında yaptığımız ayrımları açıklayabilmelidir.

Niteliksiz özgürlükle ilgili sorunlar daha derinlere iner. Özgürlüğün daha çok ya da daha az olmasıyla ilgili yargılara varmak olanaksız olabilir. Çünkü niteliksiz özgürlüklerin niceliğini ölçmemizi sağlayacak bir ölçek yoktur. Biraz önce de söylediğim gibi trafik yasalarıyla siyasi sansürün kısıtladığı eylemleri sayabilseydik, trafik yasa-

larıyla kısıtlanan özgür eylem sayısının daha fazla olduğunu görebilir-
dik. Ancak “özgür eylem” düşüncesi, anlaşılması zor bir düşüncedir.
Basit bir el sallama kaç özgür eylem içerir? Bir ülke el sallamayı yasak-
lasa, kaç eylemi birden yasaklamış olur? Bunu dinî törenlere getirilen
kısıtlamalarla nasıl karşılaştırabiliriz? Her durumda, az çok açıklaya-
rak, yasaların tek bir eylemi (el sallama, dinî inançlarını kutlama) ya
da sonsuz kereler gerçekleştirilmiş olabilecek sonsuz sayıda eylemi ya-
sakladıklarını söyleyebiliriz. Ancak en büyük eşit özgürlük ilkesi, iki
durum arasında ayırım yapabilmeyi gerektirir. Sözgelimi dinî törenleri
yasaklamanın beş özgür eylemi, el sallamayı yasaklamanın da üç öz-
gür eylemi kısıtladığını söyleyebilmemiz gerekir. Ama nasıl bu tür yar-
gılarda bulunabileceğimiz bir sırdır. O’Neill’in de belirttiği gibi, “İster-
sek herhangi bir özgürlüğü alıp –bir memurluk arama ya da aile kur-
ma özgürlüğü– ayırdetmeyi yararlı gördüğümüz sayıda özgürlük bile-
şenine; ya da bu yüzden ayırdetmeyi yararlı bulduğumuzdan fazla bile-
şene ayırabiliriz (O’Neill 1980: 50). Trafikte hareket etme serbestli-
ğini yasaklarken, ifade özgürlüğünü yasaklamaya oranla daha çok ni-
teliksiz özgürlüğün yasaklandığını söyleyebilmemiz için, dünyayı ey-
lemlere ve olası eylemlere bölmenin yapay olmayan bir yolu yoktur.
(Temelde birbirine benzer iki hak kümesini karşılaştırmaya getirilebi-
lecek tek istisna, ikinci haklar kümesinin birinci kümedeki bütün nite-
liksiz özgürlüklerin yanısıra en azından bir tane daha özgür eylem içere-
mesidir. Bkz. Arneson 1985: 442-5)

Trafik kuralları da baskıcı yasalar da özgür eylemleri kısıtlar.
Ama bu ikisini, özgür eylemlerin bir parça ayrılmasını ve ölçülmesini
temel alan tek bir niteliksiz özgürlük ölçeğiyle tartmak, akla yatkın de-
ğildir. Böyle bir ölçek olabilir. Ancak en büyük eşit özgürlük ilkesinin
niteliksiz bir versiyonunu destekleyen liberterler, böyle bir ölçek geli-
ştirmeye yönelik gayretkeş girişimlerde bulunmamışlardır.²⁶ Ayrıca ile-

26 Tarafsız özgürlüğü tanımlama ve ölçme yönünde ilginç girişimler için bkz. Steiner 1983; 1994; Carter 1992; 1995a; 1995b; 1999. Carter “eylem türleri”yle (örneğin bir evde yaşamak) “ey-
lem özellikleri” (bu evde, bu dönemde yaşamak gibi) arasına bir çizgi çekerek, eylemleri birbi-
rinden ayırmaya ilişkin sorunları çözmeye çalışır ve her eylem özelliğinde “eylemin boyutları”nı

ride s.213, (b)'de bölümünde tartıştığım üzere, tanımlanabilse bile böyle bir ölçüğün liberterliği destekleyeceğini varsaymamız için hiçbir gerekçe yoktur.

iv. Amaçsal Özgürlük

Öyle görünüyor ki en değer verdiğimiz özgürlükler (bizi en büyük eşit özgürlük ilkesine bağlayanlar), en fazla niteliksiz özgürlük içerenler değildir. En büyük eşit özgürlüğün savunucuları için en açık hamle, özgürlüğün “amaçsal” bir tanımını benimsemek olacaktır. Böyle bir tanım gereği, belli bir özgürlüğün içerdiği özgürlük miktarı, çıkarlarımız ve amaçlarımız düşünüldüğünde bu özgürlüğün bizim için ne kadar önemli olduğuna bağlıdır. Taylor’ın da belirttiği gibi, “Özgürlük bizim için önemlidir, çünkü amaçlı varlıklarız. Ama o zaman farklı türden özgürlüklerin önemi, farklı amaçların önemleri arasındaki farklılıklara dayalı olarak farklılaşacaktır” (Taylor 1985a: 219). Sözelimi dinî özgürlükler bize, trafik özgürlüğünden daha çok özgürlük verir; çünkü niceliksel olarak daha çok niteliksiz özgürlük içermeseler de daha önemli çıkarlara hizmet ederler.²⁷

Özgürlüğün amaçsal bir tanımı, özgürlüğün önemini değerlendirmeye yönelik, içerdiği özgürlüğü ölçmeye yarayacak belli bir ölçüt gerektirir. İki temel ölçüt vardır: “Öznel” bir ölçüt, belli bir özgürlüğün değerinin bir bireyin onu ne kadar çok istediğine bağlı olduğunu söyler. “Nesnel” ölçütse belli özgürlüklerin, bir bireyin onları isteyip istememesinden bağımsız olarak önemli olduğunu söyler. Genelde ikincisi tercih edilir bulunur. Çünkü bu ölçüt yasal haklar istemeyen ve dolayısıyla öznel ölçüte göre önemli bir özgürlükten yoksun olmayan “gönüllü köle” sorununu önler.

Başka bir bakış açısına göre kişinin özgürlüğünü, belli özgür-

uzam-zaman boyutlarına göndermede bulunarak ölçebileceğimizi savunur. Carter, bu çerçeveyi kullanmamızın, Taylor’ın, Arnavutluk’un özgür bir ülke olduğu yönündeki “şeytanca savunusu”na karşı çıkmamızı sağlayacağını savunur (Carter 1992: 45). Yine de itiraf ediyorum ki bunun Britanya’nın Arnavutluk’tan daha özgür bir ülke olduğunu nasıl gösterdiğini göremiyorum.

27 Özgürlüğü bu “amaçsal” bakış açısıyla tanımlayanlar arasında şu isimleri sayabiliriz: Loevinsohn 1977; Norman 1981; Raz 1986: 13-16; Sen 1990b; 1991; Arneson 1985; Connolly 1993: 171-2.

lüklerinin ne kadar değerli (öznel ya da nesnel ölçüte göre) olduğunu belirleyerek değerlendiririz. Bu yüzden daha çok değer verilen özgürlükler, daha amaçsal özgürlükler içerirler. Bu nedenle en büyük eşit özgürlük ilkesinin amaçsal versiyonuna göre, herkesin mümkün olan en büyük ölçüde, herkese aynı özgürlüğün tanınmasını gerektirecek amaçsal özgürlüğe hakkı vardır. Rawls'un özgürlükleri değerlendirme yaklaşımına benzer bir biçimde, bu da belli özgürlüklerin değeriyle ilgili niteliksel yargılarda bulunmamızı sağlar. Ancak bu özgürlüklerin tek bir özgürlük ölçeğinde değerlendirilmesi gerektiğini öne sürerek Rawlsu yaklaşımdan farklılaşır.

Bu, kimi niteliksiz özgürlükleri ötekilerden daha değerli gören gündelik bakış açımıza denk düştüğü için niteliksiz versiyondan daha gecikidir. Ancak burada da sorun, özgürlüklerin daha az ya da daha çok olmasıyla ilgili bütün bir dilin, artık bu tezde işe yaramamasıdır. En büyük eşit özgürlük ilkesinin amaçsal versiyonu, aslında Rawlsu yaklaşımın karmaşık bir biçimde yeniden dile getirilmesinden ibarettir. Görünüşe bakılırsa farklılaştığı tek nokta, önemli özgürlükleri hak etme gerekçemizin en büyük miktarda eşit özgürlüğü hak etmemiz olduğunu söylemesidir. Bu da Rawlsu yaklaşımın içermediği bir basamaktır. Ancak bu basamak, asıl sorunları birbirine karıştırmaktan başka bir işe yaramaz.

En büyük eşit özgürlük ilkesi, belli bir özgürlüğü korurken şu teze dayanır:

1. Herkesin çıkarları önemlidir, üstelik eşit derecede önemlidir.
2. İnsanların en büyük miktarda özgürlükte çıkarı vardır.
3. Bu yüzden de insanlar, herkese eşit düzeyde özgürlük tanınması koşuluyla en büyük miktarda özgürlüğe sahip olmalıdır.
4. Çıkarlarımız açısından x özgürlüğü önemlidir.
5. Dolayısıyla x özgürlüğü özgürlüğümüzü artırır.
6. Dolayısıyla başkalarının da x hakkına sahip olması ilkesiyle tutarlı olarak herkesin x hakkına sahip olması gerekir (*ceteris paribus*).

Bunu Rawlsu yaklaşımla karşılaştıralım:

1. Herkesin çıkarları önemlidir, üstelik eşit derecede önemlidir.

2. Çıkarlarımız dikkate alındığında x özgürlüğü önemlidir.

3. Dolayısıyla başkalarının da x hakkına sahip olması ilkesiyle tutarlı olarak herkesin x hakkına sahip olması gerekir (*ceteris paribus*).

İlk sav, ikinci savı yeniden dile getirmenin gereksiz ölçüde karmaşık bir yoludur. 4'ten 5'e geçerkenki adım sava hiçbir şey eklemeyiz (sonuçta 2. ve 3. adımlar da hiçbir şey eklemeyiz). Bu bakış açısına göre liberterler, belli bir özgürlük önemli olduğu ve dolayısıyla özgürlüğümüzü artırdığı için, mümkün olduğunca çok özgürlük sahibi olmamız gerektiğini söylerler. Ama aslında özgürlük savı, öneminin değerlendirilmesiyle birlikte tamamlanır.

Loevinsohn'un amaçsal özgürlüğü ölçmek için öznel bir ölçüt kullandığı, özgürlüğü ölçme kuramını değerlendirelim. Loevinsohn, "Birinin olası bir eylemi gerçekleştirmesini önlemek için kaba kuvvet ya da cezalandırma tehdidi kullanıldığında özgürlüğünün ne ölçüde kısıtlandığı, söz konusu eylemin kendisi için ne kadar önemli olduğuna bağlıdır" (Loevinsohn 1977: 343; karşılaştırmaya Arneson 1985: 428). Dolayısıyla bir özgürlüğü ne kadar çok istersem, bana o kadar çok özgürlük sağlar. Önem verdiğim manevi çıkarlarımı desteklediği için din özgürlüğünü trafik özgürlüğünden daha çok istiyorsam, bu, bana trafik özgürlüğünden daha çok özgürlük sağlar. Ama Loevinsohn, "daha çok istenen özgürlük" sözünden "daha çok özgürlük" sözüne geçilerek ne kazanıldığını açıklamaz. Bu yeniden tanımlama (yukarıdaki savda 4'ten 5'e ilerlememiz) sava hiçbir şey eklemeyiz; bu nedenle de en büyük eşit özgürlük ilkesi (2 ve 3. basamaklar) hiçbir işe yaramaz. Daha çok istenen özgürlükleri daha geniş kapsamlı özgürlükler olarak yeniden tanımlamanın olanaksız ya da gayri meşru olduğunu söylemeye çalışmıyorum. Arıcak bunları bu biçimde yeniden tanımlayabileceğimiz gerçeği, ahlâkî önemle ilgili bir şey söylemişiz ya da belli özgürlükleri değerlendirmenin özgürlüğü temel alan tümüyle farklı bir yolunu bulmuşuz anlamına gelmez.

En büyük eşit özgürlük öncülü yalnızca gereksiz değil, aynı zamanda birkaç nedenden ötürü kafa karıştırıcıdır. Öncelikle yanlış bir biçimde özgürlükte tek bir çıkarımız olduğunu öne sürer. Farklı özgür-

lükleri ne kadar amaçsal özgürlük sağladıklarına bakarak değerlendirdiğimizi söylemek, bu farklı özgürlüklerin bizim için aynı gerekçeyle önemli olduğu, hepsinin de aynı çıkarı desteklediği anlamına gelir. Ama aslında farklı özgürlükler farklı çıkarları, farklı biçimlerde destekler. Dinî özgürlükler benim kendi kaderimi belirlemem açısından önemlidir: En içsel değerlerime ve inançlarıma göre hareket etmem açısından... Demokratik özgürlüklerse genelde daha simgesel bir çıkara hizmet ederler: Oy kullanmamı engellemek onuruma bir saldırıdır, ama amaçlarımdan peşinden gitme becerimi hiç etkilemeyebilir. Kimi ekonomik özgürlüklerin, tümüyle araçsal bir değerleri vardır: Tüketici mallarının fiyatını düşürdüğü için ülkeler arasında ticaretin serbest olmasını isteyebilirim. Ama fiyatları düşürecekse uluslararası ticaretin sınırlandırılmasını da isteyebilirim. Bu farklı özgürlükleri aynı gerekçeyle istemem ve isteğimin gücü de bu özgürlüklerin tek bir çıkar açısından yararlı olma ölçüsüne bağlı değildir.²⁸ Bu farklı çıkarları, daha kapsamlı bir amaçsal özgürlükteki çıkar olarak tanımlamak mümkündür; ama bu da gereksiz ölçüde kafa karıştırıcıdır.

Ayrıca farklı özgürlüklerdeki farklı çıkarlar yerine özgürlüğün daha kapsamlı olmasındaki çıkarlarımızdan söz etmek, özgürlük ve başka değerler arasındaki ilişkiyi de gölgeler. Belli bir özgürlükte ne çıkarımız olursa olsun –ister esasa ilişkin (intrinsic) ister araçsal, ister simgesel ister değişmez– muhtemelen başka şeylerde de aynı çıkarın

28 Bu örneklerin de gösterdiği gibi, x yapma özgürlüğündeki çıkarımız, x 'i yapmaktaki çıkarımız değildir. Örneğin giyeceklerimi seçmek konusunda özel bir kaygı gütmesem de giyeceklerimi seçme özgürlüğüm konusunda kaygılanabilirim. Gardrobum bütünüyle bir kayıtsızlığın ürünü olsa da, başkalarının ne giyeceğime ilişkin sözlerini mahremiyetin hoş görülemez bir çignenmesi olarak görebilirim. Öte yandan benim daha çok mal almamı sağladıkları sürece başka özgürlükler için de kaygılanabilirim; sözgelimi gümrüksüz yabancı mal satın alma özgürlüğü gibi. Ancak kimi başka durumlarda, sözgelimi dinî ibadet açısından, bir şeyi yapma özgürlüğüne sahip olamaz, bu eylemin değerinin bir parçası olabilir. Dinî inançlarımızın gereğini yerine getirmekte özgür olmamız, dinî törenlerin değeri için kilit önemdedir. Bu yüzden x 'i yapmakta özgür olmamız, x 'teki çıkarımız açısından araçsal olabilir, bu çıkara içkin olabilir, bu çıkardan bağımsız olabilir. Dolayısıyla farklı özgürlüklerdeki çıkarımız, yalnızca o belli eylemdeki çıkarımız değil, o belli eylemi gerçekleştirme özgürlüğüne sahip olmakla teşvik edilen araçsal, içkin ve simgesel çıkarlar açısından farklılık gösterir. Bütün bu farklı çıkarların, kapsamlı tek bir özgürlükteki tek bir çıkar olduğunu söylemenin kafa karıştırıcı olduğunu belirtmeye gerek yok.

peşindeyizdir. Örneğin oy vermek, onurumuz üzerindeki etkisinden dolayı önemliyse, o zaman onurumuzu ilgilendiren her şey (temel gereksinimlerimizin karşılanması ya da kara çalmanın önlenmesi) önemlidir, üstelik de aynı gerekçeyle önemlidir. Amaçsal özgürlüğün savunucusu, eski niteliksiz özgürlüklerden biriyle değil, önemli özgürlüklerle ilgilendiğimizi söyleyecektir. Ama özgürlükleri bizim için önemli kılanın ne olduğuna baktığımızda, özgürlük artık onur ya da maddi güvenlik ya da özerklik gibi başka değerlerle sistematik olarak yarışamaz duruma gelir. Çünkü genelde belli özgürlükleri önemli kılan bu değerlerdir. Ancak daha önemli özgürlükleri daha kapsamlı özgürlük olarak tanımlamak, bu yanlış karşılaştırmaya davetiye çıkarır. Çünkü belli özgürlüklerin öneminin, içerdikleri özgürlük miktarından kaynaklandıklarını dolaylı olarak anlatır.

Bu yüzden, en büyük eşit özgürlük ilkesinin hiçbir versiyonu, Rawls'un özgürlükleri değerlendirme yaklaşımına sağlam bir seçenek oluşturmaz. Rawls'un kendisinin de bir zamanlar en kapsamlı eşit özgürlük hakkını desteklediğini ve ancak kuramının son versiyonunda Rawlscu yaklaşım dediğim yaklaşımı benimsediğini de hatırlatalım. Rawls artık "temel özgürlükler"de eşit hakka sahip olma ilkesini savunur; toplam özgürlüğün ölçülmesi olasılığına ya da bunun önemine şiddetle karşı çıkar (Rawls 1982a: 5-6; Hart 1975: 233-9). Rawls temel özgürlüklerin neler olduğunu değerlendirirken, "Hangi özgürlükler 'özgürlük' denen tek bir malın elimizdeki miktarını en üst düzeye çıkarmamızı sağlar?" diye sormadığımızı dikkat çeker. İnsanların en üst düzeyde özgür olması gerektiği yönündeki daha önceki savı, "insanların önemli olan her açıdan ya da en önemli açılardan özgür olması gerektiği savının yalnızca kısaltılmış" biçimidir (MacCallum 1967: 329). Ama Rawls'un da artık doğru bulduğu gibi, bunu söylediğimizde en büyük eşit özgürlük ilkesi artık işe yaramaz hale gelir. Çünkü belli bir açıdan özgür olmanın önemli olmasının nedeni, sağlanan özgürlük miktarı değil, bunun hizmet ettiği çeşitli çıkarların önemidir. Dworkin'in de dediği gibi,

Temel özgürlüklere hakkımız, özgürlük dediğimiz mal özellik-
le istendiği için değil, temel özgürlüklere saldırı, bizi özgürlük üye-
rindeki etkisinin ötesine geçen bir biçimde yaraladığı ya da alçalt-
tığı için doğuyorsa, o zaman hakkımız olan şey özgürlük değil, bu
sınırlamanın ortadan kaldırdığı değerler ya da çıkarlar ya da du-
ruştur (Dworkin 1977: 271).

Bu yüzden özgürlüğe ilişkin hak isteğinde bulunurken, bu özgür-
lük malının en büyük eşit miktarında değil, belli özgürlükleri önemli kı-
lan çıkarların eşit olarak dikkate alınmasına hakkımız vardır.²⁹

(b) Özgürlük ve Kapitalizm

Genelde liberterliğin, bir özgürlük ilkesi çerçevesinde en iyi biçimde
anlaşılabileceği ve savunulabileceği düşünülür. Buraya dek böyle bir
savunuda kullanılabilecek olası üç özgürlük tanımı değerlendirdim.
Buna göre, özgürlüğe getirilen ahlâkî tanımlar işe yaramayacaktır,
çünkü bir haklar kuramını gerektirirler. Niteliksiz tanım da işe yarar
görünmüyor, çünkü niteliksiz özgürlüğün niceliksel ölçümü belirsiz ya
da mantıksız sonuçlar doğuruyor. Amaçsal tanımsa özgürlüklerin de-
ğerine ilişkin değerlendirmemizin gerçek temelini gözlerden saklıyor.

Kimi okuyucular bu noktada sabırsızlığa kapılabilirler. Kav-
ramsal hoşlukları ne olursa olsun, özgürlükle serbest piyasa ya da öz-
gürlükle liberterlik arasında kesinlikle önemli bir bağ olduğunu düşü-
nebilirler. Sonuçta, sol liberalleri liberterlerden ayıran, sol liberallerin
hükümetlerin bireysel özgürlüklere daha çok kısıtlama getirebilmesini
desteklemeleri değil midir? Bu varsayım gerek akademik, gerekse po-
püler söylemde derinlere kök salmıştır. Örneğin Anthony Flew, liberal-
ler ve sosyalistler hükümet kısıtlamalarını desteklerken, liberterliğin
“bireysel özgürlüklere getirilebilecek her tür sosyal ve yasal kısıtlama-
lara karşı çıktığını” ileri sürer (Flew 1979: 188; karşılaştıran Rothbard
1982: s. v). Flew, refah devletini özgürlüklere getirilen kısıtlamalarla,
kapitalizmi ise özgürlüklerin kısıtlanmamasıyla tanımlar.

²⁹ Daha derinlemesine bir tartışma için bkz. Norman 1991a; 1991b; Norman, burada “‘Özgür Eyle-
mi’ çok ciddiye alma” sorununu tartışır.

Özgürlüklerin sınırsız olduğu bu kapitalizm denklemini, yeniden dağıtım politikalarını özgürlük ve eşitlik arasında bir uzlaşma olarak gören, özgürlüğe inanan birinin kapitalizmi desteklemesi gerektiğini öne süren refah devleti savunucuları da paylaşır.

Ama serbest piyasanın refah devletinden daha fazla özgürlüğe sahip olduğu doğru mudur? Bu savı değerlendirebilmek için öncelikle özgürlüğü tanımlamamız gerekiyor. Öyle görünüyor ki Flew ahlâkî olmayan niteliksiz bir özgürlük tanımını benimsiyor. Serbest piyasa refah devletinin yeniden dağıtımını ortadan kaldırarak kişinin kaynaklarının kullanımını üzerindeki kimi yasal kısıtlamaları da ortadan kaldırıyor ve böylece kimi niteliksiz özgürlükler yaratıyor. Örneğin hükümet bir sosyal yardım programını miras ve sermaye kârına getirilen yüzde 80'lik bir vergiyle finanse ediyorsa, insanların mülklerini bir başkasına vermesini engelliyordur. Flew, bu verginin kaldırılmasıyla ne kadar niteliksiz özgürlük kazanacağımızı söylemez. Ama bunun, kişinin, vergi olması halinde yapamayacağı bir şeyi yapmasına izin vereceği açıktır. Niteliksiz özgürlüğün bu biçimde geliştirilmesi, kapitalizmin özgürlükleri artırmasının en açık ifadesidir. Ancak bu niteliksiz özgürlüklerin birçoğu amaçsal özgürlükler de olabilir. Zira insanların mülklerini başkalarına vermesinin önemli nedenleri olabilir. Bu yüzden kapitalizm, refah devletinin sağlayamadığı belli niteliksiz ve amaçsal özgürlükleri sunar.

Ama bu artan özgürlüğe biraz daha açıklık getirmemiz gerekiyor. Özgürlükle ilgili her sav, anlamlı olabilmek için üçlü bir yapıya, "X, Z'yi yapabilmek için Y'den muaftır" biçimine sahip olmalıdır: Burada X, aktörü; Y, engelleme koşullarını; Z ise eylemi belirtir. Her özgürlük savı bu üç öğeden oluşmalı; kimin neyi yapmak için hangi engelden muaf olduğunu belirtmelidir (MacCallum 1967: 314).

Flew bize son iki öğeyi verir; çünkü savı mülkiyeti yasal kısıtlamalar olmaksızın kullanma özgürlüğüyle ilgilidir. Ama ilk öğeyi belirtmez: Kimin böyle bir özgürlüğü vardır? Bu soruyu sordüğümüzde, Flew'un özgür kapitalizm denklemi sorunlu bir yapıya bürünür. Kaynakları kullanmakla özgür kılınanlar kaynak sahipleridir; kaynak sa-

hibi olmayanlar bu özgürlükten yoksundur. Size miras kalabilecek (miras vergisinin olmaması halinde) büyük bir arazinin, artık (verginin sonucu olarak) bir kamu parkı ya da gelir düzeyi düşük kesimlere yönelik bir konut projesinde kullanıldığını düşünün. Miras vergisi, bu mülkü kullanma özgürlüğünü *ortadan kaldırmaz*; bu özgürlüğü *yeniden dağıtır*. Size arazi miras kalırsa, uygun gördüğünüz biçimde kullanmakta özgürsünüzdür. Ama ben arka avlunuzu piknik yapmak ya da kendi bahçemi kurmak için izinsizce kullanırsam, yasaları çiğnemişim demektir. Bu durumda hükümet müdahale edecek ve beni zorla bu özgürlükten yoksun bırakacaktır. Öte yandan refah devletinin sizin mirasınızı benim gelirime uygun bir konut ya da park yapmak için vergilendirmesi, benim bu mülkü kullanma ve bundan yararlanma özgürlüğümü artırır. Böylece serbest piyasa hukuken benim özgürlüğümü kısıtlarken, refah devleti artırır. Bu, niteliksiz bir özgürlük tanımıyla da açıkça görülür. Ama miras vergisiyle kazandığım niteliksiz özgürlüklerin çoğu aynı zamanda önemli amaçsal özgürlüklerdir.³⁰

Mülkiyet haklarının, kimi insanların özgürlüğünü başkalarının özgürlüğünü kısıtlayarak artırdığı, özel mülkiyetin kökenini düşündüğümüzde de açıkça görülür. Amy daha önce ortak kullanıma açık olan araziye tek yanlı olarak mülk edindiğinde, Ben hukuken, bu toprağı kullanma özgürlüğünden yoksun bırakılır. Bir kişinin özel mülkiyet sahibi olması, başkalarının olmamasını gerektirdiğinden, “serbest piyasa” özgürlük yarattığı kadar bu özgürlükleri kısıtlar da. Dolayısıyla Cohen’in de dediği gibi, “Özel mülkiyet özgür olma ve özgür olmamanın dağıtımıdır” (Cohen 1981: 227). Sonuçta, “serbest girişim ‘ekonomik özgürlük yaratır’ cümlesi kanıtlanabilir bir yanıştır” (Cohen 1979: 12; karşılaştırm Gibbard 1985: 25; Goodin 1988: 312-13).

Bu, Nozick’in kendi adalet kuramının, liberal yeniden dağıtım kuramlarından üstün olduğu yönündeki savını baltalıyor. Nozick, Rawls’un kuramının “insanların hayatlarına sürekli bir müdahale ol-

30 Steven Reiber, yeniden dağıtıma yönelik bir miras vergisinin, yalnızca vergilendirilmiş kaynakları kullanma özgürlüğünü yeniden dağıtacağını, mülk miras bırakma özgürlüğünü azaltacağını savunur (Reiber 1996).

maksızın gerçekleştirilemeyeceğini” söyler (Nozick 1974: 163). Bunun nedeni kendi düzenekleriyle başbaşa kalan insanların, farklılık ilkesini çiğneyen serbest takas işlemleri gerçekleştirmeleri; dolayısıyla farklılık ilkesini korumaya çalışmanın insanların gerçekleştirdiği takas işlemlerine sürekli müdahaleyi gerektirecek olmasıdır. Nozick, kuramının, insanların hayatına sürekli müdahaleden kaçındığını, insanların serbest işlemlerinin belli bir şablon oluşturmayı gerektirmediğini, dolayısıyla bu işlemlere müdahaleyi de gerekli kılmadığını söyler.³¹ Ne yazık ki, Nozick’in koruduğu bu takas sisteminin kendisi, insanların hayatına sürekli müdahaleyi gerektirmektedir. Çünkü insanların, Nozick’in adalet kuramının ilkelerini çiğnemesini engellemek için devletin sürekli müdahalede bulunması gerekir. Bu yüzden Nozick’in mülkiyet hakları da, en az Rawls’un farklılık ilkesinde olduğu kadar, insanların hayatına sürekli bir müdahaleyle korunabilir.

Mülkiyet hakları, bireysel özgürlüklerin hukuken kısıtlanmasını gerektirdiğinden, Flew gibi “bireysel özgürlükler üzerinde herhangi bir toplumsal ya da hukuki kısıtlamaya” karşı çıkan birinin, devletin koruduğu mülkiyet haklarına karşı çıkması, anarşizmi desteklemesi gerekir. Ama liberterler anarşist değildir: Devletin mülkiyet hakkını korumak için bireysel özgürlüğe kısıtlamalar getirmesi gerektiğine yürekten inanırlar.

Kimi liberterler, mülk sahibinin sahip olduğu özgürlüğün, başkalarının kaybettiği özgürlükten büyük olduğunu savunabilir. Ancak

31 Nozick’in buradaki savı aslında doğru değildir. Nozick’in kuramı insanların özgür değiş tokuşlarının belli bir izleği, açıkçası Locke’cu koşulu koruduğunu; dolayısıyla belli bir dağılım izleğinin korunması için özgür değiş tokuşlara sürekli müdahaleyi gerektirdiğini savunur. Bu Nozick’in kendisinininki gibi “tarihsel kuramlar”la Rawls’ununki gibi “izlekli kuramlar” arasında güttüğü ünlü ayrımı baltalar. Örneğin Rawls, farklılık ilkesi uyarınca (tarihsel bir öge), insanların geçmişteki eylemleri ve tercihlerinden dolayı meşru hak isteklerinde bulunmalarına izin verir; Nozick ise insanların eylemleri sonucu oluşan dağılım izleğinin, kimseyi doğal durumda (izlek ögesi) olabileceğinden daha kötü duruma düşürmemesi koşulunu ileri sürer. Nozick, Locke’cu koşulun bir izlek olmadığını ileri sürer (Nozick 1974: 181). Ama eğer gerçekten de Nozick’in dediği gibiyse, Rawls’un farklılık ilkesi de bir izlek değildir (Bogart 1985: 828-32; Steiner 1977: 45-6). Ne olursa olsun, bu, karşıtlık korunsun bile insanların hayatlarına müdahale eden kuramlarla etmeyenler arasındaki bir karşıtlık değildir.

böyle bir ölçümü nasıl gerçekleştireceğimiz belli değildir. Ölçebilsek bile bunun en büyük eşit özgürlük ilkesiyle nasıl bir ilgisi olduğu da belli değildir. Öyle görünüyor ki başkalarının zararına kimilerine özgürlükler tanıyarak toplam özgürlüğü artırmak, insanların, başkalarına da eşit ölçüde özgürlük tanınması koşuluyla en büyük oranda özgürlüğe sahip olması gerektiğini söyleyen en büyük eşit özgürlük ilkesini desteklemekten çok çığnıyor. Mülkiyet haklarını korumak, mülk sahiplerine başkalarının kaybettiğinden daha çok özgürlük tanısa da herkesin eşit miktarda mülke sahip olmasını öngören bir düzenleme olmadığı sürece bu eşit özgürlüğü artırmanın bir yolu olamaz.³²

Ne olursa olsun, çoğu liberter, serbest piyasanın aldığından çok özgürlük yarattığını ileri süremez. Onlar Flew'la birlikte özgür olmama durumu yaratmadığını, kapitalizmin bireysel özgürlüklere hiçbir sınırlama getirmediğini savunurlar. Liberterler bunu nasıl söyleyebilir? Bu sorunun yanıtı, özgürlüğü kişinin haklarını kullanmasıyla tanımlayan ahlâkî bir özgürlük tanımına kaymış olmalarıdır. Benim mülkümden geçmelerinin yasaklanması, mülk sahibi olmayanların özgürlüğünü hiçbir biçimde azaltmaz, çünkü zaten böyle bir hakka sahip değildirler. Benim mülkümden geçmeye hakları olmadığı için de (ahlâkîleştirilmiş) özgürlükleri, benim mülkiyet haklarımın desteklenmesiyle azalmaz.

Serbest piyasanın özgürlükleri nasıl artırdığıyla ilgili yaygın söylemin büyük bölümü, özgürlüğün bu ahlâkîleştirilmiş tanımına dayanır. Ahlâkîleştirilmemiş bir özgürlük tanımına göre özel mülkiyet hem özgürlük hem de özgür olmama durumu yaratır. Ancak ahlâkîleştirilmiş bir tanımla, serbest piyasanın hiç kimsenin özgürlüğüne kısıtlama getirmediğini, çünkü yalnızca insanların yapmaya hakları olmayan şeyleri yapmalarını önlediğini söyleyebiliriz. (Örneğin başka insanların mülklerinden yararlanmak gibi.)

Elbette, liberterler bu ahlâkîleştirilmiş tanımı benimsediklerinde, serbest piyasanın insanların özgürlüklerini artırdığı savı, mülkiyet haklarının varlığına ilişkin kendisi özgürlüğü temel almış olamayacak

32 Liberterlikte, kişilerin özgürlüğüne saygılı olmakla toplam özgürlüğü en üst düzeye çıkarmak arasındaki gerilimlerden bazılarıyla ilgili tartışmalar için bkz. Kagan 1994.

bir argümanı gerektirir. Liberterlerin, serbest piyasanın ahlâk bakımından tanımlanmış özgürlükleri artırdığı savını savunmak için insanların mülkiyette hakları olduğunu göstermeleri gerekir. Ancak bu, mülkiyet hakkına sahip olma özgürlüğüyle ilgili bir tez olamaz. Tam tersine buradaki özgürlük isteği, mülkiyet haklarının varlığını gerektirir. Mülkiyet hakları, ancak bu tür hakları ahlâk bakımından meşru bulmamızı sağlayacak bir ön ve bağımsız gerekçemiz varsa özgürlüğü artırabilirler. Kendine sahip olma hakkının ya da karşılıklı yarara başvurarak bu tür hakları savunmaya yönelik mevcut girişimlerin de başarısızlığa uğradığını göstermiştim.

Ne olursa olsun, özgürlüğü kişinin, ahlâk bakımından yapma hakkına sahip olduğu şeyi yapma özgürlüğü olarak tanımlarsak, özgürlük, birbiriyle yarışan haklara ilişkin kuramlar arasında bir karara varmamızda rol oynayamaz. Her kuram, insanların ahlâkî hakları kavrayışlarına dayanarak hareket eden bir hükümetin (ahlâkîleştirilmiş) özgürlüğü kısıtlamadığını savunabilir. İnsanların, dünyanın eşitsiz boyuttaki parçaları üzerinde mutlak mülkiyet hakkına sahip olma ahlâk bakımından hakları olduğunu savunan liberter savı kabul edecek olursak, kapitalizm (ahlâkî bir tanım kazanmış) özgürlüğe hiçbir sınırlama getirmez. İnsanların hak etmedikleri doğal avantajlardan yararlanmaya ahlâk bakımından hakları yoksa, o zaman refah devleti, kaynakları avantajlılardan alıp dezavantajlılara dağıtırken (ahlâkîleşmiş) özgürlüğe hiçbir kısıtlama getirmez. İnsanların yapma hakkına sahip oldukları şeyi yapmakta özgür olduklarını söylemenin, liberterlerle liberaller arasındaki bu uzlaşmazlığı çözmeye hiçbir yararı olmaz. Sadece ve sadece, önce her ikisinin ahlâkî haklarımıza getirdikleri tanımlar arasında bir seçim yaparak, ahlâkîleştirilmiş özgürlük değerlendirmeleri arasında bir yeğlemede bulunabiliriz.

Refah devletini özgürlüklere getirilen kısıtlamalarla bir tutan, kapitalizmi de özgürlüğün kısıtlanmaması olarak gören standart liberal savın kusurlarını görebiliyoruz. Bu sav özgürlüğe ilişkin tutarsız tanımlar arasında gidip geliyor. Liberterler, refah devletinin mülkiyet sahiplerinin özgürlüğünü kısıtladığını ileri sürerken özgürlüğün ahlâkî

olmayan bir tanımını kullanırlar. Bu görüş doğrudur. Ama ahlâkî olmayan aynı tanıma göre kapitalizm de insanların özgürlüklerini eşit ölçüde kısıtlar. Liberterler bu sorundan kaçınmak için kapitalizmin mülk sahibi olmayanların haklarını kısıtlamadığını savunurken ahlâkî tanıma kayarlar.³³ Mülkiyet haklarının savunusuna ilişkin olarak Nozick'in ya da Gauthier'nin tezlerini kabul edersek, bu sav doğru olabilir. Ancak bu, söz konusu tezleri kabul etmek için kendi içinde yeterli bir neden olamaz. Bu yüzden refah devletinin özgürlükleri kısıtladığı, ama kapitalizmin kısıtlamadığı tezi, tezin tam ortasında özgürlük tanımlarını değiştirmeye dayanır.

Kapitalizm ve özgürlük arasındaki ilişkiyi düzgün bir biçimde gösterebilmek için tek bir özgürlük tanımı seçip ona bağlı kalmalıyız. Tutarlı bir biçimde kullanılan bir özgürlük tanımı, liberterliğin, liberal yeniden dağıtım rejimine oranla daha büyük eşit özgürlük sağladığı savını destekleyebilir mi?

Liberterler özgürlüğün niteliksiz tanımını tutarlı bir biçimde benimser ve serbest piyasanın kişinin toplam özgürlüğünü artırdığını savunurlarsa ne olur? Öncelikle özel mülkiyete izin vermenin artırdığı niteliksiz özgürlüklerin, kayıpları aştığını göstermek gerekir. Bunun doğru olup olmadığı belli değildir. Ayrıca gerekli ölçümleri gerçekleştirmenin mümkün olup olmadığı da belli değildir. Üstelik kapitalizm kişinin niteliksiz özgürlüğünü artırsa bile bu niteliksiz özgürlüklerin ne ölçüde önemli olduklarını bilmek isteriz. Serbest piyasaya bağlılığımız, ancak başkalarına kara çalma özgürlüğüne bağlılığımız ya da kırmızı ışıktaki geçme özgürlüğüne bağlılığımız kadar güçlüyse, kapitalizmi pek de güçlü savunamayacağız demektir.

Peki ya liberterler amaçsal tanımını benimserler ve serbest piyasanın bize en önemli özgürlükleri sağladığını savunurlarsa ne olur? Mül-

33 Doğrusunu söylemek gerekirse liberal eşitlikçilerin de özgürlük tanımlarını aynı tutarsızlıkla kullandığı görülebilir. Liberal eşitlikçiler, refah devletinin özgürlüğü hiçbir biçimde kısıtlamadığını savunurken, ahlâkîleştirilmiş özgürlük tanımına başvururlar (çünkü avantajlı olanların üzerinde hiçbir ahlâkî hak sahibi olmadığı kaynakları vergilendirir); kapitalizmin özgürlüğü kısıtladığını (mülk sahibi olmayanların başkalarının kaynaklarını kullanma özgürlüğünü kısıtlar) savunmak içinse ahlâkî olmayan özgürlük tanımına başvururlar.

kiyeti denetlemenin, hayattaki amaçlarımızın peşinden gidebilmemiz için temel önemde olduğu; bir ölçüde özerklik ve mahremiyet kazanmamızı sağladığı kuşkusuz doğrudur.³⁴ Ancak sınırsız mülkiyet hakları, insanın en önemli amaçlarını, insan gerçekten mülkiyet sahibiyse destekler. Mülkiyeti miras bırakma özgürlüğüne sahip olmak, en önemli amaçlarınıza katkıda bulunabilir, ama ancak miras bırakacak bir mülkünüz varsa. Bu yüzden mülkiyet ve amaçsal özgürlük arasındaki ilişki ne olursa olsun, en büyük eşit özgürlüğü sağlama amacı, sınırsız kapitalizmi değil, mülkiyetin eşit dağılımını gerektirir. Nozick, formel kendine sahip olma hakkının mülkten yoksun olanlar için de en önemli özgürlükler olduğunu söyleyerek buna karşı çıkıyor. Ama daha önce de gördüğümüz gibi, Nozick'in dayandığı, kişinin kendi kendini kavrayışı uyarınca hareket etmesi düşüncesine dayanan onur ve vasıta kavramları, insanın kendi kişiliğinin yanısıra, kaynakların denetimini de gerektiriyor. Kaynaklara özgürce ulaşabilmek, amaçlarımız, dolayısıyla amaçsal özgürlüğümüz açısından önemlidir. Bu da liberterliğin değil, liberal eşitliğin savunusudur.

Peki ya liberterler, özgürlüğün ahlâkîleştirilmiş tanımını benimser ve serbest piyasanın bize hakkımız olan bir özgürlüğü sağladığını ileri sürerlerse ne olur? Ahlâkî tanıma göre ancak belli bir özgürlüğe saygılı olmanın, bu özgürlüğe hakkımız olduğunu biliyorsak özgürlüğümüzü artırdığını söyleyebiliriz. Liberterlerin, sınırsız mülkiyete sahip olma konusunda bu tür bir ahlâkî hakkımız olduğuna ilişkin bize akla yatkın bir tez sunduğunu sanmıyorum. Akla yatkın bir ahlâkî eşitlik kuramından böyle bir hakkın var olduğu sonucunu çıkaramayız (çünkü hak edilmemiş eşitsizliklerin çok az etkili olmasına olanak tanır). Başka bir tezin bu tür karşı çıkışlardan nasıl kaçınacağını görmek zordur. Ama kapitalist mülkiyet haklarını tanıyan akla yatkın bir eşitlik ya da karşılıklı yarar kuramına ulaştık bile, bunun özgürlükle ilgili bir tez olduğunu söylemek de kafa karıştırıcıdır.

O yüzden bana öyle geliyor ki özgürlüğe ilişkin bu üç tanımdan

34 Mülkiyeti bu değerler için denetlemenin önemi için bkz. Waldron 1991; Michelman 1996.

hiçbiri de liberterliğin özgürlüğü artırdığı görüşünü desteklemiyor. Bu üç yaklaşımın başarısızlığı, özgürlüğü temel alan bir kuramın karmaşık olduğu düşüncesini destekliyor. Belli özgürlüklere bağlılığımız, genel bir özgürlük hakkından değil, daha çok bu özgürlüklerin ahlâkî eşitliğe (ya da karşılıklı yarara) ilişkin en iyi kuramda oynadıkları rolden doğar. Sormamız gereken soru, temel çıkarları dikkate alındığında insanların hangi özgürlüklere daha çok önem verdikleri; eşitlik ve karşılıklı yarar istekleri dikkate alındığında da bu özgürlüklerin hangi dağılımının meşru olduğu sorusudur. Böyle bir özgürlük düşüncesi, yani özgürlüğün daha çok ya da daha az olabileceği düşüncesi siyasi argümanda hiçbir işe yaramaz.

Scott Gordon, özgürlüğün siyasi bir değerlendirme kategorisi olarak ortadan kaldırılmasına ve yerine belli özgürlüklere ilişkin değerlendirmenin yerleştirilmesine karşı çıkar: “Daha özele inildikçe, felsefi ve siyasi bir sorun olarak özgürlük ortadan kalkacak, sayısız ‘özgürlük’ tarafından gölgelenecektir” (Gordon 1980: 134). Ama sorun da budur işte. Özgürlüğe ilişkin böyle felsefi ya da siyasi bir sorun yoktur. Tek gerçek sorun belli özgürlüklerin değerlendirilmesidir. Birisi daha çok özgür olmamız gerektiğini söylediğinde, kimin neyi yapmak için hangi engelden muaf olması gerektiğini sormalıyız. Gordon’un tersine sorunları asıl gölgeleyen, bu şeylerin belirlenmesi, tanımlanması değil, belirlenmemesidir.³⁵ Her kim serbest piyasayı ya da başka bir

35 Gordon’un sonraki tartışması bu tehlikeleri ortaya koyar. Örneğin Gordon, serbest piyasanın insanların özgürlüğünü artırdığını, ama adalet adına kısıtlanması gerektiğini söyler. Ancak serbest piyasada kimin hangi hakka sahip olacağını belirtmez. (Bunları tanımlamanın “böyle özgürlük” sorununu gölgeleyeceğini söyler.) Sonuçta, özel mülkiyetin neden olduğu özgürlük kaybını görmezden gelir ve adaletle özgürlük arasında sahte bir çatışma yaratır. “Özgürlük” düşüncesini ayrı bir değer olarak korumaya yönelik aynı ölçüde kafa karıştırıcı bir girişim için bkz. Raphael 1970: 140-1. Raphael, mülkiyetin yeniden dağılımının, özgürlüğün adaletle feda edilmesinden, adalet adına özgürlüğün yeniden dağılımı olarak görülebileceğini belirtir. Ancak bu özgürlüğün ayrı bir değer olma durumunu ortadan kaldıracığı için “ahlâkî amaçların Devlet tarafından izlenmesindeki karmaşıklığın teslim edilmesi ve yakından ilişkili olsalar da adaletle ortak yararın birbiriyle aynı olmadığını söylemesi daha duyarlı bir yaklaşım olacaktır,” dolayısıyla “ortak yarar ve adalet amaçlarına hizmet edebilmek için Devlet’in toplumsal hayata mümkün olduğunda karışmaması gerekir” (Raphael 1970: 140-1). Özgürlük ve adalet ya da eşitlik arasında bulunduğu ileri sürülen karşıtlığı korumak için Gordon da Raphael de, gerçek özgür-

şeyi özgürlük temelinde savunmaya kalkacak olursa, kimlerin hangi tür eylemleri yapmakta özgür olduklarını sormalıyız. Sonra da bu insanların neden bu özgürlüklerde meşru bir hak iddiası olabileceğini, başka deyişle bu özgürlüklerin hangi çıkarları desteklediğini ve özgürlüğe ya da karşılıklı yarara ilişkin hangi değerlendirmeye dayanarak bu çıkarları bu biçimde ele almamız gerektiğini sormalıyız. Böyle bir özgürlük ilkesine ya da kategorisine göndermede bulunarak bu tartışmaları önleyemeyiz.

5. LIBERTER SİYASET

Liberterlik ve liberal eşitliğin ortak paydası, insanların tercihlerine saygılı olma ilkesidir. Ancak liberterlik eşitsiz koşulların düzeltilmesi ilkesine karşı çıkar. Bu, sezgisel açıdan kabul edilemez olmasının yanısıra liberterliğin bindiği dalı kestiği anlamına gelir aynı zamanda. Çünkü dezavantajlı koşulları düzeltmemek, tercihlere saygılı olma ilkesinin desteklemeyi amaçladığı değerleri (kendi kaderini belirleme gibi) balatalayabilir. Liberterlerin, koşullardaki hak edilmemiş eşitsizliklerin ah-lâkî hak isteklerini doğurduğunu reddetmesi, insanların tercih kapasitesi, yeteneği ve onurundaki bu tür farklılıkların yol açacağı köklü farklılıkların tanınmayabileceği anlamına gelir.

Ancak uygulamada liberterliğin pek de farklı olmayan bir karmaşası olabilir. Liberterlik, daha çok koşulları eşitleme ilkesinin giderek artan maliyetine dikkat çeken “kaygan zemin” teziyle popülerlik kazanmıştır. Rawls gibi, liberter de fırsat eşitliğine ilişkin yaygın kavrayışı zayıf bulur. Toplumsal dezavantajların düzeltilmesi gerektiğini düşünüyorsak, doğal dezavantajları düzeltmekten kaçınmamızın hiçbir gerekçesi olamaz. Ama liberterler, eşitsiz koşullar prensipte meşru hak istekleri doğurabilirler de, bu ilkeyi uygulamaya kalkmanın pratikte kaçınılmaz olarak baskıcı toplumsal müdahaleye, merkezî plân-

lülüğü ve kısıtlamaları görmezden gelmiş ya da çarpıtmışlardır. Özgürlüğün ne anlama gelebileceğiyle ilgili, özgürlüğe “başka siyasî nitelikler ya da değerler karşısında öncelik yükleyen” başka tartışmalar da benzer kafa karışıklıklarına dayanır. Örneğin özgürlüğün bu başka değerlere başvurulacak ölçülmesine yönelik ölçütler yaratmak, böylece öncelik iddiasını mantıksızca kılmak gibi (Örneğin Gray 1989: 140-60; Loevinsohn 1977).

lamaya, hattâ insan mühendisliğine yol açan kaygan bir zemin yaratacağı iddiasında bulunur. Libertere göre bu kaygan zemin, tercihlere saygı ilkesinin, koşulları eşitleme zorunluluğunun ayakları altında ezildiği köleliğin önünü açar.

Neden böyle olur? Liberaller tercihlere saygı ve koşulları düzeltme ilkelerini dengelemeyi umar. Kimi durumlarda burada hiçbir sorun yokmuş gibi görünür. Eğitsel olanakları eşitleme girişimi (örneğin devletin siyah nüfusun yoğun olduğu semtlerde de okullar kurmasını sağlamak, beyaz nüfusun yoğun olduğu semtlerde okullar kurması kadar iyidir) bireysel tercihlere baskıcı bir biçimde yüklenmez. Farklı sosyal gruplar arasında, derinlere kök salmış eşitsizlikleri ortadan kaldırmak, bireysel tercihlere çok az müdahaleyi, hattâ dikkat etmeyi gerektirir. Eşitsizlikler o kadar sistemattir ki hiç kimse bunları bireylerin farklı tercihlerine bağlayamaz. Ama koşulları eşitleme ilkesi, yalnızca toplumsal gruplar arasındaki eşitsizliklere değil, bireyler arasındaki eşitsizliklere de uygulanabilir. Bu farklılıkların koşullardan mı, yoksa tercihlerden mi kaynaklandığı da pek açık değildir. Çaba sorununu düşünelim. Tercihlere duyarlılığı savunurken, farklı düzeyde çaba harcadıkları için meşru olarak farklı düzeyde gelir elde eden bahçıvan ve tenis oyuncusu örneğini kullanmıştım. Bu örneğin işe yaraması için örnekteki kişilerin benzer koşulları paylaşması önemlidir. Başka deyişle ikisinin de uğraşlarının gerektirdiği çabayı gösterebilme kapasitesi, beceri ya da eğitim düzeyindeki farklılıklardan etkilenmez. Ama gerçek hayatta insanların birikimlerinde farklı tercihlere neden olduğu söylenebilecek farklılıklar vardır.

Örneğin çabayla ilgili farklılıklar, kimi zaman kendine saygı konusundaki farklılıklarla ilişkilendirilir. Bunlar da genelde kişinin içinde bulunduğu toplumsal çevreyle ilgilidir. Kimi çocukların daha destekleyici aileleri ya da arkadaşları vardır ya da toplumsal yaşamdan daha fazla nasiplenirler. (Örneğin bir sınav uğruna hasta olmazlar.) Bu farklı etkiler açık değildir ve bunların varlığını oluşturma yönünde ciddi bir girişim büyük ölçüde müdahaleci olacaktır. Rawls, “kendine saygının toplumsal temelleri”nin belki de en önemli köklü toplumsal

mal olduğunu söylüyor (Rawls 1971: 440). Ama hükümetlerin ailelerin ne kadar destekleyici olduğunu ölçmelerini ister miyiz?

Ayrıca çabayla ilgili eşitsiz koşulların etkisini gidermeye çalışmak yerine, neden çocukları benzer biçimde yetiştirerek daha baştan çabayla ilgili farklılıklardan kaynaklanan etkiler olmasını önlemiyoruz?³⁶ Liberaller bunu, tercihler üzerinde kabul edilemez bir kısıtlama olarak görürler. Ama liberter, bunun, koşulları eşitlemeye yönelik liberal eşitlikçi anlayışın mantıksal bir sonucu olmasından korkar. Liberal, koşullara tam saygı göstermek için koşulları eşitlemek ister. Ama koşulları eşitlemenin tercihlere saygıyı engellemesini nasıl önleyeceğiz?

Hem sonra koşulları eşitleme ilkesini neden genetik mühendisliğine de uygulayıp embriyoların yeteneklerinin eşitlenmesini sağlamıyoruz? (Reinders 2000; Brown 2001) Ya da neden biyolojik transferi benimsemeyelim? Sözelimi iki gözü de sağlam doğan birinin tek gözünü neden kör doğan birine vermemiz gerekmesin? (Nozick 1974: 207-8; Flew 1989: 159) Dworkin burada, insanlara eşitler olarak davranılması için birşeyleri değiştirmekle, eşit olmaları için insanları değiştirmek arasındaki farka dikkat çekiyor. Koşulları eşitleme ilkesi, ilkinin yapmamızı gerektiriyor; çünkü bu insanlara eşitler olarak davranma gereğinin bir parçası (Dworkin 1983: 39; Williams 1971: 133-4). Bu, geçerli bir ayırım, ancak tüm sorunları önlemiyor. Çünkü Dworkin'in kendi kuramına göre de insanların doğal yetenekleri, içinde buldukları koşulların ("iyinin peşinden giderken kullanılan şeyler") bir parçasıdır; kişinin ("iyi bir hayatın nasıl olduğunu tanımlayan inançlar") değil. Göz transferini neden insanların içinde bulunduğu koşulları değiştirmek değil de insanları değiştirmek olarak görmek gerekir? Dworkin, insani varlığımızın kimi yönlerinin hem kişinin (kimliğimizi oluşturan bir bileşen olduğu anlamında), hem de koşulların parçası (bir kaynak) olabileceğini söylüyor. Bu da anlamlı görünüyor. Ama sınırı çekmek de kolay değil. Sözelimi bu denklemde kan nere-

36 Mantiki sonucu dikkate alındığında Rawls'cu liberalizmin ailenin ortadan kaldırılmasını ve yerini devlete bağlı eşitlikçi bir çocuk yetiştirme sisteminin almasını gerektirdiği kaygısına verilen yanıtlar için bkz. Mallon 1999; Lloyd 1994; Fishkin 1983.

ye oturuyor? Sağlıklı insanların hemofili hastalarına kan vermesi koşulunu getireceksek, insanları değiştirmiş olur muyuz? Böyle olduğunu sanmıyorum. Kan gibi, ikinci bir böbreğin varlığı da, kişisel kimliğimizin önemli bir parçası değildir. Ama bu tür transferleri, meşru bir adalet isteği olarak görmeye yanaşmayız.

Yine bir kaygan zemin sorunuyla karşılaşyoruz. Doğal yetenekleri eşitleme yoluna bir kez girdiğimizde nerede duracağız? Dworckin de bu kaygan zeminin farkındadır ve bedenimizin belli bir parçasının bizim için ne kadar az önemli olduğuna bakmaksızın, koşulları eşitlemenin kişiliğimizi zedelememesini sağlamak için bedenimizin çevresine çığnenemez bir sınır çekmeye karar verebileceğimizi söyler. Liberterlerse uygulamada bu stratejiyi genişletmişlerdir. Bireysel kişiliğe saygı gösterilmesini sağlamak için kişinin çevresine bir sınır çekebiliyorsak, neden koşullarına da bir sınır getirmeyelim? Benzer bir yetiştirme biçimi sonucu, benzer kişilikler yaratmasına meydan vermemek için, neden farklı koşulların yerine getirilmesi gereken ahlâkî isteklere yol açmadığını söylemeyelim?³⁷

Liberterliğe böyle bakacak olursak, popülerliği de daha anlaşılır bir hal kazanır. Eşitsiz koşulların adaletsizlik yaratacağını yadsımak insanlık dışıdır. Ama tercihler ve koşullar arasında daha belirgin ve kabul edilebilir bir sınır bulana dek bu adaletsizlik biçimlerini, zorlanabilir iddiaların temeli yapmak bir parça sorunlu olacaktır. Liberterler, bu sınırı çekmekten kaçınabileceğimizi söylerken, bu huzursuzluğa oynarlar.

Bunu söylemişken, liberterliğin popülerliğini ya da siyasi etkisini abartmanın önemli olduğunu da belirtmek gerek. Kuşkusuz 1980'ler ve 1990'larda, birçok ülkede refah devletinden kopuş, "vergi ve harcama liberalleri"ne saldırı, "muhafazakâr" ve "Yeni Sağ" partilerin seçilmesiyle birlikte bir sağa kayma yaşandı. Ama bu değişikliklerin yalnızca liberter inançlara dayandığını varsaymak hata olur sanırım. Sağa kaymayı destekleyenlerin çoğu, koşullardaki eşitsizliği gidermenin ve zayıf durumda olanları korumanın bir yükümlülük olduğunu

37 Engelli olmakla ilgili liberal ve liberter (ve feminist) yaklaşımların ilginç karşılaştırmaları için bkz. Silvers, Wasserman ve Mahowald 1998.

kabul ediyorlardı. Refah devletine karşı çıkışları, liberal eşitlikçilerin tercihlere duyarlı, yeteneklere duyarsız bir yeniden dağılım hedefine karşı çıkmalarından kaynaklanmıyordu. Daha çok refah devletinin uygulamada bu hedeflerin birinden birine ulaşamadığını düşünüyorlardı.

Refah devleti, çalışmak istemeyen tembel ya da isteksizleri desteklemek için çalışkan yurttaşları vergilendiriyormuş gibi görünüyordu. Bu, tercihlere duyarlı olma kuralının ve insanların tercihlerinden sorumlu olması ilkesinin çiğnenmesiydi. Kamuoyu yoklamalarına göre, bugün işsizlik sigortası ve sosyal yardımla geçinenlerin içinde buldukları koşullardan kendilerinin sorumlu olduğunu düşünenlerin sayısı, onları talihsizlik ya da koşullardaki eşitsizliğin kurbanları olarak görenlerin sayısından yirmi yıl önceye göre daha fazlaydı.

Öte yandan refah devletinin, yoksulların karşı karşıya olduğu dezavantajları düzeltmekte başarısızlığa uğradığı söyleniyordu. Liberal eşitlikçiler geleneksel olarak dezavantajlıların topluma kazandırılması, yurttaşlık haklarını ve siyasi haklarını etkili biçimde kullanabilmeleri için yeniden dağılım programlarına başvurulmasını savunurken, Yeni Sağ, refah devletinin yoksulları edilginleştirdiğini, onların şanslarını artırmadığını ve bir bağımlılık kültürü yarattığını öne sürüyordu. Refah devleti bir çözüm üretmektense, bürokratik vesayet altındaki yurttaşları edilgin bağımlılara indirgemekle kendisi bir sorun oluşturuyordu. Bu yüzden refah devleti, uygulamada koşul eşitsizliklerini gidermekte başarısız olmuş, aslında yoksulların dezavantajlı konumunu güçlendirmişti.

Yeni Sağ, refah devletinin bu başarısızlıklarını aşmak için, “hak etmenin ötesine” geçmemiz, insanların hayatlarını kazanma sorumluluğuna odaklanmamız gerektiğini savunur.³⁸ Refah devleti, insanları kendi kendilerini geçindirmede güçsüz bıraktığı için sosyal güvenlik ağının sınırlanması ve bu ağda kalan sosyal yardımların kimi yükümlülüklerle bağlanması gerekiyordu. 1980’lerde refah devletindeki temel reformlardan birinin, sosyal yardıma bağlananların bu yardımı alabil-

38 *Beyond Entitlement* (hak etmenin ötesinde), Lawrence Mead’in refah devletinin edilginliği ve dışlanmayı geliştirdiği yönündeki ünlü Yeni Sağ eleştirisinin başlığıdır; bkz. Mead 1986; karşılaştıran N. Barry 1990: 43-53.

mek için çalışmasını öngören “çalışarak sosyal yardım” (workfare) programlarının dayandığı düşünce de buydu. Bu yaklaşımın, sorumlulukları teşvik etmenin, insanları yoksulluk ve işsizlikten kurtarma konusunda refah devletinden daha çok işe yarayacağı söyleniyordu.

Refah devletinden yaygın kopuşun ve sağ politikaların bulunduğu yaygın desteğin gerisindeki düşünceler ve inançlar bunlardır. Bunların da felsefî anlamda liberterlikle pek ilgileri yoktur. Batı demokrasilerindeki yurttaşlar, liberal eşitlik ilkesini kitlesel olarak reddetmemişlerdir. Ama artık birçoğu refah devletinin bu ilkelere ulaştığı görüşünde değildir. Sağ kanat ve sol kanat partiler arasındaki tartışma da zayıfların korunması ilkesi üzerine değil, aslında kimin istemeden dezavantajlı olduğu, yeniden dağıtım politikalarının onların bu dezavantajları aşmasını sağlayıp sağlamayacağı üzerinedir.

Bu, günümüzde sağ partileri destekleyen insanların, bu politikaların tembelleri desteklemeksizin istenmeyen dezavantajları iyileştireceğine güvenmeleri durumunda, yeniden dağıtım politikalarını destekleyebilecekleri anlamına geliyor.³⁹ Ne yazık ki refah devletinin başarısızlığı, geleneksel yeniden dağıtım politikalarına ilişkin doyumсуuzluğa katkıda bulunmakla kalmamış, hükümetin sosyal adaleti sağlama becerisine ilişkin olarak da yaygın bir güvensizlik yaratmıştır. Hugh Heclo'nun da belirttiği gibi, “Artık hükümet programlarının istenen toplumsal değişiklikleri sağlama becerisine ilişkin derin bir güvensizlik yaşanıyor. Bu yalnızca muhafazakâr söylemin değil, toplumsal gerçekliğin bağışlamayan karmaşıklığının iyi niyetli çabaları çöktürdüğü sıkı bir deneyimin sonucudur (King'de alıntı 1999: 45). Birçok insan, sorunun belli toplumsal politikaların ayrıntılarında değil, devletin toplum “mühendisliği” yapma kapasitesinde olduğuna inanır duruma gelmiştir. Pek çok kişi de yeni toplumsal politika önerilerinin başarısız olacağı, yalnızca vergi mükelleflerinin paralarının boşa harcanacağı görüşündedir.⁴⁰

39 Bu etkinin açık kanıtları için bkz. Bowles ve Gintis 1998; 1999; Gilens 1999.

40 Kimi insanlar, refah devletinin zayıflıklarının çok büyük olduğunu, tek kaygısı en zor durumda olanın en fazla yarar sağlaması olan katı bir Rawlsu'nun bile, kamu emekliliği ve kamusal sağlık hizmetleri gibi politikaları reddedip, serbest piyasa kapitalizmini desteklemesi gerektiğini sa-

“Yönetmel iyimserlik”teki bu gerileme Batı demokrasilerinde yaygındır; ama kimilerinde ötekilere oranla daha hızlı gelişmiştir. Bu da toplumsal politikadaki çeşitliliği açıklamaya yönelik önemli etkenlerden biridir. Kimi ülkelerin başkalarından daha ılımlı bir refah devletine sahip olmasının nedeni, yurttaşlarının farklı bireysel ve liberter adalet kavrayışlarına sahip olmasına bağlanmıştır. Aslına bakarsanız, Batılı ülkelerde adalet inançları ya da seçilmemiş dezavantajları iyileştirme isteği konusunda yalnızca küçük farklılıklar vardır. En önemli farklılık, yurttaşların bu tür politikaları başarıyla uygulayacağı konusunda devlete duydukları güven ve/veya bu politikaların uygulanmasında hemşerilerinin kendileriyle işbirliği yapacağına duyduğu güvenidir. Rothstein’a göre Batı ülkelerinde refah devletine verilen destek düzeyindeki farklılıkları temelde adalet ilkelerindeki farklılıklarla değil, güven düzeyindeki farklılıklarla açıklanabilir.⁴¹

O halde birçok yurttaşın refah devletini kökünden kazımak isteyen sağ partileri desteklemesinin çeşitli gerekçeleri vardır. (Doğaldır ki birçok kişi yalnızca yüksek vergiler ödemeyi sevmez, ama bu hep böyle olmuştur ve bu yüzden de insanların refah devletini yirmi yıl öncesine göre neden daha az desteklediğini açıklamaz.) Yine de şunu unutmayalım, bu gerekçelerin hiçbirinin kökeninde, kendine sahip olmanın ya da mülkiyet hakkının kutsallığıyla ilgili liberter tezler yoktur. Bugün “sol” ve “sağ” arasındaki temel tez, insanları kendi tercihlerinden sorumlu tutmanın ya da koşulların eşitsizliğini düzeltmenin önemi üzerine değil, temel açıdan önemli birkaç deneysel soruyla ilgilidir:

a) İnsanlar nereye kadar talihsizlik, fırsat eşitsizlikleri ya da kendi tercihleri yüzünden yoksul düşmüşlerdir? Parayı yoksullara yeniden dağıtırsak, koşul eşitsizliklerinin kurbanlarına mı yardım etmiş oluruz (solcuların inandığı gibi), yoksa pahalı zevkleri ve sorumsuz tercihleri mi desteklemiş oluruz (sağın inandığı gibi)?

vunur. Örneğin D. Shapiro 1997; 1998. Ters yöndeki deneysel kanıtlar için bkz. Sterba 2000: 471-4.

41 Rothstein 1998: 164-5. Batı demokrasilerinde adaletle ilişkin yaygın inançlar ve adaletin felsefi adalet kuramlarıyla ilişkisi için bkz. Miller 1992; 1999: 4. bölüm; Swift et al. 1995; Stitka ve Tetlock 1993.

b) Refah devleti, yoksulların dezavantajlarını aşmasına ve topluma katılmasına katkıda bulunmuş mudur (solun inandığı gibi), yoksa yoksulluk kapanına kısılmış marjinalleşmiş bir sosyal yardım bağımlıları sınıfı mı yaratmıştır (sağın savunduğu gibi)?

c) Yoksulların içinde bulunduğu koşulların bir ölçüde kendi tercihlerinden, bir ölçüde de koşulların eşitsizliğinden kaynaklandığı durumlarda hangisi önceliklidir? Yoksulların yardıma muhtaç olmadan önce davranışlarından sorumlu tutulabildiklerini kanıtlamalarında ısrar etmeli miyiz (sağın ısrarla inandığı gibi), yoksa onları tercihlerinden sorumlu tutmadan önce koşulları eşitlemeli miyiz (solun ısrar ettiği gibi)?

d) Devlet seçilmemiş dezavantajları düzeltme kapasitesine sahip midir (solun inandığı gibi); yoksa yoksulluk, evsizlik, liseyi terk oranlarının yüksek olması gibi toplumsal hastalıklar devletin bu sorunları çözme girişimlerinin başarısızlığa uğrayacağı ve sorunu daha da zorlaştıracağı kadar karmaşık mıdır (sağın inandığı gibi)?

Bütün bunlar, çözümü kolay olmayan karmaşık sorunlardır.⁴² Ancak sağcı konumların hiçbiri liberter ilkelere göndermede bulunmaz. Sağcı tezlerin çoğu, ilkesel olarak koşullardaki eşitsizliğin giderilmesini kabullenir. Ama bu eşitsizliğin boyutları ve refah devletinin bu sorunların çözümündeki başarısı konusunda uzlaşmazlık yaşarlar. Liberterlere göreyse tersine, devletin koşullardaki eşitsizliği gidermek gibi bir yükümlülüğü yoktur. Hattâ liberterler, devletin bu koşulları iyileştirmeye çalışmasının yasaklanmasında ısrar ederler. Gerekçeleri bu

42 Devletin becerisi sorununu düşünün. Liberal eşitlikçi kuramların devletin becerisine ilişkin aşırı iyimser varsayımlarla hareket ettiği açıktır. Örneğin Bruce Ackerman liberal eşitlik kuramını geliştirirken, açıkça “mükemmel adalet teknolojisi” düşüncesine başvurur (Ackerman 1980: 21; benzer varsayımlar için bkz. Arneson 1990: 158; Roemer 1985a: 154). Elbette Ackerman, bunun gerçek dünyada gerçekleştirilebilir olmadığını bilincindedir. Ancak var olan “adalet teknolojimiz” dikkate alındığında, sonuçta ortaya koyduğu kuramın hangi yönlerinin uygulanabilir olduğuna ilişkin bize bir şey söylemez. Devletin toplumsal amaçlara ulaşma becerisindeki doğal sınırlılıklar, sağcı (Glazer 1988) ve solcu (Rothstein 1998) toplum bilimciler tarafından kuramsallaştırılmıştır. Ancak bu konuda henüz felsefi tartışmalara girilmemiştir. Önde gelen sol liberter düşünürlerin (Rawls, Dworkin, Cohen, Roemer, Arneson, Ackerman) literatüründe, destekledikleri adalet ilkelerinin devlet tarafından nereye kadar karşılanabileceğine ilişkin bir tartışma aramak boşuna bir çaba olur.

yöndeki girişimlerin kutsal mülkiyet haklarını çiğneyeceğidir. Bu tür liberter bir konumun “sağ” çevrelerde bile yaygın olmadığı, birçok liberterin de doğru bulduğu ve yakındığı bir gerçektir.⁴³

OKUMA KILAVUZU

Liberter düşünceyle ilgili son dönemdeki çalışmalar için bkz. Tibor Machan ve Douglas Rasmussen (editörlüğünde), *Liberty for the Twenty-First Century: Contemporary Libertarian Thought*, Rowman ve Littlefield, 1995 ve David Boaz (editörlüğünde), *The Libertarian Reader: Classic and Contemporary Writings of La-tzu to Milton Friedman*, Free Press, 1997. Son cilt, liberter düşünceyle ilgili kapsamlı bir bibliyografya içerir. Norman Barry, *Libertarianism in Philosophy and Politics* adlı yapıtında çağdaş liberterliğe ilişkin kapsamlı bir değerlendirme sunmuştur (Cambridge University Press, 1991). Kapsamlı bir eleştiri için bkz. Alan Haworth, *Anti-Libertarianism: Markets, Philosophy and Myth*, Routledge, 1994.

Bu bölümde çağdaş liberter düşünceye odaklanmış olsam da Friedrich Hayek'in çalışmaları etkisini korumaktadır; özellikle de *Road to Serfdom*, University of Chicago Press, 1944 ve *The Constitution of Liberty*, University of Chicago Press, 1960. Liberter düşünce üzerine yorumlar için bkz. Chandran Kukathas, *Hayek and Modern Liberalism*, Oxford University Press, 1989 ve Roland Kley, *Hayek's Social and Political Thought*, Oxford University Press, 1994.

Belirttiğim gibi, liberterlik tezleri üç başlık altında toplanabilir: a) kendi kendinin sahibi olma, b) karşılıklı yarar, c) özgürlüğün en üst düzeye çıkarılması. Kendi kendinin sahibi olma düşüncesine ilişkin en etkili değerlendirmelerden biri Robert Nozick'in *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, 1974 (Türkçesi: *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, çev. Alişan Oktay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2000) adlı yapıtıdır. En güçlü eleştiriye G. A. Cohen'in *Self-Ownership, Freedom and Equality* adlı eseridir (Cambridge University Press, 1995). Cohen'in Nozick eleştirisi en az üç makale dizisine konu olmuştur: *Critical Review*, 12/3, 1998; *Journal of Ethics*, 2/1, 1998 ve *Proceedings of the Aristotelian Society*, ek cilt, 1990. Nozick'in liberterlik savunusuyla ilgili daha kapsamlı tartışmalar için bkz. Jeffrey Paul (editörlüğünde), *Reading Nozick*, Rowman and Littlefield, 1981 ve Jonathan Wolff, *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State*, Stanford University Press, 1991.

43 Liberterliğin (karşılıklı yarar versiyonu) önde gelen Amerikalı savunucularından Loren Lamaskey, Amerikalıların yalnızca küçük bir bölümünün liberterliği desteklediğini savunan “Libertarianism as if (the Other 99 Percent of) People Mattered” başlıklı bir makale kaleme almıştır. Makalede, insanların büyük çoğunluğunun ilkelerini paylaşmadığı düşünüldüğünde, liberterlerin bir demokraside siyasi olarak nasıl davranmaları gerektiği sorusu işlenir.

Kendi kendinin sahibi olma düşüncesine sağ kanat liberterliği savunmak için başvurulsa da aslında kendi kendinin sahibi olma ilkesini, eşit derecede önem verilen dış kaynakların eşit dağılımı ilkesiyle birleştirmeye çalışan uzun bir sol liberterlik geleneği de vardır. Bu geleneğin kapsamlı bir değerlendirmesi için Peter Vallentyne ve Hillel Steiner'in editörlüğündeki şu iki ciltte bakınız: *The Origins of Left Libertarianism: An Anthology of Historical Writings* ve *Left Libertarianism and its Critics: The Contemporary Debate* (Her ikisi de Palgrave, 2000).

Liberterliğin karşılıklı yarar tezi için bkz. David Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford University Press, 1986 ve Jan Narveson'ın *The Libertarian Idea*, Temple University Press, 1988. Gauthier'nin argümanı Peter Vallentyne editörlüğündeki *Contractarianism and Rational Choice*'a katkıda bulunanlarca da değerlendirilmiştir (Cambridge University Press, 1991). Gauthier'nin yararlandığı toplum sözleşmesi düşüncesinin kapsamlı bir değerlendirmesi için bkz. Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge University Press, 1986.

Liberterliğe ilişkin tartışmalarda en sık başvurulan argüman özgürlüğün en üst düzeye çıkarılması argümanıysa da akademisyenler özgürlüğün en üst düzeye çıkarılmasının ne demek olduğu ya da özgürlüğü nasıl ölçeceğimize kuramsal bir açıklık getirmeye yönelik şaşırtıcı derecede az girişimde bulunmuştur. Bu düşüncenin anlamsız olduğunu göstermeye yönelik etkili bir çalışma için bkz. Charles Taylor "On Negative Freedom", *Philosophy and Human Sciences: Philosophical Papers*, c. ii, Cambridge University Press, 1985. Bu sorunları çözmeye yönelik kahramanca bir çaba için bkz. Ian Carter, *A Measure of Freedom*, Oxford University Press, 1999.

Bu tezlerin yanısıra liberterliği ve hükümetin küçültülmesini, kaynakları etkin biçimde kullanmak ve en büyük toplumsal faydayı sağlamak gibi tümüyle faydacı zeminde savunan uzun bir gelenek de vardır. Liberterliğin verimlilik/faydacılık zeminindeki bu savunusu için bkz. Richard Epstein, *Takings*, Harvard University Press, 1985; *Bargaining with the State*, Princeton University Press, 1995; *Simple Rules for a Complex World*, Harvard University Press, 1995; James Buchanan ve Gordon Tullock, *The Calculus of Consent*, University of Michigan Press, 1962; James Buchanan ve Richard Congleton, *Politics by Principle, Not Interest*, Cambridge University Press, 1998; Richard Posner, *The Economics of Justice*, Harvard University Press, 1983; *Overcoming Law* (Harvard University Press, 1996. Liberter siyasi düzenlemelerin faydayı en üst düzeye çıkardığı savı, elbette tartışmalıdır. Bu konudaki kuşkulara ilişkin olarak bkz. Rick Tilman, *Ideology and Utopia in the Social Philosophy of the Libertarian Economists*, Greenwood, 2001. Her koşulda, bu faydacı-liberter konumun gündeme getirdiği temel felsefi meseleler, 2. Bölüm'de tartışılan faydacılığın öteki biçimleri çerçevesinde gündeme getirilen sorunlarla aynıdır.

Liberter felsefede uzmanlaşmış birkaç akademik dergi de vardır; *Critical Re-*

view; Social Philosophy and Policy; Journal of Libertarian Studies; Independent Review'u bunlar arasında sayabiliriz.

Yararlı web siteleri:

(a) Libertarian.org, “liberterliğe bir giriş” ve “liberter felsefe ve liberter hareketin genel bir değerlendirmesini” sunar. Daha geniş kapsamlı Free-Market.Net'e bağlıdır: The Freedom Network. (www.libertarian.org; www.free-market.net)

(b) Ideas on Liberty dergisini yayımlayan The Foundation for Economic Freedom (Ekonomik Özgürlük Vakfı). Web sitesinde “serbest piyasaların ekonomik ve etik avantajlarına” ilişkin ders plânları, bibliyografyalar ve tartışma forumları yer alır. (www.fee.org)

(c) Liberter Parti; belki de bu kitapta tartışılan düşünce ekollerinden kendi siyasi partisine sahip olan yalnızca liberterliktir. (www.lp.org)

(d) “Critiques of Libertarianism” (Liberterliğe Eleştiriler); liberal kuramları ve politika önerilerini tartışan birçok linkin bulunduğu bir web sitesidir. (www.world.std.com/~mhuben/libindex.html)

Marksizm

Sol, liberalizmin adalet anlayışını, fırsat eşitliği ya da eşit sivil ve siyasi haklar görünümü altında formel eşitliği desteklemek, ancak kaynaklardan eşit olmayan düzeylerde yararlanma biçimindeki maddi eşitsizlikleri görmezden gelmekle eleştirir. Kapsamlı kendi kaderini belirleme hakkından çok formel kendi kendinin sahibi olma hakkına bağlılığı dikkate alındığında, liberterliğe yönelik geçerli bir eleştiridir bu. Ama görünen o ki Rawls ve Dworkin'in kuramları gibi çağdaş liberal eşitlikçi kuramlar da bu eleştiri karşısında fazla açık vermezler. Rawls maddi eşitsizliklerin (farklılık ilkesi uyarınca) hakların eşitliğine (özgürlük ilkesi uyarınca) uyarlanması gerektiğini savunur. Kimi eleştiriler de bunu formel eşitlik anlayışına bağlılığın bir işareti olarak yorumlar (Örneğin Daniels 1975a: 279; Nielson 1978: 231; Macpherson 1973: 87-94). Ancak fark ilkesinin izin verdiği eşitsizlikler, en az gözetilenlerin maddi koşullarını düzeltmeye yöneliktir. Farklılık ilkesi, formel eşitlik adına kapsamlı kendi kaderini belirleme hakkını görmezden geldiği için değil, bu ilkenin ele aldığı eşitsizlikler reddedildiği takdirde “toplumun daha az talihli üyelerinin amaçlarına ulaşma kapasitesi daha da azaldığı” için haklıdır (Rawls 1971: 204). Bu yüzden

kendi kaderini belirleme hakkı adına bu eşitsizliklere karşı çıkmak son derece yanlıcıdır.¹

Maddi eşitliğin sağlanmasını ortak payda aldıklarını düşünürsek, sosyalistlerle liberal eşitlikçilerin aynı adalet yorumunu paylaştıklarını söyleyebilir miyiz? Sosyalist düşüncenin kimi kolları açısından bu sorunun yanıtı evettir. Görünüşe bakılırsa, Dworkin'in kaynakların eşitliğini öngören liberal kuramıyla, “telâfi edici adalet” düşüncesine dayanan, isteklere duyarlı, yeteneklere duyarsız bir dağılımı amaçlayan çeşitli sosyalist kuramlar arasında çok da derin farklılıklar yoktur (Örneğin Dick 1975; DiQuattro 1983; karşılaştırmın Carens 1985).² Aynı biçimde liberal “mülk sahipliği demokrasisi” ya da “hissedarlar toplumu” yaklaşımları ile malların ve hizmetlerin dağıtımında piyasalara dayanıp üretken mal varlıklarının mülkiyetinin daha fazla eşitlenmesini savunan çeşitli “piyasa sosyalizmi” modelleri arasında da çok derin farklılıklar görülmez.³

Ancak sosyalist düşüncenin farklı yönlerde ilerleyen kolları da vardır. Bu bölümde yakın dönemde kaleme alınmış Marksist çalışmalardan yola çıkarak böyle birkaç akımı tartışacağım. Doğu Avrupa’da komünist rejimlerin gözden düşmesi ve çözülmesinin ardından, sıklık-

1 Hem liberal eşitlikçiler hem de Marksistler maddî eşitliğe önem verseler de bunun hangi araçlarla sağlanacağı konusunda anlaşamazlar. Bir toplum farklılık ilkesini çiğnüyor, ama sivil haklara saygı gösteriyorsa, Rawls ve Dworkin maddi eşitsizlikleri düzeltmek için sivil özgürlükleri kısıtlayabileceğimiz düşüncesine karşı çıkarlar. Oysa tersine kimi Marksistler, adil dağılımı daha radikal yollardan sağlamayı kabule hazırdır (bkz. 3. Bölüm, s.123, dn.23).

2 Aslına bakarsanız, James Dick'in, insanların karşı karşıya kaldığı zorluklardaki farklılıkları telâfi ediyorsa, kaynaklardaki eşitsizliklerin meşru olduğunu savunan “telâfi edici adalet” değerlendirmesi, Dworkin'in yaklaşımının önemli yönlerini önceden haber verir (Dick 1975). Dick'e göre, işleri özel riskler ve zorluklar içeren insanların, güvenli ve eğlenceli bir işi olan insanlardan daha çok maaş alması gerekir. Onun bakış açısına göre amaç hem yararlar hem de yüklerin eşit dağılımını sağlamaktır. Akılcı piyasa koşullarında bu görüş, Dworkin'in kaynakların eşitliği görüşüyle çıkacaktır: İlkinin yük değerlendirmesi, gerçekten de ötekinin “pahalı tercihler” değerlendirmesinin öbür yüzüdür. Her ikisi de kaynakların eşit olması koşullarında piyasa düzenekleri tarafından belirlenmiştir (Carens 1985).

3 3. Bölüm'ün sonunda tartışılan önerileri, piyasa sosyalizmine ilişkin son dönemde yapılan çalışmalarla karşılaştırmın; örneğin Bardhan ve Roemer 1993; LeGrand ve Estrin 1989; Miller 1989. Roemer'in eşit hisselerle sahip olma önerisinin zaman zaman “kupon kapitalizmi”, zaman zaman da “piyasa sosyalizmi” olarak tanımlanması olgusu, huradaki örtüşmeyi yansıtır.

la Marksizm'in artık "öldüğü"; teokrazi, feodalizm ve mutlak monarşilere ilişkin eski kuramlar gibi tarihin çöplüğünü boyladığı söylendi. Ancak şaşırtıcıdır ki Doğu'da komünist rejimlerin çöküşü, Batı'da Marksist kuramlaştırmanın yeniden doğuşuyla el ele ilerledi. Marx ve Marksizm, yirminci yüzyıl boyunca, Anglo-Amerikan felsefeciler tarafından neredeyse tümüyle görmezden gelinmişti (Ware 1989: 1-2). Ancak son yirmi yılda Marksizm üzerine çalışmalar çoğalırken, Marksçi kuramları yeniden biçimlendirme yönünde bir hareketlilik gözlemlendi. Bu hareket genelde, savunucuları çağdaş Anglo-Amerikan analitik felsefesiyle sosyal bilimlerinin yöntemlerini ve araçlarını kullanarak Marx'ın görüşlerini yeniden biçimlendirmeyi amaçladığından "analitik Marksizm" olarak bilinir.

Marx'ı "yeniden biçimlendirme" süreci elbette seçici bir projeydi. Marx'ın inançlarının ve öngörülerinin çoğu reddedilmişti; yapıtlarının arkasında durmak isteyen pek az insan vardı. Özellikle de Marx'ın "tarihsel materyalizm" olarak bilinen tarih kuramını savunmak isteyen analitik Marksistlerin sayısı bir elin parmaklarını geçmiyordu. Bu kuram, insan toplumlarının gelişiminin sınıfların çatışmasıyla belirlendiğini savunur. Marksist kurama göre sınıf çatışması ekonomik üretim araçlarının gelişimiyle belirlenmiştir ve bu gelişmenin kaçınılmaz sonucu da kapitalizmin proletarya devrimiyle yıkılması olacaktır. Kapitalizmin yerini önce sosyalizm; bolluk, zenginlik sağlandıktan sonra da tam anlamıyla komünizm alacaktır.

Bugün analitik Marksistlerden pek azı proletarya devriminin kaçınılmazlığına inanıyor. Ancak tam da bu nedenden ötürü Marksistlerin sosyalizme ya da komünizme bağlılıklarının kavramsal temeline açıklık kazandırmak daha büyük önem kazanmıştır. Marksistler sosyalizmin kaçınılmaz olduğuna inanırlarken, sosyalizmin neden istenir olduğunu açıklamalarına gerek yoktu. Bu yalnızca önceden belirlenmiş tarihsel gelişmeler dizisinin son noktasıydı. Kapitalizm iç çelişkilerinden dolayı kendi kendini yıkacaktı ve durumları iyice kötüleşmiş işçilerin onu devirmekten başka seçenekleri kalmayacaktı. Dolayısıyla devrimin gerisinde ahlâkî görüşler değil ekonomik çelişkiler olacaktır.

Marx ve Engels aslında, sosyalizm lehine ahlâkî tezler geliştirmeye çalışan kuramcılara karşı son derece kırıciydılar. Ahlâkî tezler işçilerin devrimden başka akılcı bir seçenekleri olmadığı için gereksiz, adalet düşüncesi sonsuza dek tartışılabileceği için de stratejik açıdan bölücüydü. Ayrıca kapitalizmi savunanlar, kapitalizmin sağladığı özgürlükleri ve eşitliği açıklayıcı ideolojik görüşleri çoktan geliştirmişlerdi. Tartışmayı ahlâkî düzeye çekmek, kapitalizmin bu ideologlarının işçileri görevleri olan devrimden alıkoyma çabalarına yol açabilirdi.

Ancak bugün Marksistler, sosyalist ve komünist idealler uygulanacaksa, bu ideallerin ahlâk bakımından meşru ve izlenmeye değer olduğuna insanları inandırmak gerektiği görüşündedir. Birçok işçi (kapitalist düzende) iyice yoksullaşmak şöyle dursun, yaşam düzeylerinin yükseldiğine tanık olmuştur; dolayısıyla sıklıkla kapitalizme sıkı sıkıya bağlı partilere oy verirler. Sosyalist partiler başarılı olacaklarsa, sosyalist bir toplumun neden bugün gördüğümüz refah devleti kapitalizmine tercih edilir olduğuna ilişkin tezler –daha özgür, adil ya da demokratik olduğuna ilişkin– ileri sürmelidir.

Çağdaş analitik Marksizmin yaptığı çalışmaların büyük bölümü de bu tür normatif tezler geliştirmekle ilgilenmiştir.

Başka deyişle tarihsel kaçınılmazlık kuramı olarak “bilimsel” Marksizmin ölümü, normatif siyasi bir kuram olarak Marksizm’in doğuşuna katkıda bulunmuştu.⁴ Bu yeni analitik Marksizmin temel hedeflerinden biri de liberal adalet kuramlarının bir eleştirisini sunmak, bu kuramlara bir eleştiri geliştirmektir.

Bu bölümde iki eleştiri akımını inceleyeceğim.

Bu akımlardan biri, adalet düşüncesine karşı çıkar. Bu bakış açısına göre adalet, toplumsal yaşamdaki kimi kusurları yanıtlayan iyileştirici bir mezeyettir. Adalet bireyler arasındaki anlaşmazlıkları çözmeye çalışır, komünizmse bu çatışmaları aşar; dolayısıyla adalet gereksi-

4 Önde gelen analitik Marksistlerden G.A Cohen, kendi görüşlerindeki değişimi görkemli bir otobiyografik tartışmayla anlatır. Komünist eşitliğin kaçınılmaz olduğuna inanarak yetiştirilmiştir; ancak bu inancı yitirdikten sonra bugün artık bunun ahlâk bakımından istenebilir olduğuna insanları inandırmak gereğinin altını çizmektedir.

nimini de aşar. İkinci akımsa liberalizmin adalete yaptığı vurguyu paylaşır; ama adaletin üretim araçlarının özel mülkiyetiyle tutarlı olması gerektiği yönündeki liberal inanca karşı çıkar. Bu ikinci akım çerçevesinde özel mülkiyeti sömürüye yol açtığı gerekçesiyle eleştirenler olduğu gibi, yanında yabancılaşmayı getirdiği gerekçesiyle eleştirenler de vardır. Ancak her iki durumda da Marksist adalet, üretim araçlarının toplumsallaştırılmasını, üretken varlıkların tümüyle topluluğun ya da şirketlerde çalışan işçilerin malı olmasını gerektirir. Liberal eşitlikçi adalet kuramlarının eşitsizliklerin çözümünde özel mülkiyete başvurmaya çalıştığı noktada, Marksistler özel mülkiyeti baştan adaletsiz bulan daha radikal bir adalet kuramına yönelir.

1. ADALETİN ÖTESİNDE KOMÜNİZM

Rawls'un kuramının en çarpıcı yönlerinden biri de “Adalet toplumsal kurumların birincil meziyetidir” savıdır (Rawls 1971: 3). Rawls'a göre adalet, yalnızca özgürlük, cemaat ve verimlilik gibi bir dizi başka siyasi değerden biri değildir. Adalet daha çok, bu başka değerlerin önemini tartmamıza yarayan bir ölçüttür. Bir politika adil değilse, adaleti aşması umuduyla başvurulabilecek ayrı bir değerler kümesi yoktur. Çünkü bu başka değerlerin meşru ağırlıkları, en iyi adalet kuramı içindeki yerlerine bağlı olarak düzenlenir. (Tersinden söyleyecek olursak, bir adalet kuramının sınavlarından biri de başka değerlere verdiği ağırlıktır. Rawls'un da belirttiği gibi bir adalet kuramı, cemaat ve özgürlüğe yeterince yer açmıyorsa, bizim için çekici olmayacaktır.)

Liberaller adaletin altını çizer; çünkü adaletle ahlâkî eşitlik düşüncesi arasında sıkı bir bağ görürler. Her bireyin hak isteğini, bireyin refahını geliştirecek koşullara eklemleyen bir *yasal* eşitlik kuramı biçimlendirerek insanların ahlâkî eşitliğine arka çıkarlar. Öte yandan birçok Marksist adalete vurgu yapmaz. Hattâ komünizmin bir adalet ilkesini temel aldığı düşüncesine karşı çıkarlar. Bu bakımdan, “eşit hak” ve “adil dağılım” düşüncelerine, “modası geçmiş laflar çöplüğü” diyerek saldıran Marx'ın izindedirler (Marx ve Engels 1968: 321). Bu, Marx'ın “katkı ilkesi”nin, başka deyişle işçilerin emeklerinin ürününde hakları olduğu sa-

vının analizinden çıkardığı sonuçtur. O günlerde birçok sosyalist katkı ilkesini sosyalizmin önemli bir kanıtı olarak görürken, Marx bu ilkenin, onu en iyi olasılıkla kapitalizmle komünizm arasında bir geçiş ilkesi kılınabileceğini birçok “kusuru” olduğunu söylüyordu. Katkı ilkesi, herkes eşit bir ölçütle (örneğin emek) değerlendirildiği için insanlara “eşit hak” tanır. Ancak kimi insanların daha büyük bir yetenekleri vardır. O yüzden de bu eşit hak, “eşit olmayan emekte eşit olmayan hakka” dönüşür:

...eşit olmayan bireysel yetenekleri, dolayısıyla üretken etkinliği alttan alta doğal ayrıcalıklar olarak görür. Bu yüzden de her hak gibi, içeriği bakımından bir eşitsizlik hakkıdır. Hak, doğası gereği ancak eşit bir ölçütün uygulanması sonucu oluşabilir. Ama eşit olmayan bireyler (eşit olsalar birbirlerinden farklı olmazlar), ancak eşit bir bakış açısına yerleştirildiklerinde, tek bir yönden ele alındıklarında, bu örnekte olduğu gibi yalnızca işçi olarak değerlendirildiklerinde ve başka her şey atlanıp kendilerinde bundan başka bir şey görülmediğinde eşit bir ölçütle ölçülebilir duruma gelirler (Marx ve Engels 1968: 320).

Allen Wood’a göre bu pasaj, Marx’ın yalnızca adalet düşüncesine değil, bunun gerisindeki ahlâkî eşitlik düşüncesine de karşı olduğunu göstermektedir. Wood’a göre Marx, “eşitlik’in kendi içinde iyi bir şey olduğu düşüncesine sıcak bakmaz” ve “eşitlerden oluşan bir topluma da inanmaz” (Wood 1979: 281; 1981: 195; karşılaştırın Miller 1984: 1. Bölüm).

Ancak Marx’ın buradaki tezi, cemaatin, üyelerine eşitler olarak davranması gerektiği görüşüne karşı çıkmaz. Marx, cemaatin yasal bir eşitlik kuramını uygulayarak üyelerine eşit muamelede bulunmasına karşı çıkar. Marx eşit ölçüde dikkate alınma ilkesini desteklemektedir. Ancak “eşit hak”ın bu ilkeyi yakaladığı düşüncesine de karşı çıkmaktadır. Çünkü haklar, bireylerin eşit ölçüde dikkate alınmasına yönelik tek bir sınırlı bakış açısı tanımlayarak işlerler. Örneğin katkı ilkesi insanları yalnızca işçiler olarak görür; ama farklı işçilerin, yeteneklerinin ve gereksinimlerinin farklı olduğu gerçeğini göz ardı eder. Örneğin “Bir işçi evlidir, öteki değildir; birinin ötekinden daha çok çocuğu var-

dır vs...” (Marx ve Engels 1968: 320) Gerçekte, eşit ölçüde dikkate alınmanın gerçek anlamını belirlemeye yönelik bakış açıları sonsuz sayıdadır ya da ne olursa olsun, bu sayı önceden kestirilemez. Ama “eşit haklar”ın etkisine ilişkin bu tanımın, ancak insanlar eşit ilgi ve saygıyı hak ediyorlarsa bir eleştiri olabileceğini görelim. Bu eşitsizlikler bu yüzden “kusur” durlar. Marx, insanlara eşitler olarak davranma düşüncesine sıcak bakmadığı için değil, hakların bu ideale ulaşmadığını düşündüğü için eşit haklar düşüncesine karşı çıkar. Aslına bakarsanız, ahlâkî eşitlik düşüncesi Marx’ın düşüncesinin temelidir (Arneson 1981: 214-16; Reiman 1981: 320-2; 1983: 158; Geras 1989: 231, 258-61; Elster 1983a: 296; 1985: 4. Bölüm).⁵

Marksistlerin yasal eşitlik düşüncesine bir dizi eleştirisi vardır. İlki, daha önce de gördüğümüz gibi, sınırlı sayıda ahlâkî duruş noktası tanımladıklarından eşit hakların eşit olmayan etkileri olduğu düşüncesidir. Ancak bu zayıf bir tezdır. Çünkü ilgili bütün duruş noktalarını önceden tanımlayamayacağımız doğru olsa bile, bu, insanları eşitler olarak dikkate alan en iyi biçimde davranmanın, hiçbir duruş noktası tanımlamadan gerçekleştirilebileceği sonucunu doğurmaz. Bir haklar plânı, eşit düzeyde dikkate almayı tam anlamıyla model alamasa bile, bunu başka bir seçenekten daha iyi gerçekleştirebilir. Aslında ahlâk bakımından ilgili olduğunu düşündüğümüz duruşları tanımlamaktan başka ne yapabiliriz? Bu zorlu görevi ancak dağıtımaya yönelik kararlar almak zorunda kalmaktan kaçınarak önleyebiliriz. Komünizmde kaynakların bolluşacağını varsayarak kimi Marksistlerin yapmayı umduğu da budur. Ama birazdan göreceğimiz gibi bu gerçekçi olmayan bir umuttur.

“Adil dağılım” kuramlarına ikinci bir eleştiriye üretimin temel sorunlarından çok *dağılım* konusunda yoğunlaşır (Young 1981; Wood

5. Ahlâkî eşitlik düşüncesi genelde Marx’ta da Kant, Rawls ve Nozick’teki biçimiyle karşımıza çıkar. Başka deyişle insanlara araçlar olarak değil, kendi içlerinde amaçlar olarak davranmak gerektiği biçiminde... Marx, kapitalizmin insanlara hem üretim ilişkilerinde (kapitalist emek süreci işçiyi kapitalist tarafından sömürülecek bir şeye, bir araca indirger) hem de değiş tokuş ilişkilerinde (“herkes başkasının gereksinimlerini ve isteklerini, gereksinimler ve istekler olarak değil, manipüle edilecek bazı kollar, üstlerine oynanacak zayıflıklar olarak görür” –Buchanan 1982: 39) amaçlar olarak davranmakta başarısız olduğu görüşündedir.

1972: 268; Buchanan 1982: 56-7, 122-6; Wolff 1977: 199-208; Holmstrom 1977: 361; karşılaştıran Marx ve Engels 1968: 321). Eğer bütün yaptığımız, geliri üretken varlıklara sahip olanlardan alıp olmayanlara yeniden dağıtmaksa, yine sınıflar ve sömürü, dolayısıyla öncelikli olarak adaleti gerekli kılan çelişkili çıkarlar olacaktır. Bunun yerine üretim araçlarının mülkiyetini aktarmakla ilgilenmemiz gerekir. Bu tamamlandığında, adil dağılım sorunları da geride kalacaktır.

Bu görüş, dikkati önemli bir noktaya çekmekte. Mülkiyetle ilgilenmemiz gerekir; çünkü mülkiyet insanların yalnızca daha çok gelir elde etmesini değil, aynı zamanda başka insanların yaşamları üzerinde denetim sahibi olmalarını sağlar. Vergilendirmeye dayalı bir yeniden dağılım plânı, kapitalisti ve işçiyi aynı gelire bağlayabilir. Ama kapitalist hâlâ işçinin zamanını nasıl değerlendireceğine karar verme gücünü elinde tutuyor olacaktır. İşçinin kapitalistle ilişkisi bakımından yoksun olduğu bir güçtür bu. Ancak bu yakınma, adalet düşüncesine bir karşı çıkış olarak başarısızdır. Adalet düşüncesinde hiçbir şey, bu düşüncüyü gelir sorunlarıyla sınırlandıramaz. Tam tersine, daha önce de gördüğümüz gibi Rawls da Dworkin de üretime yönelik malvarlıklarını, adalet kuramı çerçevesinde toplumun yeniden dağıtılacak varlıklarından biri olarak değerlendirirler. Hattâ Rawls, idealindeki “mülk sahipliği demokrasisi” için daha eşitlikçi bir mülkiyet sahipliği düzenlemesi gerektiğini savunur. Dworkin, kuramının hayata geçirilmesini tartışırken, servetin temelde yeniden dağılımından değil de yalnızca gelirin yeniden dağılımını öngören plânlara bakma eğilimine girerse, kendi adalet kuramıyla ters düşmüş olacaktır (3. Bölüm, s.125, 5. alt. böl.). Kapitalist üretim ilişkilerinin sınıfsal yapısına getirilen Marksist eleştiri, her şeyin ötesinde, dağıtımaya yönelik bir karşı çıkıştır ve bu yüzden de adalet kuramlarının normal ölçeğine rahatça oturur (Marx’ın kendisinin de zaman zaman belirttiği gibi; Marx ve Engels 1968: 321; Marx 1973: 832; karşılaştıran Arneson 1981: 222-5; Geras 1989: 228-9; Cohen 1988: 299-300).

Bu iki eleştiri en iyi olasılıkla kimi insanların adalet kavrayışlarını geliştirme biçimlerinin sınırlarına dikkat çeker. Ancak Marksist eleştirinin özünde, yasal bir cemaat düşüncesine karşı çıkış yatmakta-

dır. Birçok Marksist, adaletin sosyal kurumların birincil meziyeti olmak şöyle dursun, gerçekten iyi bir cemaatin gereksinim duymadığı bir şey olduğunu düşünür. Adalet, ancak biz “adalet koşulları”ndaysak, yalnızca adalet ilkeleriyle çözülebilecek türden çatışmalar yaratan koşullardaysak uygundur. Genelde bu koşulların iki ana başlık altında toplanabileceğini söyleyebiliriz: Çatışan amaçlar ve sınırlı maddi kaynaklar. Ancak insanların hedefleri arasındaki çatışmaları ya da kaynakların kıtlığını ortadan kaldırılabiliyorsak yasal bir eşitlik kuramına hiç gereksinim duymayız ve böyle bir kuram olmaksızın daha iyi durumda olduğumuzu görebiliriz (Buchanan 1982: 57; Lukes 1985: 3. Bölüm).

Kimi Marksistlere göre, komünizmin aşmaya çalıştığı adalet koşulları, iyiye ilişkin kavrayışlarla çatışma halindedir. Bu Marksistler aileyi, yasal olmayan, bir çıkarlar bütününe egemen olduğu, insanların başkalarının gereksinimlerine haklı görevler ya da kişisel yarar hesapları yüzünden değil sevgiden dolayı yanıt verdiği bir kuruma örnek gösterirler (Karşılaştırım Buchanan 1982: 13). Cemaat de bir bütün olarak bir çıkarlar bütününe ve sevecenlik bağlarına sahipse adaletle gerek kalmayacaktır. Çünkü kişinin kendini hak sahibi olarak algılaması, “kendini, isteklerde bulunmasını ve başka birinin hakkı olduğunu ileri sürdüğü şey için ‘ayağa kalkması’ni gerektiren kişiler arası çatışmaların potansiyel tarafı olarak görmesi”dir (Buchanan 1982: 76). Birinin gereksinimlerini sevgimizden ya da çıkarlarımızın uyuşmasından dolayı karşılıyorsak, böyle bir haklar kavramının ortaya çıkmasını gerektirecek bir durum kalmayacaktır.

Marx’ın, ortak çıkarlar çevresinde sevecenlikle bütünleşmiş bir cemaat hayaline inanmadığını bir başka yerde tartışmıştım. Marx’a göre komünist ilişkiler, “bireysel düşmanlık anlamında değil, bireylerin toplumsal yaşama koşullarından doğan düşmanlık anlamında” düşmanlıktan arınmıştır (Marx ve Engels 1968: 182).⁶ Adalet koşullarına

6 Marx, komünizmde hayatın “toplumsal bir hayat” (Marx 1977a: 90-3), komünist bireylerin de “toplumsal bireyler” olacağı görüşündedir (Marx 1973: 705, 832). Ancak doğal bir çıkarlar uyumu yaşanacağını, böyle bir uyum yaratmayı hedeflememiz gerektiğini söylemez. Bu tür iddiaların nereye varacağını görmek için, bkz. Kymlicka 1989a: 6. Bölüm.

getirilecek “amaçların uyumu” çözümü, aslında Marksçı bir idealden çok cemaatçi bir idealdir (Karşılaştırım 6. Bölüm, 8 alt. böl., s.358). Ayrıca bunun adalet koşullarının olası bir çözümü olup olmadığı da kuşkuludur. Bir amaçlar bütününe paylaşıyor olsak bile kişisel çıkarlarımız çatışıyor olabilir. (Örneğin iki müzik düşkünü olarak var olan tek opera biletinin peşinde olabiliriz.) Kişisel çıkarlarımız çatışmıyor olsa da ortak bir projeyi nasıl tamamlayacağımız, bu projenin ne kadar desteklenmesi gerektiği konusunda uzlaşmazlığa düşebiliriz. Siz de ben de müziği duyumsamanın iyi bir hayatın değerli bir parçası olduğuna; müziğin kişinin zamanı ve parasıyla desteklenmesi gerektiğine inanabiliriz. Ama siz müziği, daha düşük nitelikte dinleyecekleri anlamına gelse bile, en çok sayıda kişinin duyumsamasını sağlayacak bir biçimde desteklemek isteyebilirsiniz. Bense, kimi insanların hiç dinleyemeyeceği anlamına gelse bile, en yüksek nitelikte müzik dinletmek isteyebilirim. Kaynaklar sınırlı olduğu sürece hangi müzikal projenin ne kadar desteklenmesi gerektiği konusunda anlaşmazlığa düşebiliriz. Ortak amaçlar, insanlar araçları ve öncelikleri de paylaşıyorlarsa, kıt kaynakların kullanımına ilişkin çatışmaları ortadan kaldırır. Benzer amaçları aynı yoğunlukta, aynı gerekçelerle paylaşan insanlar benzer insanlardır. Bu da çatışan amaçları “çözülecek” ya da aşılacak bir sorun olarak görmenin en iyisi olup olmadığı sorusunu doğurur. Çatışmaların kendi içlerinde değer verilecek bir şey olmadığı herhalde doğrudur. Ama bu tür çatışmaları kaçınılmaz kılan amaç çeşitliliği, değer verilecek bir şey olabilir.

Adalet koşullarına ilişkin bir başka çözümse maddi kıtlığı ortadan kaldırmaktır. Marx’ın da dediği gibi:

Komünist toplumun daha üst bir aşamasında, bireyin iş bölümüne köleleştirici bağımlılığı ortadan kalktıktan sonra, emek yalnızca hayatın bir aracı değil, hayatın temel isteği haline geldikten sonra; bireyin gelişimiyle birlikte üretim güçleri de arttıktan ve işbirliğine dayalı servetin bütün kaynakları daha bol akmaya başladıktan sonra; ancak bundan sonra burjuva sağın dar ufku tümüyle aşılabılır ve toplum şunları yazabilir: Herkesten becerisine göre, herkese ihtiyacına göre! (Marx ve Engels 1968: 320-1)

Marx kıtlığın çatışmaları çözülmez kıldığını düşündüğünden, bolluğun gerekli olduğu kanısındadır. Üretim güçlerinin gelişiminin en üst düzeye çıkması, “komünizmin mutlaka gerekli olan pratik bir öncülüdür. Bu olmazsa istek yalnızca genelleşir; yoksulluğun yanısıra gereksinimleri karşılama savaşımı ve o eski piş işler yeniden üretilecektir” (Marx ve Engels 1970: 56). Marx belki de kıtlığın toplumsal etkileriyle ilgili olarak bu kadar karamsar olduğundan, bolluğun olabirliğine ilişkin bu kadar iyimserdi (Cohen 1996b).

Ancak bir yandan da adalet koşullarının bu biçimde çözümü, hiç de akla yatkın değildir (Lukes 1985: 63-6; Buchanan 1982: 165-9; Nove 1983: 15-20). Kimi kaynaklar doğuştan sınırlıdır ve son çevre krizleri başka kaynakların dayandığı sınırları da göstermiştir. (Örneğin temiz içme suyu, petrol rezervleri.) Ayrıca kaynakların bol olması durumunda dahi belli türden çatışmalar ve zararlar, doğabilir. Başkalarına yardım etme isteği ve becerisi yüzünden doğan bu çatışmalara bir örnek de paternalizme ilişkin çatışmalardır. Bu yüzden adaletin, yalnızca toplumdaki sorunlara bir yanıt olması uygun düşüyor olsa bile bu sorunları aşmak mümkün olmayabilir.

Ama adaleti değerlendirmenin en iyi biçimi, onu yeri değiştirilmesi gereken tedavi edici bir meziyet olarak görmek midir? Marksistler adaletin çatışmaların çözümüne katkıda bulunduğunu, ancak aynı zamanda çatışma yaratma ya da en azından hoşnutluğa ilişkin doğal ifadeleri azaltma eğiliminde olduğunu savunurlar. Bu yüzden de adalet bugün utanç duyulacak bir gerekliliktir. Ama aynı zamanda bolluk koşullarındaki daha üstün bir cemaat biçiminin de önündeki engeldir. İnsanların birbirlerine davranışlarının sevgiye dayalı olması, kendilerini ve başkalarını yalnızca hak sahipleri olarak görmelerinden daha iyidir.

Ancak bu ikisi neden çatışıyor? Neden sevgiyi ya da adaleti seçmemiz gerekiyor? Sonuçta kimi insanlar adaletin bir anlamda, başkalarına karşı duyulan sevginin ön koşulu, hattâ kimi yönden bir bileşeni olduğu görüşündedirler. Kaygı yaratan noktalardan biri de şudur: Eğer insanlara haklar verirsek, sevdikleri insanlar da dahil başkaları üzerindeki etkilerini düşünmeksizin bu hakları iddia etmeye başlarlar. Örne-

ğın Buchanan, adaletin “ tarafları, hak sahiplerinin dar ve boyun eğmez rolleri içinde çatışmaya sürüklemeyi” de içerdiğini söyler (Buchanan 1982: 178). “Hak tartışmalarına” ilişkin benzer yakınmalar, cemaatçiler tarafından da dile getirilmiştir. Cemaatçiler hakların ve adalet dilinin toplumsal hayatın hesapçı ve saldırgan yönünü güçlendirdiğine, sevgi ve sevecenlik duygularını yerinden ettiğine dikkat çekerler.⁷

Ama ben haklarımı kullandığımda sevdiğim insanlar zarar görüyorsa, neden haklarımı askıya almayı, kullanmamayı yeğlemeyeyim? Aileyi bir düşünün. Fransa’da kadınların, eşlerinin izni olmaksızın bir başka kente taşınıp orada çalışma hakkına sahip olması, aileleri bir arada tutmak yerine bu hakkı kullanacakları anlamına gelir mi? (Benzer biçimde aynı hakka her zaman sahip olmuş olan erkeklerin, aileleri uğruna mesleklerinde kaçırdıkları bir atılım hiç olmamış mıdır?) Buchanan, “hak sahipleri arasındaki karşılıklı saygı bağlarını, insani ilişkilerde en iyiyi yakalamak açısından çok katı ve soğuk bulanlar için, –yalnızca yasal bir birlik yerine– Marx’ın gerçek cemaat düşüncesi çekiciliğini koruyacaktır” diyor (Buchanan 1982: 178 *benim vurgum*). Ancak aile insan ilişkilerinde en iyi olana bir örnekse, bu çatışmanın yüzeysel olduğunu görürüz. Aile her zaman, eşler ve çocukların hak sahipleri olduğu yasal bir birlik olmuştur. (Herkes eşit olmasa da.) Bu, sonuçta evliliğin bir karşılıklı sevgi, ilgi alanı olmadığı, Kant’ın dediği gibi “birbirlerinin cinsel organlarının karşılıklı kullanımı” amacıyla iki kişi arasında yapılmış bir anlaşma olduğu anlamına gelir mi? Elbette, hayır. Ailelerde de sevgi dolu ilişkiler yaşanabilir. Evliliğin doğası gereği yasal olması bunu önleyecek bir şey değildir. İnsanların öbür türlü davranmalarına fırsat tanınmadığında yalnızca sevgiyle davranacaklarını kuşkusuz hiç kimse düşünmez.⁸

7 Örneğin Sandel 1982: 30-3; Glendon 1991; Etzioni 1993; Hardwig 1990. Waldron 1993: 370-91, daha ince bir görüş sunar ve sevginin söz konusu olduğu durumlarda haklarla adalet kavramlarının gereksiz olduğunu, ancak sevginin olmadığı durumlarda bu kavramların da gerekli olduğunu savunur.

8 İyi evlilikler ve iyi arkadaşlıkların adaleti ve sevgiyi kaynaştırma biçimleri üzerine bkz. Okin 1989b; Kleingeld 1998; Friedman 1993. Haklarımızı kullanıp kullanamayacağımıza ya da ne zaman kullanacağımıza ilişkin kararlarımızda etik değerlerimizi ortaya koyma biçimimize iliş-

Rawls'un adaletin önceliğiyle ilgili savı, "kişinin çeşitli avantajlara yönelik haklı iddialarını sınırlarına kadar zorlayıp zorlamayacağı ya da zorlayıp zorlamaması gerektiğiyle" ilgili bir sav değildir (Baker 1985: 918). Adaletin öncelikli olması bireylerin belli bazı avantajlarda hak iddia etmelerini sağlarken, aynı zamanda bu avantajları sevdikleriyle paylaşmalarını da sağlar. Cömert ve sevecen insanlar, haklarıyla birlikte cömert ve sevecen olacaklardır. Adaletin önceliği bunu yasaklamak şöyle dursun mümkün kılar. Adaletin dışladığı sevgi ya da sevecenlik değil, adaletsizlik; adil haklarının yadsınmasıyla birlikte kimi insanların iyiliğinin başkalarına bağımlı olmasıdır (Baker 1985: 920). Bu da elbette gerçek sevgi ve sevecenlikle çatışır.

Adalet başkalarına ilgi göstermeye, başkaları için kaygılanmaya izin verdiği gibi kendi içinde de başkalarına ilginin önemli bir biçimidir. Genelde haklara ilişkin bir kaygının, bencilliği temel alan bir öz kavrayışı ve kişinin hesapçı toplumsal dünyada kendini başkalarının saldırılarından koruma kaygısını içerdiği söylenir. Örneğin Buchanan, kişinin kendini hak sahibi olarak görmesinin "kendini, hak isteğinde bulunmayı gerektiren kişiler arası çatışmaların potansiyel taraflarından biri olarak görmesi" anlamına geldiğini söyler (Buchanan 1982: 75-6). Bu bakış açısına göre bir hak iddia edebilmek için başkalarının sizin isteklerinize nasıl yanıt vereceğine ilişkin karamsar bir görüşe sahip olmanız gerekir. Ancak Buchanan, hakların tanınmasını değerlendirmenin dayandığı bir başka gerekçe daha olduğunu öne sürer. Buchanan'a göre kişinin kendini hak sahibi olarak düşünmesi, "üzerinde hak sahibi olduğu şeyi, yalnızca istenir olduğu için isteyebileceği bir şey olarak değil, alacağı olarak isteyebileceği bir şey olarak düşünmesi" anlamına gelir (Buchanan 1982: 75-6). Bunlar genelde bir arada yer alsalar da son derece farklı iki öz kavrayış biçimidir. İkinci öz kavrayış biçimi, istediğim ya da gereksinim duyduğum bir şeyi alma olasılığımı değil, kendimi buna sahip olmaya haklı gördüğüm (bencilce olmadan) zeminle ilgilidir. Başkalarının sevgisinden (potansiyel olarak

fedakârca) yararlanmaktan kaçınmak isteyebilirim. Eğer böyleyse, adalet, başkaları bana hak ettiğimden çoğunu vermeye hazır olsalar bile benim bencil davranmaksızın neyi hak ettiğimi belirlemeye yönelik bir ölçüt olarak kullanılabilir.

Adalet, benim yardım etme gerekçem yalnızca onlara karşı sevgim olsa bile, başkalarının gereksinimlerine nasıl yanıt vereceğimi belirlemeye yönelik bir ölçüt olarak da kullanılabilir. Gereksinimi olan birkaç insana onlara yardımı borçlu olduğum için değil, onları sevdiğim için yardım etmek isteyebilirim. Peki, ya gereksinimleri çatışıyor? Rawls'un da dikkat çektiği gibi adil olmak yerine yardımseverlikle davranmam gerektiğini söylemenin bir yararı yoktur. Çünkü "yardımseverliğin nesnesi olan kişilerde birçok sevgi çatışma halinde olduğu sürece yardımseverlik, denize atılmış gibidir" (Rawls 1971: 190). Sevgi güdüsüyle hareket ediyorken, sevginin çatışan etkiler yarattığı dikkate alınırsa, başvurduğum ölçüt adalet olabilir. Bu yüzden dostluk, "Adaleti gereksiz bir güdü olarak değerlendirse de adaletin kimi yönlerini bir ölçüt olarak gerektirebilir. Dostlar birbirleri için ne yapabileceklerini kendiliğinden bilemezler" (Galston 1980: 289 dn. 11). Dolayısıyla adalet iki amaca hizmet eder: 1. Hak isteğinde bulunurken, başkaları benim ne hak ettiğime bakmaksızın isteklerimi yerine getirecek olsa da neye hakkım olduğunu bilmek isteyebilirim. 2. Başkalarının isteklerini yanıtlarken, yanıtlam sevgi gibi bir güdüye dayalı olacaksa bile, onların neyi hak ettiklerini bilmek isteyebilirim. Her iki durumda da adalet öğretisindeki çıkarım, "alacaklarım için ayağa kalkma' sorunu değildir".

Hakları kamusal anlamda tanımak başka bir biçimde de değerli olabilir. Kişi son derece saygıdeğer toplumsal bir konumda yer alması (örneğin öğretmen olması) dolayısıyla istediğini alacağından emin olabilir. Buchanan'ın haklara ilişkin ilk değerlendirmesi bakımından kişinin haklara gereksinimi yoktur. Çünkü başkaları onun bu toplumsal konuma katılımına değer vermişler ve onu bu katılımdan dolayı cömertçe ödüllendirmişlerdir. Ancak insanlar, başkaları onunla aynı şeylere önem vermese de, kendi haklarının tanınacağını bilmek isteyebilir. Üstelik bu konumu bırakmak istemese de bunu bilmek isteyebilir.

Çünkü ona bir hak tanınması, yalnızca belli bir toplumsal rolün sahibi olarak değil, kendi içinde de değerli görüldüğü anlamına gelir.

Adalet, yanlışları düzeltmeye yönelik bir erdemden daha fazlasıdır. Adalet toplumsal eşgüdümdeki silinemez yanlışları iyileştirir. İnsanlara bir başkasının yararının ya da ortak yararın aracı olarak değil, kendi içlerinde amaçlar olarak borçlu olunan saygıyı ifade eder. Adalet, adil olarak isteyebileceğimiz hak ve yetkileri değerlendirerek, cemaatin bütün üyelerine eşit bir konum tanır. Ancak insanları bu hakları ve yetkileri sevdikleri insanların ya da projelerin zararına kullanmaya zorlamaz. Adalet cemaatimizin üyelerine karşı duymamız gereken bir kaygı biçimi oluşturur ve bizim geri plândaki bu ahlâkî eşitlikle tutarlı başka sevgi ve sevecenlik biçimlerini izlememizi sağlar. Adalet, haklar ve görevler kavramlarından vazgeçerek eşitlerden oluşan bir cemaat yaratabileceğimiz düşüncesi, savunulamaz bir düşüncedir.⁹

Marx'ın adaleti dışlayıcı yaklaşımı, daha kapsamlı bir izleğin bir parçasıdır. Marx komünizmin, haklar, hoşgörü, temsili demokrasi, muhalif siyasi partiler, hukukun üstünlüğü ve piyasalar da dahil liberal düşüncenin en temel ve en kapsamlı kategorilerine duyulan gereksinimi ortadan kaldıracığına inanmıştı. Marx bütün bunları, “yalnızca aşılabilir olan, dolayısıyla iyileştirmeleri de gereksiz kılan maddi, toplumsal, kültürel ve epistemolojik sorunları iyileştirmeye yönelik geçici çözümler” olarak görüyordu (Lukes 1995: 3). Marx kıtlığın, çatışan ekonomik çıkarların, etnik ya da dinî bölünmelerin ya da mükemmellikten uzak akılcılığın olmadığı bir toplum hayal ediyordu. Böyle

9 Bu bölümün başında da belirttiğim üzere Marksistlerin tarihsel olarak adaletle yönelttiği başka itirazlar da vardır. Örneğin adaletle başvurmanın, adalet düşüncesi temelde itiraz kaldırabilir olduğu için stratejik açıdan bölücü olduğu; tarihin itici gücü, dezavantajlı durumdakilerin akılcı çıkarı olduğu için de gereksiz olduğu söylenir. Ayrıca adalet kavrayışlarının, mevcut mülkiyet ilişkilerine göre biçildiği için ideolojik olduğu, dolayısıyla sosyalist bir adalet kavrayışının mülkiyet ilişkilerindeki değişimleri öncelemekten çok izlemesi gerektiği belirtilir. Adaletle ilişkin bu varsayılan kusurların öncülü olarak Marx'ın, artık güvenilirliğini yitirmiş tarihsel materyalizm kuramı alınır. İdeoloji itirazları için bkz. Wood 1981: 131-2; Brenkert 1983: 154-5; Wood 1972: 274 ve yanıtlar için bkz. Geras 1989: 226-8; Nielsen 1989; Arneson 1981: 217-22; Norman 1989. Sınıf çatışmasında ahlâkî güdülerin rolü açısından bkz. Wood 1984; Miller 1984: 15-97; ve buna yanıtlar için bkz. Geras 1989: 251-4; Nielsen 1987.

bir toplumda, liberal toplumların bu sorunları iyileştirmek için geliştirdiği türden uygulamalara ve kurumlara gerek duyulmayacaktı. Ayrıca bu bölümün başında belirttiğim gibi, Marx bu uygulamalar ve kurumlarla ilgili ahlâkî tartışmalara girişmeyi de asıl iş olan kaçınılmaz proletarya devriminden bir kopuş olarak görüyordu. Bunun bir sonucu olarak yakın zamana dek pek az Marksist, normatif bir adalet, haklar, hoşgörü ve demokrasi kuramı geliştirmekle ilgilendi.

Ancak bugün analitik Marksistlerin neredeyse tamamı, kılık, çatışmalar, çoğulculuk ve mükemmel olmayan akılcılığı insan olma durumunun kalıcı özelliği olarak görüyor ve akla yatkın normatif bir siyaset kuramının siyasi kurumların bu olguları nasıl ele alacağını açıklaması gerektiğini savunuyor. Bu yöndeki ilk adımlardan biri de, Marksist bir adalet kuramı geliştirmek olarak görülüyor.¹⁰

2. KOMÜNİST ADALET

Adalet hem köklerinden sökülemez, hem de istenen bir şeyse, Marksist adalet neye benzeyecektir? Genelde Marksizmin liberalizmden bile fazla siyasal ve toplumsal eşitlikçi olduğu, bu anlamda daha “sol”da yakın durduğu varsayılır. Ana liberalizm akımını ve onun daha yüksek ücretli konumlar için adil bir yarışma söz konusu olduğu sürece sınırsız eşitsizliklerin meşru olduğunu öngören fırsat eşitliği ideolojisini dikkate aldığımızda bu doğrudur (3. Bölüm, s.79, 2. alt.böl. ve sonrası). Ancak Rawls’un liberal eşitlikçi adalet kuramından da solda nasıl bir konumun bulunduğu belirsizdir. Çünkü Rawls’un kuramı da yaygın ideolojiye karşı çıkar ve eşitsizlikleri ancak en zor durumdakine yarıyorsa kabul eder. Marksist adaleti Rawls’u adaletten ayıran, kaynakların eşitlenmesi gerekliliği değil, böyle bir eşitlemenin nasıl yapılacağıdır. Rawls kaynakların eşitliğinin, herkese tanınan özel mülkiyet miktarını genişletme biçimini alması gerektiğini savunur. Öte yandan Marx’a göre, “Komünistlerin kuramı iki sözcükle özetlenebilir: Özel

10 Analitik Marksistlerin adalete ilişkin literatürüyle karşılaştırıldığında Marksist bir demokrasi kuramı geliştirmek üzere yapılan çalışmalar oldukça küçük çaplıdır. Kayda değer bir istisna için bkz. Gilbert 1980; 1991.

mülkiyetin kaldırılması.” Özel mülkiyete ancak giyimler, mobilyalar ya da dinlence zamanlarında kullandığımız eşyalar gibi “kişisel mülk” alanlarında izin verilir. Ancak Marksizm için “üretim kaynaklarının özel mülkiyeti ve denetimi gibi ahlâkî bir hakkın bulunmaması” temel önemdedir (Geras 1989: 255; karşılaştırın Cohen 1988: 298). Üretim kaynaklarının eşitlenmesi, üretim araçlarının toplumsallaştırılması, böylece herkesin üretim varlıklarının kullanımıyla ilgili olarak bireysel şirketler ya da ulusal ekonomik plânlama düzeyinde alınan ortaklaşa kararlara eşit düzeyde katılması biçiminde gerçekleştirilmelidir.

Eşitliğin neden özel kaynakların eşit dağılımı yerine, kamu kaynaklarından eşit yararlanma biçiminde gerçekleşmesi gerekir? Bunun bir gerekçesi, Rawls’un “mülk sahipliği demokrasisi” düşüncesinin deneysel açıdan yaşayabilir olmamasıdır. Çağdaş ekonomilerde üretim kaynaklarını eşitlemeyi başarmak, mülkiyeti toplumsallaştırma dışında bir yöntemle mümkün olmayabilir. Engels’in de belirttiği gibi, “Burjuvazi, gelişmemiş üretim araçlarını, bireysel üretim araçlarını ancak bir kolektiviteyle işleyebilir toplumsal üretim araçlarına dönüştürmeksizin güçlü üretim araçlarına dönüştüremez.” Ancak kapitalizmde, bu toplumsallaşmış üretim araçları, “daha önce olduğu gibi, başka bir deyişle bireysel üretim araçları olarak” değerlendirilir. Bu çelişkinin çözümü, “ancak toplumun, açıkça ve doğrudan bir bütün olarak toplumun denetimi dışında gelişen üretim güçlerinin sahipliğini üstlenmesiyle sağlanabilir” (Marx ve Engels 1968: 413, 414, 423).

Engels’e göre mülkiyeti toplumsallaştırma gereksinimi, ayrı bir adalet kuramını değil, çağdaş bir sanayi ekonomisinde kaynakları eşitlemeye yönelik başka bir aracın düşünülmemesini temel alır. Rawls’un iyi düzenlenmiş bir toplumda, piyasadaki işlemlerden doğacak eşitsizliklerin en zor durumda olanlara yararlı olacağı varsayımına, deneysel gerekçelerle karşı çıkan kimi Marksistler de vardır. Eğer böyle olmayacaksa, eğer yeniden dağıtım düzenekleri baştan siyasi baskılara açıksa “en büyük olasılık ilkesi” temelinde sosyalizmi benimseyebiliriz (Schweickart 1978: 11, 23; DiQuattro 1983: 68-9; Clark ve Gintis 1978: 322).

Bu ve başka gerekçelerle, kimi eleştirilerde Rawls'un mülk sahipliği demokrasisi düşüncesinin "gerçeklerden kopuk" olduğu, ancak bağımsız toprak sahiplerinden oluşan bir tarım toplumunu öngören özgün Jeffersoncu bağlamda kulağa anlamlı geldiği belirtilir (Macpherson 1973: 135-6, Weale 1982: 57). Eğer böyleyse, üretim araçlarını toplumsallaştırmak, farklılık ilkesini uygulamanın tek sağlam yolu olabilir. Öte yandan, 3. Bölüm'de de belirttiğim üzere, liberal eşitlikçiler yeteneklerin *ex ante* (başlangıçtaki) eşitliğini artırmak için hiçbiri de denenmemiş olan çeşitli öneriler (hissedarlar toplumu, telâfiye yönelik eğitim, ana gelir yaklaşımı, kupon kapitalizmi ve pragmatik eşitlikçi plânlama gibi) geliştirmişlerdir. Üretime yönelik varlıklarda daha büyük eşitliğe gitmenin verimli olmayacağını ilan etmek erken doğmuş bir girişim olabilir.

Eşitlikçi bir özel mülkiyet rejiminin sağlamlığına yönelik bu karşı çıkışlar, Rawls'un kuramına yöneltilen sol eleştirilerin büyük bir bölümünü oluştursa da özel mülkiyet düşüncesine daha kuramsal eleştiriler de yöneltilmiştir. Birçok Marksiste göre üretim araçlarının özel mülkiyeti kaldırılmalıdır, çünkü bu mülkiyet daha baştan adil olmayan ücret-emek ilişkisini doğurur. Kimi Marksistler, ücret-emek ilişkisinin patlayıcı bir doğaya sahip olduğunu, kimileriye yabancılaştırıcı olduğunu ileri sürer. Başka bir bakış açısına göreyse, Rawlscu mülkiyet kuramı deneysel açıdan sağlam olsa bile adalet ancak özel mülkiyetin kaldırılmasıyla garantiye alınır.

(a) Sömürü

Marksistlere göre eşitsizlik paradigması sömürüdür. Ve bu bizim toplumumuzda da işçinin kapitalist tarafından sömürüsü demektir. Marksistler liberal adaletin temel kusurunun, emeğin alınıp satılmasına izin verdiği için sömürünün sürekliliğini garantiye almak olduğunu ileri sürerler. Liberal adalet, birilerinin başkalarını sömürmesine izin verir mi? Bu elbette sömürüyü nasıl tanımladığımıza bağlı. Gündelik dildeki kullanımıyla sömürü (doğal kaynaklar yerine kişilere uyarlandığında), "birinden haksızca yararlanmak" anlamına gelir. Bu yüzden her adalet kuramı, kendi sömürü kuramını geliştirmiştir. Çünkü her kuramın,

başkalarından yararlanmaya izin verilemediği ve izin verilemediği durumlara ilişkin bir değerlendirmesi vardır. Örneğin Rawls'un kuramına göre yetenekli bir insan, farklılık ilkesine göre meşru olmayan bir kaynak dağılımını dayatmak üzere zayıf pazarlık konumlarını kullanırsa, yeteneksiz insanlardan haksızca yararlanmış olur. Ancak birinin, başkalarını çalıştırmaktan yararlanması, bu durum en zor durumda olanın işine yarıyorsa sömürü kapsamına girmez. Rawls'un kuramının adillğine inanıyorsak, bu kuramın sömürüye izin verdiğine de karşı çıkmamız gerekir. Çünkü bir adalet kuramını kabul etmenin anlamı, bazı bakımdan da bu kuramın başkalarından haksız yararlanmaya ilişkin yargı ölçütünü kabul etmek demektir.

Ancak Marksistler, sömürünün daha teknik bir tanımıyla iş görürler. Bu teknik kullanımda sömürü, kapitalistin, işçinin emeğinden ona bu emek karşılığında ödenenden (ücretler biçiminde) daha çok değer elde etmesi (üretilen mallar biçiminde) olgusunu karşılar. Klasik Marksist kurama göre kapitalistler bu "artı değer" i elde edebildikleri sürece işçileri çalıştırırlar. Artı değerın sömürü yoluyla işçiden kapitaliste aktarımı bütün ücretli ilişkilerde bulunur. Sömürünün bu teknik kullanımının kimi zaman ahlâkî bir ilgiden çok bilimsel bir ilginin konusu olduğu söylenir. Örneğin kapitalistlerin "artı değer" elde etmesi olgusunun, rekabetçi bir ekonomide kârın nasıl var olduğunu açıkladığı söylenir. Bu iddia da kendi başına artı değer elde etmenin yanlış olduğu anlamına gelmez. Ancak birçok Marksist artı değer elde edilmesini, adaletsizliğin kanıtı olarak görür; başka deyişle adaletsizlik paradigması olarak değerlendirir.

Marksist sömürü tezinin ahlâkî bir önemi var mıdır? Başka deyişle birinden haksız yararlanma anlamını içerir mi? Teknik anlamıyla sömürünün adaletsizliğine ilişkin tez şöyle ilerler (Cohen'den 1988: 214):

1. Yalnızca emek, değer yaratır.
2. Kapitalist, ürünün değerinin bir bölümünü alır.
Bu yüzden de:
3. Emekçi, yarattığından daha az değer elde eder.
4. Kapitalist, emekçinin ürettiği değerın bir bölümünü alır.

Dolayısıyla:

5. Emekçi kapitalist tarafından sömürülür.

Bu tezde birkaç boşluk vardır. En azından 1. öncül tartışmalıdır. Birçok Marksist bu öncülü, üretilen bir nesnenin değerinin onu üretmek için gerekli emek miktarıyla belirlendiğini öne süren “emeğin değer kuramı”yla savunmaya çalışır. Ancak Cohen’in de dikkat çektiği gibi, emeğin değer kuramı 1. öncülle çelişir. Çünkü emek kuramı, bir nesnenin değerinin onu üretmek için şimdi gerekli olan emek miktarıyla belirlendiğini söyler; üretimine katılmış olan emek miktarıyla değil. Emeğin değer kuramı, teknoloji, bir nesnenin daha önceden gerekli olan emeğin yarısıyla üretilmesini sağlayacak kadar geliştirse, üretilmiş nesnedeki emek miktarı değişmemiş olsa da, nesnenin değerinin yarıya düşmesi gerektiğini söyler. Emeğin değer kuramı doğruysa, işçinin fiilen harcadığı emek konu dışıdır.

Doğruyu söylemek gerekirse, önemli olan işçilerin değer yaratması değil, “değeri olan bir şey yaratmasıdır. Sömürü suçlamasını gündeme getiren, kapitalistlerin işçilerin ürettiği değer bir bölümünü mülk edinmesi değil, işçilerin ürettiklerinin değerinin bir bölümünü mülk edinmesidir” (Cohen 1988: 226-7). Değeri olan ürünler yaratmakla, bu ürünlerin değerini yaratmak birbirinden farklı şeylerdir. Sömürü değerlendirmesi açısından önemli olan da değeri olan ürünler yaratmaktır. Ürünün değerini yaratan, işçinin dışında biri olsa bile –örneğin ürünün değeri tüketicilerin isteklerine göre belirlense de– Marksistler işçinin kapitalist tarafından sömürüldüğünü söyleyeceklerdir. Çünkü ürünü yaratan kapitalist ya da tüketiciler değil, işçilerdir. Bu yüzden doğru tez şöyle olmalıdır (Cohen 1988: 228):

1. Değeri olan ürünü yaratan tek kişi emekçidir.

2. Kapitalist ürünün değerinin bir bölümünü alır.

Bu yüzden de:

3. Emekçi yarattığının değerinden daha az değer elde eder.

4. Kapitalist emekçinin yarattığı değer bir bölümünü alır.

Dolayısıyla:

5. Emekçi kapitalist tarafından sömürülür.

Marksist tezin bu değiştirilmiş biçimi, ücret ilişkilerinin doğaları gereği sömürüye yatkın olduğu sonucunu doğurur. Ancak buradaki sömürünün adaletsizlik olup olmadığı belli değildir. Öncelikle birinin, emeğinin başkalarına katkıda bulunmasını istemesinde gayri adil olan hiçbir şey yoktur. Bu yüzden çoğu Marksist, işçilerin kapitalist için çalışmaya zorlanması koşulunu da bu teze ekler. İşçiler genelde üretime yönelik hiçbir varlığa sahip olmadıkları ve yaşamlarını ancak mülk sahibi bir kapitalist (belli bir kapitalist için olması gerekirse de) için çalışarak kazandıklarından ücret ilişkilerinin çoğu bu koşul kapsamında yer alır (Reiman 1987: 3; Holstrom 1977: 358).

Artı değerın zorla aktarılması, gündelik anlamda sömürü doğurur mu? Bu hem çok zayıf, hem de çok güçlü bir iddiadır. Doğrusunu söylemek gerekirse sömürü kavramından zoraki olmayan emek-ücret ilişkilerini dışladığı için çok zayıftır. Örneğin herkes için az çok bir geliri garantileyen bir güvenlik ağı varsa, mülksüzler refah devleti sayesinde kapitalist için çalışmaları gerekmeksizin geçimlerini sağlayabilirler. Ancak yine de hâlâ işçilerin sömürüldüğünü söylemek istiyor olabiliriz. Mülksüzler, yaşamlarını sürdürmek uğruna kapitalist için çalışmaya zorlanmasalar da bu, onların düşük bir yaşam standardı tutturmalarının tek yolu olabilir. Biz de onların rahat bir yaşam sürebilmeleri için kapitalistlere artı emek sağlamaları koşulunun haksızlık olduğunu düşünebiliriz. Başka seçenekler, şöyle ya da böyle kabul edilemez ya da akla yatkın olmadığından bu insanların kapitalist için çalışmaya “zorlandığı” söylenebilir. Ama birazdan göreceğimiz gibi, buradaki en önemli soru, işçilerin kapitalistler için çalışmaya zorlanıp zorlanmadığı değil, işçileri “zorlayan” kaynaklardan eşitsiz yararlanma koşullarının adaletsiz olup olmadığıdır.

Sömürüyü, artı emeğin zorla aktarımı olarak tanımlamak, aynı zamanda çok güçlü bir savdır. Çünkü artı değerın zorla aktarımının birçok meşru örneği vardır. Ya işçiler, beş yıllık bir süre boyunca başkaları için çalışmak zorunda olan, ancak daha sonra kendileri kapitalist (ya da usta) haline gelen çıraqlarsa? Jeffrey Reiman’a göre bu sömürüdür: “İşçilerin emeklerinin gücünü satmaya zorlanmalarından

kaygı duyuyoruz; çünkü bunu, onları ücretsiz çalışmaya zorlamak olarak görüyoruz. İnsanların herhangi bir süre boyunca ücretsiz çalışmaya zorlanması karşısındaki duygularımızdan dolayı işçilerin daha ne kadar ücretsiz çalışacakları konusunda kaygıya kapılıyoruz” (Reiman 1987: 36). Ancak bu, hiç de akla yatkın değil. Bütün işçiler kapitalistleşirse ve bütün kapitalistler yolun başında işçiye, insanların hayatları boyunca hiçbir eşitsizlik olmaz. Çıraklar gibi işçilerin de yalnızca borçlarını ödeyecekleri bir süre olur (Cohen 1988: 261 9. alt. böl.). Bunun daha kapsamlı bir adil dağıtım sistemine nasıl oturduğunu göstermeksiniz, artı değeri zorla aktarmanın sömürü olduğunda ısrar etmek, sömürü suçlamasının bütün ahlâkî gücünü siler götürür. İnsanın kendi emeğine sahip çıkması konusunda bir tür fetişizmi açığa vurur. Hattâ insanın kendine sahip olmasıyla ilgili liberter bir kavrayışa denk düşer:

Marksistler, kapitalistlerin çalışan insanlardan emek zamanlarını çaldıklarını söylerler. Ancak, birinden, gerçekten ona ait olan bir şeyi çalabilirsiniz. Bu yüzden Marksizmin kapitalist adaletsizlik eleştirisi, işçinin kendi emek zamanının gerçek sahibi olduğu anlamına gelir: Emeğiyle ne yapacağına başka kimse değil, o karar verecektir. Bu yüzden kapitalistin işçiyi sömürdüğü yönündeki Marksist değerlendirme, insanların kendi güçlerinin haklı sahipleri olduğu varsayımına dayanır. Hattâ Marksistlerin yaptığı gibi emek zamanının bu biçimde mülk edinilmesini en genel biçimiyle adaletsizlik olarak ele aldığımızda, kendi kendine sahip olma ilkesine benzer bir şeyin doğrulanmasından kaçınamazsınız (Cohen 1990a: 366, 369).

Bunun liberter bir varsayım olduğu, Reiman’ın değerlendirme-sine göre çocukları ya da zayıfları desteklemeye yönelik telâfi edici bir vergilendirmenin de sömürü sayılması gerçeğiyle gösterilmiştir. İşçileri zayıfları desteklemek için vergi vermeye zorlarsak, onları ücretsiz çalışmaya zorlamış oluruz.¹¹

11 Reiman, engellilere yapılacak telâfi edici yardımın sömürücü olduğuna karşı çıkar. Çünkü bunun, herkesin satın alabileceği bir sigorta poliçesi olarak görülebileceğini belirtir. Böylece bu yardım “bireylerin katkıda bulunduğu emeğe eşit dolaylı bir gelir olur. Ve kimsenin kimse için çalışmaya zorlanmamasını içeren temel dağıtım ilkesini değiştirmez” (Reiman 1989: 312, s. 12). Ancak bu yardımdan yararlanan birçok kişi, örneğin doğuştan sakat olanlar açısından geçersiz-

Cohen Marksist sömürü tezine ilişkin ilk değerlendirmesinde, bu tezin insanların kendi emeklerinin ürünlerinin sahibi olduğu varsayımında bulunduğuna karşı çıkmıştır: “Kapitalistin, işçinin ürettiği şeyin bütün değerinin işçiye gitmesi gerektiğini düşünmeden, bu değerinin bir bölümünü mülk edinerek işçiyi sömürdüğü söylenebilir. Gereksinime göre bir dağılım ilkesi belirlenebilir. Ve buna kapitalistin işçiyi sömürdüğü, çünkü işçinin ürettiği şeyin değerinden pay almasının, gereksinimi temelinde gerçekleşmediğini de eklemek gerekir (Cohen 1988: 230, 37. alt. böl.). Peki, o zaman kapitalistin işçiyi sömürdüğü nasıl haklı çıkarılacaktır? Kapitalistin nesneye gereksinimi olmadığını, dolayısıyla üzerinde herhangi bir hak isteği olamayacağını varsaymak, işçinin gereksinimler ilkesine göre herhangi bir hak isteğinde bulunabileceği sonucunu doğurmaz. En fazla gereksinim duyan üçüncü bir kişi (örneğin bir çocuk) olabilir. Dolayısıyla bu durumda ancak çocuk bu nesne üzerinde meşru bir hak isteğinde bulunabilir. Yine de eğer kapitalist nesnenin sahibiyse, o zaman işçiye değil çocuğa haksızlık etmiş demektir. Hattâ işçi nesneyi mülk edinmişse, o zaman çocuk işçiden de haksız muamele görmüş demektir. Gereksinimler ilkesi çiğnendiğinde, haksız muameleye uğrayanlar, üreticiler değil gereksinimi olanlardır.

Ayrıca ya kapitalistin artı değere gereksinimi varsa? Diyelim ki kapitalist zor durumda ve şans eseri şirket hisselerinin büyük bir bölümü kendisine miras kaldı. Cohen, “işçinin ürettiği şeyin değerinin bir bölümünü alırken gereksinimlerine dayanmadığından” bunun da sömürü olduğunu ima eder. Bu örnekte kapitalist “işçinin ürettiği şeyin

dir bu. Reiman gibi sömürüyü, “zoraki, ücretsiz, artı emek” olarak tanımlayan Holmstrom (Holstrom 1977: 358), sakatlara yapılan desteğin sömürücü olmadığını söyler. Çünkü “Artı değer onu üretenlerin denetimindedir. İşçilerin ürettiklerine el koyan, üretmeyenlerden oluşan bir sınıf yoktur. İşçiler ürettiklerinin hepsini tüketmez, ama bir sınıf olarak bunu denetlerler” (363). Ancak işçilerin ürettiklerini bir sınıf olarak denetledikleri gerçeği, bireysel işçilerin artı üretimi başkalarına teslim etmeye zorlanmadığı anlamına gelmez. Peki ya ben, bir işçi olarak, işçi sınıfının bir bütün olarak artı değer yapmaya karar verdiği şeye karşı çıkıyorsam? Ürettiğimin tam değerini almakta ısrar edebilir miyim? Edemezsem ve hayatımı kazanmak için çalışmam gerekiyorsa, o zaman onun tanımına göre sömürülüyorum demektir. Ayrıca ya sosyal yardım hakları anayasal olarak güvence altına alındıysa, işçilerin yasal olarak sakatları desteklemeleri gerekiyorsa? O halde Holmstrom’un tanımına göre işçi sınıfı bir bütün olarak sömürülmektedir, çünkü artı üretimleri üzerinde yasal denetim sahibi değillerdir.

değerinin bir bölümünü alırken” gereksinimlerine değil, üretim araçlarının sahibi olmasına dayanmaktadır. Ama işçinin de kendi ürününü almasının temel dayanağı gereksinimleri değildir. Onun dayanağı da bu ürünü kendisinin üretmiş olmasıdır. O halde kapitalist kimi sömürmektedir? Hiç kimseyi. Çünkü gereksinimler ilkesine göre hiç kimse kaynaklar üzerinde meşru bir hakka sahip değildir. Peki ama, kapitalistin artı değere el koyarken dayandığı gerekçe neden gereksinimler olamıyor? Hükümet, güçsüz durumda olanları desteklemek için, gündelik politikanın yanar dönerliğine uğramasınlar diye, onlara kendilerine sürekli mali kaynak sağlayacakları bir sermaye verirse ne olur? Zor durumda olanlara sermaye dağıtmak, gereksinimler ilkesini karşılamamanın iyi bir yolu olabilir (Karşılaştırın Cohen 1990a: 369-71; Arneson 1981: 206-8). Kendinin sahibi olma hakkını bir yana bıraktığımızda emeğin mülk edinilmesi artık doğası bakımından sömürücü olmaktan çıkar. Her şey belli bir işlemin daha geniş kapsamlı dağılım adaleti tablosunda nereye düştüğüne bağlıdır.

Sömürü teziyle ilgili başka bir sorun daha var. Emeklerini *satmama* zorlananlar ne olacak? Birçok ülkede evli kadınların ücretli işe girmesi yasal olarak engellenmiştir. Bu yüzden sömürülmezler. Oysa birçok kişi sömürüden korunduklarını değil, tersine bunun cinsiyet ayrımcılığı olduğunu savunur. Ama bu ülkelerdeki evli kadınlara hükümetin topladığı vergilerden küçük bir gelir bağlanırsa, Marksçı sömürü tezine göre bu kadınlar sömürücüler haline gelirler. Çünkü her işçinin gelirinin bir bölümü zorla alınmış ve onların kullanımına verilmiştir. Ancak bu koşullardaki kadınları sömürüden yararlanan insanlar olarak görmek yanlış olacaktır. Onlar kapitalistlerinkinden de kötü bir adaletsizliğe uğramışlardır. Bu nedenle feminist hareketlerin birçoğunun da ilk işi kadınların ücretli emek piyasasına eşit ölçüde girmelerini sağlamak olmuştur.¹² Ya da yasal olarak ücretli çalıştırılmayı kabul edebilecek durumda olan, ama iş bulamayan işsizleri bir düşünün. Marksist tanıma göre kapitalistin mülk edineceği bir artı değer üretme-

12 Marx'ın sömürüye ilişkin artı değer kavrayışını, kadınların ücretsiz özen göstermelerine uygulamaya yönelik bir yeniden formüle girişimi için bkz. Bubeck 1995: 2. Bölüm.

dikleri için onlar da sömürülmemektedir. Ama hükümet, onlara sosyal yardımda bulunmak için işçileri vergilendirirse, işsizler de sömüren kesimin bir parçası olacaktır. Ancak yine de ücretli bir iş bulabilenlerden daha zor durumdadırlar (Roemer 1982b: 297; 1988: 134-5).

Bu örnekler sömürünün gerisinde daha derin bir adaletsizlik olduğu anlamına geliyor. En açık anlatımıyla bu adaletsizliğe üretim araçlarından eşitsiz yararlanma diyebiliriz. Toplumumuzda çalışmalarına izin verilmeyen kadınlar, işsizler ve ücretli işçiler, hepsi de bu adaletsizliğin sıkıntısını çekerken, kapitalistler bu adaletsizlikten yararlanıyor. İşçilerin kapitalistler tarafından sömürülmesi, eşitsiz dağılımın alabileceği biçimlerden biri. Kadınların ve işsizlerin bastırılan konumuna itilmesi bu eşitsizliğin öteki biçimleri. Ayrıca insanların ücretli bir iş bulabilme savaşımaları düşünüldüğünde bunların daha da yıkıcı olabileceğini söyleyebiliriz. Mülkten yararlanma olanağı olmayanlar açısından insanın emeğini satmaya zorlanması, satmamaya zorlanması (kadınlar) ya da satamayacak durumda olmasından (işçiler) ya da suç işleyerek, dilenerek, ortak mülkiyetten kalan alanlar üzerinde yaşayarak (Marx'ın lumpen proletaryası) hayatını sürdürmesinden daha iyi olabilir.

Burada yanlış olan birşeyler var. Sömürü kuramının kapitalizme radikal bir eleştiri getirdiği varsayılır. Ama standart biçimiyle ele alındığında, kapitalizm altında en zor durumda olanları gözden geçirir ve aslında onlara yardımcı olacak eylemleri (örneğin çocuklara, işsizlere, güçsüz durumda olanlara sosyal yardımı) dışlar. Sömürü kuramı bu grupları da dikkate alacak olursa, artı değer aktarımına yoğunlaştığı dar bakış açısını bir yana bırakmalı, bu aktarımların gerçekleştiği daha geniş kapsamlı dağılım sistemini incelemelidir. John Roemer'in sömürüyle ilgili çalışmasının temel amacı budur. Roemer sömürüyü, artı değer aktarımı olarak değil, üretim araçlarından eşitsiz yararlanma çerçevesinde tanımlar. Bu bakış açısına göre kişinin sömürülüp sömürülmediği dağılım eşitliğini öngören, açıkçası kişinin emeğini ve dış kaynaklardan kişi başına düşen payı alabildiği varsayımsal bir durumda daha iyi durumda olup olmadığına bağlıdır. Ekonomideki farklı grupları, kuralları var olan mülkiyet ilişkileriyle belirlenmiş

bir oyunun oyuncularını olarak göreceğiz olursak, bir grubun üyeleri oyunu oynamayı kesip dış kaynaklardan kişi başına düşen payı alarak kendi oyunlarını oynamaya başladıklarında daha iyi durumda oluyorlarsa, o grubun sömürüldüğünü söyleyebiliriz. Roemer'e göre kapitalistin oyunundan çekilmek iş sahibi olan işçilerin de işsiz işçilerin de durumunu düzeltereğinden, her iki grubun da sömürüldüğünü öne sürebiliriz.

Teknik anlamda sömürü –artı değerin aktarılması–, Roemer'in kuramında sınırlı bir rol oynar. Bu, kapitalizmin dağıtım adaletsizliğinin en yaygın sonuçlarından biridir. Ama eşitsizlikten koparılmış bir ahlâkî çıkar ifade etmez. “Ancak üretim araçlarının adaletsizce eşitsiz dağılımının bir sonucuysa kötü bir şeydir” (Roemer 1988: 130). Artı değer aktarımı, eşitsiz dağılımla bozulmadığında ya da bu eşitsizliği gidermeye çalışıldığında meşrudur. Örneğin devletin işsizleri ve çalışmasına izin verilmeyen kadınları desteklemesi sömürü yaratmaz, tersine sömürüyü azaltır. “Çünkü onların, mülkün başlangıçtaki eşitsiz dağılımı sonucunda uğradıkları kaybın giderilmesini” sağlar (Roemer 1988: 134). Bu yüzden Roemer'e göre sömürü kuramının “ahlâkî gerekliliği” artı değer aktarımını gidermek değil, “yabancılaştırıcı üretim araçlarının mülkiyetindeki farklılıkları ortadan kaldırmaktır” (Roemer 1982b: 305; 1982c: 280).

Cohen, Roemer'in kuramının Marksistleri “daha tutarlı eşitlikçiler” kıldığını söylüyor (Cohen 1990a: 382). Ancak Roemer'in sömürü değerlendirmesi de, güçsüz durumdakilere (ya da çocuklara) yapılacak telâfiye yönelik yardım, onlara kaynaklardan kişi başına düşen payla kendilerini garantiye almalarına yeteceğinden fazlasını verdiği için bu yardımı sömürü olarak görüyor.¹³ Doğal yeteneklerin eşitsiz ol-

13 Roemer, “bir baskınlık koşulu” (Roemer 1982a: 237) ya da “dışarıya yönelik hiçbir tüketim” olmaması koşulu ekleyerek bu anlamdan kaçınmaya çalışır (başka deyişle işçiler engellilere yardım etmekten hiçbir zevk almamalıdır) (Roemer 1989: 259). Ancak bunlar *ad hoc*'tur; çünkü Roemer'in sömürü kuramının temeli olarak tanımladığı “ahlâkî güdü”den kopmuştur (Roemer de bunu kabul eder; Roemer 1982c: 277 n.). Hatta görünüşe bakılırsa bunlar, sömürü kuramının liberter içeriğine karşı çıkmak ve refah devletinin sömürücü olduğu yönündeki liberter savları engellemeye yönelik sorgulanmayı gerektiren girişimlerdir (Bertram 1988: 126-127).

imasından kaynaklanan eşitsizlikler, bir sömürü sorunu değildir ve Roemer'in "ahlâkî gerekliliği" de doğal dezavantajları karşılamaya yönelen kuramlardan daha az eşitlikçidir. Roemer, sömürüyü dış kaynakların eşitsiz dağılımının bir sonucu olarak tanımlayarak, çalışmalarını "kendinin sahibi olma ilkesine karşı çıkan radikal eşitlikçi öncüle geri dönmeksizin" yürütmüştür (Roemer 1988: 168).

Roemer, Rawls ve Dworkin'in kuramları gibi bu radikal adımı atan kuramlara da sempatisini dile getirir. Kendisi de sosyalizmden komünizme geçişin, doğal yeteneklerdeki farklılıklardan dolayı, kaynaklar üzerinde farklı düzeyde hak sahibi olmayı ortadan kaldırması gerektiğini söyler. Roemer, doğal yeteneklerdeki farklılıklardan kaynaklanan eşitsizlikleri, "sosyalist sömürü"nü bir biçimi, sosyalizmde de var olmaya devam eden, ama komünizm döneminde tümüyle ortadan kalkacak bir sömürü biçimi olarak niteler. Kendine sahip olma ilkesini, doğal yeteneklerden kaynaklanan eşitsizlikleri karşılamayla sınırlandırmanın meşru olduğunu kabul etse de, bunun işçilerin kapitalizmde sömürüye tâbi tutulduğunu söyleyen, insanların emeklerinin meyvelerinde hakkı olduğunu vurgulayan geleneksel Marksist kavrayıştan ayrı bir sorun olduğuna dikkat çeker (Roemer 1982c: 282-3; 1982b: 301-2). Marksist sömürü kuramı, insanların kendine sahip olma hakkı bulunduğunu, bu yüzden de kaynakların eşitliğini sağlamak için yeteneklerdeki eşitsizliği gidermeye çalışmak gerekmediğini öngören "daha muhafazakâr" öncülle işler (Roemer 1988: 160; karşılaştırmayı 1982a: 7. ve 8. bölümler).

Arneson sömürüye ilişkin benzer bir değerlendirmede bulunuyor. Roemer gibi Arneson da -eşit dağılıma ilişkin değerlendirmesi, doğal yeteneklerin eşitsizliği kadar dış kaynakların eşitsizliğinden kaynaklanan farklılıkları dışarıda bıraksa da- "yanlış sömürü"ye ilişkin yargıların varsayımsal eşitlikçi dağılımla bir karşılaştırmayı gerektirdiğini söylüyor. Arneson, bu sınamaya göre kapitalizmde işçilerin çoğunun sömürüldüğünü, çünkü başkalarının onlardan yararlanmasını sağlayan, zenginlik ya da yeteneklerdeki hak edilmemiş eşitsizliklerin sıkıntısını çektiklerini belirtiyor (Arneson 1981: 208). Artı değer aktarımı, Roemer'in

kuramı kadar Arneson'un kuramında da türevsel bir rol oynar. Artı değer aktarımı, eğer eşitsiz bir dağılımın sonucuysa yanlıştır. Ama zenginlikten ya da doğal yeteneklerdeki hak edilmemiş farklılıklardan bağımsız olarak doğuyorsa ya da bunları karşılama için kullanılıyorsa meşrudur. Dolayısıyla işsizleri, telâfi amacıyla desteklemek, tıpkı güçsüzleri desteklemek gibi meşrudur. Ancak kapitalizmde işçilerden sağlanan artı değer büyük bölümü meşru değildir; çünkü yeteneklerin ve zenginliklerin eşitsiz dağılımından faydalananların ellerinde toplanır. Bu yüzden kapitalizm sömürücüdür. Ama Marx'ın başlangıçtaki sömürü tezinde öne sürdüklerinden daha karmaşık gerekçeler yüzünden...

Bu, sömürüye ilişkin daha akla yatkın bir değerlendirmedir. Roemer ve Arneson, yalnızca emek-ücret ilişkileri çerçevesinde ortaya çıkan işlemlere değil, daha geniş kapsamlı dağılım sistemine odaklanarak Reiman'ın değerlendirmesindeki her iki sorundan da kaçınmışlardır. Onların değerlendirmeleri, kapitalistler için çalışmaya zorlansalar da zorlanmasalar da üretim araçlarından adilce yararlanmadıkları için refah devletinde de işçilerin sömürülebileceğini söylememize olanak tanır. Ayrıca değerlendirmeleri, emek-ücret ilişkisinin dışında gelişen, iş bulamama ya da çalışma izni verilmemesi gibi adaletsiz dağılım olgularını da ele almamızı sağlar.¹⁴

Ne yazık ki bu, tam da sömürüye ilişkin özgün Marksist yaklaşımda ayırıcı olan ne varsa bir yana bıraktığı için çok çekici bir yaklaşımdır. Bu yeni yaklaşımla özgün yaklaşım arasında üç önemli farklılık bulunmaktadır. Bunlardan ilki, sömürü düşüncesinin, eşitsiz dağılıma ilişkin daha öncelikli ve kapsamlı bir ilkedен türetiliyor olmasıdır. Neyin sömürü olarak değerlendirildiğini bilebilmek için, öncelikle insanların kendileri ve dış kaynaklar üzerinde hak sahibi olmakla neyi hak ettiklerini bilmemiz gerekir. Geri plândaki bu ilkeleri ortaya serdi-

14 Arneson'un da belirttiği gibi, yoksullaştırılmış bir işçinin sömürülmesinin neden yanlış olduğuna ilişkin bu değerlendirme, kapitalistin işçiyi açlıktan ölmeye mahkûm ederek, fabrikasını atıl durumda bırakmasının neden yanlış olduğunu da açıklar (Arneson 1993a: 288). Tersine geleneksel Marksist sömürü değerlendirmesi, fabrikasını kapatan birinin, artık kimseyi sömürmediği anlamına gelir.

ğimizde de sömürünün adaletsizlik paradigması değil, dağılımdaki adaletsizliğin birçok biçiminden biri olduğu açıklık kazanır. Ne yazık ki Marksistler, sömürünün ahlâkî açıdan taşıdığı merkezî önemi abartmaya yatkındırlar. Örneğin Roemer, sömürünün çapını eşitsiz dağılımın tüm biçimlerini kapsayacak ölçüde genişletmiştir.¹⁵ Daha önce de gördüğümüz gibi bu, onun ücretli işçi kadar işsizlerin de kaderini değerlendirmesini sağlar. Ancak bu olguların her ikisini de sömürü olarak adlandırmak kafa karıştırıcıdır. Gündelik ahlâkımız sömürünün, sömürele sömürülen arasında sömürenin sömürülenden haksızca yararlandığı doğrudan bir etkileşimi gerektirdiğini söyler. Bu nedenle işsizlerin durumunu sömürüyle açıklamak pek de doğru olmayabilir. İşsizler haksız yere ihmal edilmiş ve dışlanmışlardır. Ama kapitalistler onların varlığından pek bir yarar sağlamadığı için kendilerinden haksızca yararlanıldığını söylemek zordur. Adaletsizliğin bütün biçimlerinin, sömürünün farklı biçimlerine denk düştüğünü söylemek bu yüzden bize bir görüş kazandırmaz, yolumuzu kaybettirir.¹⁶

Ayrıca Roemer'in özümleme girişimi, eşitlik ve sömürü arasındaki ilişkiyi de gölgeler. Roemer farklı eşitsizlik biçimlerinin (haksız

15 Aynı biçimde, Van Parijs, sömürü kavramını zengin ve yoksul ülkeler arasındaki eşitsizlikleri (o buna yurttaşların sömürülmesi der); hattâ iş sahibi olanlarla işsizler arasındaki eşitsizlikleri de (buna "iş sömürüsü" der) kapsayacak ölçüde genişletmiştir (Van Parijs 1993: 143-7, 123-30).

16 Roemer kimi yerlerde bu eşitsizlik ve adaletsizliklerin özümlenmesinden uzaklaşmıştır. Sömürünün, birinin ötekinden yararlanması anlamına geldiği gündelik duyarlılığımızı karşılamak için şu koşulu ekler: Sömürülen grubun yeteneklerini ve kaynaklardan kendine düşen payı alıp çekildiğinde daha iyi durumda olması koşulunun yanı sıra sömürülen mevcut kaynaklarıyla çekildiğinde sömürenlerin de daha kötü durumda olması gerekir (Roemer 1982b: 285). Bu ek koşulun karşılanmadığı durumlarda, kaynaklardan eşit yararlanmaktan men edilen gruplar "Marksçı bakış açısına göre haksızlığa uğramış olurlar", ama "sömürülmemişlerdir"; çünkü diğerleri onlardan yararlanmamıştır ("Sahnedeki çekilebilirler ve başkalarının geliri değişmez." –Roemer 1982b: 292) Ancak Roemer'in de kabul ettiği gibi bu ek koşul "haksız yere yararlanma" duygumuzu hâlâ karşılayamamaktadır (Roemer 1982b: 304 no.12; karşılaştırmın Elster 1982a; 366-9). Roemer, bunları izleyen bir yapıtında, başlangıçtaki sömürü tanımına geri döner: "Mülkün başlangıçta eşit olmayan bir biçimde dağıtılması yüzünden kişinin uğradığı kayıp" (Roemer 1988: 134). Bu tanıma göre bu kaybın kişiden yararlanılmasından kaynaklanıp kaynaklanmaması önemsizdir. Dolayısıyla kişi "eğer toplumun yabancılaştırıcı üretim araçlarının eşitlikçi yeniden dağılımı sayesinde kazanabilecekse" sömürülüyordur (Roemer 1988: 135). Bu tanıma göre işsizler de ücretli işçiler gibi sömürülüyordur.

yararlanma, dışlama, ihmal) tümünün de kapsamlı sömürü kategorisinde değerlendirilebileceğini söyler. Ancak tersi daha doğrudur. Sömürü, tümü de daha derin ve kapsamlı bir eşitlik ilkesiyle değerlendirilen birçok eşitsizlik biçiminden biridir. Roemer'in kuramına göre bu eşitlik ilkesi, kaynaklardan yararlanmayı eşitlemeye yönelik "ahlâkî gereklilik"te anlatımını bulmuştur. Sömürü artık ahlâk bakımından kuramın kalbi değildir.

Farklılıklardan ikincisi, sömürünün yerleştirildiği daha geniş kapsamlı bir adalet kuramı giderek Rawlscu adalet kuramına yaklaşacaktır. Özgün Marksist yaklaşım, işçilerin emeklerinin ürününü hak ettiklerini, kapitalizmi adaletsiz kılanın da bu hakkın zorla yadsınması olduğunu söyler. Ancak çağdaş Marksistlerin çoğu, bağımlı olan kesimlere yardımı ahlâk bakımından kuşkulu kıldığı için (başka nedenlerin de yanısıra) liberter öncülde kaçınmaya çalışmışlardır. Teknik anlamdaki sömürünün tümüyle adaletsiz olmadığını savunan gündelik ahlâkımızla uyumlu olmaya çalıştıkları ölçüde, Rawlscu eşitlik ilkesine de o denli göndermede bulunacaklardır. Marksist sömürü söylemi, liberal eşitlikçi adalet görüşlerinden daha radikal olarak kabul edilse de, "Marksistlerin kapitalizmin adaletsizliğini hedef alan kınamaları, Marksizmden daha az görkemli bir dil kullansalar da görünürde daha az radikal olan çağdaş siyaset felsefesi kuramlarının ulaştığı sonuçlardan çok da farklı değildir" (Roemer 1988: 5). Örneğin Arneson'un Marksist sömürü kuramı, tıpkı Dworkin'in kuramının gerisindeki isteklere duyarlı yeteneklere duyarsız dağılım ilkesine dayanmaktadır. Marksist sömürü kuramı, bu yeni biçimleriyle liberal eşitlikçi ilkelerle yarışmaktan çok onlara uyuyor gibidir.

Son olarak sömürüye ilişkin bu yeni değerlendirme, özgün Marksist sömürü tezinin varoluş nedenini, yani ücretli emek ilişkisinin doğası gereği adaletsiz olduğu savını bir yana bırakır. Yanlış sömürüyü test etme yolu, hak edilmemiş eşitsizlikler olup olmadığıyla ilgili olsaydı, o zaman kimi ücret ilişkilerinin sömürücü olmadığını söyleyebilirdik. Ücretli emeğin "iki açık rotası" vardır. İlki daha önce de gördüğümüz gibi güçsüzleri sermaye sahibi kılmak doğal yeteneklerdeki eşit-

sizliği giderebilir ve böylece bizi yeteneklere duyarsız bir dağılım plânına yaklaştırabilir. İkincisi üretim araçlarına sahip olma düzeyindeki farklılıklar, eğer yatırımlar ve risklerle ilgili tercihleri farklılaşıyorsa, eşit yeteneklere sahip insanlar arasında da gözlenebilir. Sözelimi 3. Bölüm'de kullandığım bahçıvan-tenisçi örneğinde olduğu gibi... Tenis oyuncusu kaynaklarını hemen tüketime harcıyıp bir tenis kortu kurmak istemiş, bahçıvansa kaynaklarını sebze bahçesi kurarak üretime aktarmayı yeğlemişti (3. Bölüm, 4. alt. böl. s.105). Tenis oyuncusu sonuçta bahçıvan için (ya da üretim varlıklarına sahip başka biri için) çalışacak olsa bile bunun meşru olduğunu savunmuştum, çünkü haset testini geçiyordu. Taraflardan her biri de ötekiyle aynı tercihleri yapmakta özgürdü. Ancak iş ve dinlenceye ilişkin farklı tercihlere sahip oldukları için hiçbiri de ötekinin yaşam biçimini seçmek istememişti. Benzer biçimde bahçıvan daha büyük bir riske girerek daha fazla üretken varlık sahibi olmuş; aynı riski üstlenebilecek durumdaki tenis oyuncusu ise daha küçük ama daha risksiz bir gelire sahip olmak istemiş olabilirdi. Dinlence ve riskle ilgili farklı tercihler, meşru ve kiskançlığa yol açmayacak biçimde üretim araçlarının eşitersiz mülkiyeti sonucunu doğurmuştur. İnsanların tercihlerinin bu biçimde farklılaşmadığı noktalarda ya da bu tür farklılıkların insanlara işyerinde demokratik bir söz hakkına sahip olmak gibi ortak bir istekten daha az önemli görüldüğu noktalarda, üretken varlıklara eşit ölçüde sahip olmayı öngören bir sistem benimsememiz olasıdır. Ancak ücret-emek ilişkisine geniş kapsamlı bir yasak getirmek, adil dağılımın isteklere duyarlı olması gereken yönünün çiğnenmesi anlamına gelecektir.¹⁷

17 Paul Warren, ücret-emek ilişkileri için "açık rotalar" bulunsa bile bunları sömürücü sayarak yasaklamaya göz yumulabileceğini, çünkü işverenin bu ilişki üzerinde hem eşit olmayan düzeydeki gücünü kullanabileceğini, hem de bu ilişkiden büyük miktarda kazançlı çıkabileceğini savunur. İşveren ve işçinin kaynakları arasındaki eşitersizlik meşru olsa bile (gönüllü tercihlerden dolayı), işverenin meşru eşitersizlikten meşru olmayan bir biçimde yararlanması yanlış olacaktır (Warren 1997). Warren'ın makalesinden, sanki iş sahibi olma gereksinimi, kaynaklardaki (tercihlere dayalı) eşitersizliğin beklenmedik ve nahoş bir sonucuymuş, müstakbel işçilerin bu eşitersizliğe karşı korunmaları gerekiyormuş gibi bir anlam çıkmaktadır. Bu yanlıtıdır. Varsayımsal olarak, her iki taraf da tasarruflar, yatırımlar ve risklerle ilgili gerekli kararları alarak işveren ya da mülkiyet sahibi olma olanağı da dahil aynı seçeneklerle karşı karşıyaymış gibi görünmekte-

Bunların hiçbiri de üretim araçlarının mülkiyetine ilişkin var olan eşitsizlikleri açıklamaz. Marx, kapitalistlerin mülklerini bilinçli tasarruflarla edindiklerini savunanlara şiddetle karşı çıkmış, “fetihler, köleleştirme, hırsızlık, cinayetler, kısacası güç kullanımının sermaye birikiminde büyük rol oynadığını” göstermeye girişmiştir (Marx 1977c: 873-6, 926; karşılaştırın Roemer 1988: 58-9). Başlangıçtaki bu adaletsiz mülk edinimi, risk savını baltalar. Çünkü kapitalistler sermayeleriyle riske girmek isteseler bile (doğruyu söylemek gerekirse) riske atmak istedikleri sermayeleri değildir. Risk alacak sermayeleri olsa, işçiler de kapitalistlerle aynı riskleri almak isteyebilir. Ne olursa olsun, “işçinin hayatının kapitalistin hayatından daha az risk içerdiği ciddi olarak ileri sürülemez.” İşçiler, “kapitalistler ve yöneticilerin karşı karşıya olmadığı mesleki hastalık, işsizlik, yoksul bir emeklilik riskleriyle” yüz yüzedir (Roemer 1988: 66). Bu yüzden ne çabalamar, ne de risklerin tersine çevrilmesi var olan eşitsizlikleri haklı çıkarabilir (Roemer 1982b: 308; Nozick’in tersine 1974: 254-5). Ancak kapitalizmin tarihsel olarak hak edilmemiş eşitsizliklerden doğduğu gerçeği, Rawls’un “mülkiyet demokrasi” sine benzer bir rejimde meşru biçimde ücret-emek ilişkisinin doğmayacağını göstermez. Hattâ insanlar seçimlerinin sonuçlarını çok iyi biliyorlarsa ve farklı tercihleri, adil koşullar altında oluşturduklarsa, “bu tez neredeyse reddedilemez” görünüyor (Elster 1983a: 294).¹⁸

dir. İşçi olacak kişi farklı tercihler yapmıştır, çünkü hayattaki amaçları farklıdır. Belki de bunun, kendisinin başkaları için çalışması anlamına geleceğini bilerek daha çok tüketim, dinlenme ve güvenlik amaçlamıştır. İşçi olma kararı, işveren olma seçeneği de dahil başka seçenekler arasında yaptığı tercihin bir parçasıdır. Bir başka deyişle işle ilgili kararlar, haset testinde zaten dikkate alınmıştır. Liberal bir toplumda bireyler eşit olmayan güç ve eşit olmayan ödüller sunan ilişkilere girmekte özgürdür. Hattâ insanların bir araya gelme biçimlerinin büyük bölümü bir dereceye kadar böyledir. Liberal bir toplumda örgütlerin (kiliseler, yardım dernekleri, siyasi partiler) bütün üyelerin güçlerini eşitleyecek biçimde örgütlenmesi ya da insanları harcadıkları emeğe göre ödüllendirmesi gibi bir koşul yoktur. Önemli olan insanların ne tür ilişkilere gireceklerini, kaynakların eşit olduğu bir konumdan yapmalarındır ve ücret-emek ilişkisinin “açık rotası”nda da bu mevcuttur.

18 Roemer’in bu teze karşı çıkma girişimi için bkz. Roemer 1988: 149-56. Roemer temelde, kaynakları eşitleyecek olsak bile, insanların tercihleri dolayısıyla sahip oldukları sermaye düzeyindeki farklılıkların, büyük ölçüde daha önceki adaletsizliğin süre giden etkilerini yansıtacağına

Bu yüzden özel mülkiyetin sömürücü olması gerekmez. Tersine üretim araçlarının toplumsallaştırılması sömürücü olabilir. Marksistler, sosyalizmde üreticiler ürünlerini denetleyeceğinden sömürünün olanaksız olduğunu söylemekten hoşlanırlar (Örneğin Holmstrom 1977: 353). Ancak sömürüye ilişkin bu yeni yaklaşım çerçevesinde insanların demokratik biçimde yönetilen ve işçilerin sahip olduğu bir şirkette oy sahibi olarak toplumsal kaynaklardan eşit ölçüde yararlanabilir olması yeterli değildir. Her şey insanların, kaynaklarıyla ne yapmaya karar vereceklerine bağlıdır. Sürekli kendi içinde ikiye bölünen bir şirket düşünün: Çoğunluk, bahçıvan gibi geliri dinlenceye yeğliyor; azınlıkta kalan bir grupsa tenis oyuncusu gibi dinlenceyi gelire yeğ tutuyor. Eğer bütün kararları çoğunluk alırsa, azınlığın, toplumsal kaynaklardan eşit düzeyde yararlanmayı öngören sosyalist hakkını, eşit düzeyde bireysel kaynaklara sahip olma liberal hakkına çevirmesine (örneğin şirketteki hissesini satarak) izin verilmezse, azınlıktan haksızca yararlanılmış olacaktır. Roemer-Arneson yaklaşımına göre azınlık, kaynaklardan kişi başına düşen paylarını alarak çekilmeleri halinde daha iyi durumda olacaklarından, sömürülmüş olacaktır (Arneson 1981: 226; Geras 1989: 257).

Dolayısıyla sömürü kaygısı, üretim araçlarının eşitlenmesi değil toplumsallaştırılması yönünde genel bir tercihi haklı çıkarmaz. Kaynakların eşitlenmesi, kimi insanlar başkaları için çalışıyor olsa bile sömürücü olmayabilir; kaynakların toplumsallaştırılması da herkes bir

karşı çıkar. Yoksul aile ortamlarında doğan insanlar, zengin ailelerde kuşaklardan kuşaklara aktarılan riske girme ve hazzın ertelenmesi alışkanlıklarını öğrenemeyeceklerdir. İş ve dinlenceyle ilgili olarak farklı tercihlere sahip olmak, üretim araçlarına farklı düzeylerde sahip olmayı haklı çıkarmaz. Çünkü bu tercihler adil olmayan koşullarda oluşturulmuşlardır (Roemer 1988: 62-3, 152-3; 1985b: 52). Bu geçerli bir noktadır; dolayısıyla insanlar ancak adil koşullarda oluşturulmaları halinde tercihlerinden sorumludurlar (Karşılaştırın Rawls 1979: 14; Arneson 1981: 205; Scanlon 1988: 185-201). Ancak, özel mülkiyetin örtülü bir biçimde yasaklanmasını buna dayandırmak zordur. Bir ya da iki kuşak boyunca başlangıç koşullarının eşit olmamasından kaynaklanan bu etkiye katlanmamız, belki de telâfi etmemiz gerekecektir. Daha önceden dezavantajlı olan grupların gerekli özellikleri kazanıp sonraki kuşaklara aktarmaları için adil eylem programları uygulayabiliriz. Bu, farklı isteklerin meşru olarak üretim araçlarına farklı düzeylerde sahip olmayı doğuracağı yönündeki genel ilkeyi bozmadır.

başkası için çalışıyor olsa bile sömürücü olabilir. Her şey insanların sahip olduğu tercihlere, kendilerini içinde buldukları koşullara bağlıdır. Önemli olan insanların yaşamdaki hedeflerine en iyi biçimde uyan iş, dinlenme ve riskle ilgili kararları almalarını sağlayacak biçimde kaynaklara ulaşabiliyor olmalarıdır. Bu tür bir kendi kaderini belirleme durumuna en iyi biçimde özel mülkiyet, kamusal mülkiyet ve işçi demokrasisinin bir karışımıyla ulaşılabilir. Çünkü bu mülkiyet biçimlerinin her biri, belli kimi seçenekler yaratırken ötekilerinin önünü kesmektedir (Lindblom 1977: 24. bölüm; Goodin 1982: 91-2; Weale 1982: 61-2). Bunların tümü de büyük ölçüde deneysel sorunlardır ve ince sömürü suçlamalarıyla kapatılamazlar.

(b) Gereksinimler

Buraya kadar, Marx'ın komünizmde dağılımın "herkese gereksinimine göre" gerçekleşeceği ilkesine ilişkin fazla bir şey söylemedim. Bu ilkenin, artı emeğin telâfi amacıyla işçilerden başkalarına aktarımını dışlayan, Marksizmin geleneksel sömürü kavrayışına denk düşmediğini belirttim. Yalnız, bir adalet ilkesi olarak değerlendirildiğinde bu ilkeyle ilgili olarak ne söylenebilir? Daha önce de gördüğümüz gibi, Marx'ın kendisinin de bunu bir adalet ilkesi olarak düşünmemiş olması mümkündür. Komünizmde kaynak bolluğu yaşanacağına ilişkin öngörüsü dikkate alındığında, "herkese gereksinimine göre" ilkesi, kıt kaynakların dağılımını düzenleyen bir ilke değil, komünizmde neler olacağını basit bir tanımıdır; insanlar bol kaynak stoklarından gereksinim duydukları kadarını alacaklardır (Wood 1979: 291-2; Cohen 1990b; ama karşılaştırın Geras 1989: 263).

Ama çağdaş Marksistlerin birçoğu, Marx'ın bolluğa ilişkin iyimserliğini paylaşmaz ve gereksinim ilkesini dağıtıma ilişkin bir ilke olarak görür. Bu açıdan bakıldığında gereksinim ilkesi, en akılcı biçimde gereksinimlerin eşit olarak tatmini ilkesi olarak anlaşılabilir. Çünkü Marx bunu, katkı ilkesinin "kusurlarına", daha önce de gördüğümüz gibi insanların farklı gereksinimlerinin yarattığı eşitsizliklere bir çözüm olarak sunmuştur (Elster 1983a: 296; 1985: 231-2). Çekici bir

ilke midir bu? Gereksinimler yalnızca maddi gereklilikler olarak yorumlandığında o kadar da çekici bir ilke değildir. İnsanların yalnızca maddi gereksinimlerini karşılayan sosyalist bir hükümetin, kimi Batı demokrasilerindeki refah programlarının gelişmiş bir örneğini oluşturması zordur. Ancak Marksistler “gereksinimleri” daha kapsamlı bir biçimde yorumlarlar. Hattâ Marx’a göre insani gereksinimler, “sınırsız ve esnek doğaları”yla farklılaşırlar, bu yüzden insani gereksinimler “üretiminde olduğu kadar tüketiminde de çok yönlü zengin bir bireysellik içerirler” (Marx 1977c: 1068; 1973: 325). Bu nedenle “gereksinimler” sözü hem maddi gereklilikler, hem de insanların hayatlarında sahip olmaya değer buldukları çeşitli malları kapsayan “çıkarlar”la eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Böyle bakıldığında gereksinimler, önemli istekleri ve hevesleri içine alırlar. Dolayısıyla gereksinimler ilkesi, daha sınırlı bir anlamdaki gereksinimlerin eşit düzeyde tatmininden çok “en akla yatkın biçimde eşit refah ilkesi olarak anlaşılabilir” (Elster 1983a: 296).

Ne yazık ki gereksinimler ilkesinin bu kapsamlı yorumunu benimsediğimizde, artık bu ilke bize kaynakları nasıl dağıtmamız gerektiği konusunda rehberlik etmez. Görünüşe bakılırsa Marksistler, gereksinimler ilkesinin, insanların çıkarlarını eşit düzeyde değerlendirmenin ne anlama geldiği sorusuna bir yanıt olduğunu düşünmektedirler. Ancak “gereksinimler” ilkesini bütün çıkarlarımızı kapsayacak biçimde genişlettiğimizde ve bolluk varsayımını bir yana bıraktığımızda, dağılımın gereksinimlere göre gerçekleşmesi gerektiğini söylemek, bu soruya yanıt vermekten çok, onu başka bir biçimde yeniden sormaktır. Bu ilke, sahip olduğumuz farklı çıkarları nasıl ele almamız gerektiğini söylemez. Örneğin gereksinimler en dar anlamda bir tercih sorunu değilken, Marksist anlamda tercihler-koşullar hattının her iki yanına da düşerler. Bu yüzden kaynaklardan belli bir miktarın kişinin gereksinimlerini karşılayıp karşılamayacağı, kişinin gereksinimlerinin ne kadar pahalı olduğuna bağlıdır ki, bu da hem kişinin tercihlerine hem de içinde bulunduğu koşullara dayanır. Pahalı gereksinimleri olanlara ekstra kaynaklar sağlamamız gerekir mi? Eğer gerekiyorsa, bütün kay-

naklarımızı ciddi biçimde engelli olanlar için harcamalı mıyız? Seçilmiş olan ve olmayan pahalı gereksinimler arasında ayırım gütmemiz gerekir mi? Rawls ve Dworkin'in üzerinde yoğunlaştığı sorular bunlardır; çünkü bunlara bir yanıt vermeyen bir adalet kuramı eksiktir. Ama genel olarak Marksistler gereksinimler ilkesinin insanların çıkarlarını tartarken nasıl kullanılacağını açıklamamışlardır.

Marksistlerin, gereksinim ilkesine bir içerik kazandırdıklarında liberal eşitliği savunanlarla üzerinde en çok uzlaşamadıkları konu, insanların tercihlerinin bedellerinden sorumlu oldukları, dolayısıyla da dağılımın isteklere duyarlı olması gerektiği savı olmuştur. Kimi Marksistler insanların tercihlerinin, maddi ve kültürel koşullarının bir ürünü olduğunu, dolayısıyla insanların tercihlerinden sorumlu tutulamayacaklarını gerekçesiyle bu savı tümüyle reddederler (Örneğin Roemer 1985a: 178-9; 1986a: 107, 109; 1988: 62-3). Levine, bireylerin tercihlerinden sorumlu olduğu savını reddetmenin, “insanlara eşitler olarak davranmanın” Dworkin'in kuramındaki “daha radikal bir kavrayışı karşıladığı”nı söyler (Levine 1989: 51. s. 25). Ancak bu sorumluluğu reddetmekte neyin özellikle radikal (ya da çekici) olduğu o kadar da açık değildir. Öncelikle bireysel sorumluluğun reddiyle demokrasiye bağlılığımız arasında bir *gerilim* vardır. Eğer insanlar tercihlerinden sorumlu değilse, neden bu tercihleri demokratik sürecin meşru verileri sayalım? Neden insanları akılcı akıl yürütme ve karara varma becerisinden yoksun görelim? Demokratik kuramımızda insanlara sorumlu aktörler olarak davranırken adalet kuramımızda sorumlu aktörler olarak davranmama arasında “pragmatik bir tutarsızlık” vardır (Elster 1992: 239).

Ayrıca kimi insanların, başkalarının pahalı zevklerini desteklemesinin gerekmesi birçok Marksist'in de katılacağı gibi gayri adildir. Arneson'un da dediği gibi, “Her ikisi de sanatsal gereksinimler duyan iki kişiyi düşünün: Biri maliyet bilincine sahip ve gereksinimini ucuz araçlarla (suluboyalar, dolmakalem ve mürekkepli çizimler) karşılamayı öğreniyor. Öteki ise maliyet konusunda bilinçsiz ve ancak çok pahalıya karşılanacak zevkler geliştiriyor (büyük mermer heykeller, su altı fotoğrafçılığı gibi). “Herkes gereksinimine göre” ilkesinin, kıt

kaynakları bu sanatçılara paylaşırma açısından uygun ilke olup olmadığı çok da açık değil (Arneson 1981: 215). Gereksinim ilkesinin pahalı tercihler karşılık verebilmesi için neyin “mantıklı” tercih sayılacağına ilişkin kimi açıklamalar gerekmektedir. Ancak böylece “insanlara tercihlerini oluşturmalarının ilk aşamasında toplumun her tür pahalı zevki üstlenmeyeceği söylenebilir” (Elster 1983a: 298; Geras 1989: 264). Arneson’a göre böyle bir toplumsal ölçüye duyulan gereksinim, “Marx’ın sloganının belirsizliğini” yansıtmaktadır, ama “temel ahlâkî güveni sorgulama” çağrısında bulunmamaktadır (Arneson 1981: 215). Yine de bu, aslında gereksinim ilkesine ilişkin çok farklı bir kavrayıştır. Çünkü insanlara gereksinimlerini önceden konan bir dağıtım standardına göre değiştirmelerini söyler. Gereksinim ilkesininse, genelde dağıtımı, insanların önceden belli olan gereksinimlerine göre değiştirmemizi gerektirdiği belirtilir (Elster 1983a: 298).

İsteklere duyarlı olma gerekliliği ister gereksinim ilkesinin bir özeti, ister bu ilkenin incelenmiş biçimi olarak görülsün, asıl etkisi Marksist eşitliği, az çok Dworkin’in kaynakların eşitliği kuramına benzer kılma yönündedir (Elster 1983a: 298 s. 65).¹⁹ Ya da bundan daha

19 Dağıtımların isteklere duyarlı olması gerektiği ilkesini kabul eden kimi sosyalistler, bunun doğurduğu eşitsizlik biçimlerini kısıtlamakla ilgilidirler. Örneğin kimileri gelir düzeyindeki aşırı farklılıkların, öz saygıyı zedeleyeceğini (Nielsen 1978: 230; Daniels 1975a: 273-7; Doppelt 1981: 259-307; Keat 1982: 68-70; ama karşılaştıran Rawls 1971: 107; DiQuattro 1983: 59-60; Gutmann 1980: 135-8) ya da bir adalet duygusu geliştirmek için gerekli koşulları (Clark ve Gintis 1978: 315-16) ya da dayanışma duygusunu ortadan kaldıracaklarını (Crocker 1977: 263) söylerler. Haset testini aşan gelir farklılıkları açısından bu tür sorunların doğacağından kuşkuluyum. (Başkalarının daha çok kaynak sahibi olması, benim istemediğim ve özgür tercihimle reddettiğim bir hayat sürüyorlarsa, benim kendime saygımı nasıl zedeler?) Kimileri de büyük gelir eşitsizliklerinin demokrasi için gerekli olan siyasi iktidar eşitliğini baltalayacağı (Daniels 1975a: 256-8) ya da çocuklar için eşit olmayan fırsatlar yaratacağı görüşündedirler (Nielsen 1985: 29-8). Bunlar ciddi kaygılardır, meşru eşitsizliklere kısıtlamalar koyma konusunda anlaşılan Rawls ve Dworkin tarafından kabul edilirler (Siyasi eşitlikle ilgili olarak bkz. Rawls 1971: 225-6; Dworkin 1988; eşit olmayan fırsatlarla ilgili olarak bkz. Rawls 1971: 73). İsteklere duyarlılıkla ilgili görüşler için bkz. Nielsen 1985: 293-302; Elster 1985: 231-2, 524; 1992: 237-40; Levine 1988: 53; 1999.

Carens, sosyalistler ve liberaller arasındaki kilit önemdeki farklılıkların, gereksinimler ilkesini değil, Marx’ın ünlü sloganının öteki yarısını (“herkesten yeteneğine göre, herkese gereksinimlerine göre”) içerdiği kanısındadır. Carens bunun, insanların katkısı için bir görev biçtiğini

farklı bir yorumlanma biçimi varsa, Marksistler bize bu ilkenin hangi noktada farklılaştığını söylemezler; çünkü insanların tercihlerinin bedelini nasıl ölçeceğimizi açıklamazlar. Örneğin Dworkin'in açık artırma örneğinin rolünü ne üstlenir? Marksistler geleneksel olarak piyasa düzeneklerine karşı çıkmışlardır. Ama insanlar tercihlerinin bedellerinden sorumlu tutulacaklarsa, fırsat maliyetini ölçmek için bir piyasa gerekir. (Marksistlerin piyasalara düşmanlığının yanısıra bolluk varsayımının, Marksistlerin tutarlı bir fırsat maliyeti kavramı oluşturmalarını nasıl engellediği üzerine bkz. Nove 1983: 1. Bölüm.)

Adil bir dağılımın yeteneklere duyarsız olması gerektiği iddiası ile ilgili uzlaşmazlıklar daha azdır. Gereksinim ilkesi, “kişinin ekonomiden sağladığı tüm yararlarla kişinin o ekonomiye katkıda bulunma becerisini belirleyen ‘ahlâk bakımından rastlantısal’ genetik ve toplumsal etkenler arasındaki bütün bağlantılara ciddi hasar verir” (Arneson 1981: 215-16). Gereksinim ilkesinin buradaki gerekleri daha açıktır; çünkü “bu tür örnekleri ele almak üzere tasarlanmıştır” (Elster 1983a: 298). Ancak burada bile gereksinim ilkesi henüz eksiktir; çünkü doğal dezavantajları tümüyle karşılamanın olanaksız olduğu noktada ne yapmamız gerektiğini söylemez. 3. bölümde de gördüğümüz üzere ciddi biçimde zihinsel engelli birinin koşullarını eşitlemek olanaksızdır. Ayrıca kaynaklarımızın tümünü bu işe adamamız da istenir bir şey değildir. Dworkin buradan yola çıkarak varsayımsal sigorta plânını geliştirmiştir. Ancak çağdaş Marksist literatürde bu sorunun bir çözümü olmadığı gibi bunun bir sorun olarak tanımlandığını da göremeyiz. Gereksinim ilkesinin koşullardaki eşitsizlikleri giderdiğini söylemek yeterli değildir. Bunu nasıl ve ne pahasına yapacağımızı bilmemiz gerekir. Bu sorular yanıtlanıncaya dek gereksinim ilkesinin liberal eşitlik kuramlarıyla karşılaştırılıp karşılaştırılmayacağını ya da nasıl karşılaştırılacağını söylemek mümkün değildir.

düşünür. İnsanların becerilerinden “iyi yararlanmaları” yönünde bir görevdir bu. Liberaller bunun, yeteneklileri, iyi yapabildikleri ama hoşlanmadıkları bir işi yapmaya zorlayarak köleleştireceğini düşünür (Carens 1986: 41-5). Birçok Marksistin Carens'in Marx'ın sloganını görev dayatıcı olarak yorumlamasını paylaşmadığına inanıyorum. Ancak bu, çok daha fazla tartışılmayı hak eden bir konudur.

(c) Yabancılaşma

O halde hem sömürü hem de gereksinim ilkesi açısından Marksist ve liberal eşitlikçi adalet kuramları arasında aşamalı bir geçişe tanık oluyoruz. Roemer'in de belirttiği gibi, "Çağdaş analitik Marksizmle çağdaş sol-liberal siyaset felsefesi arasındaki sınırlar son derece belirsizdir. Bu da ortak bir özleri olduğunu gösterir" (Roemer 1986b: 200). Ancak Marksist düşüncenin liberal eşitlikçilikten açıkça ayrı ve son derece farklı bir kolu daha vardır. Steven Lukes'a göre, Marx'ın kapitalizm eleştirisi, yalnızca "Kantçı" bir sömürü düşüncesine değil, yabancılaşmayla ilgili "mükemmelci" bir düşünceye de göndermede bulunur (Lukes 1985: 87; karşılaştırın Miller 1989: 52-4).²⁰ Kantçı düşünce, özel mülkiyetin kimi insanları (işçiler) başkalarının (kapitalistler) yararı için bir araç konumuna indirgeme biçiminin altını çizirken, mükemmelci düşünce özel mülkiyetin en önemli becerilerimizin gelişimini engelleme biçimi üzerinde durur. Bu mükemmelci bakış açısına göre, özel mülkiyetle ilgili sorun, yalnızca sömürücü olması değildir. Çünkü sömürden yararlananlar da temel insani güçlerine yabancılaşmışlardır. Bu yabancılaşma tezi, özel mülkiyetin engellenmesini savunmanın daha umut verici bir yolu olarak görünüyor. Çünkü özel mülkiyeti eşitlemek, sömürüyü ortadan kaldırırsa da, bu yabancılaşmayı evrenselleştirebilir.

Marx'ın yabancılaşma tezinin de bir örnek oluşturduğu mükemmelci tezler, kaynakların "insanın potansiyelinin ve yetkin yönlerinin hayata geçirilmesini" sağlayacak biçimde dağıtılması gerektiğini, bu tür yetkinliklerden yoksun yaşam biçimlerinin özendirilmemesi gerektiğini söyler (Lukes 1985: 87). Bu tür kuramlar "mükemmelci"dir, çünkü belli yaşam biçimlerinin insani "yetkinliği" oluşturduğunu, bu tür yaşam biçimlerinin özendirilmesi, daha az değerli yaşam biçimlerinin de cezalandırılması gerektiğini söylerler. Liberal ve liberter kuramlarsa ter-

²⁰ Lukes Marx'ın düşüncelerinin "faydacı" bir yaklaşımı içerdiğini de savunur. Ancak kısmen faydacılığı daha önce incelediğimiz için, kısmen de Marx'ın düşüncesinin bu kolu çağdaş Marksistler üzerinde Kantçı ve mükemmelci yaklaşımlara göre daha az etkili olduğu için, bunu şimdilik bir kenara bırakacağım. Ayrıca Marx'ın düşüncesinde faydacı bir yön bulunduğundan da kuşkuluyum. Marx, bir insanın, sırf bu toplam faydayı artıracak diye zarar görebileceği düşüncesini reddetmişti (Murphy 1973: 217-20; ama karşılaştırın Allen 1973; Brenkert 1981).

sine, belli bir yaşam biçimini özendirmeye çalışmaz, bireyleri kaynakları en değer verdikleri biçimde kullanma konusunda serbest bırakırlar. Liberal ve mükemmelci kuramlar arasındaki genel zıtlığı gelecek bölümde değerlendireceğim, ama önce Marksist mükemmelciliğin özel mülkiyet yasağını nasıl savunabileceğini kısaca inceleyelim.

Bir mükemmelci tez, “insanın ayrıksı yetkin yönlerinin” neler olduğunu ve kaynakların nasıl bunları geliştirecek biçimde dağıtılması gerektiğini açıklamalıdır. Marx’a göre ayrıksı yetkin yönümüz, özgür yaratıcı işbirliğine dayalı üretim becerimizdir. Bu beceriyi köreltecek bir biçimde üretmek, “türümüzün gerçek doğası”na “yabancılaşma”yı yanında getirir. Bu yüzden de mükemmelciler komünist bir toplumda kaynakların, insanları işbirliğine dayalı bir üretimle kendilerini gerçekleştirmeye özendirecek biçimde dağıtılması gerektiğini savunur. Dağılım yine gereksinim ilkesiyle yönlendirilebilir. Ancak mükemmelcilere göre gereksinim ilkesi bütün gereksinimlerle ilgili değildir. Daha çok “işbirliğine dayalı, yaratıcı ve üretken etkinliklerle zevklerin ideal olanını tam anlamıyla ifade eden insani çıkarlar ve düşünceler seçkisini” kapsarlar (Campbell 1983: 138; karşılaştırın Elster 1985: 522).

Bu ideal nasıl geliştirilecektir? Marksistler bu idealin, ücret-emek ilişkisinin kaldırılması ve üretim araçlarının toplumsallaştırılmasıyla en iyi biçimde geliştirilebileceğini savunurlar. Ücret-emek ilişkisi bizi en önemli becerimize yabancılaştırır. Çünkü işçinin emek gücünü, kullanımı bir başkasının denetiminde olan bir mala dönüştürür. Ayrıca kapitalizmde birçok işçiye göre emek gücünün bu biçimde kullanımı akılsızcadır ve gerçek bir doyumdan uzak olma eğilimindedir. Üretim araçlarının toplumsallaştırılması, herkesin iş yaşamını nasıl örgütleyeceği konusunda söz sahibi olmasını, üretimi kapitalistin kârını çoğaltmak yerine gerçek doyumunu artıracak biçimde örgütlemesini sağlar. Kapitalizm, hayat etkinliğimizi, yoksul bir hayatı garantiye almak için korumamız gereken bir araca dönüştürürken; sosyalizm işi (emeği) kendi içinde bir amaç olarak hak ettiği yere “hayatın temel isteği” olarak oturtur. (Ya da daha doğrusu, sosyalizm tarihte ilk kez emeğin bu haklı yeri edinmesini mümkün kılacaktır.)

Üretim araçları anlamında özel mülkiyetin kaldırılmasını öngören mükemmeliçi tez budur. Peki, bu tezi ne yapacağız? Gerçekten doyurucu ve gerçekten doyurucu olmayan işler arasında bir seçim yapmak gerektiğini söyleyecek olursak, insanların çoğu yaratıcı ve işbirliğine dayalı işleri yeğleyecektir. Kapitalizmde işçilerin çoğunun, işlerinin daha doyurucu olmasını istedikleri yönünde sayısız kanıt vardır. Kapitalizmin birçok insana dayattığı “emeğin alçaltılması” olgusu iğrençtir; onların insani potansiyellerini geliştirme becerilerine getirilmiş acımasız bir kısıtlamadır (Schwartz 1982: 636-8; Doppelt 1981). Liberaller bu durumu, insanların başkaları tarafından çalıştırılmalarının meşru ve meşru olmayan biçimleri arasında bir ayrıma giderek ele alırlar. Ama Marksist bakış açısına göre, herhangi bir ücret ilişkisi yabancılaştırıcıdır; çünkü işçi, emeğinin gücü ve emeğinin ürünleri üzerindeki denetiminden vazgeçer. Ücret-emek ilişkileri her iki taraf da kaynaklardan eşit pay alarak yola çıktıysa sömürücü olmayabilir, ama yabancılaştırıcıdır. Ve bu yabancılaşmayı özel mülkiyeti eşitlemekten- se üretim kaynaklarını toplumsallaştırarak ortadan kaldırabiliriz.

Ancak yabancılaşmamış emeğin, yabancılaşmış emekten iyi olduğu su götürmez olsa da söz konusu olan bütün değerler bunlar değildir. Yabancılaşmamış emeğe ve dinlencem gibi başka birçok şeye değer verebilirim. Tenis oynamayı yabancılaşmamış üretime yeğleyebilirim. Tenis oynamam için gerekli kaynakları garantilemek için üretken bir iş yapmam gerekir. Başka her şey eşit olacağı için bunun yabancılaştırmayan bir iş olmasını yeğlerim. Ama her şey her zaman eşit değildir. Mal üretmenin en verimli yolları, yaratıcılığa ya da işbirliğine çok az yer bırakabilir. (Örneğin bant üretimi.) Eğer böyleyse yabancılaştırmayan bir işle uğraşmam, zamana istediğimden daha çok yatırım yapmamı gerektirebilir. Örneğin gereksinim duyduğum kaynakları, günde iki saat yabancılaştıran bir işle ya da günde dört saat yabancılaştırmayan bir işle uğraşarak sağlayabiliyorsam, fazladan iki saat tenis oynayabilmem, iki saat yabancılaşmaya ağır basabilir. Ancak burada sorun yabancılaşmamış emeği yabancılaşmış emeğe yeğleyip yeğlemeyeceğim değil; dinlenceyi, ona sahip olmak için iki saatlik yaban-

çılaştırıcı işi kabul edecek kadar yeğleyip yeğlemediğimdir. Yabancılaş-tırmayan iş fırsatları “gökten yağmur gibi yağmaz. Kaynaklar bu fir-satları mümkün kılmak için kullanılmalıdır, ki bu da başka bazı mal-lara daha az ulaşabilmek anlamına gelir.” Dinlence gibi örneğin (Ar-neson 1987: 544. 38. alt böl.).²¹

Tüketim de yabancılaşmamış üretimle çatışabilecek bir başka maldır. Kimi insanlar, yiyecekten opera ve bilgisayara kadar çok çeşit-li mal ve hizmet tüketmekten hoşlanırlar. Yüksek ücretler karşılığında yabancılaşmış işlerde çalışmayı kabul etmeleri, istedikleri tüketimin çapını genişletmelerini sağlayabilir. Yabancılaşmış emeği engellersek, onların yabancılaşmalarının önüne geçmiş oluruz. Ama bu, onların gerçekten değerli buldukları tüketim biçimlerinin peşinden gitmelerini de engelleyebilir. Marksist mükemmeciler, maddî tüketimdeki muhte-mel düşüşlerle ilgilenmeme eğilimindedirler. İnsanların tüketime ilgisi-ni, kapitalizmin yarattığı maddiyatçılığın bir patolojisi olarak görürler. Bu yüzden sosyalizme geçiş “kültürel vurgunun, tüketimden insanın kendini gerçekleştirmesinin aslî alanı olarak üretime kayması gibi bü-

21 Marx, “özgürlüğün alanının, gerçekten emeğin gereklilikle tanımlandığı ve politikanın sona er-diği yerde başlayacağını; doğası gereği uygun maddî üretim alanının ötesinde yattığını” ileri sür-müştü (Marx 1981: 958-9). Bu onun soruna ilişkin olağan görüşü değildir ve çağdaş Marksist-lerin çoğu tarafından da paylaşılmaz (örneğin Cohen 1978: 323-5). Ancak “insani güçlerin ken-di içlerinde amaçlar olarak gelişiminin” üretim dışında gerçekleşebileceği ve “eşyanın tabiatın-da hiçbir şeyin dinlence alanını, Marx’ın övdüğü, bireyin özgür çok yönlü gelişiminin temel are-nası olmaktan alıkoyamayacağı” kesinlikle doğrudur (Arneson 1987: 526).

İnsanın kendini gerçekleştirme alanı olarak üretime yapılan vurguyu kabul etmek bile ya-bancılaşmamanın yanısıra önemli olan başka değerler de vardır. Marksistler üretimin değerinin, “insani güçlerin kendi içlerinde bir amaç olarak gelişiminde yattığını” söyler. Ancak kimi insan-lar, üretken emeğin değerinin hayati gereksinimleri karşılamak için etkili bir hizmet sunan bir örgüte katılımda yattığını düşünür. Bu tür “hizmete odaklı” işçiler için işyeri demokrasisi, işçi-lerin refahını, hizmeti alanların refahından üstün tutan “savurgan bir kendine düşkünlük” ola-bilir (Arneson 1987: 525). Mükemmeciler işin ancak işyeri demokrasisi sağlanmışsa anlamlı olacağını savunur (Nielsen 1978: 239; Schwartz 1982: 644). Ama nasıl yapıldığından çok, ne yapıldığından kaygılanmanın nesi yanlışır? Emekten kazanılabilecek çok çeşitli nitelikler var-dır –Arneson on yedisini bir liste halinde sıralar. Kişinin yeteneklerini özgürce geliştirmesi bun-lardan yalnızca biridir. Farklı örgütlenne ve farklı mülkiyet sistemleri altında farklı nitelikler ge-lişir (Arneson 1987: 527). Bu yüzden üretken varlıkların toplumsallaştırılmasıyla üretken ey-lemlerimizin değerini artırmak arasında basit bir korelasyon (bağlılaşım) yoktur.

yük bir değişimi” de kapsayacaktır (Arneson 1987: 525, 528). Ama insanın tüketim kapsamını genişletmeye çalışması patolojik midir? “Jones’larla yarışma” sendromu belki öyle olabilir. Çünkü statü mallarının peşinde olmak genelde mantıksızdır. Bir müzikseverin pahalı stereo aygıtlara sahip olmak istemesinde ve bunun için de yabancılaştırıcı işlerde çalışmayı yeğlemesinde patolojik bir yan yoktur. Dolayısıyla komünizmin “edilgin tüketim beğenilerini” etkin üretim hazzına “tercih edenleri dışlamasının ya da damgalamasının hiçbir gerekçesi yoktur (Elster 1985: 522).

Yabancılaştırmayan işlerin peşinde olmak aynı zamanda aile ve dostlarla olan ilişkilerle de çatışabilir. Çocuklarımla mümkün olduğunca çok vakit geçirmemi sağlayacak part-time bir iş ya da yılın belli bir bölümünü akrabalarımla ve arkadaşlarımla geçirmeme izin verecek mevsimlik bir iş istiyor olabilirim. Elster’in da belirttiği gibi Marksizmin kendini gerçekleştirmeye yaptığı vurgu, kişisel ilişkilerle çatışabilir; çünkü “kendini gerçekleştirme, kişinin bütün zamanını alma eğilimindedir ve bu da hem tüketim hem de arkadaşlıklar açısından bir tehdittir” (Elster 1986: 101).

Sorun yabancılaşmamış emeğin bir mal olup olmadığı sorunu değildir. Sorun bunun her şeyi aşan, herhangi bir hayat için gerekli ve kendisine rakip bütün malların değerini geride bırakan bir mal olup olmadığı sorunudur. Yabancılaştırmayan emeğin böyle bir mal sayılması için hiçbir gerekçe göremiyorum. Marx’ın bu iddiaya ilişkin tezi son derece mantıksızdır. Marx işbirliğine dayalı özgür üretimin, insanın en mükemmel yönü olduğunu, çünkü bizi başka türlerden ayırmanın bu olduğunu savunur. Bizi *insan* olarak tanımlayan budur. Ancak bu “farklılık” tezinin, konuyla ilgisi yoktur. İnsan hayatında en iyinin ne olduğunu sormak, “bir biyolojik sınıflandırma sorunu değildir. Bu bir ahlâk felsefesi sorunudur. Bu soruyu yanıtlamadan önce, yanıtın ayırt ediciliğinin gerektirdiği gibi, başka türlerle paylaşılmayan, basit, tek bir özellik olması gerektiğinde karar kılsak, yanıt vermemizi kolaylaştırmış olmayız” (Midgley 1978: 204). İşbirliğine dayalı üretken etkinliğin yüceltilmesi, “belli bir ahlâkî konumdur ve başka konumla-

ra karşı bu yönüyle savunulmalıdır. Zalimce bir sınıflandırma yönteminin sırtında, kabul edilmeye doğru ilerleyemez” (Midgley 1978: 204). Başka hayvanların da üretken emek konusunda insanlarla aynı beceriye sahip olup olmadığı sorusunun, bu becerinin hayatlarımızdaki değerinin ne olduğu sorusu üzerinde hiçbir ağırlığı yoktur. En önemli becerilerimizin, hayvanların becerilerinden en farklı olanlar olduğunu düşünmek için de hiçbir gerekçemiz olamaz.

Üretken emeğe bu biçimde yoğunlaşmanın aynı zamanda cinsiyetçi olduğunu da belirtelim. Marx’ın deyişiyle işçiler “türlerinin hayatından (başka deyişle ‘emek, hayat etkinlikleri, üretken hayatın kendisi’) yabancılaştığı için, işçi kendisini yalnızca hayvansı işlevlerinde, yerken, içerken, döllerken, evindeyken ya da giyinirken vs., özgürce etkin hisseder; dolayısıyla artık insani etkinliklerinde kendini hayvandan farklı hissetmez” (Marx 1977a: 66). Ama neden üretim, üremeden (örneğin çocuk yetiştirmekten) daha insani bir etkinliktir? Çünkü üretim, başka hayvanlar da üredigine göre daha az ayrıksı bir insani özellik olabilir. Yine de bu, yalnızca bu ölçütün ne kadar konu dışı olduğunu gösterir. Çünkü aile hayatı da kuşkusuz insanlığımız için en az üretim kadar önemlidir. Marx, genelde erkeklerin egemen olduğu üretken hayattaki tarihsel değişkenlere yönelik köklü bir duyarlılığı, istisnai ölçüde insanî değil de temelde doğal bulduğu kadın egemen üreme hayatının tarihsel değişkenlerine yönelik toptan bir duyarsızlıkla birleştirmiştir (Jaggar 1983: 4. bölüm; O’Brien 1981: 168-84). Kadınların deneyimini de hesaba katmak isteyen herhangi bir kuramın üretken emeğin yüceltilmesini sorgulaması gerekir.

Yabancılaşmamış üretime rakip çıkabilecek “bedensel ve zihinsel sağlık, zihinsel becerilerin gelişmesi, belli karakter özellikleri ve duygusal yanıtların gelişmesi, ayrıca oyun, seks, arkadaşlık, sevgi, sanat ve din gibi birçok değer vardır” (Brown 1986: 126, karşılaştırın Cohen 1988: 137-46). Kimi insanlar üretken emeği “hayatın temel isteği” olarak görecekler, ama kimileri de görmeyeceklerdir. Bu yüzden yabancılaşmış emeğe getirilecek bir yasak, kimi insanlara diğerlerinin üstünde adaletsiz bir ayrıcalık sağlayacaktır. Arneson’ın da dediği gi-

bi, sosyalizmin belli bir iyi hayat betimlemesiyle tanımlanması, “belli bir iyi kategorisini, gerçek bir iş doyumunu ve iyi olan rastlantısal ayrıcalıkları, bunları eşit ölçüde istenebilir başka mallara ve başka malların eşit ölçüde akıllı hayranlarına yeğleyen insanları yüceltecektir” (Arneson 1987: 525; karşılaştırın Arneson 1993a: 292-6). İnsanların emeğe yükledikleri değerde farklılaştıkları düşünülürse, “emeğin başlangıçtaki fırsat eşitliği ve varlıkların eşit bölünmesi konumundan farklılaşarak yabancılaşması, insanların refahını ve hayat düzeyini büyük ölçüde artırabilir” (Roemer 1985b: 52).

Yabancılaşmamış emeğin komünizmde serpileceğini vurgulayan bütün Marksistler mükemmelci değildir. Yabancılaşmanın son bulacağını öngören kimi Marksistler, eşit kaynakların nasıl dağıtılacağına ilişkin mükemmelci yönergeler sunmak yerine, yalnızca insanların bu kaynaklarla ne yapacağına ilişkin bir tahminde bulunmaktadır. İnsanların yabancılaşmamış değere çok büyük önem vereceğini, bu yüzden gelişmiş bir dinence ve aile hayatını yabancılaşmaya yeğlemeyeceğini sanmaktadırlar. Ancak bu tahminin yanlış olduğu ortaya çıkarsa, yabancılaşmayı ortadan kaldırarak insanların tercihlerine müdahale etmenin hiçbir gerekçesi kalmayacaktır. Marx’ın yabancılaşmayla ilgili yorumlarının sanı mı yoksa mükemmelci bir yönerge mi olduğu belirsizdir (Arneson 1987: 521). Ancak Engels en azından cinsel ilişkiler bağlamında mükemmelci değildir. Komünizmde cinsel ilişkilerin doğası tartışılırken, eski ataerki ilişkilerin son bulacağını söyler, ama

yeni olan şey ne olacaktır? Bu soru yeni nesil yetiştiğinde yanıtlanacaktır: Hayatlarında bir kadını parayla ya da başka bir toplumsal iktidar aracıyla teslim almanın ne demek olduğunu bilmeyen yeni bir erkek nesli, kendilerini bir adama gerçek aşk dışında başka bir düşünceyle vermenin ya da ekonomik koşullar korkusu yüzünden âşıklarıyla birlikte olmayı reddetmenin ne demek olduğunu bilmeyen yeni bir kadın nesli yetiştiğinde yanıtlanacaktır. Bu insanlar dünyaya geldiklerinde, insanların, bugün onların ne yapması gerektiğine ilişkin ne tasarladıkları üzerine pek az düşünecekler; kendi pratiklerini ve her bireyin pratiğine ilişkin kamuoyunu yaratacaklardır. Ve bu da her şeyin sonu olacaktır (Engels 1972: 145).

Kaynakların eşit dağılımı, sömürü ilişkilerinin doğmamasını sağlar. Yine de kişisel ilişkiler konusunda özendirilecek ya da dayatılacak doğru bir sosyalist model yoktur. Ama neden benzer ekonomik ilişkilerin maddi eşitlik konumundaki insanların özgür tercihlerine bırakılmaması gerekir? “Yeni neslin” hayatları ve yetenekleriyle ne yapacağını bekleyip görmemiz gerekir. Onlar yabancılaşmamış emeği sistimli olarak desteklerken, mükemmelci müdahalenin bu sonucu özendirilmesi için hiçbir neden yoktur.

Ama yine bunların hiçbiri anlamlı işlerin var olan dağılımını haklı çıkarmaz. İnsanların başka değerler için, –örneğin daha iyi dinlence geçirebilmek için– hayat kalitelerinden özveride bulunmakta özgür olmaları gerektiğini savundum. Ancak kapitalizmde en iyi işlere sahip olanlar, en iyi tüketime ve dinlenceye de sahiptir; kötü işlerde çalışanların dinlence ya da tüketimleri ise telâfi edici ölçüde artmaz. Ama çözüm dinlencenin geliştirilmesi uğruna herkese mümkün olan en iyi işi vermek değildir. Çünkü kimi insanlar daha iyi bir dinlenceye sahip olmak istemezler. Arneson’ın da belirttiği gibi, “kapitalist piyasaya sosyalist karşı çıkışın özü, kendi yanlışları olmaksızın başkalarından daha az kaynağa sahip olanların, tercihlerini karşılama yönünde adil bir şans yakalayamamalarıdır. Bu sorunun çözümü, kişilerin tercihlerine ayrıcalık tanımak değil, kaynakların dağılımını bireyleri piyasaya çekecek biçimde düzenlemektir.” Bu yüzden Dworkin’in çekemezlikten uzak piyasa dağılımını amaçlaması, “rakip bir öğretisi değil, sosyalist isteklerin bir yönüdür” (Arneson 1987: 537, 533).

Bu da bizi, bireyleri, kaynaklardan kendilerine düşen adil payla ne yapacaklarına karar vermekte özgür bırakan, Marksist düşüncenin Kantçı koluna geri götürüyor. Bu ise daha önce de gördüğümüz gibi, adil dağılımla ilgili Marksistlerin yanıtlamadığı bir dizi soru doğuruyor. Bu soruları yanıtlanıncaya dek Marksizm’in başka siyasi geleneklerden farklı bir adalet değerlendirmesi sunup sunmadığını söylemek zor.

3. SOSYAL DEMOKRASİ VE SOSYAL ADALET

Bu bölümde buraya dek çağdaş analitik Marksizmin liberal siyasal ve sosyal eşitlikçiliğe seçenek sayılacak bir yaklaşım oluşturup oluşturmadığını inceledim. Ancak Marksist olmayan başka sosyalizm kavrayışları da var. Marx döneminde bunlar genellikle, Hıristiyanlığın kardeşlik, dindarlık ve maddî hayattan el çekme görüşlerine bağlı olarak eşitliği ve ortak mülkiyeti özendiren çeşitli Hıristiyan tarikatlarla ilişkilendirilirlerdi. Marx bu grupları, “ütopik sosyalistler” olarak nitelendirme eğiliminde olmuştur.

Ancak 20. yüzyılda, Batı’daki sosyalist ideallerin en güçlü savunucuları ne Marksist ne de Hıristiyanlardır. Bu idealleri daha çok, genelde emekçi hareketlerle yakından bağlantılı seküler sosyal demokrat partiler savunmuştur. Zaman zaman bu partilerin desteklediği “sosyal demokrasi”nin, liberal eşitlikçilerin desteklediği “liberal demokrasi”den tümüyle farklı olduğu söylenir.

“Sosyal demokrasi”yle “sol liberal demokrasi” arasında önemli bir fark olduğuna herkes katılmaz. Hattâ Rawls’un kendisi bile adalet kavrayışının ya “sol liberal” ya da “sosyal demokrat” olarak tanımlanabileceğini söylemiştir (Rawls 1993a: 416). Batı Avrupa’daki birçok sosyal demokrat parti, buldukları konumu geliştirip savunurken Rawls’a açıkça ithafta bulunmuşlardır. Birçok kez “sosyal demokrasi” ve “liberal eşitlikçilik”in aynı düşünceler dizisini anlatmaya yönelik farklı terimler olduğu; Avrupalı kuramcılarının ilkini, Kuzey Amerikalı kuramcılarının da ikincisini yeğlediği görülüyor.

Ancak kimi yorumcular, sosyal demokratların Rawls ve Dworkin’de rastlanan bireysel adalet kavrayışının tersine daha “sosyal” bir adalet kavrayışları olması gerektiğinde ısrar ederler. Örneğin David Miller, bireysel ve liberal geleneğe kök salmış saydığı “dağılım eşitliği”ni, daha kutsalcı ya da cemaatçi ve sosyalist geleneğe kök salmış bulduğu “sosyal eşitlik”ten ayırır. İlki bireylerin kaynaklardaki eşit paylarıyla; ikincisi ise eşitlikçi sosyal ilişkilerin doğru biçimini oluşturmalca ilişkilidir. İlki, insanlara kaynaklardan düşen özel payın daha fazla eşitlenmesiyle, ikincisi ise insanların kamusal hayatta eşit bir du-

ruşa sahip olmasıyla ilgilidir (Miller 1993; 1997).

Michael Walzer, eşitliğin bu “sosyal” yönünü, “beyler ve hanımlar toplumu” imgesinde yakalar. Sosyal demokraside insanlar birbirleriyle eşit konumlardan selamlaşırlar. Birbirimize “Mr” ya da “Ms” diye sesleniriz; üst sınıftan insanlara “sir” ya da “madam”, alt sınıftan insanlara da “Jones” diye seslenmeyiz. Bu ideal, aynı zamanda Marksist anlamda ücret emek ilişkilerinin kaldırılmasını değil, ama sınıfsal konumunun kişinin toplumsal ilişkilerini belirlememesi gerektiği anlamında sınıfsız bir toplum ideali olarak da dile getirilmiştir. Millers’ın da belirttiği gibi, bir toplumsal eşitler toplumu “insanların başkalarıyla ilişkilerinin ve duygusal bağlılıklarının sınıf bariyerleriyle engellenmediği” bir toplum olacaktır (Miller 1993: 302). Benzer bir biçimde büyük İngiliz sosyalisti Anthony Crosland de sosyal adaletin amacının “derinlere kök salmış mevcut katmanlaşmayı yanında getirdiği kıskançlık ve aşağılık kompleksiyle birlikte zayıflatmak, sınıflar arası kaynaşmanın önündeki engelleri kaldırmak” olduğunu belirtmiştir (Crosland 1964: 77). Ya da R. H. Tawney’nin belirttiği gibi,

Tiksindirici olan birinin ötekinden çok kazanması gerektiği değildir. Bir cemaat çevresinde, ortak eğitim ve alışkanlıklar, ortak bir saygı ve karşılıklı dikkate alma geleneğini beslediği için muhasebe dairesinin bu ayrıntıları genelde unutulur ya da görmezden gelinir. Tiksindirici olan, kimi sınıfların, başkalarının sefasını sürdüğü bir uygarlık mirasından dışlanmasının; dolayısıyla nihaî ve köklü olan insanların kardeşliğinin saçma ve yapay ekonomik çelişkilerle gölgenmesinin gerekmesidir (Tawney 1964: 113).

Daha sosyal bir eşitlik kavrayışı düşüncesi, genelde farklı adalet “alanları” bulunduğu düşüncesiyle bağlantılandırılır. Örneğin Walzer’a göre, adaletin bir alanı piyasada değişilen para ve mallarla ilgilidir. Piyasada bulunan mallar ve hizmetlerin insanların ödeme kapasitesine göre dağıtılması gerekir. Walzer da insanların bu tür mallar için ödeme yapma becerisindeki seçilmemiş eşitsizlikleri ortadan kaldırma-ya çalışmanın hem olanaksız hem de gereksiz olduğunu düşünür. Önemli olan temelinde piyasanın bulunduğu bu kaçınılmaz eşitsizlik-

lerin demokratik yurttaşlık, eğitim, sağlık hizmetleri ya da kamusal onur gibi, malları kişinin ödeme kapasitesine bağlı olmaksızın dağıtılması gereken başka adalet alanlarının sınırlarını aşip onlara bulaşmasıdır. İnsanların para kazanıp, tekne, pahalı stereo aygıtlar gibi özel mallar satın alma becerilerindeki seçilmemiş eşitsizliklere izin verilebilir. Ancak piyasadaki bu eşitsizlikler, insanların siyasi nüfuz, temel kamu hizmetleri ya da kamusal saygınlık satın almasını sağlamamalı, böylece kamusal alanda eşitliğe sekte vurmamalıdır (Walzer 1983).

“Muhasebe dairesinin” ayrıntılarından çok, insanların sosyal ilişkiler dokusuna yoğunlaşan bu daha sosyal bir eşitlik kavrayışı geliştirme düşüncesi, önemli ve çekici bir düşüncedir. Ve toplumsal demokratik gelenekle de sınırlı değildir. Faydacılık, cemaatçilik ve feminizmde de daha sosyal ya da uygar bir eşitlik kavrayışı geliştirme yönünde benzer girişimlere rastlarız.²² Bu bölümde incelediğimiz analitik Marksistlerin birçoğu da liberal eşitlikçilerle aynı “dağılımsal” odak noktasını paylaşır. Roemer, Elster, Arneson ve Cohen’in geliştirdiği adalet kavrayışları, Rawls ve Dworkin’in kuramları gibi, bireylerin adil isteklerini belirleme konusunda yoğunlaşmıştır.²³

Ancak neden bunları adalete ilişkin birbirlerini tamamlayıcı görüşler değil de rakip anlayışlar olarak görmek gerekir? Maddi eşitsizliklerin toplumsal sonuçlarının, adil dağılıma ulaşmayı istemek için güçlü bir gerekçe sağladığını söyleyebiliriz. Sonuçta toplumsal ilişkilerin eşitlikçi olmasını sağlamanın bir yolu da bireylerin kaynaklardan kabaca eşit pay almasını, böylece topluma eşit konumlarda girmesini sağlamaktır. Eğer böyle olursa liberal eşitlikçilik hem bireyler arâsında

22 Faydacılar, “toplumsal/yurttaşlık” eşitliğiyle “bireysel/dağılımsal” eşitlik arasında benzer ayrımlar yapmışlardır (Temkin 1993: 9-10. bölümler; Broome 1991: 9. bölüm); cemaatçiler (Sandel 1996) ve feministler de (Young 1990; Tronto 1993) benzer ayrımlara gitmişlerdir.

23 Ancak daha “toplumsal” bir eşitlik ve adalet kavrayışını savunan kimi liberaller ve Marksistler de vardır. Örneğin Mickey Kaus, liberallerin, “yurttaşlık liberalizmi” (ya da toplumsal eşitlik) olarak adlandırdığı şey adına “para liberalizmi” (ya da dağılım eşitliği) olarak adlandırdığı şeyi terk etmesi gerektiğini savunur (Kaus 1992). Benzer biçimde Reiman da, analitik Marksizmin “şeylerin dağılımını değil, kişiler arasında belli bir toplumsal ilişkiyi ideal olarak benimsemesi gerektiğini” savunur (Reiman 1991: 158; karşılaştırmın Reiman 1989).

adil bir dağılıma ulaşılmasını hem de eşitlikçi toplumsal ilişkiler kurulmasını sağlar.

O halde neden kimi insanlar, “toplumsal eşitliği” liberal eşitliğin tamamlayıcısı değil de seçeneği olarak görürler? Neden toplumsal eşitliği sağlamanın tek ya da en iyi yolunun bireylere adil dağılımda özveride bulunmak olduğunu düşünelim? Sanırım bunun üç yanıtı var.

Öncelikle David Miller ve Michael Walzer gibi kimi sosyal demokratlar, hak edilmemiş eşitsizliklerin adaletsiz olduğu yönündeki liberal eşitlikçi tezi kabul etmezler. Miller’a göre, yetenekli insanların daha az yetenekli insanlara oranla daha çok kaynağa sahip olması adaletsiz değildir. Yine Miller’a göre, doğal yeteneklerin ahlâk bakımından rastlantısal olduğu gerçeği, insanların piyasa gelirini hak etmediklerini söylemenin bir gerekçesi olamaz (Miller 1999: 7. Bölüm; Walzer 1983: 4. Bölüm). Bu yüzden kaynakların yeniden dağılımını, yeteneklilerin kendilerine düşen adil paydan daha fazlasına sahip olduklarını, daha zor durumdakilerin de paylarına düşenden daha azını aldıklarını söyleyerek haklı çıkaramayız. Ona göre piyasa gelirindeki eşitsizlikler, insanların katkılarıyla oranlıysa adil olabilir. Ancak kendi içlerinde adil olan bu eşitsizlikler, eşitler toplumu düşüncesinin gerisindeki “kardeşlik” anlayışını baltalayabilirler, bu yüzden de sınırlı olmaları gerekir. Sınıfsız bir toplumun, kaynaklarının dağıtımının adil olması anlamında, daha adil olması gerekmez. Sınıfsız toplum ancak adil dağılım dışında başka nedenlerle, örneğin cemaat düşüncesi yüzünden daha çekici olabilir.

Ama başka sosyal demokratlar, hak edilmemiş eşitsizliklerin adaletsiz olduğu konusunda liberal eşitlikçilere katılırlar; ancak devletin piyasa gelirinde giderek büyüyen eşitsizlikleri tanımlayabileceğine ya da iyileştirebileceğine inanmazlar. Bu eşitsizliklerle savaşmaya çalışmak tümüyle verimsiz bir çabadır. Devletin tek yapabileceği şey, bu adaletsiz eşitsizliklerin toplumsal sonuçlarını en aza indirmeye çalışmaktır. Devlet bu adaletsiz eşitsizliklerin toplumsal eşitliği baltalamasının yalnızca insanların özel hayatlarını –başka deyişle özel tüketimlerini ya da dinlencelerini– etkilemesini sağlamaya çalışabilir (Kaus

1992). Bu bakış açısına göre sosyal demokrat eşitlik, bir tür geri düşmüşlük konumudur. Adil dağılıma ulaşamazsak da en azından sosyal eşitliği sağlamamız gerekir.

İnsanların kaynaklarındaki seçilmemiş eşitsizlikleri iyileştirebilmek de, bunun ancak toplumsal eşitliği silip süpüren araçlarla sağlanabileceğini savunan başkaları da vardır. 3. Bölüm'ün sonlarında tartıştığım gibi kimi kuramcılar, liberal eşitliğin kuramsal olarak savunulabilir olsa da yanlış eşitlik ahlâkını beslediğini ileri sürerler (Wolff 1998; Anderson 1999). Seçilmiş dezavantajları seçilmemiş dezavantajlardan ayırmaya çalışmak, devletin dezavantajlı vatandaşlarını potansiyel dolandırıcılar olarak görüp onlara güvensizlikle yaklaşmasını gerektirir. Bu güvensizliği aşmak için de dezavantajlıların Wolff'un "utandırıcı açıklama" dediği şeyi yapması gerekir. Başka deyişle doğal yeteneklerinden ya da yetiştirilme biçimlerinden ileri gelen seçilmemiş bir dezavantajdan dolayı sıkıntı içinde olduklarını kanıtlamaları gerekir. Wolff'a göre bunun kaçınılmaz sonucu, vatandaşlar arasındaki toplumsal eşitsizlik duygusunun silinmesidir. Bu sorundan kaçınmak için seçilmiş ve seçilmemiş eşitsizlikler arasında ayırma gitme girişiminden vazgeçmemiz, bunun yerine hangi maddi eşitsizliklerin toplumsal eşitliği (ya da Anderson'ın deyişiyle "demokratik eşitliği") baltaladığı sorununa odaklanmamız gerekir. Eğer maddi eşitsizlikler toplumsal eşitliği baltalamıyorsa, ne kadar hak edilmemiş olurlarsa olsunlar bunlara izin verebiliriz. Ancak maddi eşitsizlikler toplumsal eşitliği baltalayacak olursa bu eşitsizlikler seçilmiş tercihlerin sonucu olsa bile onları iyileştirmemiz gerekir (Anderson 1999).

Bu yüzden sosyal demokratların sosyal eşitlik arayışı ile liberal eşitlikçilerin dağılım eşitliği arayışı arasında potansiyel bir çatışma olduğunu düşünmemizi gerektirecek çeşitli nedenler vardır. Bütün bu tezlerde, sosyal demokrat eşitlik kavrayışının liberal eşit dağılım anlayışından daha az istekli olduğunu belirtmekte yarar var. Liberal eşitlikçiler, insanların hayat ve mallarla hizmetlerden yararlanma standardında geniş bir yelpazede yer alan hak edilmemiş eşitsizlikleri düzeltmeye çalışırken, sosyal demokratlar yalnızca insanların kamusal

hayatta eşitler olarak yer almasını engelleyen eşitsizlikleri giderme çabasındadırlar. Liberal eşitlik, insanların kendi iyi kavrayışlarının peşinden gidebilmeleri için kaynaklardan eşit pay almalarını sağlamayı amaçlar. Sosyal demokrat eşitlikse, kendi iyi kavrayışlarının peşinden gitme becerileri çok eşitsiz olsa da, insanların toplumda eşitler olarak saygı görmelerini sağlamaya çalışır.

Toplumsal eşitlik yönündeki bütün bu tezler, haklı olarak insanların toplumsal durumunun ya da kamusal duruşunun önemini vurgular. Yoksulluğun zararının yalnızca belli malların ve hizmetlerin kıtlığı değil, aynı zamanda yoksullarla toplumun öteki üyeleri arasındaki ilişkileri zehirleyen utanç, acıma, alçakgönüllülük ya da görünmezlik olduğu söylenebilir. Çağdaş liberal eşitlikçiler ya da analitik Marksistler, eşitsizliğin bu temel yönünü büyük ölçüde görmezden gelmişlerdir. Yalnızca insanların satın alma gücünü artırmaya yönelik değil, aynı zamanda toplumsal eşitliği onarmaya yönelik görüldüğünde insanların yeniden dağılımı kabul etmeye yatkın olacağı yönünde kanıtlar da vardır.

Ama toplumsal eşitliği savunanların, maddî kaynakların insanların kişisel ya da özel yaşamlarındaki öneminden son derece usanmış oldukları da söylenebilir. “Muhasebe dairesinin ayrıntıları”nın insanların “beyler ve hanımlar” toplumundaki duruşlarını silmediği sürece hayatları açısından hiçbir gerçek sonuç doğurmadığı yorumunu getirme eğilimi vardır. Ancak kimi insanların apartman dairelerinde sıkış tepiş yaşarken, başkalarının dayalı döşeli evlerde oturması; ya da kimilerinin deniz aşırı aylık tatillere çıkabiliyorken, kimilerinin dışarıda yemek yemeye gücünün yetmemesi; kimilerinin ödüllendirici ve hayatlarını anlamlandıran işleri varken, kimilerinin –eğer varsa– kafa yorucu işlerle uğraşması gerçekten de önemsizdir. Seçilmemiş ve hak edilmemiş oldukları halde neden insanların yaşamlarındaki şanslar ve yaşam standartlarındaki bu büyük farklılıkları kabul etmek zorunda kalalım? Neden insanların iyi bir hayat anlayışlarının peşinden gitme becerilerinin ahlâk bakımından rastlantısal olan bu tür etkenlere bağlı olmasına izin verelim?

Toplumsal eşitliğin önemini, bireysel eşitliğin önemini küçümseyerek savunmak tuhaf görünüyor. Aynı zamanda bu, stratejik açıdan da akılsızca olabilir. Çünkü insanların eşitsiz piyasa gelirlerini hak ettiklerini söylersek, yetenekli olanlar başkalarının toplumsal eşitliğini sağlamak adına “paralarının” bir bölümünü vermeye razı olmayabilirler. Özellikle de mevcut dezavantajlarından sorumlu olanları ayırt etmek için hiçbir girişimde bulunulmamışsa... İnsanlar “yalnızca” eşit dağılımdan çok toplumsal eşitlik adına daha fazla özveride bulunmaya istekli olabilirler. Ancak sorumsuz saydıkları yaşam biçimlerini desteklemek adına vergilendirilmeyi istemedikleri yönünde kanıtlar çok fazladır (Bowles ve Gintis 1999; Gilens 1999). Amacımız yalnızca toplumsal eşitliği korumak olsa bile, yeteneklilerin zenginliklerinin tümünü, daha zor durumda olanların da dezavantajlarının tümünü hak etmediklerini vurgulamamız gerekebilir.

Toplumsal eşitlik ve eşit dağılım arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturmak için yapılması gereken sayısız iş vardır. Bunların adaletle ilgili olarak doğaları bakımından çatışan düşünme biçimleri olduğunu varsaymak, kanımca yanılış olur. Birçok durumda toplumsal eşitlikle ilgili kaygılar, yalnızca adil dağılıma inancımıza katkıda bulunacak ve bu inancı güçlendirecektir. Ancak toplumsal eşitliği korumanın eşit dağılım arayışında olmaktan çoğunu ya da bundan başka şeyleri de gerektirdiği durumlar vardır.

4. MARKSİZMİN SİYASETİ

Marksizmin ayırdedici özelliklerinden biri, emekle fazlasıyla meşgul olmasıdır. Bu, Marksizmin bu bölümde incelediğimiz her iki kolu için de geçerlidir. Kantçı düşünme biçimi, emeği kapitalist adaletsizliğin (örneğin sömürünün) temel mekânı olarak görür. Mükemmelci bakış açısı ise emeği sosyalist yabancılaşmama hedefinin temel mekânı olarak değerlendirir. Ancak emek Marksizm’e göre üçüncü bir açıdan da temel önemdedir. Açıkçası işçilerin toplumsal değişimin temel aktörleri olarak tanımlanması gerçeğinden söz ediyorum. Marksist sosyolojiye göre kapitalist adaletsizliğe karşı savaşım, giderek kutuplaşmış iki

sınıf, yani işçiler ve kapitalistler arasındaki savaşıma dönüşecektir. Kapitalistlerin işçileri ezmesi gerekir, çünkü zenginlikleri işçilerin sömürülmesinin sonucudur. İşçiler de kapitalistlere karşı koymalıdır, çünkü zincirlerinden başka kaybedecek şeyleri yoktur. Sınıf çatışması emek-ücret ilişkisinde içkindir, emek-ücret ilişkileri de kapitalizmde. Bu yüzden devrimci savaşıma emek-ücret ilişkisi çevresinde biçimlenecektir. Başka gruplar da adaletsiz muameleye uğramış olabilirler. Ama Marksistler onları hem iktidar, hem güdüler anlamında marjinal sayarlar. Yalnız işçiler kapitalist adaletsizliğin yapısıyla savaşıma gücüne ve isteğine sahiptirler. Başka grupların ezilmişliğine yoğunlaşmak, onlar işçilerden daha az ezildiği ve ezilmişlikleri işçilerinkinden daha az önemli olduğu için devrimcilik değil reformculuktur.

Marksist adalet kuramları büyük ölçüde bu sınıf savaşımını akılcılaştırma girişimleridir. Roemer'in de belirttiği gibi, "Bir sömürü kuramının amacı, sınıf savaşımını açıklamaktır. Marksistler olarak tarihe bakar ve yoksul işçilerin zengin kapitalistlerle savaştığını görürüz. Bunu açıklamak ya da bunu haklı çıkarmak için ya da bunu yönlendirmek ve buna ideolojik cephaneye sağlamak için çatışan iki tarafın sömürülenler ve sömürülenler olarak sınıflandırıldığı bir sömürü kuramı oluştururuz" (Roemer 1982c: 274-5). Ve sınıf çatışmasının açıklaması da doğrudan emek-ücret ilişkisine yerleştirildiği için Marksistlerde de sosyalizmin meşrulaştırılmasını doğrudan emek-ücret ilişkisine yerleştirmek gibi bir eğilim ola gelmiştir. Böylece doğası gereği sömürü ya da emek-ücret ilişkisinin yabancılaşması kuramları karşınıza çıkmıştır.

Emeğin ilerici politikaların merkezinde yer aldığını öne süren bu geleneksel Marksist bakış açısını kabul etmek giderek zorlaşıyor. Adalet uğruna yapılan çağdaş savaşımın birçoğu, emek-ücret ilişkisinin ezmediği grupları ya da başka deyişle yalnızca emek-ücret ilişkisi tarafından ezilmeyen grupları (ırkçılar, yalnız anneler, göçmenler, eşcinseller, engelli olanlar ve yaşlılar) kapsıyor. Daha önce gördüğümüz gibi bu gruplara verilen destek aslında, emeğe vurgu yapan sosyalist tezlerle çelişebilir. Marksistler uygulamada proleter olmayan bu grupları destekleme eğiliminde olmuşlardır. Gereksinimleri emeği temel

alan yabancılaşma ya da sömürü ilkesiyle bağlantılı olsun olmasın gereksinimi bulunan kesimleri destekleme eğilimi taşımışlardır. Ancak Cohen'in de işaret ettiği gibi bunu genelde, "sömürülen üreticilere kabaca refah devletinin sosyal desteğine gereksinim duyanlarla aynı biçimde davranarak" meşrulaştırma eğiliminde olmuşlardır (Cohen 1990a: 374). Başka deyişle Marksist kuram emeği temel alırken *pratiği* gereksinimleri temel alır; açık tutarsızlıklar ise gereksinimi olanların da sömürüldüğü varsayılarak hasır altı edilir.

Ancak gereksinimi olanların ve Markçı kurama göre sömürülenlerin her zaman aynı insanlar olmadığı kesindir. Bu da "sömürü ilkesinin içerdiği kendine sahip olma ilkesiyle kendine sahip olma ilkesine karşı çıkan ve üretimde bulunmayan, ama gereksinim sahibi olan ve aslında sömürülmeyen insanlara desteği savunmaya dayalı gerekli faydaların ve sorumlulukların eşitliği ilkesi arasında bir seçimi zorunlu kılar" (Cohen 1990a: 13-14; karşılaştırın Arneson 1993a). Sömürü ve yabancılaşma kuramlarında gizli "emek fetişizmi"ni desteklemenin kuramsal düzeyde keyfi olduğunu savunmuştum (Roemer 1985b: 64). Çağdaş ilerici siyasi hareketlerin en önemlilerinden bazılarının gerisindeki adaletsizlik biçimlerini görmezden geldiği için uygulama düzeyinde de yararlıdır. Eğer radikal toplumsal değişim için etkili bir hareket olacaksa hem gereksinimi olanları hem de sömürülenlerin koalisyonunu kapsamı gerekir. Ancak Marksist sömürü ve yabancılaşma söylemi, emekçi olmayanların gereksinimlerinden söz etmez, hattâ bunlara karşı çıkar.

Marksistler kuramı ve uygulamayı birleştirmeleriyle gurur duyarlar. Ancak kuramları uygulamalarına ihanet eder. Kendine sahip olma ve dağılım eşitliği arasında bir tercihle karşı karşıya kalan Marksistler, uygulamada eşitliğe kucak açmışlar ve eşitliğe liberallerden daha çok önem vermişlerdir. Ancak kuramsal düzeyde kimi açılardan liberal eşitlikçi kuramlardan daha az radikal, daha az çekici olan emek fetişizmine bağlı kalmışlardır. Bu da etkili bir radikal hareket arayışını baltalamıştır. Kuram ve uygulamanın gerçek bir birliği, Marksizm ve liberal eşitliğin daha kapsamlı bir birliğini gerektirebilir.

OKUMA KILAVUZU

Marksizm üzerine son yirmi beş yıldaki ilginç felsefi çalışmaların büyük bölümü, Marksizmi Anglo-Amerikan analitik felsefenin araçlarını kullanarak araştırmaya ve yeniden oluşturmaya çalışan ve “analitik Marksistler” olarak bilinen bir grup akademisyendir. Bu düşünce okulunun önde gelen temsilcileri arasında G. A. Cohen, Jon Elster, Phillippe Van Parijs ve John Roemer’i sayabiliriz. Bu adların birçoğu liberal eşitlikçilikle ilgili bölümde karşımıza çıktı. Çünkü Marksizm’i yeniden oluşturma süreçleri onları liberal eşitlikçiliğe götürmüştür. Bu harekete ilişkin yararlı değerlendirmeler için bkz. John Roemer (editörlüğünde), *Analytical Marxism*, Cambridge University Press, 1986; *Canadian Journal of Philosophy*’nin “Analyzing Marxism: New Essays on Analytical Marxism” başlıklı özel sayısı, ek cilt 15, 1989 ve Lesley Jacobs “The Second Wave of Analytical Marxism”, *Philosophy of Social Sciences*, 26/2 (1996): 279-92. Bir eleştiri için bkz. Marcus Roberts, *Analytical Marxism: A Critique*, Verso 1996. Bu akım kısmen neo-klasik akılcı tercih kuramının modellerinden yararlandığı için zaman zaman “akılcı tercih Marksizmi” olarak da adlandırılır. Dolayısıyla bkz. Terrell Carver ve Paul Thomas (editörlüğünde), *Rational Choice Marxism*, Pennsylvania State University Press, 1995.

Bu düşünce okulunun kilit metinleri arasında şunları sayabiliriz: G. A. Cohen’in *History, Labour and Freedom: Themes from Marx* (Oxford University Press, 1988); *Self-Ownership, Freedom and Equality*, Cambridge University Press, 1995 ve *If You’re an Egalitarian, How Come You’re So Rich?*, Harvard University Press, 2000; Jon Elster, *Making Sense of Marx*, Cambridge University Press, 1985; Phillippe Van Parijs, *Marxism Recycled*, Cambridge University Press, 1993 ve John Roemer’in *Free to Lose: An Introduction to Marxist Economic Philosophy*, Harvard University Press, 1988 ve *Theories of Distributive Justice*, Harvard University Press, 1996.

Analitik Marksistlerin çoğu bir tür liberal eşitlikçiliği desteklediklerinden, eşitlikçiliğin sosyalist ya da sosyal demokrat versiyonunu geliştirmeye hâlâ ilgi duyulur. Kimi analitik Marksistler, piyasa sosyalizmi gibi eşitliği sağlamaya yönelik kurumsal bazı düzenekler tanımlamaya soyunmuşlardır. Etkili ve adil bir toplumun piyasalara biraz yer açması giderek daha çok kabul görse de piyasa sosyalizminin sermaye ve işgücü piyasalarına liberal eşitlikçilikten daha büyük kısıtlamalar getireceği düşünülür. Piyasa sosyalizmi düşüncesine ilişkin araştırmalar için bkz. Pranab Bardhan ve John Roemer (editörlüğünde), *Market Socialism: The Current Debate*, Oxford University Press, 1993; Roemer’in *A Future for Socialism*, Verso, 1994 ve Bertell Ollman (editörlüğünde), *Market Socialism: The Debate Among Socialists*, Routledge, 1998.

Başka kuramcılar, eşitliği tümüyle ayrı bir sosyalist felsefi temele oturtmaya çalışmışlardır. Kimi kuramcılar sosyal demokrat geleneğin, liberalizmin vurguladığı bireysel “dağıtım eşitliği”nden farklı olarak “toplumsal eşitliği” (ya da “yurttaş-

çı/demokratik eşitliği”) vurgulayarak eşitliğe ilişkin alternatif bir değerlendirme sunduğunu savunur. Bu idealin önemli versiyonları arasında şunları sayabiliriz: Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*, Blackwell, 1983; David Miller, *Principles of Social Justice*, Harvard University Press, 1999, 11. bölüm; Elizabeth Anderson, “What is the Point of Equality?”, *Ethics*, 99/2 (1999): 287-337 ve Mickey Kaus, *The End of Equality*, Basic Books, 1992.

Eşitliğe ilişkin post-Marxist sosyalist bir kavrayış geliştirmeye yönelik son dönemdeki başka girişimler için bkz. Andrew Levine, *Rethinking Liberal Equality from a “Utopian” Point of View*, Cornell University Press, 1998 ve Britanya’da önde gelen sol entelektüellerin “Yeni İşçi Partisi” için sosyalizmin ne anlama geldiğine ilişkin yorumlar için bkz. Jane Franklin (editörlüğünde), *Equality*, Institute for Public Policy Research, 1997.

Analitik Marksizm içindeki tartışmaları düzenli olarak yayınlayan iki dergi vardır: *Politics and Society* ve *New Left Review*.

Analitik Marksizm Marx’ın görüşlerinden epeyce uzaklaşmıştır. Marx’ın kendisinin de örtülü ya da açıkça bir ahlâk kuramına sahip olup olmadığıyla ilgili tartışmalar için bkz. Norman Geras, “The Controversy About Marx and Justice”, A. Callinicos (editörlüğünde), *Marxist Theory*, Oxford University Press, 1989; Geras, “Bringing Marx to Justice: An Addendum and Rejoinder”, *New Left Review* (1993), 195: 37-69 ve Robert Peffer, *Marx, Morality and Social Justice*, Princeton University Press, 1990. Marx’ın kuramına çok iyi bir giriş ve çağdaş analitik Marksizm’le ilgisi üzerine bkz. Terrell Carver (editörlüğünde), *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge University Press, 1991.

Marksizmle ilgili her şey üzerine kapsamlı bir web sitesi arıyorsanız, bkz. “Marx-Engels Archive”: www.csf.colorado.edu/psn/marx

6

Cemaatçilik

1. GİRİŞ

Fransız Devrimi'nin sloganı "özgürlük, eşitlik ve kardeşlik", modern demokratik çağın üç temel idealini özetler. 18. ve 19. yüzyılların büyük ideolojilerinin –sosyalizm, muhafazakârlık, liberalizm, milliyetçilik ve cumhuriyetçilik– hepsi de kendi özgürlük, eşitlik ve cemaat ideallerini geliştirmişlerdir. Cemaat ideali, sınıf dayanışmasından yurttaşlığa, ortak etnik kökenden kültürel kimliğe çok farklı biçimler almıştır. Bütün bu kuramlar, bunların savunulmasına katkıda bulunan bütün felsefeciler için cemaat, biçimlendirilmesi ve tanımlanması gereken temel kavramsal yapıtaşlarından biridir.

Ancak cemaat kavramı İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki tablodan çıkmış görünür. Örneğin Rawls *Theory of Justice*'da çalışmasının özgürlük ve eşitlik kavramlarının bir yorumunu sunmayı amaçladığını belirtir. Açıkça cemaatin değerini reddetmiş değildir: Yalnızca cemaate pek önem vermemiştir. Belki de cemaatin artık ideolojik bir tartışma konusu olmadığını ya da yakın tarihin, cemaat idealinin faşist, ırkçı ya da totaliter rejimlerce yönlendirilmesine çok açık olduğunu gösterdiğini düşünüyordu.

Rawls bu bakımdan yalnız değildir. Yakın zamana dek çağdaş liberal felsefecilerin birçoğu cemaat idealine ilişkin pek az şey söylemişlerdir. Cemaat kavramı tartışmaya açıldığında, genelde özgürlük ve eşitliğin bir türevi olarak görülmüştür. Başka deyişle toplumlar, üyele-ri eşit ve özgür kişiler olarak işlem görüyorsa, cemaat idealine ulaşmış sayılmıştır. Liberal siyaset görüşleri, ortak milliyet, dil, kimlik, kültür, din, tarih ya da yaşam biçimi gibi bağımsız bir cemaat ilkesi içermez.

Son yirmi yılda cemaat kavramı yeniden su yüzüne çıktı. Siyaset felsefesinde, özgürlük ve eşitlikten öncelikli olmasa bile bunların yanısıra cemaate katılmanın gerekliliği üzerinde duran ve “cemaatçilik” olarak bilinen bir düşünce okulu doğdu. Cemaatçiler, cemaatin değerinin liberal adalet kuramlarında ya da liberal toplumların kamusal kültüründe yeterince tanınmadığına inanırlar.

Cemaate yapılan bu vurgu Marksizm’de de bulunabilir ve elbette komünist idealin tanımlayıcı bileşenlerinden biridir. Ancak Michael Sandel, Michael Walzer, Alasdair McIntyre, Daniel A. Bell ve Charles Taylor’ın çalışmalarıyla gündeme gelen cemaatçilik geleneksel Marksizm’dekinden çok farklıdır. Marksistler cemaati, ancak toplumda devrimsel bir değişimle, kapitalizmin yıkılması ve sosyalist toplumun kurulmasıyla ulaşılabilir bir şey olarak görür. Ancak yeni cemaatçiler, cemaatin ortak toplumsal uygulamalar, kültürel gelenekler ve ortak toplumsal kavrayış biçiminde zaten var olduğunu savunur. Cemaatin yeniden inşa edilmesine gerek yoktur; ama saygı görmesi ve korunması gerekir. Cemaatçiler, cemaati bir ölçüde Marksistlerin sömürücü ve yabancılaştırıcı dediği toplumsal uygulamalarda görür. Amy Gutman’ın da belirttiği gibi “eski” cemaatçiler Marx’a ve onun dünyayı yeniden kurma isteğine bakarlarken, “yeni” cemaatçiler yüzlerini Hegel’e ve onun insanları dünyayla uzlaştırma isteğine çevirirler (Gutmann 1985).¹

Ayrıca cemaatçilerin çağdaş liberalizm eleştirileriyle Hegel’in klasik liberal kurama yönelttiği eleştiri arasında sayısız benzerlik var-

1 Hegel’in insanları dünyalarıyla “uzlaştırma” düşüncesi üzerine bkz. Hardimon 1992; 1994. Rawls’un en son çalışmalarında bu düşünceye başvurmasının da ilginç olduğunu belirtelim (Rawls 1999b: 11-12).

dır. Locke ve Kant gibi klasik liberaller insanî gereksinimler ya da insani akılcılığa ilişkin evrensel bir kavrayış sunmaya çalışmışlar; daha sonra var olan toplumsal ve siyasi düzenlemeleri değerlendirmek için de insanoğluna ilişkin tarih dışı bir kavrayış geliştirmişlerdir. Hegel'e göre bu tür bir yaklaşım –o buna Moralitat der– fazla kılavuzluk edemeyecek kadar soyut ve bireyseldir. Çünkü insanların kaçınılmaz olarak belli tarihsel pratiklere ve ilişkilere gömülmüş olduğunu gözden kaçıır. Seçeneğin –Hegel buna Sittlichkeit der–, bireylerin iyiliğinin ait oldukları cemaate, ele geçirdikleri belli toplumsal ve siyasal rollere bağlı olduğunu vurgular.²

Moralitat ve Sittlichkeit arasındaki bu çelişkinin yansımaları birçok çağdaş cemaatçi çalışmada görülebilir. Hegel gibi cemaatçiler de çağdaş liberalleri soyut ve bireysel bir yaklaşım benimsemekle suçlar ve yerine daha bağlamsal ve cemaate duyarlı bir yaklaşım benimsenmesini önerirler. Ancak liberal-cemaatçi tartışmasının ana temaları bildiğimiz temalarsa da kimi konular ve bakış açıları yenidir. Çağdaş Batı toplumlarında cemaatin doğasına ilişkin farklı çağdaş kaygıları yansıtır.

Yeni cemaatçiler, siyaset felsefesinin her toplumda ortak uygulamalara ve anlayışlara daha çok dikkat etmesi gerektiği inancında birleşirler. Bunun geleneksel liberal adalet ve haklar ilkelerinin değiştirilmesini gerektirdiği konusunda da aynı düşüncededirler. Ancak bu ilkelerin nasıl değiştirilmesi gerektiği konusunda farklılaşırlar.

Cemaatçi düşüncenin kimi zaman birbiriyle çatışan üç farklı kolu olduğunu söyleyebiliriz. Kimi cemaatçiler, cemaatin adalet ilkelerine duyulan gereksinimin yerini aldığı görüşündedirler. Kimileri ise adaletle cemaati son derece tutarlı bulur; ancak cemaatin değerini doğru belirleyebilmek için adaletin ne olduğuna ilişkin kavrayışımızı değiştirmemiz gerektiğini vurgularlar. Bu cemaatçiler iki gruba ayrılır. Bir grup, cemaatin adalet ilkelerinin kaynağı olarak görülmesi gerektiğini savunur. (Başka deyişle adalet evrensel ya da tarih dışı ilkeleri değil, toplumun ortak anlayışını temel almalıdır.) Öbür grupsa cemaatin adalet il-

2 Hegel'in liberalizm eleştirisi için bkz. Hegel 1949: 141, 144. paragraflar. Bu eleştirinin çağdaş cemaatçi eleştiriyile ilgisi üzerine bkz. Smith 1989.

kelerinin içeriğinde daha büyük bir rol oynaması gerektiği görüşündedir. (Başka deyişle adalet ortak yararı daha çok önemsemeli, bireysel haklara daha az ağırlık vermelidir.) Üçüncü anlayışa geçmeden önce cemaatçi düşüncenin bu iki kolunu kısaca değerlendirmek istiyorum.

2. CEMAAT VE ADALETİN SINIRLARI

Kimi cemaatçiler, gerçek bir cemaatte adalet ilkelerinin gerekmediği kanısındadırlar. Bu görüş, adaletin yalnızca “düzeltici” bir meziyet olduğunu savunan Marksist düşünceyle ilgilidir. Ancak Marksistler, adaletin düzeltmeye çalıştığı kusurun maddi yoksunluklar olduğunu düşünme eğilimindedirler. Cemaatçilerse bu kusurun iyilikseverlik ve dayanışma gibi “daha soylu” erdemlerin eksikliği olduğunu öne sürerler. Örneğin Sandel’e göre insanlar başkalarının gereksinimlerini sevgi ya da ortak amaçlardan dolayı karşıarlarsa, kişinin kendi hakları konusundaki iddialarına da gerek kalmayacaktır. Bu yüzden adaletle ilgili kaygıların artması, kimi koşullarda ahlâkî durumun gelişmekten çok daha da kötüleştiğini yansıtır. Sandel, ailenin adalete gerek duyulmayan, adaleti düşünmenin sevgi duygusunu köreltebileceği ve daha çok çatışma doğurabileceği toplumsal bir kurum olduğunu vurgular (1982: 28-35; karşılaştırın Hegel 1949: 154-164. paragraflar).

Daha önceki bölümlerde, adaleti düzeltici bir meziyet olarak görmenin neden yanlış olduğunu açıklamıştım. Adalet, sevgiyi ya da dayanışmayı yerinden etmez. Adalet düşüncesinde hiçbir şey insanların başkalarına yardım etmek için kendi hak iddialarından vazgeçmelerini dışlamaz. Adalet yalnızca bu kararların gerçekten gönüllü olmasını ve hiç kimsenin bir başkasını daha aşağı bir konumu kabul etmeye zorlamamasını sağlar. Adalet sevgi ilişkilerini güçlendirir, aynı zamanda bu ilişkilerin baskınlık ya da ezilmeyle zehirlenmemesini sağlar.

3. ADALET VE ORTAK ANLAMLAR

Birçok cemaatçi adaletin önemi konusunda Rawls’a katılır. Ancak liberallerin, adaleti her toplumun yaşam biçimini eleştirmeye yönelik tarih dışı bir ölçüt olarak yanlış yorumladığını öne sürerler. Faydacılar,

liberal eşitlikçiler ve liberterler adaletin içeriği konusunda uzlaşmazlığa düşebilirler. Ama görünüşe bakılırsa hepsi de yeğledikleri kuramın her toplumun uyacağı bir standart oluşturduğu görüşündedir. Bunu, kuramlarının yerel inançlarla çatışabileceğine karşı çıkan ciddi bir itiraz olarak görmezler.

Ayrıca bu yerel inançlarla çatışma potansiyeli, liberallerce kimi zaman adaleti tartışmanın ana teması olarak görülür. Adalet kuramları inançlarımızı sorgulamamız ve bunların yalnızca yerel önyargılar olmadığını kanıtlamamız için bize bir duruş noktası sunar. Ronald Dworkin'in de dediği gibi, "Sonuçta siyaset kuramı, kendimizi yönetme biçimimize, bizi kendi kültürümüze çeken bütün güçlerle savaşıp bir genelliğe ulaşmamızı; hangi geleneksel farklılıklarımız ve ayrımlarımızın gerçek, hangilerinin düzmece olduğuna karar vermemizi sağlayacak düşünsel bir zemine çıkmaya çalışmak dışında bir katkı sunmaz." Dworkin'e göre adalet eleştirmenimiz olmalıdır; aynamız değil (1985: 219).

Michael Walzer, evrensel bir adalet kuramı arayışının yanıtıcı olduğunu savunuyor. Walzer'a göre, cemaatin dışına çıkan bir bakış açısı, tarihimizin kültürümüzün dışına çıkmamızın bir yolu yoktur. Walzer, adaletin gereklerini belirlemenin tek yolunun, her cemaatin toplumsal malların değerini nasıl anladığına bakmak olduğunu savunur. Bir toplum yalnızca özel uygulamalarında ve kurumlarında vücut bulan, üyelerinin ortak anlayışı uyarınca hareket ettiği sürece adildir. Dolayısıyla adalet ilkelerini tanımlamak, felsefi bir tartışmadan çok kültürel bir yorumlama sorunudur (Walzer 1983; karşılaştırın Bell 1993: 55-89).

5. Bölüm'de belirttiğim gibi Walzer'a göre, toplumumuzdaki ortak anlayış "karmaşık bir eşitlik" gerektirir. Başka deyişle bütün malları eşitlemeye çalışmayan, ancak bir "alan"daki eşitsizliklerin başka alanlara (örneğin sağlık hizmetleri, siyasi iktidar) bulaşmamasını sağlamaya çalışan bir dağılım sistemini zorunlu kılar. Ancak Walzer başka toplumların bu adalet anlayışını paylaşmadığını kabul eder. Çünkü başka toplumlarda (örneğin kast'ın bulunduğu toplumlarda) adalet haklar ve mallarda sınırsız bir eşitsizliği kapsayabilir (Walzer 1983).

Walzer'ın kuramı elbette bir tür kültürel göreliliktir. Ve bu aşırılık felsefi tartışmayı ele almak bu kitabın kapsamını aşar. Ancak, adaleti cemaatin ortak kavrayışı doğrultusunda tanımlama yönündeki cemaatçi girişimlere karşı çıkan iki temel eleştiri vardır. İlki, paradoksal (aykırı bir görüş olarak) olarak kültürel göreliliğin derindeki ortak kavranışlarından birini çığner. Kültürel göreliliğe göre, toplumumuz onaylamıyorsa kölelik yanlıştır. Ama birçok kişi adalet ilkelerini böyle kavramaz. Nedensellik bağlantısını ters yönde kurarlar. Köleliği onaylamayız, çünkü yanlıştır. Köleliğin yanlışı ortak kavrayışımızın bir ürünü değil, bir gerekçesidir.³ İkincisi, yalnızca sesi yüksek çıkanlara değil, zayıflara ve marjinalere kulak verdiğimizde de adaletle ilgili ortak kavrayışı tanımlamak zor olabilir. İnsanlar sağlık hizmetinde hükümetin rolü (Walzer bunu destekler) ya da olumlu eylem (Walzer buna karşı çıkar) gibi sorunlarda uzlaşmazlık içindedirler. Bu anlaşmazlıkları çözmek için birbiriyle çatışan kavrayışları daha genel bir adalet kavramı ışığında değerlendirmemiz gerekir. Bu yüzden Walzer'ın önerdiği gibi yerel kavrayışlarla yola çıksak bile uzlaşmanın varlığı ve kendi eleştirel düşüncelerimizle daha genel ve dar olmayan bir konuma sürükleniriz.

4. BİREYSEL HAKLAR VE ORTAK YARAR

Birçok cemaatçi için liberalizmin sorunu, adalete yaptığı vurgu ya da evrenselliği değil, "bireyselliği"dir. Bu eleştiriye göre liberaller kuramlarını bireysel haklar ve kişisel özgürlükler kavramları üzerine kurarlar. Ama bireysel özgürlüklerin ve iyiliğin ancak cemaat içinde mümkün olduğu ölçüğünü gözden kaçırmazlar. İnsanların topluma bağımlı olduğunu kabul ettiğimizde, toplumun ortak yararını sağlamaya yönelik

3 Walzer gerçekten evrensel olarak nitelediği küçük bir haklar kümesi, onun deyişiyle bütün toplumların saygı göstermesi gereken "ince" bir evrensel siyasi ahlâk yasası tanımlayarak bu sorunla başa çıkmaya çalışır (Walzer 1994). Bu yasa yerel kültürel geleneklerin bir parçası olup olmamalarına bakmaksızın köleliği ve soykırımı yasaklar. Ama yerel kültürel anlaşmayı yansıtmıyorsa kast sistemlerini ya da otoriter teokrasileri yasaklamaz. Evrensel ve "ince" bir kurallar silsilesini, kültürel olarak görece kalın bir kurallar silsilesinden ayırmaya yönelik girişimler için bkz. Bell 2000.

yükümlülüklerimiz de bireysel özgürlükteki haklarımız kadar ağırlıklı bir durum kazanır. Dolayısıyla cemaatçiler, liberal “haklar siyaseti”nin bir “ortak yarar siyaseti” tarafından tamamlanması ya da bunun lehine terk edilmesi gerektiğini savunurlar.

Bunun yeni cemaatçilerin gündeme getirdiği en önemli sorun olduğuna inanıyorum. Çünkü Marksizmin mükemmelci kolu dışında, buraya dek incelediğimiz bütün kuramların paylaştığı önemli bir varsayım karşı çıkıyor. Faydacılar, liberaller, liberterler ve Kantçı Marksistler insanların çıkarlarına nasıl eşit ilgi gösterileceği konusunda uzlaşmazlık içindedirler. Ama bu çıkarları belirlemenin kilit bir yönü üzerinde anlaşılır. Hepsi de insanların çıkarlarını, sürmek istedikleri yaşam biçimini seçmelerine izin vererek özendirileceğimize inanır; ama insanların iyilik kavrayışını izlemelerini sağlayacak haklar ve kaynakların hangileri olduğu konusunda anlaşamazlar. Yine de insanlardan bu kendi kaderini belirleme hakkını esirgemenin, onlara eşitler olarak davranmada haksızlık yaratacağını savunurlar.

Kendi kaderini belirleme hakkının önemini henüz tartışmadım ya da savunmadım. (3. Bölüm’de Rawls’un özgürlük ilkesini tartışmayı erteleyerek bir yana bıraktığım sorunlardan biri de buydu.) Yalnızca kendi kaderini belirlemenin ne demek olduğuna ve bu düşünceyi neden önemsedimize ilişkin sezgisel bir kavrayışımız olduğunu dikkate aldım. Ancak bu sorunu daha yakından incelememiz gerekiyor. Çünkü cemaatçiler kendi kaderini belirlemenin doğası ve değeriyle ilgili standart varsayımların çoğuna karşı çıkarlar. Cemaatçiler, özellikle liberallerin kendi kaderimizi belirleme becerimizi yanlış yorumladığını, hem de bu becerinin anlamlı bir biçimde sergilenebileceği toplumsal ön koşulları görmezden geldiğimizi savunurlar. Liberallerin kendi kaderini belirlemenin değerine ilişkin görüşlerini sunduktan sonra bu iki karşı çıkışı sırasıyla inceleyeceğim.

Birçok liberal kendi kaderini belirlemenin değerinin hiçbir savunma gerektirmeyecek kadar açık olduğunu düşünür. İnsanların kendi kaderini belirlemesine izin verilmesinin, onlara tümüyle ahlâkî varlıklar olarak saygı göstermenin tek yolu olduğunu savunur. Kendi ka-

derini belirleme hakkının esirgenmesi, kişiye cemaatin tam bir üyesi gibi değil, bir çocuk ya da hayvan gibi davranmaktır.

Ancak bu çok aceleci bir değerlendirmedir. Kimi insanların hayatın gerektirdiği zor kararlarla başa çıkacak kadar iyi donanımlı olmadığını biliyoruz. Bu insanlar hayatlarıyla ilgili yanlış kararlar alırlar; saçma, alçaltıcı hattâ zarar verici şeyler yaparlar. İnsanlara ilgi göstereceksek neden onları bu tür hatalardan alıkoymaya çalışmalıyız? İnsanlar hayatla etkili bir biçimde başa çıkamayacak durumda iseler, onların kendi kaderini belirleme hakkına saygı göstermek, pratikte onları mutsuz bir kadere terk etmek anlamına gelebilir. Bu koşullarda insanların kendi kaderini belirleme hakkına saygı göstermek ilgiden çok bir ilgisizlik ifadesi olabilir. Dworkin, kimi insanların, “hayatlarından değerli bir şey yaratabilmek için başkalarının sahip oldukları şanstın yoksun olmaları kaynakların gerçekten eşitsiz dağılımının son kötülüğüdür” diyor (Dworkin 1981: 219). Peki ya o şansa sahip oldukları halde, hayatlarından değerli bir şey yaratamayanlar ne olacak? Onlara karşı da sorumluluklarımız yok mu?

Liberaller kuramlarında, koruyucu eylemlere yer açarlar. Örneğin çocuklarla, delilerle ya da başka biçimlerde geçici olarak yetilerini yitirmiş olanlarla ilişkilerimizde...⁴ Ama liberaller, her yetkin bireye, kendi kaderini belirleme için başkalarınca saygı gösterilmesi gereken bir alan tanınması gerektiğinde ısrar ederler. Mill’in de dediği gibi, olgunluk yıllarına ulaştıklarında, deneyimlerinin anlamını ve değerini kendileri için yorumlamaları herkesin hakkı ve ayrıcalığıdır. Yaş ve zihinsel yetkinlik eşliğini aşmış olanlar için hayatın önemli kararlarında kendi kaderini belirleme hakkı çığnenemez.

Ama neden kendi kaderini belirleme hakkını böyle bir eşikle açıklayalım? “Akıl çağı”na ulaşmış, herkesin kabul ettiği minimumun

4 Yetkin yetişkinlere yönelik belli koruyucu eylemler, irade zayıflığı olduğu belli olaylarla karşı karşıyaysak haklı görülebilir. Örneğin birçok kişi güvenliğinin sağlanmasının, emniyet kemeri takma zahmetine değer olduğunu bilir. Ancak yine birçok kişi anlık bir uyumsuzluğun mantığına ağır basmasına izin verebilir. Zorunlu emniyet kemeri yasası, insanları, yeterli gerekçeye sahip olduklarını bildikleri bir şeyi yapmaya teşvik edip bu irade zayıflığının aşılmasını sağlayacaktır.

üzerinde zihinsel yetkinliğe sahip insanlar da hayatlarını nasıl süreceklere ilişkin zayıf kararlar alabilirler. Zihinsel açıdan engelli olmamak anlamında “yetkin bir birey” olmak, kişinin kendi hayatından değerli bir şey yaratabileceğinin garantisi değildir. Peki, bir hükümetin yurttaşları için hangi hayatların iyi olduğuna karar vermemesi gerekir?

Marksist mükemmellik böyle bir politikanın bir örneğini oluşturur. Çünkü insanların, kendisinin kötü bir tercih olarak gördüğü şeyi yapmasını; örneğin yabancılaştırıcı bir işle uğraşmasını yasaklar. İyiye ilişkin çok dar bir tanımlamaya dayandığı için bu politikanın çekiçi olmadığını savunmuştum. İyiliğimizi, yalnızca o bizi insan yaptığı için tek bir eylemle, üretken işle tanımlar. Ama paternal ya da mükemmelci politikaların hepsi de iyi bir hayatın ne olduğu konusunda böyle mantıksız bir değerlendirmeye dayanmaz. Profesyonel güreşi vergilendirerek tiyatroyu destekleyen bir politikayı düşünün. Böyle bir politikanın savunucularının, tiyatronun hayattaki tek, hattâ en önemli iyilik olduğunu söylemesi gerekmez. Yalnızca var oldukları halleriyle bu iki seçenektan tiyatronun daha değerli olduğunu savunurlar. Bu iddiayı birçok farklı teze dayandırabilirler. Araştırmalar güreşin hayal kırıklığı ve yumuşak başlılık yarattığını, tiyatronunsa insanları harekete geçirdiğini; güreş hayranlarının geçmiş eylemlerinden pişmanlık duyduğunu, tiyatro hayranlarınınsa böyle bir pişmanlıkları olmadığını; ya da her iki etkinliğe de katılmış insanların çoğunun tiyatroyu yeğlediğini gösteriyor olabilir. Bu koşullarda tiyatronun güreşten daha iyi bir etkinlik olduğunu ileri sürmek biraz akılcıdır. Öyleyse neden hükümet insanları tiyatroya gitmeye özendirip zamanlarını güreşle harcamalarını önlemeye çalışsın?

Liberaller, geri plândaki iyilik kuramı ne kadar akılcı olursa olsun, bu tür politikaları kendi kaderini belirlemenin gayrimeşru bir kısıtlanması olarak görür. Güreş için gönüllü katılımcılar ya da izleyiciler varsa, güreş karşıtı politikalar insanların özgürce seçtiği dinlencenin haksızca kısıtlanmasıdır. Liberaller, insanların kendi dinlencelerini seçmekte özgür olmasının önemini nasıl savunur? Mükemmellik tezi, insanların eylemlerinin değeri konusunda yanlışlar yapabilecekleri varsa-

yımına dayandığından, insanların hayatta neyin değerli olabileceğine ilişkin yargılarının yanlış olabileceğini reddetmek bir savunuyu çizgisi olabilir. Kendi kaderini belirleme hakkını savunanlar, değere ilişkin yargılarının gerçeğe ilişkin yargılarının tersine öznel zevkler ve hoşnutsuzlukların bir ifadesi olduğunu söyleyebilirler. Bu tür tercihler sonuç olarak keyfidir; akılcı bir açıklama ya da eleştiri getiremezler. Ayrıca böylesi bütün tercihler akılcıdır ve bu yüzden de devletin bu tercihlere müdahale etmeye hakkı yoktur. Mükemmalcilerin çoğu, değer yargılarına ilişkin böyle bir kuşkuculuğun liberal konum olması gerektiğinde hemfikirdir. İnsanların yanlış yapması olasılığını kabullendiğimizde hükümetin de kuşkusuz doğru yaşam biçimlerini desteklemesi ve yanlış olanları yasaklaması gerektiği konusunda aynı düşüncededirler (Unger 1984: 52, 66-7; Jaggar 1983: 194, 174; Sullivan 1982: 38-40).

Ancak liberaller kuşkuculuğu desteklemez (bkz. Nagel 1986, 8. Bölüm; Dworkin 2000: 6. Bölüm; Rawls 1993a: 62-4; Scanlon 1993). Bunun bir gerekçesi aslında kuşkuculuğun kendi kaderini belirleme hakkını desteklememesidir. Eğer insanlar kararlarında yanlış yapmazlarsa, hükümetler de yapamaz. Eğer bütün yaşam biçimleri eşit ölçüde değerliyse, o zaman hiç kimse hükümetin cemaat için belli bir yaşam biçimini seçmesinden yakınamaz. Dolayısıyla kuşkuculuk bu sorunu çözümsüz bırakır.

Peki, liberaller kendi kaderini belirlemenin önemini nasıl savunur? Bu düşünceye daha yakından bakmamız gerekiyor. Kendi kaderini belirleme, hayatlarımızla ne yapacağımız üzerine karar vermimizi gerektirir. Bu tür kararları nasıl alacağız? En genel düzeyde amacımız, iyi bir hayat sürmek, iyi bir hayatın içerdiği şeylere sahip olmaktır. Böyle genel bir düzeye çıktığımızda bu iddia bilgilendirici görünmüyor. Ama önemli sonuçları var. Çünkü 2. Bölüm'de de gördüğümüz gibi iyi bir hayat sürmek, bugün iyi olduğuna inandığımız hayatı sürmekten farklıdır. Bugünkü eylemlerimizin değeri konusunda yanıldığımızı anlayabiliriz (bkz. 2. Bölüm, s.22-23). Yanlış biçimde büyük önem yüklediğimiz saçma hedeflerin peşinden giderek hayatlarımızı tükettiğimizi görebiliriz. Büyük romanların konusu budur; inanç

krizi. Ancak hayatımızdaki önemli kararlar üzerinde düşünürken, bunun yalnızca bir trajedi kahramanının değil, hepimizin başına gelebileceğini varsaymak gerekir. Onları dikkatlice tartarız, çünkü hatalı kararlar alabileceğimizi biliriz. Yalnızca yanlış tahminlerde bulunmak ya da belirsizlikleri hesaplamak anlamında değil. Ne olacağını bilsek bile düşünürüz ve işler plânlandığı gibi gitse bile pişman olabiliriz. Dünyanın en iyi raptiye oyuncusu (pushpin)* olabilirim, ama daha sonra bu oyunun şiir kadar değerli olmadığını kavrayabilir, bu projeye yöneldiğim için pişmanlık duyabilirim.

Bu yüzden ölçüp biçmek, tartmak yalnızca hangi eylem biçiminin sorgulanmamış belli bir değeri en üst düzeye çıkardığını sormak biçiminde gelişmez. Aynı zamanda bu değerler gerçekten peşinden gitmeye değer bir değer olup olmadığını da sorgularız. Rawls'un da dediği gibi,

Özgür insanlar olarak yurttaşlar birbirlerini, bir iyilik kavrayışına sahip olacak ahlâkî güçte görürler. Bunun anlamı şudur: Birbirlerini kaçınılmaz olarak belli bir iyilik kavrayışının ve bu kavrayışın herhangi bir zaman diliminde kabul edecekleri nihaî amacına bağlı görmezler. Yurttaşlar olarak genelde bu kavrayışı olabilir biçimde ve akılcı bir çerçevede düzenleme, değiştirme becerisine sahip kabul edilirler. Bu yüzden yurttaşların iyilik kavrayışlarında ayrı düşmeleri ve kendi nihaî amaçlarını araştırıp değerlendirmeleri hoş görülebilir (Rawls 1980: 544).

Bugünkü amaçlarımızdan “ayrılabilir” ya da onların “bir adım dışına çıkıp” bizim için değerlerini sorgulayabiliriz. Hayatımızın belli noktalarında bu yargılara varmamıza neden olan kaygı, ancak asıl çıkarımızın bugün iyi olduğunu düşündüğümüz hayatı değil, iyi bir hayatı sürmekte olduğumuz varsayımıyla birlikte anlam kazanır. Yalnızca bu tür yargılara varmakla kalmaz, kaygılanır, zaman zaman bu yargılarla ilgili acılar çekeriz. Çünkü hayatlarımızı eylemlerimizin değeri üzerine yanlış inançlarla yönlendirmememiz bizim için önemlidir (Raz 1986: 300-2).

(*) Bir dönemler yaygın bir bilgisayar oyunu - ed.

Kimi şeylerin gerçekten yapmaya değer olduğu, kimilerinin de olmadığı kendimizi kavrayışımızda çok derinlere iner.⁵ Neyin ne olduğunu tam olarak bilmesek de değerli ve saçma eylemler arasındaki ayrımı ciddiye alırız. Kendi kaderini belirleme, büyük ölçüde bu zor ve yanlış olma potansiyeline sahip yargılara varma işidir. Siyaset kuramımız da bu zorluğu ve yanlış olabilirliği değerlendirmeye almalıdır.

Bu yüzden insanların yanlışla düşerek bağlanabileceği saçma eylemleri köstekleyen devlet politikalarına arka çıkan mükemmeciler olmamız gerekir mi? Gerekmez. Öncelikle hiç kimse benim kadar benim iyiliğimi değerlendirebilecek konumda olmayabilir (Goodin 1990). Her zaman haklı olmasam da büyük olasılıkla başka birinden daha haklı olabilirim. Mill, herkesin iyisinin başkasının iyisinden farklı benzersiz bir kişiliğe sahip olduğunu ileri sürerek bu tezin başka bir biçimini savunmuştur. Bu nedenle başkalarının deneyimleri, benim yargımı aşacak bir zemin oluşturamaz. Bu, Marksist mükemmeciliğin zıddıdır. Marksistler herkesin iyisinin başkalarıyla paylaştığı bir kapasitede yattığını savunurlar. Mill ise bunun kimseyle paylaşmadığı bir şeyde yattığı görüşündedir. Ama elbette iki uç da yanlıştır. İyiyi kavrayışımız ne evrensel ne de benzersizdir, ama önemli açılardan cemaatimizde başkalarıyla paylaştığımız kültürel pratiklere yakından bağlıdır. Çevremizdekilerle, iyi niyetli mükemmeci bir hükümetin, yurttaşlarının aklından ve deneyimlerinden hareketle onların iyiliğine ilişkin akla yakın bir inançlar dizisine ulaşmasını sağlayacak kadar fazla şey paylaşırız. Elbette hükümetlerin böyle iyi niyetli bir programı yürütebilecek doğru amaçlar ve becerilere sahip olup olmadığına ilişkin kaygılar besleyebiliriz.

O zaman liberaller neden devletin babalığı görüşüne karşı çıkarlar? Çünkü hiçbir hayatın dışarıdan, kişinin desteklemediği değerlere

5 Dworkin'in de belirttiği gibi bu, bütün tercihlerimiz ya da çıkarlarımız açısından geçerli değildir: Çikolatayı mı, yoksa vanilyayı mı yeğlememiz gerektiği sorusunun doğru ya da yanlış bir yanıtı yoktur. Bunlar yalnızca tercihlerdir ya da Dworkin'in deyişiyle "iradi çıkarlardır." Dworkin bunları, gerçekten neyin değerli olduğuna ilişkin yanlış kararlara varabileceğimiz "kritik çıkarlar"dan ayırır.

göre yönetilerek daha iyi gidemeyeceğini savunurlar. Hayatım ancak onu içerden, inandığım değerlere göre sürersem iyi gidebilir. Tanrıya dua etmek değerli bir eylem olabilir. Ancak bunun değerli bir şey olduğuna, değerli bir yönü olduğuna inanmam gerekir. Birini kiliseye gitmeye ve doğru fiziksel hareketleri yapmaya ikna edebiliriz. Ama böylelikle onun hayatını daha iyi kılamayız. Zorlanan kişi Tanrıya dua etmenin zaman kaybı olduğu inancında yanılıyor olsa bile işe yaramayacaktır bu; çünkü değerli bir hayatın içeriden yaşanması gerekir.⁶ İnsanların değerleriyle ilgili inançlarını es geçmeye ya da aşmaya çalışarak bu “destekleme yasağı”nı çiğneyen mükemmelci bir politika öz yıkıcı olacaktır (Dworkin 1989: 486-7). Böyle bir politika insanları değerli eylemlere çekmekte başarılı olabilir. Ancak bunu, bu eylemlerin katılan bireyler için değerini yitirdiği koşullarda gerçekleştirebilir. Bir eylemde bir amaç görmüyorsam, o eylemden hiçbir şey kazanmam. Bu yüzden paternalizm (babacılık), tam da önlemeye çalıştığı amaçsız eylemleri yaratır.

O halde iyi olan bir yaşam sürmekteki temel çıkarımımızı gerçekleştirmek için iki önkoşulumuz var. Biri, hayatımızı içerden, hayatı neyin değerli kıldığına ilişkin inançlarımıza göre yönlendirmekte; öteki ise bu inançları sorgulamakta, kültürümüzün sunduğu bilgiler, örnekler ve tanıtılar ışığında incelemekte özgür olmamızdır. Bu yüzden insanların

6 Dini ibadete yönelik zorlamalar, Locke’tan Rawls’a kadar liberallerin en sevdikleri örnek olmuştur. İbadette başka hiçbir şeyde bulunmayan epistemik bir zorunluluk bulunduğundan, dinî ibadeti bu biçimde genelleştirip genelleştiremeyeceğimiz belli değildir. Ancak “destekleme zorunluluğunun”nın en değerli ve önemli insan etkinliklerine uygulanabilir olduğunu düşünüyorum (Dworkin 1989: 484-7; Raz 1986: 291-3; A. Cohen 1996; ama karşılaştıran Daniels 1975a: 266). Kimi liberaller destekleme zorunluluğunun mükemmelciliğin kendi kendini bitirmesine neden olduğunu savunur. Çünkü devlet insanları en değerli yaşam biçimlerini izlemeye özendirbilse, hattâ zorlayabilse bile insanların doğru gerekçelere sarılarak bunu yapmalarını sağlayamaz. Devletin cezalandırmasından kaçmak ya da yardımlarından yararlanmak için yaşam biçimini değiştiren biri, yeni etkinliğin gerçek değerine ilişkin bir kavrayışla hareket ediyor olmayacaktır (Waldron 1989: 1145-6; Lomasky 1987: 253-4). Mükemmelciliğin zorlayıcı ve yönlendirici biçimlerine karşı geçerli bir karşı çıkıştır bu. Ancak insanları değerli yaşam biçimleriyle tanıttırmak üzere tasarlanmış kısa vadeli devlet müdahaleciliğine karşı çıkmaz. İnsanların doğru gerekçelerle bir şeyin peşinden gitmesini sağlamanın bir yolu da onların önce yanlış gerekçelerle izleyip sonra gerçek değerini görmelerini sağlamaktır. Bu baştan kabul edilemez değildir ve genelde kültürel piyasada yeterince gözlenir. Bu yüzden destekleme zorunluluğu tezi kendi başına devlet mükemmelciliğinin bütün biçimlerini dışlamaz.

hayatlarını değere ilişkin inançları uyarınca sürmek için gerekli kaynaklar ve özgürlüklere sahip olmaları, dogmatik olmayan dinsel ya da cinsel uygulamalardan dolayı cezalandırılmamaları gerekir. Yurttaşlık ve kişisel özgürlüklerle ilgili geleneksel liberal düşünce böyle der. Bireyler de iyi bir hayata ilişkin farklı görüşlerden haberi olabilmek için gerekli kültürel koşullara sahip olmalıdırlar. Geleneksel liberal düşünce eğitim, ifade özgürlüğü, basın özgürlüğü, sanatsal özgürlükle ilgili olarak da bunları söyler. Bu özgürlükler, hayatta neyin değerli olduğu hakkında bu tür konularda yargıya varabileceğimiz tek biçimde, ortak kültürel mirasımızın farklı yönlerini inceleyerek bir yargıya varmamızı sağlar.

Kendi kaderini belirlemenin önemine ilişkin bu değerlendirme, Rawls'un özgürlük ilkesine ilişkin özgün tezinin temelini oluşturur. Rawls'a göre hayatta neyin değerli olduğunu bulabilmek, değere ilişkin inançlarımızı oluşturmak, incelemek ve değiştirmek için seçme özgürlüğü gereklidir.⁷ Bu özgürlük kendi "iyimizi" bulmamızı, Nozick'in deyişiyle "en iyiyi izlememizi" sağlar (Nozick 1981: 314, 410-11, 436-40, 498-504; karşılaştırın Dworkin 1983: 24-30). Bu inançları doğrulamakta ve onlara göre davranmakta temel bir çıkarımız olduğundan, hükümet, insanlara eşit ilgiyle ve herkese bu inançları inceleyip onlara göre hareket etmek için gerekli olan özgürlükleri ve kaynakları sağlayarak gösterdiği saygıyla davranır.

Rawls, kendi kaderini belirlemeye ilişkin bu değerlendirmenin, bizi "tarafsız devlet"i, yani eylemlerini iyi hayata ilişkin kavrayışların üstünlüğü ya da alçaklığı temelinde haklı çıkarmayan, insanların bu farklı kavrayışların değerine ilişkin yargılarını etkilemeye çalışmayan bir devleti desteklemeye götürmesi gerektiği kanısındadır.⁸ Bu, devle-

7 Rawls, en son çalışmasında amaçlarımızın değişebilirliğinin önemini daha az vurgulamaya ve buna göndermede bulunmadan özgürlük ilkesini savunmaya çalışmıştır. Artık kamusal haklarımızı ve sorumluluklarımızı belirlemeye yönelik amaçlarımız açısından, mutlaka öz kavrayışımızın geçerli bir portresi olarak görmeksizin akılcı değişebilirlik ilkesini kabul etmemiz gerektiğini söylemektedir. Bu yeni kavrayışı 7. kesimde tartışacağım. Ancak burada Rawls'un özgün görüşünü inceleyeceğim, çünkü cemaatçilerin büyük bölümü bunu yanıtlamaya çalışmıştır.

8 Liberal tarafsızlığa ilişkin başka önemli açıklamalar için bkz. Ackerman 1980: 11, 61; Larmore 1987: 44-7; Dworkin 1978: 127; 1985: 222, Rawls 1993a: 179ff.

tin tarafsızlığı düşüncesini, hangi yaşam biçimlerinin en değerli olduğu konusunda belli bir görüşü ya da görüşler dizisini içeren mükemmelci kuramlarla karşılaştırır. Mükemmelmeler, kaynakların bu tür yaşam biçimlerinin gelişimini özendirecek biçimde dağıtılmasını isterler. Kişinin kaynaklardan aldığı pay, iyi bir hayatın ne olduğu konusunda yeğlediği kavrayışı izlemeye ne kadar gereksinim duyduğuna ya da bu kavrayışa ne kadar katkıda bulunabileceğine bağlıdır. Bu yüzden insanlar, kendilerinin iyi hayata ilişkin kavrayışlarını seçmekte özgür değillerdir. En azından toplum tarafından cezalandırılırlar. İnsanlar iyi hayatın ne olduğuna karar verirken yanlışlar yaparlar. Devlet de yurttaşlarına iyi bir hayatın ne olduğunu öğretme sorumluluğu taşır. Devlet insanın mükemmelliğine ilişkin yanlış kavranmış hayat plânlarını hoş gördüğünde ya da bunları finanse ettiğinde bu sorumluluğu yurttaşlara bırakır.

Öte yandan Rawls'a göre iyi bir hayatın ne olduğuna ilişkin belli bir görüşü insanlara dayatma girişimlerimiz temel çıkarlarımızı yaralar. Bu yüzden de devletin iyi hayat konusunda tarafsız kalması gerekir. Sonuçta liberal eşitlikçilik, genel bir ahlâkî tarafsızlık düşüncesini temel almaz. Tam tersine bu kitap boyunca gördüğümüz gibi, liberal eşitlikçilik, bireyin değeri, ırkların ve cinsiyetlerin eşitliği, adalet, fırsat eşitliği, bireysel haklar ve sorumluluklar vs. gibi temel ilkeleri öncül alan son derece ahlâkî bir kuramdır. Liberal eşitlikçilik bu ilkelere bağlı olmakla kalmaz, aynı zamanda bu ilkeleri yerleştirmek ve güçlendirmek, bunları çiğneyecek eylemleri ya da uygulamaları yasaklamak için devletin gücünü kullanmaya çalışır.

Bu yüzden Rawls ve Dworkin'in desteklediği türden bir "tarafsızlık" anlayışı daha sınırlıdır. Yalnızca iyi hayata ilişkin farklı (adalette saygılı) kavrayışların üstünlüğü üzerinde yoğunlaşır. Devletin rolü, bireylerin iyi hayat konusundaki farklı kavrayışları kendileri için değerlendirme kapasitesini korumak, dolayısıyla insanların kendi iyi kavrayışlarını izlemelerini sağlayacak adil bir haklar ve kaynaklar dağılımını gerçekleştirmektir. Devlet insanlara neyin haklı olarak onlara, neyin haklı olarak başkalarına ait olduğunu söyler ve insanların baş-

kalarının haklı isteklerine saygılı olmaları için iyiye ilişkin kavrayışlarını değiştirmelerinde ısrar eder. Ancak liberaller, birinin, iyi hayatın ne olduğuna ilişkin kavrayışı bu adalet ilkelerine saygılıysa, devletin kişinin yaşam biçiminin (adalete saygılı) meziyetlerini değerlendirmemesi gerektiğinde diretirler. Liberal devlet, eylemlerini, farklı yaşam biçimlerinin değerine ilişkin kamusal bir sıralamaya başvurarak haklı çıkaramaz. Çünkü böyle bir kamusal sıralama yoktur. Rawls'un da belirttiği gibi devlet, iyiye ilişkin farklı kavrayışlar karşısında "bütün bu kavrayışların eşit olduğunu gösteren, gerçek değer ya da doyumunu değerlendirme amaçlı kamusal bir ölçü bulunduğu anlamında değil de hiçbirinin de kamusal bir konumdan değerlendirilmediği anlamında" tarafsızdır (Rawls 1982b: 172).

Bu yüzden liberallerin desteklediği "tarafsızlık", ölçek bakımından iyiye ilişkin kavrayışlarla (adalete saygılı) sınırlıdır. Ayrıca "tarafsızlık" terimi iyiye ilişkin kavrayışlarla bağlantılı olarak da yanıltıcı olabilir. Gündelik kullanımıyla tarafsızlık genelde, eylemlere getirilen açıklamalardan çok, eylemlerin tarafsızlıklarına göndermede bulunur. Gündelik anlamda "tarafsız" bir politika, iyiye ilişkin bütün kavrayışların ne kadar pahalı olsalar ya da hiç çekici olmasalar da toplumda eşit derecede iyi not almasını sağlayan bir politikadır. Kimi eleştiriler, Rawls'un tarafsızlığı bu gündelik kullanımıyla savunduğu görüşündedir (Örneğin Raz 1986: 117). Ancak böyle bir tarafsızlık hiç de liberal değildir; çünkü hem tercih özgürlüğünü kısıtlar, hem de insanların, tercihlerinin bedelinin sorumluluğunu kabul etmesi gerektiği düşüncesini çığner. İnsanların farklı yaşam biçimlerini özgürce benimsemesine izin veren ve tercihlerinin bedelini ödemelerini gerektiren bir toplum, pahalı ve çekici olmayan yaşam biçimlerini önemli biçimde dezavantajlı duruma düşürecektir. Liberaller sivil özgürlükler ve bireysel sorumlulukların eşitsiz sonuçlarını kabul ederler. Hattâ bunlara değer verirler. Bu yüzden liberal tarafsızlık, devlet politikalarının sonuçlarında değil, açıklamasındaki tarafsızlıktır. Devletin tarafsızlığı ise basit olarak farklı (adalete saygılı) yaşam biçimlerinin değerine ilişkin kamusal bir sıralamanın bulunmadığı düşüncesidir (Rawls 1988: 260, 265; 1993a:

192-4; Nagel 1991: 116; Kymlicka 1989b: 883-6).⁹

“Tarafsızlık” terimi üzerindeki bu potansiyel kafa karışıklığı dikkate alındığında, “devlet tarafsızlığı”ndan çok “devletin mükemmellik karşıtlığı”ndan söz etmek daha yerinde olur. “Devletin mükemmellik karşıtlığı” terimi asıl sorunu –mükemmelci ideallerin devletin karar alma sürecindeki rolünü– aydınlatıyor ve ilgili seçeneğin devlet mükemmelciliğinin bir türü olduğuna açıklık getiriyor.

Elbette liberal bir devletin bile insanların çıkarları ya da refahına ilişkin *birtakım* varsayımlarda bulunması gerekir. Sonuçta liberal bir devlet, belli özgürlükleri, fırsatları ya da kaynakları insanlar için güvenceye almak istediğinde, insanların hayatlarının bu şeylere sahip olarak daha iyiye gideceğini varsayar. Eleştiri yöneltenlerin bazıları, bir siyaset kuramı geliştirirken, mükemmelci ideallere başvurmanın kaçınılmazlığından dem vurur. Ancak liberallere göre, insanların ne tür *araçlara* ya da kaynaklara gereksinim duyduğuyla böyle araçlarla izlemeleri gereken amaçlar arasında önemli bir fark vardır. 3. Bölüm’de gördüğümüz gibi Rawls’un kuramı, insanların iyiye ilişkin kavrayışları ne olursa olsun yararlı olacağını iddia ettiği belli “çok amaçlı araçların” ya da “asli malların” dağılımını içermektedir. Rawls’a göre kendilerinin iyiye ilişkin kavrayışlarının ne olduğunu henüz bilmeyen insanlar (başlangıç durumunda bir bilgisizlik peşesinin gerisindeki insanlar gibi), maddî kaynaklar ya da bireysel özgürlükler gibi bütün yaşam biçimleri için temel önemde ya da yararlı kimi şeyler olduğunda hemfikirdir. Bu çok amaçlı araçlar, bireyler tarafından kendi iyi kavrayışlarını oluşturmak, değiştirmek ve bu kavrayışın peşinden gitmek için kullanılacaktır (3. Bölüm, s.88-89).

9 Rawls, “tarafsızlık” teriminin olası yanlış yorumlarından kaçınmak için “hakkın yarar karşısındaki önceliği” kavramını kullanmıştır. Ancak bunun da çok sayıda ve yanıltıcı anlamı olabilir. Çünkü Rawls tarafından hem tarafsızlığın mükemmelcilikten, hein de ahlâk bilgisinin erebilimden önce geldiğini vurgulamak için kullanılmıştır. Bu sorunların birbirinden ayrı tutulması gerekir. Kendi başına ele alındığında hiçbirini de “hakkın önceliği” sorunu olarak değerlendirmek yararlı olmayacaktır. Rawls’un “hakkın önceliği” kavramını kullanışı için bkz. Kymlicka 1988b: 173-90. Açıkçası daha üstün bir seçenek olmadığı için, “tarafsızlık” terimini kullanmayı sürdüreceğim.

Rawls'un "asli nitelikler" listesindeki hakların ve kaynakların gerçekten bütün yaşam biçimleri için, sözgelimi çile yemini eden keşişler için yararlı olup olmadığı sorgulanabilir. Açıkçası ben, keşiş adaylarının da Rawls'un asli nitelikler listesinden yararlanmaya gereksinimleri olduğu, Rawls'un listesinin mümkün olduğu kadar çok (adaletle saygılı) yaşam biçimi açısından yararlı olacak araçları tanımlamakta iyi bir iş çıkardığı görüşümdedir.¹⁰ Ancak ne olursa olsun, devletin tarafsızlığını eleştiren birçok kişi için asıl sorun bu değildir. Devlet mükemmeliğini savunanlar için Rawls'un değerlendirmesindeki asıl sorun, kimi sıra dışı ama değerli yaşam biçimlerini dezavantajlı durumda bırakması değil, birçok olağan ama değersiz hayata hoşgörü göstermesidir. Mükemmeliçiler yalnızca mümkün olduğu kadar çok yaşam biçiminin desteklenmesi için değil, devletin değerli saydığı belli amaçlara ulaşılmasını sağlamak amacıyla kaynakları dağıtmasını isteyebilir. Devlet mükemmeliçileri yalnızca insanlara bütün amaçlara uygun araçları sağlamak için değil, insanların amaçlarını biçimlendirmek için de devletin kaynak dağılımını kullanmasını ister.

Ancak Rawls ve Dworkin'e göre devlet tarafından dağıtılan kaynaklar yalnızca bir tek hayat plânı açısından yararlıysa, değere ilişkin inançlarımıza göre davranamayacağız, sonunda da iyi hayat konusunda yeğlenen tek bir kavrayışın yanılıcı olduğuna inanır duruma geleceğiz demektir. (Ya da toplumsal yararlar konusunda kimi cezalar çekmeksizin böyle yapamayız.) Hayatların içerden yaşanması gerektiği için birinin iyi olan bir hayat sürmekteki temel çıkarı, toplum onun

10 Keşişler genelde büyük topraklara, binalara, cemaatlerinin giderlerini karşılamalarını sağlayacak ve çalışmalarını geliştirmek için kullanılacak gelire sahip olan manastır düzenine özgü bir çilecilğe bağlıdır. Ayrıca yoksulluk yemini, keşişlerin meşru bir adalet kuramının bir parçası olmaması gerektiğini düşündükleri şeylerden değil, bir adalet kuramı çerçevesinde meşru haklarından vazgeçmeleri olarak anlaşılır. Daha genel düzeyde, maddeci olmayan yaşam biçimlerinin çoğunun (örneğin doğada bir toplulukla birlikte yaşanan ekolojik yaşam biçimleri; "kutsal uzamlar" yaratmaya çalışan manevi yaşam biçimleri) başarıyla sürebilmesi için kaynaklardan yararlanması, örneğin toprak, su ve hava üzerinde denetim sahibi olması gerekir. Maddî kaynaklar bu tür yaşam biçimlerinin temel araçlarıdır. Rawls'un birincil değerler listesinin bu tür yaşam biçimlerini hedef aldığı savıyla ilgili olarak bkz. Schwartz 1973; Nagel 1973. Bu iddiayı uzun uzadıya ben de tartıştım, bkz. Kymlicka 1989b.

kendisi için en değerli olduğuna inandığı projeleri cezalandırır, bu projelere karşı ayrımcılık güderse gelişmez. İnsanların değerle ilgili inançlarını incelemelerini ve bu inançlara göre davranmalarını en iyi sağlayan şey, kaynakları “ince bir iyi kuramına” göre dağıtmak ya da Dworkin’in deyişiyle “en geniş anlamda kaynak sağlamak”tır. İnsanların iyi bir hayat sürmekteki temel çıkarlarını desteklemenin en uygun yolu budur.

5. CEMAATÇİLİK VE ORTAK YARAR

Cemaatçiler tarafsız devlete karşı çıkar; tarafsız devletin “ortak yarar siyaseti” adına terk edilmesi gerektiğini savunurlar (Sandel 1984b: 16-17; Taylor 1985b). “Tarafsızlık siyaseti” ile cemaatçilerin “ortak yarar siyaseti” arasındaki bu çelişki yanıltıcı olabilir. Liberal siyasette de var olan bir “ortak yarar” vardır; çünkü liberal devlet politikaları cemaat üyelerinin yararlarını teşvik etmeyi amaçlar. Bireysel tercihlerin toplumsal tercih işlevinde birleştiği ekonomik ve siyasi süreçler, ortak yararı belirlemeye yönelik liberal yöntemlerdir. Bu yüzden devletin tarafsızlığını onaylamak, ortak yarar düşüncesini reddetmek değil, bu düşüncenin bir yorumunu sunmaktır (Holmes 1989: 239-40). Liberal bir toplumda ortak yarar tümü de eşit ölçüde dikkate alınan (adalet ilkeleleriyle tutarlıysalar) tercihleri birleştirme sürecidir. Devlet tarafından eşit değere sahip görüldükleri için değil, ama “kamusal bir konumdan değerlendirilmedikleri” için... (Rawls 1982b: 172) Devletin tarafsızlığına yapılan bu mükemmellik karşıtı vurgu, toplumun insanların kendileri için en değerli bulduğu projelere karşı ayrımcılık gütmemesinin insanların iyi bir hayat sürmekteki çıkarını geliştirmediği inancını yansıtır. Dolayısıyla liberal bir toplumda ortak yarar, bireylerin iyiye ilişkin kavrayışlarına ve tercihlerine oturacak biçimde değiştirilir.

Ancak bir cemaat toplumunda ortak yarar cemaatin “yaşam biçimini” tanımlayan, kapsamlı bir iyi hayat kavrayışı olarak algılanır. Bu ortak yarar kendini insanların tercihlerine göre değiştirmekten çok, bu tercihleri değerlendirmeye yönelik bir standart sunar. Cemaatin yaşam biçimi, iyi kavrayışına ilişkin kamusal bir sıralamanın temelini

oluşturur ve bireyin tercihlerine verilen ağırlık da bu ortak yarara ne kadar uyduğuna ya da ne kadar katkıda bulunduğuna bağlıdır. Bu yüzden kamunun, cemaatin hayat tarzını tanımlayan ortak amaçlara yönelimi tarafsızlık zorunluluğuyla kısıtlanmaz. Kamunun ortak amaçları, bireylerin kendi iyi kavrayışlarını izlemek için gerekli kaynaklar ve özgürlükler üzerindeki hak isteklerinden önce gelir. Cemaatçi bir devlet, insanları, cemaatin yaşam biçimine uyan iyi kavrayışlarını benimsemeye özendirebilir ve özendirmelidir. Öte yandan cemaatin yaşam biçimine ters düşen iyi kavrayışlarını da reddedebilir. Bu yüzden cemaatçi bir devlet, farklı yaşam biçimlerinin değerine ilişkin kamusal bir sıralama içerdiğinden mükemmeli bir devlettir. Ancak Marksist mükemmeliçilik, yaşam biçimlerini insanın iyi kavrayışına ilişkin tarih ötesi bir değerlendirmeye ele alırken, cemaatçilik yaşam biçimlerini var olan pratiklere uyumlarına göre sıralar.

Neden “ortak yarar siyaseti”ni liberal tarafsızlığa yeğlememiz gerekiyor? Liberaller, insanın kendi kaderini belirlemesine saygı göstermek için devletin tarafsız olmasının gerektiğini söylerler. Ancak cemaatçiler hem liberal kendi kaderini belirleme düşüncesine hem de kendi kaderini belirlemeyle tarafsızlık arasında bulunduğu varsayılan bağlantıya karşı çıkarlar. Şimdi sırasıyla bu iki karşı çıkışı değerlendireceğim.

6. ENGELLENMEYEN BENLİK

Liberallerin benlik anlayışı çerçevesinde birey, var olan toplumsal pratiklere katılımını sorgulama ve bunları artık izlemeye değer bulmadığında terk etme konusunda özgür sayılır. Sonuçta bireyler belli bir ekonomik, dinî, cinsel ya da yaratıcı ilişkiye üyelikleriyle tanımlanmaz. Çünkü belli bir ilişkiyi sorgulamak ve reddetmekte özgürdürler. Rawls bu liberal görüşü, “Benlik, onun tarafından onaylanan amaçlardan önce gelir” deyişiyle özetler (Rawls 1971: 560). Bu sözle Rawls, belli bir projenin içindeyken her zaman bir adım geri atıp buna devam etmeyi gerçekten isteyip istemediğimizi sorgulayabileceğimizi anlatmak ister. Hiçbir amaç, benliğin olası değişiminden dışlanamaz. Bu,

genelde benliğe ilişkin “Kantçı” bakış açısı olarak bilinir. Çünkü Kant, benliğin toplumsal olarak kendine biçilen rolleri ve ilişkileri öncelendiği; ancak sosyal durumun bu özelliklerine belli bir uzaklıkta durup onları akla göre değerlendirdiğinde özgür olabileceği görüşünün en ateşli savunucularından biri olmuştur (Taylor 1979: 75-8, 132-3).

Cemaatçiler bunun benliğe ilişkin yanlış bir görüş olduğunu savunurlar. Onlara göre bu görüş benliğin mevcut sosyal pratiklerde “içkin olduğu” ya da bu pratiklerde yer aldığı, her zaman bir adım geri atıp bunlardan vazgeçemeyeceğimiz gerçeğini görmezden gelir. Toplumsal rollerimiz ve ilişkilerimiz ya da en azından bazıları kişisel değerlendirmenin amaçları açısından verili kabul edilmelidir. MacIntyre’in da belirttiği gibi, hayatlarımızı nasıl süreceğimize karar verirken, “kendi koşullarımıza her zaman belli bir toplumsal kimliğin sahipleri olarak yaklaşırız. Dolayısıyla benim için iyi olan, bu rollerin içinde yer alan için de iyi olmalıdır” (MacIntyre 1981: 204-5). Bu yüzden kendi kaderini belirleme, bu toplumsal rollerin dışında durarak değil, içinde yer alarak yerine getirilir. Bu yüzden de devlet, ortak yarar siyasetinin de öngördüğü gibi kendi kaderimizi belirleme hakkımıza bizim bu toplumsal rollerin dışında durmamızı sağlayarak değil, bunlara daha derinden nüfuz etmemizi ve bunları daha derinden kavramamızı sağlayarak saygı göstermiş olur.

Cemaatçilerin benliğe ve amaçlarına ilişkin liberal değerlendirmeye karşı yönelttiği farklı tezler vardır. Şöyle özetleyebileceğimiz birbirine bağlı üç tezi değerlendireceğim: 1) Benliğe ilişkin liberal görüş boştur; 2) Kendimize ilişkin algılarımızı çığner; 3) Komünal pratiklere gömülmüş olduğumuzu görmezden gelir.¹¹

11 Bireysel yargılarımızın toplumsal açıdan onaylanmasıyla ilgili, sözedilmeye değer başka bir karşı çıkış daha vardır. Kimi cemaatçilere göre bireylerin etkinliklerinin değerini içerdense desteklemeleri önemli olsa da, başka insanların dışarıdan bu yargıyı desteklemeleri de eşit derecede önemlidir. Dışarıdan onay olmazsa kendimize saygımız ve yargılarımızın değerine güvenimiz sarsılır. Bu yüzden cemaatçi bir devlet, cemaatçi “toplumsal onay” zorunluluğunu tehdit ettiği durumlarda Dworkin’in “bireysel destek” zorunluluğunu kısıtlayacaktır. Bunu Kymlicka 1988a: 195-7’de tartıştım; karşılaştırma için bkz. B. Williams 1985: 169-70; Smith 1985: 188-92; Dworkin 1987: 16-17.

Öncelikle ilk teze, benliğe ilişkin liberal görüşün boş olduğu tezine değinelim. Charles Taylor, bütün toplumsal rolleri sorgulamakta özgür olmanın öz yıkıcı olduğunu söylüyor. “Çünkü tam özgürlük, hiçbir şeyin yapmaya değer olmayacağı, hiçbir şeyin hiçbir şeye değmeyeceği tam bir boşluk olacaktır. Bütün dış engelleri ve sınırları bir yana bırakarak özgürlüğe ulaşan benlik kişiliksizdir, dolayısıyla tanımlanmış bir amaçtan yoksundur” (Taylor 1979: 157). Taylor, “gerçek özgürlük bir yere konumlanmalıdır” diyor. Toplumsal durumumuzun bütün yönlerini akılcı kendi kaderini belirleme hakkına bağımlı tutma isteği boştur. Çünkü kendi kaderini belirleme isteği belirsizdir. “Bizim için hedefler koyan, böylece akılcılığı biçimlendiren ve yaratıcı esin kaynağı olan bir durumun dışında eylemlerimizin içeriğini tanımlayamaz” (Taylor 1979: 157). Durumumuzun “bizim için koyduğu” hedefleri kabul etmeliyiz. Eğer etmezsek, kendi kaderini belirleme arayışı Nietzscheci bir nihilizme, bütün cemaata ilişkin değerlerin sonunda keyfi olduğu gerekçesiyle reddine yol açar: “Hayatı yönlendiren bütün düşünceler, Hıristiyan ve hümanist, hepsi de iradenin prangalarıymış gibi birbiri ardına çözülür. Geriye yalnızca iktidar arzusu kalır” (Taylor 1979: 159). Cemaat değerlerinin “hayatı yönlendiren düşünceler” olduğunu reddedersek, bunlar bize irademize getirilen yapay sınırlamalar gibi görünecek, dolayısıyla özgürlüğümüz hepsinin birden reddini gerektirecektir (MacIntyre 1981: 9. bölüm).

Ancak bu, özgürlüğün liberal kuramlarda oynadığı rolü yanlış kuruyor. Taylor’a göre liberaller kendi projelerimizin seçme özgürlüğümüzün doğası gereği değerli olduğunu, bunun salt kendi adına izlenecek bir değer olduğunu savunur. Taylor’a göre bu, boş bir savdır. Bunun yerine izlemeye değer bir proje, yapmaya değer bir iş olmalıdır. Ancak liberalizmdeki özgürlük kaygısı, bu işlerin ve projelerin yerini almaz. Tam tersine liberal özgürlük savunusu, bu projelerin önemi üzerine kuruludur. Liberaller projelerimizi seçme özgürlüğüne, bu özgürlük adına, özgürlük dünyadaki en değerli şey olduğu için sahip olmamız gerektiğini söylemezler. Tersine projelerimizin ve işlerimizin hayatlarımızdaki en önemli şeyler olduğunu, bu kadar önemli oldukları

için artık değerli olmadıklarına inandığımızda onları değiştirmekte özgür olmamız gerektiğini savunurlar. Seçme özgürlüğü kendi başına önemli olduğu için değil, kendi adlarına değerli olan bu projeleri izlemenin ön koşulu olarak savunulur.

Kimi liberaller, Taylor'ın haklı olarak boş olmakla eleştirdiği konumu desteklemişlerdir. Örneğin Isaiiah Berlin bunu Mill'e yükler (Berlin 1969: 192; ama karşılaştırın Ladenson 1983: 149-53). Seçme özgürlüğünün doğası gereği değerli olduğunu ileri sürmek, geniş kapsamlı bir liberal özgürlükler yelpazesini savunmanın en etkili yolu olarak görülebilir. Ancak bu savın içerdiği anlamlar, kendi hayatlarımızda değeri anlama biçimimizle en az iki yönden çelişir: (1) Seçme özgürlüğünün doğası gereği değerli olduğunu söylemek, seçme kapasitemizi ne kadar çok kullanırsak o kadar özgürleştığımız, dolayısıyla hayatlarımızın o kadar değerli duruma geldiği anlamına gelir. Ama bu yanlıştır, hattâ bunun tam tersi söz konusudur. Bu hemen bizi, her sabah uyandığımızda nasıl bir insan olmamız gerektiğine yeniden karar verdiğimizizi savunan varoluşçu bakış açısına götürüyor. Bu yanlış; çünkü değerli bir hayat bağlılıklar ve ilişkilerle dolu bir hayattır. Bunlar bizim hayatımıza bir derinlik ve kişilik kazandırır. Bunları bağlılık kılan şey ise her gün sorguladığımız türden şeyler olmamalarıdır. Yirmi evlilik tercihi yapan birinin, ilk tercihini sorgulamak için gerekçesi olmayan birinden daha değerli bir hayat sürdürdüğünü varsayamayız. Birçok evlilik tercihiyle dolu bir hayat, hiçbir anlamda bu tür tercihlerin daha az olduğu bir hayattan daha değerli değildir. (2) Seçme özgürlüğünün doğası gereği değerli olduğunu söylemek, eylemlerimizde aradığımız değer, eylemin kendisinin değeri değil de özgürlük olduğu anlamına gelir. Carol Gould bu görüşü destekler. Gould, belli bir projeye içkin amaçlar adına eylemde bulunuyor görünsek de gerçekten özgür etkinliğin nihaî bir amaç olarak özgürlük olduğunu savunur: "Bu yüzden özgürlük, değer yaratan tek etkinlik değildir, ama uğruna bütün başka değerlerin izlendiği ve dolayısıyla ona göre değer kazandığı tek eylemdir" (Gould 1978: 118).

Ancak bu kuşkuludur.. Taylor'ın da belirttiği gibi insanlara özgürce eylemde bulunmalarını söylemek, onlara hangi eylemlerin yap-

maya değer olduğunu söylemez. Hattâ sağlam bir kılavuzluk sunsa bile güdülerimize ilişkin yanlış bir bakış açısı taşır. Örneğin bir kitap yazıyorsam amacım özgür olmak değil, söylemeye değer bir şey söylemektir. Özgür olmanın bir yolu olarak görmemin dışında gerçekten de bir şey söylemek istemiyorsam, o zaman yazdıklarım tatmin edici olmayacaktır. Ne yazdığım ve nasıl yazdığım, keyfi ve tatmin edici olmayan tercihlerin bir sonucu durumuna gelecektir. Yazmak doğası gereği değerli olacaksa ne söylediğime dikkat etmem, yazmanın kendi başına değerli bir uğraş olduğuna inanmam gerekir. İnsanların projelerinde gördüğü değeri anlamak istiyorsak, bu projelere içkin olan amaçlara bakmamız gerekir. Yazmayı, özgürlüğüm adına sürdürmem. Tam tersine yazmak istediğim için yazarım, çünkü söylemeye değer birşeyler vardır. Özgürlük önemlidir, çünkü bunları söylememe izin verir.

Bireysel özgürlüklere getirilen en iyi savununun, en doğrudan savunu olması gerekmiyor. Ancak insanların kendi hayatlarının değerini anlama biçimleriyle en iyi uyuşan savunu olması gerekiyor. Özgürlüğün değerini bu biçimde ele alacak olursak, değerli bir hayat için kritik önemdeki tercih özgürlüğünün de bu tür bir hayatta izlenen değer olmadığı açıktır.

Projelerimizin aslî kaygılarımız olması gerektiği düşüncesine katılmayan yoktur. Liberal ile cemaatçinin ayrıldıkları nokta burası değildir. Asıl tartışma bu projelere gereksinimimiz olup olmadığı değil, bu projeleri nasıl ele alacağımız, değerlerini nasıl yargılayacağımız üzerinedir. Görünüşe bakılırsa Taylor, bu projeleri ancak cemaat değerlerini “bizim için hedefler koyan”, “yönlendirici düşünceler” olarak kabul edersek üstlenebileceğimizi savunuyor (Taylor 1979: 157-9). Öte yandan liberallerse, kendimizi belli bir toplumsal pratikten ayırma becerisine sahip olduğumuzda ısrar ediyor. Toplum önümüze belli bir iş koymaz. Hiçbir pratiğin bireysel yargılama ve olası karşı çıkışın ötesine geçen bir yetkisi yoktur. Görevlerimizi, kültürel yapıya, önceki kuşaklar tarafından bize aktarılan, onaylayabileceğimiz ya da reddedebileceğimiz olasılıklar sunan anlayışlar ve seçenekler matrisine ilişkin, özgürce varılmış kişisel yargılarla üstlenebiliriz ve üstlenmemiz gerekir.

“Bizim için konan” bir şey yoktur; hiçbir şey bir şeyin değerine ilişkin yargıya varmamızdan daha öncelikli değildir.

Elbette bu yargıya varırken, bir şeyi “verili” kabul etmemiz gerekir. Okuldaki, işteki ya da ailedeki yerimize bakarak bizim için neyin iyi olduğunu sorarız kendimize. Özgür ve akılcı bir varlıktan başka bir şey olmayan birinin bir hayatı ötekine yeğlemek için bir gerekçesi olmayacaktır (Sandel 1982: 161-5; Taylor 1979: 157; Crowley 1987: 204-5). Ancak liberaller anlamlı yargılarda bulunabilmek için “verili” olarak kabul ettiğimiz şeyin, bireyden bireye farklılık göstermekle kalmayacağını; hattâ tek bir bireyin hayatında da farklılık gösterebileceğini savunur. Belli bir dönemde dinî bir hayata bağlılığımızı dikkate alarak neyin değerli olduğuna ilişkin seçimler yaptıysak, daha sonra bu bağlılığı sorgulayabilir, kendimize ailemize bağlılığımız açısından neyin değerli olduğunu sorabiliriz. Bu durumda soru, eylemimizin değerine ilişkin yargılarda bulunurken, bir şeyi verili olarak kabul etmemizin gerekip gerekmediği sorusu değildir. Asıl soru, bireyin “verili” olan şeyi sorgulayıp sorgulayamayacağı, değiştirip değiştiremeyeceği ya da verili olan şeyin cemaatin değerleriyle belirlenmesinin gerekip gerekmediği sorusudur. Taylor, cemaat değerlerini verili kabul etmemiz gerektiğini göstermekte, cemaat değerlerinin bireysel değerlendirme ve olası karşı çıkışlara bağlı olması gerektiğini söylemenin boş olduğunu kanıtlamakta yetersiz kalmıştır.

Cemaatçi karşı çıkış, cemaat tarafından belirlenmeyen amaçlarımıza böylece ulaşabilsek bile cemaat amaçlarını yönlendirici kabul etmemiz gerektiği savunularak zayıflatılabilir. Bunu yapmalıyız; çünkü liberal düşünce, benlikle ilgili yanlış bir değerlendirmeye dayanmaktadır. Daha önce de gördüğümüz gibi liberal bakış açısı “Benlik amaçları önceler” der. Bu, iyi bir hayatın doğasına ilişkin en derin inançlarımızı bile sorgulama hakkına sahip olduğumuz anlamına gelir. Ancak Michael Sandel, benliğin amaçları öncelemediğini, aslında amaçlar tarafından inşa edildiğini savunur: “Ben”i, “amaçlarım”dan ayıramayız. Benliklerimiz kısmen tercih etmediğimiz, ama ortak bir toplumsal bağlamda yer almamız sayesinde keşfettiğimiz amaçlarla oluşur (Sandel 1982: 55-

9, 152-4). İnşa edici, yapıcı amaçlara sahip olduğumuz içindir ki, hayatlarımız, projelerimizi seçmek ve değiştirmek için gerekli koşullara sahip olmamızla değil, ortak yapıcı amaçların farkına varmamızı sağlayacak gerekli koşullara sahip olmamızla daha iyiye gider. Bir ortak yarar siyaseti, bu ortak yapıcı amaçları ifade ederek, “tek başımıza öğrenemeyeceğimiz ortak bir iyiliği anlamamızı” sağlar (Sandel 1982: 183).

Sandel bu iddiayı “kendini algılama” ve “içkin benlik” olarak adlandıracağım iki teze dayandırır. İlk tez şöyledir: Rawls’un “engellenmeyen benlik” görüşü, derindeki kendimizi algılayışımız anlamında “derin öz kavrayışımıza” denk düşmez. Sandel’e göre benlik amaçları önceliyorsa, geçmişe bakarak düşündüğümüzde, engellenmeyen bir benliğin belli amaçlarını görebileceğimizi söyler. Ancak Sandel, kendimizi engellenmemiş algılamadığımızı dikkat çeker: Rawls’un benliğe ilişkin, “amaçları önceler, eyleminin ve sahipliğin son derece ince saf öznesidir” görüşünün “kendimize ilişkin daha tanıdık olduğumuz ‘kimi özellikler açısından kalın olma’ görüşüyle kökten çelişmektedir” (Sandel 1982: 94, 100). Rawls’un bakış açısına göre, “herhangi bir özelliği benim amaçlarım, isteklerim vs. diye tanımlamak, her zaman bunların ardında, belli bir uzaklıkta duran bir ‘ben’ öznesine göndermede bulunmaktır” (Sandel 1984a: 86). Böyle bir şeyin, son derece ince bir biçimi olsa da, bir biçimi olan bir benliğin amaçlarımızın ardında belli bir uzaklıkta durması gerekecektir. Rawls’u kabul etmek için, kendimi uzamda biraz hayaletsi bir nesne, mülksüz bir şey gibi ya da Rorty’nin dediğince amaçlarımın “ardında” yatan bir tür “alt tabaka” gibi görmem gerekecektir (Rorty 1985: 217).¹² Tersine Sandel ise kendimize ilişkin derindeki algılayışımızın, her zaman kimi amaçların benliği oluşturduğunu gösteren belli güdüler içerdiğini söyler.

Ancak buradaki algılayış sorunu yanıltıcıdır. Liberal görüşte, amaçlarını önceleyen bir benlik algılayabileceğimiz değil, –hiçbir ama-

12 Sharon Lloyd, bu karşı çıkışın, kişinin amaçlarından “bir adım geri çekilmesi” benzetmesinin kimi yanıltıcı yönlerinden kaynaklanabileceğini öne sürer. Lloyd, insanların amaçları üzerine eleştirel bir tarzda nasıl düşünebileceğini anlatmak için “zihinsel uzaktan bakma” metaforunu tercih eder (Lloyd 1992).

cın ya da hedefin olası bir yeniden değerlendirmeden kaçamayacağı anlamında– kendimizi amaçlarımızın öncülü olarak algıladığımız düşüncesi merkezî önemdedir. Yeniden değerlendirmenin anlamlı bir biçimde gelişebilmesi için kendimi bugün sahip olduklarımdan farklı güdülerce çevrenmiş görmem gerekir –ki birini diğerinden daha değerli bulup seçmem için bir gerekçem olsun. Bu anlamda benliğim, amaçlarının öncülü olarak algılanır. Başka deyişle *bugünkü* amaçları olmadan benliğimi her zaman hayal edebilirim. Ancak bu, hiçbir amaçla çevrenmemiş bir benlik algılamamı gerektirmez. Pratik akıl yürütme süreci her zaman “çevrenmiş” bir potansiyel benliği, “çevrenmiş” bir başka benlikle karşılaştırma sorunudur. Bu tür bir akıl yürütmeye girdiğimizde, her zaman benlik için verili kimi amaçlar olması gerekir. Ancak bu, belli amaçların benlikle birlikte verili olarak ele alınması gerektiği anlamına gelmez. Daha önce de belirttiğim gibi, görünüşte benlikle birlikte verili olan, hayat boyunca değişebilir. Burada Sandel’in ileri sürmesi gereken başka bir iddia daha söz konusudur: Tümüyle çevrenmemiş bir benlik algılamayacağımız görüşüyle birlikte, benliğimizi her zaman farklı amaçlarla çevrenmiş olarak algılayamayacağımızı da göstermesi gerekir. Bu da, içkin benlik dediğim tezi doğurur.

Bu üçüncü tez, pratik akıl yürütmeyi kendini keşif olarak gören cemaatçi bakış açısıyla birlikte yargıya varma olarak gören liberal bakış açısını karşılaştırır. Liberallere göre iyi bir hayatın nasıl olması gerektiği sorusu, nasıl bir insan olmak istediğimize ilişkin bir yargıya varmayı gerektirir. Ancak cemaatçilere göre bu soru, şimdi kim olduğumuzu keşfetmemizi gerektirir. Onlara göre burada sorulması gereken soru, “Ne olmam gerekir ya da nasıl bir hayat sürmem gerekir?” sorusu değil, “Ben kimim?” sorusudur. Benlik amaçlarına “tercihlerle” değil “keşifle”; yani “önceden verili olanı seçerek (bu zekice olmayacaktır), kendisi üzerine düşünerek, doğasını araştırarak, kurallarını ve zorunluluklarını ayırıştırarak ve amaçlarını kendisine ait kabul ederek ulaşır” (Sandel 1982: 58). Örneğin Sandel, Rawls’un cemaat değerlendirmesini eleştirir. Çünkü “Rawls cemaatin yararının benliğin amaçlarına ve değerlerine bağlılığının çapına içkin olmasına izin verir-

ken, güdülerin ötesine geçerek güdülerin öznesine ulaşma konusunda buna izin vermez” (Sandel 1982: 149). Daha yeterli bir değerlendirilme Sandel, cemaat değerlerinin cemaat üyelerince yalnızca kabul edilmediğini, aynı zamanda onların kimliklerini belirlediğini öne sürer. Cemaatin bir hedefinin hep birlikte peşinden gitmek, “cemaat üyelerinin yeğlediği bir ilişki değil (gönüllü bir birlik’te olduğu gibi), keşfettikleri bir bağlılıktır. Yalnızca bir tavır değil, kimliklerinin bir parçasıdır” (Sandel 1982: 150). Böyle cemaat üyeleri için iyiye, bir kendini keşif süreciyle birlikte ulaşılır; yani “buldukları” çeşitli bağlılıkların ve bunların iddialarının farkına varmakla.

Ancak burada kendimize ilişkin derin kavrayışımızı ihlâl eden Sandel’dir. Çünkü bu kendini keşfin, hayatımızı nasıl süreceğimiz konusundaki yargılarımızın yerini alacağını ya da bu yargıların önünü tıkayacağını sanmıyorum. Kendimizi var olan bağlılıklarımızın kapanına kısılmış, benimsediğimiz ya da daha önceden seçtiğimiz hedeflerin değerini sorgulamakta beceriksiz bulmayız. Kendimizi çeşitli ilişkiler içinde bulabiliriz, ama bulduğumuz şey de her zaman hoşumuza gitmez. Kendimizi bir toplumsal pratiğin ne kadar derininde bulursak bulalım, bu pratiğin değerli bir pratik olup olmadığını her zaman sorgulayabiliriz; Sandel’e göre böyle bir değerlendirme anlamlı değildir. (Benim için iyi olan, kendimi içinde bulduğum bağlarda kendimin daha çok farkına varmamken, bu pratik nasıl olur da değerli olamaz?) Düşünmenin bu kendini keşif süreciyle birlikte (keşfettiğimiz bağlılıkların değerine ilişkin yargılarımızla değil de) tamamlandığı görüşü, mantıksızdır.

Sandel, zaman zaman pratik akıl yürütmenin yalnızca bir kendini keşif sorunu olmadığını kabul eder. Benlik, amaçları tarafından oluşturulmuş olsa da, sınırları esnektir ve kimi amaçları dışlayıp yenilerini benimseyecek biçimde yeniden çizilebilir. Onun deyişiyle, “özne, kimliğinin oluşumuna katılma gücüne sahiptir”; “benliğin sınırları açıktır ve öznenin kimliği, kendisini taşıyanın öncülü olmaktan çok ürünüdür” (Sandel 1982: 152). Özne sonuçta, “hepsi de kimliğine yüklenen olası amaçlar ve hedeflerden” hangisini izleyip hangisini iz-

lemeyeceğine ilişkin seçimlerde bulunabilir. Amaçlarıyla kurulan benlik, daha önce olduğu gibi “yeniden kurulabilir”; bu yüzden kendini keşif yeterli değildir. Ancak bu noktada iki görüş arasındaki ayrımın çöküp çökmediği belirsizdir.

Burada Sandel ile Rawls arasında çok açık farklılıklar vardır. Sandel, benliği amaçlarının oluşturduğunu, benliğin sınırlarının da esnek olduğunu söylerken; Rawls, benliğin amaçların öncülü olduğunu, sınırlarının da sonradan sabitlendiğini söyler. Ancak bu iki farklılık daha temel bir kimliği gizlemektedir: Her ikisi de *kişinin*, amaçlarının öncülü olduğunu kabul eder. Kişinin benliğinin sınırlarının nerede çizileceği konusunda uzlaşamazlar. Ancak bu, anlamlı bir soru olsa bile, siyaset felsefesini değil, *zihin felsefesini* ilgilendiren bir sorudur. Sandel’in de kabul ettiği gibi, kişi amaçlarını –benliğini oluşturanları da– tekrar tekrar gözden geçirdiğinde cemaatçi siyaseti haklı çıkarmakta başarısız olacaktır. Sandel, mümkün olan en iyi hayatı sürmenin ayrılmaz bir parçası olarak böyle bir gözden geçirmeye uygun koşulları, bireylere neden tanımamak gerektiğini gösterememiştir. Bu koşullar arasında özgür bir yargıya varma için gerekli liberal kişisel bağımsızlık garantisi de yer almalıdır. Sandel’in cemaatçi siyaseti savunurken kişiyi ele alış biçimine bir belirsizlik egemendir. Onun güçlü savı (kendini keşfin yargının yerini aldığı savı) mantıksız; zayıf savı ise (kendi amaçlarıyla oluşan bir benliğin yeniden kurulabileceği savı) çekici olsa da onu liberal bakış açısından ayıramaz.¹³

13 Sandel’in makalelerine yoğunlaştım, ama cemaatçiliğin benlik kuramındaki aynı belirsizlik şu yapıtlarda da görülebilir: MacIntyre 1981: 200-6 ve Taylor 1979: 157-60. Bu yazarlara ilişkin bir tartışma için bkz. Kymlicka 1989a: 56-7. Sandel’in, Rawls’un benlik anlayışının öz kavrayışımızı çığnediği savı gücünü daha çok Rawls’un insanları temelde bedensiz gördüğü savıyla bağlantılandırmaktan alır. Sandel’e göre Rawls’un insanlara doğal yeteneklerinin kullanımından gelen ödüllere sahip olma hakkı tanımamasının gerekçesi, doğal yeteneklerimizi kişisel kimliğimizin bir parçası olarak görmemesidir. Yetenekler benliğin bir parçası değil, yalnızca sahip olduklarıdır (Sandel 1982: 72-94; Larmore 1987: 127). Ama bu yanlış bir yorumdur. Rawls’un insanların doğal yeteneklerinin meyvelerini hak etmedikleri savının gerekçesi, doğal piyangoda hiç kimsenin bulunduğu yeri hak etmemesidir; kimsenin başkalarından daha fazla doğal yeteneğe sahip olmaya hakkı yoktur (3. Bölüm, 2. alt. böl. s.79 ve sonrası). Bu konum, doğal yeteneklerin benliğin bir parçası olduğu savıyla tümüyle tutarlıdır. Doğal yeteneklerin benliğin bir parça-

Sandel'e göre liberalizm, toplumsal rollerimize bağlı olduğumuz görmezden gelir. "Kendini yorumlayan varlıklar" olarak bizi oluşturan bu bağlılıkların anlamlarını yorumlayabileceğimizi söyler (Sandel 1984a: 91). Ancak bu kez soru, alçaltıcı ya da saçma olduklarını düşündüğümüzde, bu amaçları bütünüyle reddedip edemeyeceğimiz sorusudur. Cemaatçiliğin bir yorumuna göre bu amaçları reddedemeyiz, hattâ reddetmememiz gerekir. Bu bakış açısına göre bu bağlılıkları ne seçer, ne de onlara karşı çıkarız; daha çok kendimizi bunların içinde buluruz. Hedeflerimiz tercihlerle değil, kendi kendimizi keşifle belirlenir. Tek eşli, heteroseksüel bir evlilik sürdüren Hıristiyan ev hanımı, Hıristiyan ya da ev hanımı olmanın ne anlama geldiğini yorumlayabilir; bu ortak dinî, ekonomik ve cinsel pratiklerin ne anlama geldiğini açıklayabilir. Ancak bir adım geri çekilip bir Hıristiyan ya da ev hanımı olmak istemediğine karar veremez. Kendimi içinde bulduğum rollerin anlamını yorumlayabilirim, ama bu rollerin kendilerini ya da bu rollere içkin olan hedefleri değersiz sayıp reddedemem. Çünkü bu hedefler bir kişi olarak benim bir parçamdır; hayatımla ne yapacağıma karar verirken verili kabul edilmelidir. Hayatımda iyinin ne olduğu sorusu, ancak bu amaçların anlamının en iyi biçimde nasıl yorumlanacağı sorusu olabilir. Bunların benim için hiçbir değeri olmadığını söylemenin hiçbir anlamı yoktur. Çünkü onların arkasında duran bir "ben" olmadığı gibi beni oluşturan bu bağlılıklardan önce gelen bir benlik de yoktur.

Bir cemaatçinin tutarlı bir biçimde bu görüşe sahip olup olmadığı belirsizdir. Yalnızca kendimizi içinde bulduğumuz rollerin anlamına değil, aynı zamanda değerine ilişkin soruları bizim için anlamlı kılmadığı ve kılmadığı için de mantıklı bir konum değildir bu. Belki de cemaatçilerin anlatmak istedikleri bunun reddedilmesi değildi. Belki de toplumsal rollerimize gömülmüşlüğümüze ilişkin düşünceleri, ken-

si olması gerçeği, hiçbir biçimde yetenekli bir çocuğun sıradan bir çocuktan daha yetenekli olmaya değer olduğunu göstermez. Birçok liberal doğal özelliklerimizin benliğinin bir parçası olduğu savını kabul etmeyecektir (örneğin Dworkin 1983: 39). Ben de bu sınırı nereden çekeceğimden emin değilim (4. Bölüm, 5. alt. böl. s.222). Ancak bu sınırı nereden çekersek çekelim, temelde fiziksel olarak *beden bulma* biçimlerimiz, Sandel'in *toplumsal olarak yerleşik olduğumuz* savını hiçbir biçimde desteklemez.

dimizi içinde bulduğumuz bağılıkları yadsımamızla tutarlı değildi. Ama öyleyse liberal bakış açısıyla reklamı yapılan çelişki bir aldatmacadır. Çünkü cemaatçilerin cemaatteki rollerimize yerleşmiş olduğumuz düşüncesi, aslında liberallerin bu rollerden bağımsız olduğumuz görüşüyle; yine cemaatçilerin pratik akıl yürütmenin bir “kendini keşif” süreci olduğu görüşü, liberallerin pratik akıl yürütmenin bir yarıya varma ve tercih süreci olduğu görüşüyle birbirini tamamlamaktadır. Farklılıklar yalnızca semantik olabilir. Ve bireylerin cemaatin yaşam biçiminin değerini sorgulama ve reddetme becerisine sahip olduğunda görüş birliğine varırsak, böyle bir sorgulamayı “ortak yarar siyaseti” üzerinden ortadan kaldırma girişiminin, kişilerin kendi kaderini belirleme hakkına getirilmiş haksız bir kısıtlama olduğu görülür.

7. CEMAATÇİLİKLE İLK LİBERAL UZLAŞMA: SİYASAL LİBERALİZM

Cemaatçiliğin, liberal akılcı değişim inancına getirdiği eleştirinin yanıtlanabileceğini düşünüyorum.¹⁴ Kişinin cemaate yerleşik olduğu yönündeki cemaatçi düşünce, Batı demokrasilerindeki birçok yurttaşın kendilerini anlayışlarına ilişkin akla yatkın bir kavrayış değildir. Bu yüzden de birçok liberal, en azından bir ölçüde cemaatçi konumla uzlaşma, cemaatçi benlik kavrayışını kabul eden birinin liberalizmin (yeniden biçimlendirilmiş) bir versiyonunu da onaylayabileceğini gösterme çabasına girişti. Bu bölümde liberalizmin yeniden biçimlendirilmiş “siyasal liberalizm” olarak bilinen bu versiyonunu tartışacağım.

Liberaller cemaatçi eleştiriye genel kapsamı bakımından karşı çıksalar da cemaatçi tezin, birçok liberalin ciddiye aldığı dar bir versiyonu daha vardır. Bu zayıf versiyonu savunan cemaatçiler, liberal akılcı değişim düşüncesinin doğası gereği “boş” ya da “tutarsız” olmayıp, tersine birçok yurttaş için çekici ve zorlayıcı olduğunu kabul ederler. Ancak bu görüşün *bütün* yurttaşlar tarafından kabul edilmediğinde de ısrar ederler. Benliğin cemaate yerleşik olduğu yönündeki cemaatçi dü-

14 “Akılcı değişebilirlik” terimini A. Buchanan’dan aldım (1975).

şünce, insanlarla amaçları arasındaki ilişkinin genel bir değerlendirmesi olarak yanlış olsa da, *bazı* insanların kendilerini görme biçimlerinin doğru bir tanımı olabilir.

Köktenci dinî gruplar ya da etno-kültürel azınlıklar gibi güçlü gelenekçi grupların üyelerini değerlendirelim. Bu tür gruplar, liberalizmin özerklik vurgusunu bir tehdit olarak görme eğilimindedir. Üyelerinin başka yaşam biçimleri hakkında bilgilenmesi ve bu yaşam biçimlerini anlayıp değerlendirebilecek bilişsel (cognitive) ve duygusal becerilerin onlara sunulması durumunda, birçoğunun sahip oldukları yaşam biçimini reddedeceğinden ve bu yüzden grubu baltalayacağından korkar. Köktenci ya da tecrit edilmiş gruplar bunu önlemek için genelde çocuklarını, akılcı değerlendirme becerilerini geliştirme ve kullanma fırsatlarını en aza indirecek biçimde eğitmeyi yeğlerler. Ayrıca üyelerinin gruptan ayrılmasını zorlaştırma çabasına da girerler. Amaçları, üyelerinin gruba iyice “yerleşmesini”, gruptan ayrılmayı ya da grup dışında başarılı olmayı düşünemez duruma gelmesini sağlamaktır.

Örneğin kimi dinî ya da etnik azınlıklar, kız çocukların eğitimini sınırlama ya da onları geleneksel olmayan yaşam biçimlerinin öğretildiği derslerden uzak tutma eğilimindedirler. Başka gruplarsa özel mülkiyete sahip olunmasını yasaklar; böylece gruptan ayrılan tam bir yoksulluğa düşer. Bu tür önlemler, gruptaki bireylerin geleneksel pratikleri sorgulama ve değiştirme becerisini sınırlar. Bu yüzden de liberalizmin bireysel özgürlük ya da kişisel özerkliğe verdiği önemle çelişirler.

Böylece birçok kişinin kendilerini amaçlarıyla ilişkilendirme biçimine ilişkin değil de belli bazı gelenekçi grupların kendilerini nasıl algıladıklarına ilişkin bir değerlendirme sunan, dar kapsamlı bir cemaatçi eleştiri biçimlendirebiliriz. Bu, cemaatçi konumu kayda değer ölçüde zayıflatır, çünkü yalnızca küçük bir yurttaşlar kümesiyle ilgilidir. Ancak yine de birçok liberalin ciddiye aldığı bir soru yöneltir: Liberal bir devlet, özerkliğe değer vermeyen bu liberal olmayan azınlık gruplarıyla nasıl başa çıkmalıdır? Liberal olmayan bu gruplar sayıca az olsalar da, biz liberallerin özerkliğe ilişkin “inançlarımızı” onlara zorla benimsetmeye hakkı var mıdır?

Liberal olmayan bir azınlık, gelenekçi yaşam biçimini başka gruplara zorla dayatıyorsa, birçok kişi saldırganlığa karşı kendini savunma adına devlet müdahalesinin haklılığı konusunda aynı düşünceyi paylaşacaktır. Peki, ya grubun başkalarını yönetmek gibi bir amacı yoksa ve yalnızca kendi cemaatini liberal olmayan gelenekçi ölçülerine uygun olarak yönetmek istiyorsa? Bu durumda, liberal değerleri dayatmak yanlış olabilir. Bu azınlıklar, değerlerini başkalarına zorla benimsetmek istemedikleri sürece kendi toplumlarını istedikleri gibi örgütlemelerine, bu üyelerinin özgürlüklerinin sınırlanması anlamına gelse bile, izin verilmemeli midir? Barışçı bir etnik azınlığı ya da dinî grubu –dışarıya hiçbir tehdit oluşturmayan–, cemaatlerini “bizim” liberal bireysel özgürlük ilkelerimize göre örgütlemeye zorlamak büyük bir hoşgörüsüzlük olmayacak mıdır?

Bunlar zor sorulardır ve yalnızca liberallerle liberal olmayanlar arasında değil, liberalizmin kendi içinde de önemli tartışmalara yol açmışlardır. Çünkü hoşgörünün kendisi temel bir liberal değerdir. Ancak bireysel özgürlüğü ya da kişisel özerkliği teşvik etmek, liberal olmayan gruplara karşı hoşgörüsüzlüğü besliyor gibi görünmektedir.

Liberaller arasında da özerklik ya da hoşgörünün liberal kuramın temel değeri olup olmadığına ilişkin büyük bir tartışma vardır. Bu çelişki farklı biçimlerde tanımlanmıştır. Örneğin “kapsamlı” ve “siyasal liberalizm” arasındaki çelişki (Rawls 1993a; Moon 1993) ya da “aydınlanmacı” liberalizmle “reformcu liberalizm arasındaki çelişki (Galston 1995) ya da “Kantçı” liberalizmle “geçici sözleşme” liberalizmi (Larmore 1987) arasındaki çelişki gibi... Bütün bu çelişkilerin gerisinde benzer bir kaygı yatmaktadır. Liberal devletlerin sınırları dahilinde kişisel özerkliğe değer vermeyen, üyelerinin geleneksel pratikleri sorgulama ve bunlardan ayrılma becerisini kısıtlayan birçok grup vardır. Liberal kuramı özerklik temeline oturtmak, bu grupları yabancılaştırma ve liberal kurumlarla bağlarını baltalama tehdidi içerir. Hoşgörüyü temel alan bir liberalizm ise hükümetin meşruluğunu daha güvenli ve geniş kapsamlı bir temele oturtabilir.

Bu yeni “siyasal liberalizm” kuramları, “cemaatçi” azınlık

gruplarını uzlaştırma yönünde samimi bir girişimin yansımasıdır. Ancak bu kuramların, liberal ilkelerle liberal olmayan gruplar arasındaki potansiyel çatışmaları ortadan kaldırmak ya da etkisizleştirmekten çok gölgelediğini düşünüyorum.

Bunu görebilmek için hoşgörü düşüncesini incelememiz gerekiyor. Liberalizm ve hoşgörü düşüncesi hem tarihsel hem de kavramsal olarak çok yakından ilişkilidir. Dinî hoşgörünün gelişimi, liberalizmin tarihsel kökenlerinden biri olmuştur. Batı’da dinî hoşgörü, uzun yıllar süre giden Din Savaşları sonucunda, Katoliklerin ve Protestanların istikrarlı bir anayasal düzenin ortak bir dinî inanç üzerine biçimlenemeyeceğini kavramalarıyla ortaya çıkmıştır. Rawls’a göre liberaller, hoşgörü ilkesini “hayatın anlamı, değeri ve amacıyla” ilgili başka tartışmalı sorunlara doğru genişletmişlerdir (Rawls 1987: 4; 1985: 249; 1993a: xxviii).

Ama liberalizm dinî hoşgörü ilkesinin bir uzantısı olarak görülebilirse de, Batı’da dinî hoşgörünün belli bir biçim aldığını, bilincin bireysel özgürlüğü düşüncesine dönüştüğünü kavramak önemlidir. Özgürce ibadet etmek, kişinin dinini yayması, değiştirmesi, hattâ dinî tümüyle kınaması temel bireysel bir haktır. Bireyin bu özgürlükleri yerine getirmesini kısıtlamak, temel insan haklarının çiğnenmesi olarak görülür.

Liberal olmayan başka dinî hoşgörü biçimleri de vardır. Bu hoşgörü biçimleri her dinî grubun kendi cemaatini, liberal olmayanlar da dahil olmak üzere, uygun gördüğü biçimde örgütlemekte özgür olduğu düşüncesine dayanır. Örneğin Osmanlı İmparatorluğu’nun “millet sistemi” çerçevesinde Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler kendi kendilerini yöneten birimler (ya da milletler) olarak görülürdü. Bu grupların, üyelerini kısıtlayıcı dinî kurallara göre yönetmelerine izin verilirdi. Osmanlı Türkleri, on dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda Ortadoğu, Kuzey Afrika, Yunanistan ve Doğu Avrupa’nın büyük bölümünü fetheden, böylece birçok Yahudi ve Hıristiyan uyruk edinen Müslümanlardı. Osmanlılar çeşitli dinî ve stratejik gerekçelerle, bu azınlıklara yalnızca dinlerini yaşama özgürlüğü değil, kendi yasalarına

ve mahkemelerine sahip olup iç sorunlarda kendilerini yönetmeleri yönünde daha genel bir özgürlük de tanıdı. 1456 yılından imparatorluğun Birinci Dünya Savaşı sonrasındaki çöküşüne dek beş yüz yıl boyunca Müslüman olmayan üç azınlık kendi kendilerini yöneten birimler olarak tanındı: Ortodoks Yunanlar, Ortodoks Ermeniler ve Yahudiler. Her biri de genelde soyu (etnisite) ve dili temel alan çeşitli yerel yönetim birimlerine ayrılmıştı. Her milletin başında ilgili bir dinî lideri vardı (Hahambaşı ya da iki Ortodoks Patriği gibi) ve özellikle aile statüsüyle ilgili sorunlarda her dinî grubun yasal gelenekleri ve uygulamaları, üyelerinin bulunduğu imparatorluğun her bölgesinde saygı görüyor ve destekleniyordu.

Hıristiyan ve Yahudi milletleri, kendi iç sorunlarını yönetme özgürlüğüne sahip olmakla birlikte iktidardaki Müslümanlarla ilişkileri çok sıkı bir biçimde düzenlenmişti. Özellikle Müslüman olmayanların dinlerini yaymalarına izin verilmiyordu. Ancak bu sınırlar içinde bile kendi yasalarına ve geleneklerine uymak suretiyle önemli bir öz yönetim hakkına sahiplerdi. Kolektif ibadet özgürlükleriyle birlikte, kilise ve sinagoglara sahip olmaları garanti altına alınmıştı ve kendi okullarını kurabiliyorlardı.

Bu sistem grupların farklılıklarına hoşgörü göstermesi bakımından genelde insaniydi ve kayda değer ölçüde istikrarlıydı. Ama liberal bir toplum değildi; çünkü bireysel vicdan özgürlüğü konusunda tanıdığı tek bir ilke yoktu. Her dinî cemaat kendi kendini yönettiğinden, bu öz yönetimi dinî ilkelere dayandırma konusunda, dinî katılımın güçlendirilmesi de dahil, hiçbir dış engel yoktu. Bu yüzden dinî cemaatlerde bireysel özgürlüklere çok az yer açılıyor ya da hiç açılmıyordu. Kişilerin dinlerini değiştirmelerine pek az izin veriliyor ya da hiç verilmiyordu. Müslümanlar Yahudileri bastırmıyor ya da tersi bir durum yaşanmıyordu. Ancak kendi cemaatleri içinde din değiştirenleri bastırıyorlardı. Müslüman öğretinin ortodoks yorumlarını sorgulama ya da din değiştirme, Müslüman cemaat içinde cezalandırılabilir suçlardı. Yahudi ve Hıristiyan cemaatlerinde de bireysel vicdan özgürlüğüne kısıtlamalar getirildiği gözleniyordu.

Bu “millet sistemi” aslında, bir teokrasiler federasyonuydu. Locke’dan Kant’a ve Mill’e, liberallerin desteklediği kişisel özgürlük ideallerinin karşıtı, son derece muhafazakâr ve ataerkil bir toplumdur. Bireylerin kilisenin öğretisini sorgulama ya da reddetme özgürlüğü ciddi biçimde kısıtlanmıştı. Osmanlılar, dinî hoşgörü ilkesini baskın olan dinin ötekilerle birlikte var olması anlamında kabul ediyorlar; ancak ayrı bir ilke olan bireysel vicdan özgürlüğü ilkesini kabul etmiyorlardı.

Bugün kimi gelenekçi azınlıklar, “hoşgörü” adına millet modelinin çeşitli değişik biçimlerini talep etmektedirler. Ancak bu, liberallerin tarihsel olarak desteklediği türden bir hoşgörü değildir. Bu yüzden de liberallerin hoşgörüye inandıklarını söylemek yetmez. Asıl soru, nasıl bir hoşgörüye inandıkları sorusudur? Tarihsel olarak liberaller, belli bir hoşgörü kavramına inanmışlardır. Yalnızca kolektif inancı değil bireysel vicdan özgürlüğünü de kapsayan bir hoşgördür bu. Liberal hoşgörü, grupların birey tarafından kısıtlanmama hakkının yanısıra bireylerin gruplarından ayrılma hakkını da korur. Liberal olmayan devletlerin kolektif inanç özgürlüğünü kısıtlama yetkisi kadar, grupların kendi üyelerinin özgürlüklerini kısıtlama gücüne de sınırlamalar getirir.

Sanırım bu, tarihsel olarak liberallerin özerklik ve hoşgörüyle aynı madalyonun iki yüzü olarak gördüğünü gösteriyor. Liberal hoşgörünün farkı, özerkliğe verdiği önemde; başka deyişle bireylerin var olan amaçlarını akılcı bir biçimde değerlendirme ve değiştirmekte özgür olması gerektiği düşüncesine verdiği önemde yatıyor (Mendus 1989: 56).

Ama liberalizmin özerkliğe yaptığı tarihsel vurgu, kimi grupların özerkliğe değer vermediği düşünülürse, çoğulcu toplumumuzda hükümetler için kabul edilebilir bir temel midir? Liberallerin, liberal kuram için bu tür grupları uzlaştıracak alternatif bir temel araması, liberal olmayan gruplara daha çok hoşgörü gösterecek bir hoşgörü biçimi oluşturmaya çalışması gerekir mi?

Birçok liberal böyle bir seçenek aramaya başlamıştır. Özellikle Rawls, yakın dönemdeki çalışmalarında, kimi insanların amaçlarını potansiyel olarak değiştirilebilir görmediği, bu yüzden akılcı değişimi temel

alan liberal kurumları savunmanın “sektecilik” olacağı gerekçesiyle, özerkliğe verdiği önemde geri adım atmaya çalışmıştır (1987: 24; 1985: 246).¹⁵ Bu görüş, liberalizmi, insanların bir adım geri çekilip amaçlarını değerlendirebilecekleri düşüncesine karşı çıkanlara da seslenebilecek biçimde yeniden biçimlendirmek isteyen başka kuramcılar tarafından da dile getirilmiştir (Larmore 1987; Galston 1991; Moon 1993).

Yeniden biçimlendirilmiş liberalizm, özerkliğin değerine göndermede bulunan “kapsamlı liberalizm”in tersine, genelde “siyasi liberalizm” olarak bilinir. Rawls’a göre yeniden biçimlendirme girişimi, kendi özgün kuramının temel sonuçlarını değiştirmeyi kapsamaz. Rawls ilki adalet ilkesini desteklemeyi sürdürür: Herkese en kapsamlı temel özgürlükleri eşit düzeyde garantileyen özgürlük ilkesiyle, eşitsizliklerin en zor durumda olanların yararına işlemediği durumlar dışında kaynakların eşit dağılımını öngören farklılık ilkesini destekler (bkz. 3. bölüm).

Ancak Rawls, bu iki ilkeyi dayandırdığı tezleri, özellikle de özgürlük ilkesinin gerisindeki tezi değiştirir. Daha açık konuşmak gerekirse, temel özgürlüklerin korunması için kimisi özerkliğin değerine göndermede bulunan, kimisi de bulunmayan birkaç tezi geliştirilebileceğini göstermeye çalışmaktadır. Bu farklı tezler, toplumda farklı gruplara seslenecektir. Sonuçta ortaya hepimizin farklı gerekçelerle temel özgürlüklerin korunmasının gerekliliğinde birleştiğimiz “örtüşen bir görüşbirliği” (overlapping consensus) çıkar.

Rawls “örtüşen görüş birliği” düşüncesini daha yakından mercek altına almak için vicdan özgürlüğü sorununa değinir. Vicdan özgürlüğü konusunda iki önemli sorunu birbirinden ayırır. İlk tezde dinî inançlar, “ölçüp biçen, tartan, akla uygun *değişime bağlı* görülür”. Vicdan özgürlüğüne gereksinimimiz vardır; çünkü “mevcut hayatımızın bütün yönlerinin bize göre en akılcı olacağı ve büyük olmasa bi-

15 Rawls’un yeni yaklaşımının en kapsamlı anlatımı 1993 tarihli *Political Liberalism* isimli kitabındadır. Rawls bu yeni yaklaşımın, liberalizme yönelik cemaatçi eleştiriyi yanıtlama gereksiniminden kaynaklandığı savını reddeder, ancak cemaatçi kaygılara bir yanıt verdiğini düşündüğünü de ekler.

le küçük değişiklikler gerektirmeyeceğinin hiçbir garantisi yoktur” (Rawls 1982b: 25 9, *ben vurguladım*). Bu, temel özgürlükler konusunda dinî inancımıza ilişkin kavrayışımızı akılcı bir biçimde değerlendirip değiştirebilmek için dinî özgürlüklere gereksinim olduğunu söyleyen ve akılcı değişim düşüncesinden kaynaklanan bildik liberal düşüncedir. İkinci tezde ise dinî inançlar “verili ve köklü olarak” ele alınır. Vicdan özgürlüğüne gereksinimimiz vardır, çünkü toplum “her biri de uzlaşmaz olan bu tür kavrayışların çoğulluğunu” kapsar. Bu ikinci tez cemaatçiliğin kişiye yaklaşımını kabullenir. Ancak hepimiz farklı ve birbirine rakip dinî gruplara bağlı olduğumuzdan vicdan özgürlüğü biçiminde bir dinî özgürlük ilkesini benimsememiz gerektiğini söyler.

Rawls, bu iki tezin “aynı sonucu desteklediği” kanısındadır. Kısacası toplumda her biri de sabit olan ve akılcı biçimde değiştirilemez görünen iyi kavrayışlarını kabul etmenin, bireysel özgürlükler üzerinde, her bireyin iyiye ilişkin kavrayışının değiştirilebilirliğini onaylamakla aynı etkiyi yaratacağı görüşündedir (1982b: 29). Bu yüzden cemaatçiler ve liberaller vicdan özgürlüğüne ilişkin düşüncelerinin örtüştüğü bir görüş birliği geliştirebilirler. Rawls bu yaklaşımın daha sonra toplantı özgürlüğü, ifade özgürlüğü, cinsel özgürlük gibi başka temel özgürlükleri de içine alacak biçimde genişletilebileceği görüşündedir.

Rawls’a göre bu örtüşen görüşbirliğinin stratejik bir uzlaşmadan çok ilkeli bir anlaşma olması gerektiğinin altını çizelim. Uzlaşma, tarafların gerçekten istedikleri ya da inandıkları şeyi kabul ettirme gücünden yoksun oldukları için kabul ettiği geçici bir anlaşma değildir. Tersine her iki taraf da sonuç ilkelerini (örneğin vicdan özgürlüğünü), benlik konusundaki farklı kavrayışlarına dayanan farklı gerekçelerle ahlâk bakımından meşru olarak kabul eder. Her iki taraf da bu ilkelere meşru gördüğü için uzlaşma istikrarlıdır ve gruplar arasında bir güç dengesi sağlamaya yönelik değildir. Toplum içinde gruplardan biri güçlendiğinde, anlaşmayı bozmaya çalışmaz.

Rawls’un stratejisi özetle budur. Ancak ben, bunun işe yarayaçağını sanmıyorum. Rawls’un dinî özgürlük için geliştirdiği iki tezin de aynı sorunlarda aynı görüşleri desteklediği doğrudur. Özellikle hem li-

beral hem de cemaatçi tezler, baskın dinî grubun inancını azınlıktaki dinî gruplara dayatmaması gerektiği görüşünü destekler. Bu yüzden iki tez de gruplar arasında hoşgörü ilkesini benimser. Ancak bireysel vicdan özgürlüğüne, her grupta bireylerin miras aldıkları inançları sorgulama ve reddetme özgürlüğüne ilişkin aynı görüşleri desteklemezler. Örneğin dinî öğretileri sorgulayıp reddetme, dinî yayma ya da dinden çıkma ilk liberal teze göre temel özgürlüklerdir. Çünkü bireylerin akılcı değişim sürecine girmesini sağlarlar. Ancak ikinci cemaatçi teze göre bunlar verimsiz ve rahatsız edici ayrıntılardır. Çünkü insanları verili ve değişmez görülmesi gereken inançları sorgulamaya yönelir.

Rawls'un amacı, örtüşen bir uzlaşma sağlamaksa dinî yayma, sorgulama ve dinden çıkmayı liberal toplumun garantilediği temel özgürlükler listesinden çıkarması ve cemaatçi grupların bu eylemlerin yasal olarak yasaklanacağı millet benzeri bir sistem kurmasına izin vermesi beklenebilir. Liberaller ve cemaatçiler, devletin belli bir yaşam biçimini çoğulcu bir toplumda herkese dayatmasının önlenmesi; her dinî grubun kendi dinî ayinlerini ve uygulamalarını izlemesi gerektiği konusunda uzlaşabilirler. Ancak her grupta bireylerin bu ayinleri ve uygulamaları sorgulama ve değiştirme özgürlüklerinde; dinî sorgulama, yayma ve dinden çıkma eylemlerine girişmesinde anlaşamayabilirler.

Ama Rawls geleneksel cemaatçi grupların millet benzeri sistemler kurmalarına izin vermez. Rawls'un vicdan özgürlüğü tanımı, bireylerin kendilerine miras kalan dinî reddetme haklarını ve dinî gruplar arasında hoşgörüyü gözeten tam liberal bir tanımdır. Rawls'a göre, örtüşen uzlaşmanın temel bir bileşenini de yurttaşları iyiye ilişkin bir kavrayışı "oluşturacak, değiştirecek ve izleyecek ahlâkî güce" sahip olarak düşünme konusunda uzlaşmadır. Bu aslında bir adalet duygusunun yanısıra iki temel ahlâkî gücümüzden biridir. Rawls'a göre insanların bu iki ahlâkî güç üzerinde uzlaşmaları gerekir. Çünkü bu güçler iki adalet ilkesinin yorumlarına ilişkin soruların tartışıldığı ve çözüme bağlandığı ortak bir çerçeve sunarlar. Dolayısıyla bu iki ahlâkî güç üzerinde uzlaşmak, örtüşen uzlaşmanın temel bileşenlerinden biridir. Bu da cemaatçi grupların, bireylerin iyiye ilişkin kendi kavrayışla-

rını izleme kadar değiştirme gücüne sahip olduğunu kabul etmesinin beklendiğini açıkça ortaya koyar.

Gelenekçi cemaatçi gruplar bireysel vicdan özgürlüğü ilkesini ve iyiyeye ilişkin bir kavrayış oluşturmaya, bu kavrayışı değiştirmeye yönelik ahlâkî bir gücümüz olduğu idealini neden kabul etmelidir? Rawls bu soruya iki yanıt getirir. İlki bunun olumlu kimi sonuçlarının olması, ikincisiyse hiçbir bedelinin olmamasıdır. Rawls ancak güçlü bir bireysel vicdan özgürlüğü hakkının, küçük dinî grupları büyük dinî grupların (cemaatçi dinî gruplar da dahil) hoşgörüsüzlüğünden koruyabileceğini söyler. Birkaç yerde de “eşit vicdan özgürlüğü” garantileri olmaksızın, azınlık inançlarının baskın dinî gruplar tarafından denetlenebileceğini vurgular (örneğin Rawls 1982b: 25-9; 1989: 251). Bu yüzden cemaatçi bir grubun üyeleri, dinî inançlarını değiştirilemez görsele de, bireysel vicdan özgürlüğünü, kendilerini daha büyük grupların baskısından korumanın en iyi ya da tek yolu olarak benimseyeceklerdir. Dinî çeşitliliğin çağdaş çoğulcu toplumların kaçınılmaz bir parçası olduğunu gördüğümüzde –bu Rawls’un “çoğulculuk olgusu” dediği şeyin bir parçasıdır–, bireysel özgürlüklerin azınlık dinlerini korumanın tek yolu olduğunu da anlarız.

Ne yazık ki bu iddia yanlıştır. Osmanlı’nın millet örneğinin de gösterdiği gibi, gruplar içindeki bireylerin hoşnutsuzluğuna hoşgörü gösterilmesi gerektiği kabul edilmeden de gruplar arasında hoşgörü sağlanabilir. Bu yüzden cemaatçi azınlıklar vicdan özgürlüğünün, kendilerini çoğunluğun zorbalığından korumanın bir yolu olduğunu kabul etseler de bunu en iyi ya da tek çare olarak görmeyebilirler. Millet modelini yeğleyebilirler. Bu, farklı modellerin nasıl bir bedeli olduğuna bağlıdır.

Buradan Rawls’un daha karmaşık olan ikinci tezine ulaşırız. Rawls’a göre cemaatçi gruplar, tam liberal bireysel vicdan özgürlüğü hakkına olumlu bir değer yüklemele de bu hakkı kabul edebilirler. Çünkü bu hak onlara gerçekten zarar vermez ya da onların yaşam biçimlerine karışmaz. Açıkçası liberal değişebilirlik kavrayışını kabul etmeleri, bu liberal kavrayışın ancak sınırlı kimi siyasi sorunlara uygu-

lanabileceğini açıkça ortaya koyarsak, onların yaşam biçimine müdahalede bulunmayacaktır. Rawls, kendi iyi kavramımızı oluşturabileceğimiz ve değiştirebileceğimiz düşüncesinin, yalnızca kamusal haklarımızı ve sorumluluklarımızı oluşturmak için benimsenmiş, kişiye ilişkin “siyasi bir kavrayış” olduğunu söyler. Bu, benlik ve amaçları arasındaki ilişkinin, hayatın her alanına uygulanabilecek bir değerlendirmesi ya da kendimizi kavrayışımızın doğru bir portresi olarak geliştirilmiştir. Tam tersine, kimi insanların, özel hayatlarında kişisel kimliklerinin belli amaçlara akılcı bir değerlendirmeyi dışarıda bırakacak ölçüde bağlı olması çok mümkündür. Liberalizmi kamusal hayatta siyasi bir kavrayış olarak kabul etmek, cemaatçilerin benliğin cemaate yerleşik olduğu ve özel hayatta benliğin amaçlarıyla oluştuğu düşüncesinden vazgeçmesini gerektirmez. Rawls’un da dediği gibi,

Yurttaşların kişisel ilişkilerinde ya da ait oldukları birliklerin iç hayatlarında nihaî amaçlarına ve bağlılıklarına siyasi kavrayışın içerdiğinden daha farklı bir biçimde yaklaşabileceğini vurgulamak temel önemdedir. Yurttaşlar, herhangi bir dönemde, ayrılmayacakları, ayrılmayacakları ya da ayrılmamaları gereken, tümüyle akılcı bir iyiye göre değerlendiremeyecekleri duygular, bağlılıklar ve inançlara sahip olabilir; normalde de sahiptir. Bu inançlar ve bağlılıklar, “kamusal olmayan kimlik” diyebileceğimiz şeyin bir parçasıdır (Rawls 1985: 241).

Rawls’un bakış açısı, kimi insanların özel hayatlarında, dinî bağlılıklarını değiştiremez saymasına izin verir. Ancak siyasi bağlamalarda insanların bu tür “oluşturucu” amaçların olası varlığını görmezden gelmesini gerektirir. Bireyler olarak kimi insanlar kendilerini iyiye ilişkin bir kavrayış oluşturup değiştirme kapasitesine sahip ya da bu kapasiteyi değerlendirebilir görmese de, yurttaşlar olarak herkes kendini “en üst düzeyde çıkar” sahibi görür. Rawls’un özerk kişilik kavrayışı, insanların yurttaşlar olarak haklarını ve sorumluluklarını tartıştıkları bir kamusal meşrulaştırmanın dilini oluşturur; ama insanların “kamusal olmayan kimliklerini” tanımlamayabilir.

Bu yüzden Rawls, “siyasal liberalizm” anlayışını John Stuart Mill’in “kapsamlı liberalizm”inden ayırır. Mill, insanların yalnızca siyasi hayatta değil hayatın bütün alanlarında miras aldıkları toplumsal pratikleri değerlendirme becerisine sahip olmaları gerektiğini vurgular. İnsanlar toplumsal geleneklere, geleneksel oldukları için değil, salt bağlanmaya değer oldukları için uymalıdır. Herkes, bu geleneklerin kendisinin “koşullarına ve kişiliğine uygulanabilir olup olmadığını” belirleyebilmelidir (Mill 1982: 122). Mill’in insanların toplumsal pratikleri sorgulama ve değiştirme hakkında direnmesi siyasi alanla sınırlı değildir. Hattâ Mill genelde, insanların popüler eğilimleri ve toplumsal gelenekleri gündelik kişisel hayatlarında nasıl körçesine izledikleriyle ilgilenir. Bu yüzden Mill’in liberalizmi, genel olarak insanî eyleme uyarlanabilen ve “bir bütün olarak düşüncemize dair bilgilenmeyi ve onu hayata geçirmeyi” amaçlayan bir akılcı düşünme idealini temel alır (Rawls 1987: 6).

Rawls, cemaatçi grupların üyelerinin Mill’in özerklik düşüncesini, genel olarak insan düşüncesini ve eylemlerini yönlendiren bir ilke olarak kabul etmemesinden kaygılıdır. Ancak yine de bu tür insanların, siyasi bağlamla sınırlandırıldığında, onları kamusal olmayan kimliklerini son derece farklı açılardan yorumlamakta özgür bıraktığında özerklik düşüncesini kabul edebileceğini düşünür. İnsanlar, “hayatın başka bölümlerinde genelde liberalizmle ilişkilendirilen, örneğin özerklik ve bireysellik idealleri gibi kapsamlı ahlâkî ideallere bağlanmaksızın” onun siyasi kavrayışını kabul edebilir.

Rawls’un kamusal olmayan kimliğimize ilişkin değerlendirmesi, Sandel’in savunduğu cemaatçi benlik kavrayışına yakındır. Ve Rawls’un “siyasal liberalizmi”ni anlamanın bir yolu da, Rawls’a göre insanların özel hayatlarında cemaatçi, kamusal hayatlarında liberal olabileceklerini söylemektir.

Bu, cemaatçi grupları liberal gruplarla uzlaştırmaya yönelik dahice bir strateji... Ancak başarılı olduğunu sanmıyorum. Rawls’un, siyasi liberalizmi benimsemenin cemaatçi gruplar için hiçbir bedeli olmadığı varsayımı, kamusal ve özel arasında keskin bir ayrıma dayanıyor. Kamusal hayatta cemaatçi grupların üyeleri, özerklik becerisine değer

veriyor gibi davranmalıdır. Ancak gerçekte buna değer vermeyenler özel hayatlarında böyle davranmayabilirler. Siyasal liberalizm insanlara, amaçlarını akılcı biçimde değerlendirip değiştirebilme hakkı tanırken onları böyle yapmaya zorlamaz. Amaçlarını değiştirilemez gören bireyler, özel hayatlarında böyle düşünüp davranmaya devam edebilirler. İnsanın amaçlarını sorgulaması hakkının yasal olarak var olması, bu hakkın fiilen uygulanmasını ya da desteklenmesini gerektirmez. Bu yüzden özerkliğe ilişkin bu bakış açısı, dinî azınlığın kendini kavrayışıyla çatışsa bile, bunu siyasi amaçlarla kabul etmenin herhangi bir bedeli yoktur. Cemaatçi grup geleneksel pratiklerini ve geleneklerini değişmez olarak görebilir ve özel hayatta buna göre davranabilir.

Ancak sorun –değişebilirliği tümüyle saf bir kavrayış olarak kabul etmenin bile–, özel hayat üzerinde kaçınılmaz “dağılma” etkileri yaratması ve bunun da cemaatçi gruplara ciddi bedeller dayatmasıdır (Toması 2001). Aslında burada biri sivil özgürlüklerle, öteki kaynakların dağılımıyla ilgili iki sorun vardır. Şimdi sırayla bu sorunları inceleyelim.

Öncelikle liberal bir devletin insanları özel hayatta akılcı bir değişim sürecine girmeye özendirmediği, bunu gerektirmediği doğru olsa bile, liberal bir devlet değişebilirliği cemaatçi grupların karşı çıkabileceği bir biçimde desteklemez. Daha önce de belirttiğim gibi kimi cemaatçi gruplar, insanların kendilerini oluşturan amaçları baltalıyor gördükleri dinden çıkmayı, dinî sorgulamayı ve dinî yaymayı yasal olarak yasaklamak isteyebilirler. Rawls buna izin vermez; ancak bu tür gruplara bu özgürlükleri kısıtlamanın neden onlar için bir seçenek olmaması gerektiğine ilişkin bir gerekçe de sunamaz. Ayrıca bu özgürlükler, uzak bir yasada yazılı biçimsel haklar olarak kalmaz. Liberal devlet, bu haklarını gerçekte insanlara sunulmasını sağlamak için çeşitli çabalar gösterir.

Örneğin Rawls’un kendisinin de vurguladığı gibi, liberal devletin herkesi amaçlarını değiştirme özgürlüğü de dahil olmak üzere temel özgürlükleri konusunda bilgilendirmesi temel önemdedir. İnsanlar dinden çıkma, dinî sorgulama ve dinî yaymanın suç olmadığını bilmelidir. Ayrıca biri bu hakları engellemeye çalıştığında, haklarını nasıl koruyacaklarını, polisten ve mahkemelerden nasıl yararlanacaklarını da

bilmelidirler. Bu, dinden çıkma ya da dinî sorgulamayı “düşünülemez” kılmaya çalışan gelenekçi azınlıklara büyük bir darbedir.

Daha da önemlisi liberal bir devlet, bireyleri bu hakları kullanabilecek kavrama yeteneğine sahip kılmaya yönelik eylemlerde de bulunmalıdır. Örneğin liberal bir devlet, çocukların farklı yaşam biçimlerini değerlendirmelerini sağlayacak düşünsel becerilere sahip olmasını isteyebilir. Bu, liberal bir toplumda eğitimin temel amaçlarından biridir. Ayrıca liberal bir devlet, değişme hakkını kullanmanın bedelinin yasaklayıcı olmamasını sağlamak da isteyebilir. Örneğin cemaatçi grupların, bireylerin gruptan ayrılmasının önüne onları gruba fiilen (de facto) hapsedecek kadar çok engel çıkarmamasını sağlamak isteyebilir.

Kanada’da Hutterite Kilisesi’nin üyeleri üzerindeki yetkileriyle ilgili *Hofer Hofer’e karşı* davasını düşünelim.* Hutteriteler koloni olarak adlandırılan ve özel mülkiyete izin verilmeyen büyük tarımsal cemaatler biçiminde yaşıyorlardı. Hutterite kolonisinin iki hayat boyu üyesi, dinden çıktıkları gerekçesiyle cemaatten atıldı. Üyeler koloninin yıllarca çalışıp yaratılmasına katkıda buldukları mal varlıklarındaki paylarını istediler. Koloni bu isteği geri çevirince, iki eski üye dava açtı. “Hayatlarında hiçbir zaman, her şeyi, sırtlarındaki giysileri bile bırakmaksızın, koloniye terk etme hakları olmadığı” gerçeğine karşı çıktılar (Janzen 1990: 67).

Hutteriteler bu uygulamayı, din özgürlüğünün bir cemaatin, bireysel özgürlükleri sınırlandırsa bile kendi dinî öğretisi uyarınca yaşama hakkını koruduğu gerekçesine dayanarak savundu. Ancak Kanada Anayasa Mahkemesi’nden Yargıç Pigeon’ın da belirttiği gibi, olağan liberal dinî özgürlük kavramı, “bireylerin dinlerini iradeleriyle değiştirme hakkını da içerir.” Bu yüzden kiliseler, “üyelerini bu temel özgürlükten yoksun kılacak kurallar koyamazlar.” Bu yüzden Yargıç Pigeon’a göre dinî yetkinin çapı “bireyin kendi iradesiyle bir dinî yalnızca kabul etmesi değil terk etmesi olarak da anlaşılan din özgürlüğüyle doğru biçimde tutarlı olanlarla sınırlıydı.” Yargıç Pigeon, Hutterit ko-

(*) 1992’de mensup olduğu Hutterite Kolenisi tarafından aforoz edilen Mr. Hefer, kolonisine karşı açtığı davayı kazanmıştı - ed.

lonisindeki insanlar için dinî öğretilere karşı çıkmanın, dinlerini değiştirmenin bedeli çok ağır olduğundan “neredeyse olanaksız olduğu”, dolayısıyla bu insanların dinî özgürlüklerinden yoksun bulunduğu sonucuna varmıştı. Pigeon’a göre cemaatten ayrılmanın anlamlı bir seçenek durumuna gelebilmesi için Hutteritlerin din değiştirenlere belli bir oranda tazminat vermesi gerekiyordu.¹⁶

Bunun gibi Birleşik Devletler’de Amish cemaatinin, üyeleri üzerindeki iktidarının görüldüğü *Yoder Wisconsin’e karşı* davasını düşünün. Kanada’daki Hutteritler gibi Amishler de daha farklı bir biçimde üyelerinin grubu terk etmesini zorlaştırmaya çalışıyorlardı. Çocuklarının dış dünyayı daha az öğrenmeleri ya da grup dışında başarılı olmalarını sağlayacak becerileri edinmemelerini istedikleri için onları 16 yaşından önce okuldan almak istiyorlardı. Bunu, din özgürlüğünün, çocukların bireysel özgürlüklerini sınırlasa bile grubun kendi öğretilerine göre yaşama özgürlüğünü koruduğunu öne sürerek savunuyorlardı. Çocuklarının cemaat değerlerini sorgulayabilecek ya da grup dışında başarılı olmalarını sağlayacak bir eğitim almasına önem vermiyorlardı.

Her iki davada da benzer bir çatışmaya tanık oluyoruz. Cemaatçi grup, kendisini liberal değişebilirlik hakkı karşısında savunmasız gördüğü için bu özgürlüğün fiilen hayata geçirilmesinin önüne mümkün olduğunca çok engel çıkarmaya çalışıyor. Liberal devlet ise kişinin amaçlarını değiştirme hakkı da dahil belli temel haklara bağlı olduğundan, bireylerin bu hakları fiilen uygulayabilir olmasını istiyor. Bu yüzden de grubun hakların önüne geçmek için çıkardığı engelleri azaltmaya ya da ortadan kaldırmaya çalışıyor.¹⁷

(*) 1972’de üç Amish ailesi Wisconsin eyaletine karşı açtıkları ve eyaletteki zorunlu eğitimin uzun olduğunu, çocuklarını 8. sınıfa kadar okutmak istediklerini talep ettikleri davayı kazanmışlardı - ed.

16 *Hofer Hofer’e karşı* et al. (1970) 13 DLR (3d) 1; kıyaslayın Janzen 1990: 65-7.

17 Rawls böyle bir dağılımın farkındadır. “Çocukların siyasi kavrayışı bu biçimde anlaması koşuluna yaslanmanın, maksatlı bir biçimde olmasa da, onları kapsamlı liberal kavrayışa göre eğitmek” anlamına geldiğini söyler (Rawls 1993a: 199). Ama eğer durum böyleyse siyasi kavrayışı kabul etmek, liberal olmayan gruplar için büyük bedeller getirecektir. Gereksiz görülebilecek bedellerdir bunlar. Çünkü bu gruplar bireysel özgürlüklerin korunmasını kabul etmezsin hoşgörüyü sağlayabileceklerdir. Rawls’un bu dağılıma etkilerini ciddi biçimde görmezden geldiğini aktaran Tomasi’yle (2001) karşılaştırın.

Bu olaylar zor soruları gündeme getirir. İnsanların da bu davaların en iyi çözümünün ne olduğu konusunda uzlaşmazlığa düşmesi de mümkündür. Aslına bakarsanız, Kanada Anayasa Mahkemesi'ndeki yargıçların çoğu (Yargıç Pigeon azınlıktaydı), Hutteritlerin din değiştirilenleri hiçbir tazminat vermeden cemaatten atmasını; Amerikan Yüksek Mahkemesi'ndeki yargıçların çoğu da Amishlerin çocuklarını 16 yaşından önce okuldan almaları hakkını savunmuştu.¹⁸

Cemaatçi grupların lehine olan bu iki kararı, “siyasi liberalizm”in eyleme dökülmüş örnekleri olarak görebiliriz. Ancak bu iki karar siyasi liberalizm düşüncesini harekete geçirmez. Siyasi liberalizmin de bu kararları destekleyip desteklemeyeceği kuşkuludur. Rawls'a göre siyasi iddialar ve yasal haklar adına, insanların kendi iyi kavrayışlarını oluşturup değiştirme becerisine sahip olma konusunda temel bir çıkarları olduğunu varsaymalıyız. Görünüşe bakılırsa bunun ardından gelecek olan da Yargıç Pigeon'ın da dediği gibi, dinî cemaatlerin üyeleri üzerindeki güçlerinin, bireylerin bu beceriyi özgürce ve etkin biçimde kullanmalarına izin vermesi gerektiğidir. Hutteritler ya da Amishler Rawls'un kişiye ilişkin kavrayışını yalnızca siyasi tartışmanın amaçları

18 *Wisconsin'e karşı Yoder* 406 US 205. Rawls siyasi liberalizminin Amishlerin istemlerine Mill'in kapsamlı liberalizminden daha duyarlı olduğunu belirtir. Kapsamlı liberalizm özerklik ve bireycilik değerlerinin, hayatın tümünü olmasa da büyük bir bölümünü yönlendirecek değerler olarak güçlendirmeye yönelik zorunluluklara yol açabilirken, siyasi liberalizmin “farklı bir amacı vardır ve daha azını gerektirir”. Çünkü siyasal liberalizm yalnızca liberal *yurttaş* idealini geliştirmekle ilgilidir (devletin çocukların eğitimiyle ilgilenmesinin nedeni geleceğin yurttaşları olarak üstlenecekleri rolde yatar). Sonuçta Rawls, siyasal liberalizmin “kendi dinlerinin emirleri gereği çağdaş dünyadan çekilmek isteyenlerin istemlerini, siyasi adalet kavrayışının ilkelerini kabul etmeleri; bu kavrayışın kişiye ve topluma ilişkin siyasi ideallerine saygılı olmaları koşuluyla, mümkün olduğunca gözettiğini” söyler (Rawls 1988: 267-8). Ama bu yanıltıcıdır. Öncelikle siyasi ve kapsamlı liberalizm arasındaki ayrım belirsizdir. Çünkü özerkliğin değerini siyasi amaçlarla kabul etmek özel hayatta kaçırılmaz kimi sonuçlar doğurur (Bu bölümdeki 29. nota bkz., s.358). Ayrıca birçok dinî cemaat, bir yurttaşlık kuramı olarak siyasi liberalizme karşı çıkacaktır. Rawls eğitimcilerin, çocukları yurttaşlığın hakları ve görevlerine hazırlamasını istese de dinî cemaatler “çocuklarını cemaatin hayatına hazırlarken farklı bir amaca” dayanırlar. Bu cemaatler insanları, siyasi haklarının kullanımına hazırlamakla değil, “itaat gereksinimiyle ilgilidir. Eğitimin bireyin kendine bakışını yeniden düzenlemesi ve cemaatin iradesine uyma isteği geliştirmesi gerektiğini savunurlar.” Dolayısıyla bu gruplar Rawls'un siyasal liberalizminin üstünde durduğu türden bir eğitimden muaf olmaya çalışmışlardır. Bkz. Janzen 1990: 143, 97; Callan 1996; Spinner-Halev 2000.

açısından benimsemiş olsalardı, iki cemaatin de dinî özgürlüğün mahkemeler tarafından dinî inançlar oluşturma ve değiştirme becerisi olarak yorumlanması gerektiği görüşünü kabul etmesi gerekirdi.¹⁹ Oysa iki Yüksek Mahkeme, bireyin vicdan özgürlüğüne sahip olma hakkını, grubun dinî öğretilerini sürdürme hakkının altına yerleştirerek, tam tersi yönde bir karara varmışlardır. Aslında birçok cemaatçi grubun istediği de budur. Ancak bu istek, Rawls'un, siyasi tartışmanın iyiye ilişkin bir kavrayış oluşturma ve bunu değiştirme yönündeki ahlâkî gücümüzle çerçevelenmesini gerektiren siyasi liberalizm stratejisi bakımından savunulabilir olmadığı gibi ifade edilebilir de değildir.

Bu ise Rawls'un "siyasal liberalizm" stratejisinin birçok cemaatçi grubu uzlaştırmakta başarılı olamayacağı anlamına geliyor. Bu kulağa şaşırtıcı gelmemeli. Sonuçta siyasal liberalizm cemaatçi gruplara pek az şey sunar. Siyasal liberalizm cemaatçi grupların önüne liberal ilkeler ve liberal kurumlara ilişkin farklı bir tez koyar; ancak ilkelere ya da kurumların kendilerinde önemli değişiklikler önermez. Özellikle de cemaatçi grupların üyelerinin dinden çıkma ya da dinî sorgulama hakları veya daha genel olarak, miras aldıkları iyi kavrayışını sorgulama ve değiştirme haklı da dahil sivil özgürlüklerini sınırlamalarına ilişkin bir yol göstermez.

Cemaatçi gruplar, yalnızca temel özgürlüklere ilişkin siyasi özgürlüklere itirazlar yöneltmekle kalmazlar. Cemaatçi grupların korktuğu ve sevmediği şey bu hakların kendisidir. Siyasi liberalizm de temel özgürlüklere en az kapsamlı liberalizm kadar bağlıdır. Rawls, liberal değişebilirlik kavrayışının yalnızca siyasi amaçlarla kabul edildiğini, ancak cemaatçilerin bunun kaçınılmaz olarak özel hayatta da değişe-

19 Rawls, yurttaşlık haklarını korumanın amacının iyiye ilişkin bir kavrayış oluşturma ve bu kavrayışı değiştirme becerisini geliştirip kullanmayı en üst düzeye çıkarmak olmadığını vurgular. Haklı olarak belirttiği gibi, "iyiye ilişkin belli bir kavrayışın, bilinçli onaylarının sayısını" en üst düzeye çıkarmaya çalışmak saçma olacaktır. "Bu, özgürlüklerin ve öncelikli konularını, bu güçlerin yeterince gelişmesi, tam anlamıyla ve bilgiye dayalı olarak kullanılması için temel önemdeki toplumsal koşulların bütün yurttaşlar için eşit düzeyde sağlanmasını garantilemek içindir" (1982b: 47-9). Ancak Hutteritelerin özerkliğinin "tam ve bilgiye dayalı" olarak kullanılması için temel önemdeki toplumsal koşulları sağlamadığı açıktır.

bilirliği destekleyeceğini görebilir.²⁰ Siyasal liberalizm, yalnızca insanlara amaçlarını değiştirebilmeleri için belli biçimsel yasal haklar değil, aynı zamanda bu haklara ilişkin bilgiler, bu hakların hayata geçirilebilmesi için eğitsel ve hukuki koşullar sunmayı da kapsar. Birçok cemaatçi grup açısından bunların hiçbiri de kabul edilebilir değildir.

Bu siyasal liberalizmle kapsamlı liberalizm arasındaki farklılığın fazla abartıldığı anlamına geliyor. Her ikisi de yalnızca kamusal hakları değil, bu hakların özel hayatta fiilen uygulanabilmesi için gerekli koşulları sağlamayı da önemser. Bir başka deyişle, her ikisi de özgürlüklerin yalnızca hukuk açısından tanınmasını değil, bu özgürlüklerin hayata geçirilmesini de destekler. Elbette bireylerin akılcı değişebilirlik haklarını fiilen kullanmaları için baskı yapacak, insanlara geleneksel yaşam biçimlerinin değerine derin bir kuşkuyla yaklaşmalarını öğretecek kadar ileri gidecek bir kapsamlı liberalizm de düşünülebilir. Rawls kimi zaman, bazı cemaatçi gruplar için tümüyle kabul edilemez olan bu tür bir “hiper liberalizm”den kaçınma kaygısına kapılır. Ancak liberallerin çoğu böylesi bir hiper liberalizmi desteklemez. Önce de belirttiğim gibi standart liberal görüş, doğrudan insanların amaçlarını

20 Siyasi olanla özel olan arasındaki bağlantı yalnızca nedensel değil, aynı zamanda kavramsaldır. Rawls, siyasi alanda özerkliği yerine getirmenin sonuçta özel özerkliğin hayatta yerine getirilmesini de teşvik edeceğini kabul etmişti. Ancak bunun rastlantısal ve amaçlanmamış bir sonuç olduğunda ve kişiye ilişkin siyasi kavrayışının “yalnızca ahlâkî güçlerin (özerklik ve adalet duygusu) siyasi hayatta ve yurttaşların kamusal işleri yürütmekte kullandığı ve bunun için koruduğu temel kurumlarda yerine getirilmesi” konusunda ısrar eder (1988: 272 n. 28). Ama özerklik becerimizin “siyasi hayatta” kullanılması ne anlama gelir? Özerklik becerisi bu anlamda adalet duygusundan çok farklıdır. Ama Rawls her ikisini de bu bölümde aynı biçimde ele almıştır. Adalet duygusu “yasaların ve toplumsal politikaların etkilerinin değerlendirilmesiyle” kullanılır. Dolayısıyla birincil olarak siyasi hayatla ilgilidirler ve siyasi hayatta kullanılırlar. Öte yandan bir iyi kavrayışı oluşturabilme ve değiştirebilme becerisi, siyasi kimliğimizden çok, kapsamlı, Rawls’un deyişle “kamusal olmayan kimliğimiz”le ilişkilidir. Rawls’un da belirttiği gibi “vicdan ve dernekleşme özgürlüğü, kapsamlı inançlarımıza ilişkin iyi kavrayışlarımızı oluştururken, değiştirirken ve akılcı bir biçimde izlerken ahlâkî güçlerimizi geliştirip kullanmamızı sağlar” (1989: 254). Dolayısıyla adalet duygusu kamusal politikalar ve kurumların değerlendirilmesiyle ilgiliyken, bir iyi kavrayışı oluşturup geliştirebilmek, özel kimliğimizi tanımlayan kapsamlı dinî ve ahlâkî öğretilerin değerlendirilmesiyle ilgilidir. O halde bu ikinci becerinin kullanımının özel kimliğimizi etkilemeksizin, siyasi hayatımızla sınırlı olduğunu söylemek ne anlama geliyor? Kullanılan beceriler, kapsamlı amaçlar oluşturma ve bunları değiştirebilme becerimiz olduğundan, görünüşe bakılırsa bunun kullanılması kuşkusuz özel kimliğimizi de etkileyecektir.

değiştirmeleri gerektiğini savunmaz. Yeni koşullar, deneyimler ya da bilgiler daha önceki bağlılıkları konusunda soru işaretleri yarattığında hukuken böyle bir özgürlüğe sahip olmaları, uygulamada bunu yapabilecek durumda bulunmaları gerektiğini savunur. Rawls'un siyasal liberalizmi de en azından kapsamlı liberalizm kadar böylesi bir özerkliği önemser. Siyasal liberalizmin cemaatçi gruplara bu kadar az şey sunmasının gerekçesi de budur.

Kısacası Rawls, özel hayatlarında cemaatçi olan insanların neden kamusal hayatlarında liberaller olmaları gerektiğini açıklayamamıştır. “Farklı bağlamlarda, kişiliğimize yönelik farklı bakış açılarının –bu bakış açıları koşullar gerektirdiğinde tutarlı olabildiği ölçüde– çatışmadan bir arada olacağını varsayabiliriz” derken haklı olabilir (Rawls 1980: 545). Ancak Rawls, bu bakış açılarının birbiriyle tutarlı olduğunu göstermemiştir. Tam tersine bu bakış açıları, dinî yayma, dinden çıkma, dinî sorgulama ve zorunlu eğitim gibi grup içi muhalefet kaynağı olan konularda açıkça çatışmaktadır. Siyasal liberalizmi desteklemenin, cemaatçi gruplara maliyeti hesaba katıldığında ve kendilerini çoğunluğun hoşgörüsüzlüğünden liberal olmayan bir millet sistemiyle koruyabilecekleri dikkate alındığında, liberalizmle ilgili örtüşen görüş birliğinin bir parçası olmaları için bir gerekçelerinin olmadığı görülür.

Bu da cemaatçiliğin benliği kavrayışıyla, liberalizmin yurttaşlık haklarına verdiği önem arasında derin bir çatışma olduğu anlamına geliyor. Cemaatçilerin savunduğu gibi insanların özel kimlikleri gerçekten belli amaçlara bağlıysa, bunları sorgulamakta ve değiştirmekte hiçbir çıkarları yoksa ya da bunları sorgulama ve değiştirme becerisinden yoksunlarsa, grupların kendi içlerinde kısıtlamalara gitmesine izin veren millet benzeri bir sistem, dinî çoğulluğa verilebilecek üstün bir yanıt olabilir. Bireyler kendilerine miras kalan dinî bağlılıkları değiştiremiyorlarsa ya da bireyleri bu beceriyi uygulamaktan alıkoymak yerinde olacaksa, o zaman millet sistemi kişileri oluşturan bu amaçları en iyi biçimde koruyup geliştirebilir.

Cemaatçilerin savı da budur zaten. Cemaatçilere göre, özerkliğin genel bir değer olduğu varsayımını bir yana bıraktığımızda –görü-

nürde Rawls'un yaptığı gibi—, dinî ve kültürel grupların, üyelerinin amaçlarını belli bireysel hakları kısıtlayarak korumasına izin verilmesi gerekmektedir.²¹ Sandel de vicdan özgürlüğünün, kişinin dinini akılcı olarak değiştirme özgürlüğü değil amaçlarının peşinde gitme özgürlüğü olarak anlaşılması gerektiğini öne sürerek Amishlerin zorunlu eğitimden muaf tutulması gerektiğini savunmuştur (Sandel 1990). Sandel insanların dinî bağlılıklarının kim olduklarını kökten belirlediğini; öyle ki insanların en önemli çıkarının kimliklerini koruyup geliştirmek olduğunu, geri çekilip, kimliklerini değerlendirmekte benzer bir çıkar görülmediğini belirtir. Bu yüzden de Amish çocuklarını dış dünya üzerine bilgilendirmek pek önemli değildir ya da hiç önemli değildir.

Bu, yalnızca gruplara hoşgörü gösterilmesini değil, tam bir vicdan özgürlüğünü savunmak istiyorsak, insanların amaçlarının kalıcı ve akılcı değişimin ötesinde olduğu yönündeki cemaatçi görüşü bir yana bırakmamız gerektiği anlamına geliyor. Ya da tersine, gerçekten de benliğe ilişkin cemaatçi kavrayışları uzlaştırmak istiyorsak, cemaatçi gruplara, bireysel özgürlüklerin desteklenmesi konusunda bir istisna tanımaya niyetli olmamız gerektiği anlamına geliyor. Her iki seçenek de Rawls'un liberalizmin geleneksel olarak temel özgürlüklere verdiği değeri, benliğe ilişkin cemaatçi kavrayışla bağdaştırma girişiminin başarısız olduğunu ortaya koyar.

Burada Rawls'un cemaatçi grupları uzlaştırma girişiminde bir başka sorun daha vardır. Amaçlarımızı değerlendirip değiştirebileceğimiz varsayımı yalnızca Rawls'un özgürlük ilkesi açısından değil, sorumlulukla ilgili konumu açısından da önemlidir. 3. Bölüm'de de gördüğümüz gibi liberal eşitlikçi adalet kuramı, insanların yaşam biçimlerinin başkalarının yaşam biçimine göre daha pahalı olduğu gerekçesine yaslanarak birincil değerlerde daha büyük hak isteminde bulunmasına karşı çıkar (3. Bölüm, s.104). Rawls daha önceki çalışmalarında pahalı yaşam biçimlerinin bu biçimde desteklenmesine, insanların amaçlarını adalet ilkeleri ışığında akılcı olarak değiştirme becerisine

21 Bkz. örneğin Kukathas 1992; McDonald 1991b; Karmis 1993; Mason 1993. Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Exdell 1994.

sahip oldukları, dolayısıyla kaynaklardan kendilerine düşen adil pay çerçevesinde ulaşılamayacak projeleri ya da plânları değiştirebilecekleri gerekçesiyle karşı çıkmıştır.²² Sorumlulukla ilgili bu görüş kanımca akılcı değişim becerisine sahip olduğumuzu varsayıyor. Rawls'un pahalı yaşam biçimlerini neden desteklemememiz gerektiğini değerlendirdiği aşağıdaki bölüm üzerinde düşünelim:

Pahalı zevkleri olanların desteklenmemesi, tek başına kurama yönelik bir itiraz değildir. Bunun yanısıra, böyle insanları tercihlerinden sorumlu tutmanın ve onlardan ellerinden gelenin en iyisini yapmalarını beklemenin gayri adil değilse bile mantıksız olduğu da iddia edilmelidir. Ama bunu iddia etmek, görünüşe bakılırsa yurttaşların tercihlerinin istekler ya da hevesler olarak kendi denetimlerinin dışında olduğunu varsaymak demektir. Ancak birincil değerlerin kullanımı, amaçlarımızın sorumluluğunu üstlenebildiğimizi varsayma becerisine dayanır. Bu beceri, iyiye ilişkin bir kavrayış oluşturma, bu kavrayışı değiştirme ve akılcı bir biçimde izleme yönündeki ahlâkî gücün bir parçasıdır. O halde belli bir durumda, daha az pahalı zevkleri olanlar, büyük olasılıkla sevdikleri ve sevmedikleri şeyleri hayatları boyunca mantıken bekleyebilecekleri gelire göre değiştirmişlerdir: Ve bugün de başkalarını, kendilerinin ileri görüş ya da öz disiplinden yoksun olınmalarının sonuçlarından korumak için daha azına sahip olmalarının gerekmesi adaletsizlik sayılır. Yine de yurttaşları amaçlarından sorumlu tutma düşüncesi yalnızca belli varsayımlara dayalı olarak mantıklıdır: Öncelikle yurttaşların, amaçlarını ve tercihlerini temel mallara ilişkin beklentileri doğrultusunda düzenleyip değiştirebileceklerini varsaymamız gerekir. Bu kavrayış, sorumluluğun toplumsal bölünümü diyebileceğimiz şeyi de içerir: Toplum, kolektif bir bütün olarak yurttaşlar için eşit temel özgürlükleri ve fırsat eşitliğini sağlamak, bu çerçevedeki herkese öteki birincil değerlerden adil bir pay vermek üzere sorumluluk üstlenirken, yurttaşlar (bireyler olarak) ve dernekler de şimdiki ve öngörülebilir gelecekteki durumları gözönüne alınarak bekleyebilecekleri çok amaçlı araçlar ışığında amaçlarını gözden

22 Unutmayalım ki Rawls'un, insanları adalet ilkeleri ışığında isteklerini değiştirmekten sorumlu tutmak yerine, ne kadar pahalı ya da mantıksız olursa olsun herkesin önceden var olan isteklerine eşit ağırlık tanyan faydacılığa temel itirazlarından biri de budur (2. Bölüm, s.62).

geçirme ve değiştirme sorumluluğunu kabul ederler (Rawls 1982b: 168-9; karşılaştırın Rawls 1985: 243).

Rawls, insanların amaçlarını akılcı biçimde değiştirebilme becerisine sahip oldukları gerekçesine dayanarak pahalı yaşam biçimlerine sahip olanları desteklemek gibi bir yükümlülüğümüz olmadığını vurgulamıştır. Amaçlarını adalet ilkeleri ışığında değiştirme becerisini sorumlulukla yerine getirenlerin tembelce ya da mantıksızca davranıp pahalı amaçlarını değiştirmeyenleri desteklemesi adaletsizlik olacaktır.

Ancak Rawls'un yeni bakış açısına göre amaçlarımızı değiştirme becerimizin gerçekten var olduğunu varsayamayız. Bu, siyasi amaçlarla varsayımsal düzeyde bir kabulden öteye geçemez. Peki, öyleyse neden pahalı zevklerle yetiştirilenleri desteklemeyi reddetmek gayri adil değildir? Rawls'un bugün söylediği gibi gelenekçi grupların üyeleri, “ayrılmayacakları, hattâ ayrılamayacakları ve ayrılmamaları gereken, nesnel bir biçimde değerlendiremeyecekleri” amaçları olduğuna inanıyorlarsa ve “kendilerini belli dinî, felsefî ve ahlâkî inançlardan ayrı görmeyi düşünülemez sayıyorlarsa”, neden bu değiştirilemez inançların yanında getirdiği fazladan bedelleri ödemeyi kabul etsinler ki? Neden değiştiremeyecekleri bedellerin sorumluluğunu üstleneceklerdir ki?

Rawls bu yeni “siyasi” savın, insanların amaçlarını akılcı biçimde değiştirebilecekleri yönündeki daha önceki savına ters olduğunun farkındadır. Daha yakın dönemli çalışmalarında da pahalı yaşam biçimlerini neden desteklemememiz gerektiğine ilişkin farklı bir görüşleri sürmüştür. Rawls dinî inançları gereği pahalı hac seyahatleriyle yükümlü olan bireylerin, dinî inançları daha ılımlı bazı yükümlülükler dayatan kişilerden daha çok kaynak alıp almaması gerektiğini sorar. Bu soruya yanıtında, bunun dinî özgürlük açısından daha büyük eşitlik sağlıyor gibi görünse de ayrımcı bir yaklaşım olduğunun altını çizer:

Açıkçası bu tür bir güvence, toplumsal açıdan bölücüdür. İç çatışmaya değilse bile dinî çatışmaya giden yolda ilk adımdır. Kamunun adalet kavrayışının, yurttaşların toplumsal kaynaklardaki haklarını, nihaî amaçlarına ve iyiye ilişkin kavrayışlarından kaynaklanan

bağlılıklara dayalı olarak bazılarının başkalarından daha çok almasını sağlayacak şekilde değiştirmesi durumunda da benzeri sonuçların doğacağına inanıyorum. Yurttaşların siyasi adalete ilişkin sorunlarla ilgili iddialarının gücünü değerlendirirken, bir temel mallar listesi kullanmanın ana gerekçelerinden biri de bu tür ilkelerden kaynaklanabilecek (insanların hak istemlerini amaçlarının bedeline göre değiştirmesini gerekli kılan), toplumsal açıdan bölücü ve uzlaşmayı zedeleyici çatışmaları ortadan kaldırmaktır (Rawls 1982a: 44-5).

Bir başka deyişle bu yeni değerlendirmeye göre pahalı biçimlerini desteklemek gayriadiil değil, toplumsal açıdan bölücüdür. Pahalı projelere sahip insanların desteklenmemesinin gerekçesi, bu insanların başkalarının çalışkanlığını ve öz disiplinliliğini adaletsizce sömürecek olmaları değildir. (Bu yeni değerlendirmeye göre orta halli projelere sahip olanlar da bunları adalet ilkeleri bakımından akılcı bir biçimde değiştirmiş değil, büyük olasılıkla kalıcı ve değişmez olarak kabul etmişlerdir.) Sorun, insanların fazladan kaynak isteminde birbirleriyle uzlaşamayacak, birbirlerine içerleyecek olması, dolayısıyla çatışmasıdır.

Bu toplumsal çatışma konusu önemli bir sorundur. İleride bu soruna geri döneceğim. Asıl sorunu çözülmüş varsaydığı için burada bu konuya yer vermeyeceğim. Rawls'un (Hobbésçu karşılıklı yarar kuramcılarının tersine) insanların bencil olmadığı, daha çok bir adalet duygusunun güdümünde olduğu görüşünü hatırlayalım (4. Bölüm). Bu yüzden insanlar gayriadiil olmadığını düşünüyorlarsa, yalnızca pahalı bir yaşam süremlere ekstra kaynak aktarımına karşı çıkacaklardır. Ancak sorun da budur işte. Eğer insanların biçimlerinin dayattığı ekstra bedeller üzerinde hiçbir denetimleri yoksa, neden adalet bu bedellerin de tıpkı seçilmemiş doğal engeller ya da hastalıkların getirdiği ekstra bedeller gibi karşılanmasını gerektirmesin?

Aslında Rawls burada faydacıların sıklıkla düştüğü bir yanlışta düşmektedir. 2. Bölüm, s.197'de belirttiğim gibi, faydacılar verilen sözleri tutmamanın, huzursuzluk yaratacağı için yanlış olduğunu söylerler. Ancak tam tersi geçerlidir: Sözleri tutmamak huzursuzluk yaratır, çünkü bunun yanlış olduğunu düşünürüz. Aynı şey, Rawls'un pa-

halı yaşam biçimlerini desteklemenin toplumu böldüğünden dolayı yanlış olduğu düşüncesi için de geçerlidir. Bunu da tersine çevirmemiz gerekir: Pahalı yaşam biçimleri toplumsal açıdan bölücüdür; çünkü bunların yanlış olduklarını düşünürüz. Rawls'un kendisinin de daha önce belirttiği gibi, bunların yanlış olduklarını düşünürüz, çünkü insanların amaçlarını değiştirme becerisine sahip olduklarına inanırız.²³ Artık insanların böyle bir beceriye sahip olduklarına inanmıyorsak, seçilmemiş ekstra bedelleri karşılamaya destek çıkmanın yanlış ya da adaletsiz olduğunu da düşünmeyiz.

Kısacası “siyasal liberallerin” akılcı değişim varsayımına dayanmaktan kaçınma girişimi başarısız olmuştur. Akılcı değişim en az iki açıdan liberal konum için temel önemdedir. Öncelikle liberalizmin, bireylerin (yalnızca miras aldıkları yaşam biçimini sürdürme haklarını değil) yaşam biçimlerini değiştirme ve başkalarını da yaşam biçimlerini değiştirmeye ikna etme haklarını neden koruduğunu açıklamamıza yarar. İkincisi liberalizmin, bireyleri yaşam biçimlerinin bedellerinden neden sorumlu tuttuğunu açıklayabilmemiz için bize gereklidir. Liberalizm bireylere hem yaşam biçimlerini akılcı bir biçimde değiştirme hakkını tanır, hem de yaşam biçimlerinin adalet ilkelerini çiğnemesi durumunda bu değişimi gerçekleştirme görevini verir.

Rawls, özerkliği genel bir insanî çıkar olarak açıkça destekleme konusunda neden bu kadar isteksizdir? Mill'in “kapsamlı” liberalizminde yanlış olan nedir? Rawls, sorunun herkesin bu özerklik idealini desteklememesi olduğunu, bu yüzden siyasi hayatta bu ideale göndermede bulunmanın “sektece” olacağını söyler. Bireysel hakların özerklik temelinde dayalı bir savunusu, “demokratik bir toplumda genel olarak paylaşılmayan idealler ve değerleri” harekete geçirir ve dolayısıyla da “yeterli bir uzlaşmayı garantilemez.” Liberalizmi özerklik gibi tartışmalı bir değere dayandırmak, liberalizmin “bir başka sektör öğretisi durumuna gelmesi” anlamını taşıyacaktır (Rawls 1987: 6, 24; 1985: 246).

23 Ne olursa olsun bu tür yardımları reddetmek bunları sağlamak kadar bölücü olabilir. Özellikle de bunun pahalıya mal olacağı kişiler bunu bir adaletsizlik olarak görüyorsa, tıpkı akılcı olarak amaçlarını değiştiremeyecek olmaları halinde yaptıkları gibi.

Bu, meşru bir noktadır; ancak Rawls bunu abartır ve bundan yanlış bir sonuç çıkarır. Bize miras kalan iyiye ilişkin kavrayışları değerlendirip değiştirebilmekte bir çıkarımız olduğu düşüncesi, Batılı demokratik toplumlarda yaygın bir görüştür.²⁴ Kimi yerli grupları ve dinî tarikatlar da dahil (Amishler ve Hutteritler), bu ideale karşı çıkan tecrit edilmiş azınlık gruplar vardır. Bu gruplar bireysel yurttaşlık haklarıyla çelişen iç kısıtlamalara gitme isteminde buldukları için liberal demokrasilerin karşısına çetin bir sınav çıkarırlar. Bireysel hakların kısıtlanması yönündeki bu istemi ya da bu grupların özerklik düşüncesine karşı çıktıkları gerçeğini görmezden gelmek, bir çözüm değildir.

Ancak Rawls'un stratejisinin de liberal olmayan azınlıkların varlığının ortaya attığı sorulara bir çözüm getirdiği söylenemez. Rawls'un stratejisi bireysel yurttaşlık haklarını korumayı sürdürmek; insanların yaşam biçimlerinin bedelinden sorumlu olduğunu dikkate almak, ancak bunu yaparken "kapsamlı" liberalizmden çok "siyasi" liberalizme dayanmaktadır. Bu stratejinin liberal olmayan azınlıkların istemlerini karşılamadığı açıktır. Azınlıklar iç kısıtlamaların bireysel haklardan önde gelmesini, bireylerin amaçlarını adalet ilkelerine göre değiştirmelerinden çok, bireylerin kaynaklar üzerindeki hak istemlerinin önceden var olan amaçlara göre değiştirilmesini isterler. Rawls'un siyasi liberalizmiye bu istemlere en az Mill'in kapsamlı liberalizmi kadar düşmandır. Rawls'un yeni kuramının daha az kapsamlı olduğu gerçeği, bu kuramı liberal olmayan azınlıkların istemlerini daha yakın kılmaz.

Bana öyle geliyor ki benliğin cemaate yerleşik olduğu yönündeki cemaatçi anlayışla uzlaşma yolunda bu ilk liberal girişim başarısız olmuştur. Liberalizm akılcı değişimi önemser. Bu ilkeye karşı çıkan cemaatçi gruplar siyasi liberalizmi de kapsamlı liberalizmi de kabul etmeyeceklerdir. Cemaatçiliği, belli amaçların "benliği oluşturu" ya

24 Bkz. Nickel 1990: 214; Coser 1991. Rawls'un Millci özerklik kavrayışının geniş kapsamlı olarak paylaşılmadığı yönündeki korkusu, bu özerklik kavrayışının 6. bölümde tartıştığımız başka kavrayışlarla karıştırılmasına dayanmaktadır. Mill'in kavrayışının hayatın bütün alanlarına uygulanmak anlamında "genel" olduğunu, ancak bireylerin izlemesi gereken nihaî amaçlar ya da gerçek değerler kümesi tanımlamadığı için "kapsamlı" olmadığını belirtelim. Bu kavrayış daha çok, nihaî amaçlarımızı tartma ve değerlendirme becerimizle ilgilidir.

da değiştirilemez doğasına ilişkin bir öğreti olarak anlarsak, bu öğretinin liberalizmin en temel ilkelerinden kimileriyle ters düştüğünü söyleyebiliriz.

Öyleyse çağdaş bir toplumda çoğunluk, benliği liberal bir bakış açısıyla kavriyor, ama gelenekçi etnik ya da dinî azınlık cemaatçi bir kavrayışı benimsiyorsa ne yapmamız gerekir? “Çokkültürlülük”le ilgili son tartışmalarda da gündeme gelen bir konu olduğu için bu soruya 8. bölümde yeniden döneceğim. Çokkültürlülük kaygısının, benliğe ilişkin cemaatçi konumda doğal bir evrim olduğunu söyleyebiliriz. Cemaatçiler başta benliğe ilişkin kavrayışlarının liberal bakış açısından üstün olduğunu, bu yüzden de siyasi kuramımızda liberal bakış açısının yerini alması gerektiğini ileri sürmüşlerdi. Ancak cemaatçi eleştirinin ölçeği, özerkliği reddeden gelenekçi gruplara odaklanacak biçimde daraltıldığında, cemaatçiliğin bu savının artık benliğe ilişkin tek gerçek ya da doğru kavrayış olmadığı görülür. Bu sav daha çok, toplumda benliğe ilişkin farklı görüşlerin varlığını tanımamız ve bu görüşleri uzlaştırmamız gerektiği yönünde bir savdır. Özellikle, kültürel ve dinî açıdan ayrık cemaatçi grupların, liberallerin ağırlıkta olduğu bir toplumda bir arada bulunmasını sağlamamız gerekir. Liberal benliğe yöneltilen cemaatçi eleştiri, bu biçimde daraltıldığında, çokkültürlülüğün kültürel çeşitliliğini uzlaştırma sorununa dönüşür.

8. SOSYAL TEZ

Ancak cemaatçilik yalnızca benlik ve onun amaçlarıyla ilgili bir öğreti değildir. Hattâ birçok cemaatçi Sandel’in benliği amaçların oluşturduğu düşüncesini reddetmiş ve akılcı değişim yönündeki liberal inancı desteklemiştir. Liberalizmi yalnızca benliğe ve çıkarlarına ilişkin değerlendirmeleri yüzünden değil, bu çıkarların tam anlamıyla gerçekleştirilebilmesi için gerekli toplumsal koşulları savsakladığı gerekçesiyle de eleştirmişlerdir. Amaçları değişim ve bilgiye dayalı tercih becerisini sorgulamak değil, bu beceriyi geliştirip sağlamlaştırmaktır.

Örneğin Taylor, birçok liberal kuramın “atomlaşmaya” dayanmadığını, bireylerin toplum dışında kendi kendilerine yeterli olduğunu

öne süren “son derece basit bir ahlâk psikolojisi”ni temel aldığını öne sürer. Atomlaşma kuramlarına göre, bireyler kendi kaderini belirleme becerilerini geliştirip yerine getirebilmek için hiçbir cemaat bağlamına gerek duymazlar. Taylor ise bu becerinin ancak belli bir toplumda, belli bir toplumsal çevre içinde yerine getirilebileceğini öne süren “sosyal tez”i savunur.²⁵

Eğer tartışma gerçekten buysa, cemaatçilere katılmamız gerekir, çünkü “sosyal tez”in doğru olduğu açıktır. Kendi kaderini belirleme becerisini toplum dışında da yerine getirebileceğimiz düşüncesi tümüyle saçmadır. Ancak Rawls ve Dworkin gibi liberaller sosyal teze karşı çıkmazlar. Bireysel özerkliğin, anlamlı tercihler sunan, bunlar arasında bir tercihte bulunma becerisinin gelişimini destekleyen toplumsal bir çevre dışında gelişemeyeceğini kabul ederler. Özerkliğin gelişiminde ailenin, okulların ve daha geniş kültürel çevrenin rolünü kabul eder ve tartışır (Örneğin Rawls 1971: 563-4; Dworkin 1985: 230-3).

Ancak Taylor, sosyal tezin kilit bir liberal tezden vazgeçmemizi gerektirdiğine inanır. Açıkçası bu liberal tez, eylemlerini iyi bir hayata ilişkin kavrayışların gerçek üstünlüğü ya da bayağılığı temeline dayandırarak meşrulaştırmayan ve insanların bu farklı kavrayışların değerine ilişkin yargılarını etkileme girişiminde bulunmayan “tarafsız devlet” düşüncesidir. Taylor’a göre tarafsız devlet, kendi kaderini belirleme için gerekli toplumsal çevreyi yeterince koruyamaz.²⁶ Toplumsal tez iyiye iliş-

25 Taylor 1985a: 190-1; karşılaştırın Jaggard 1983: 42-3; Wolgast 1987: 1. bölüm. Taylor’ın amaçlarımızın değişebilirliği düşüncesini kabulü için “güçlü değerlendirme”ye ilişkin düşüncelerine bakınız: Taylor 1985a: 220-1.

26 Taylor, “hakların önceliği” öğretisini eleştirdiğini söyler. Taylor’a göre “hakların önceliği” öğretisi, bireysel hakların, bireysel görevler, ortak yarar ve erdem vs. gibi kavramlardan önce geldiği anlamı taşır. Taylor’a göre bu öğreti Hobbes, Locke ve Nozick’te bulunur. Bu tabloyu yarırsız buluyorum. Çünkü bireysel haklar da dahil bu ahlâkî kavramların hiçbirisi ahlâk bakımından öncelik taşıyacak türden değildir. Taylor’ın çizdiği tabloya göre Nozick de, Hobbes da “hakların önceliğini” savunan kuramcılarıdır. Ancak Nozick, Hobbes’un reddettiğini; başka deyişle bireylerin doğuştan ahlâkî bir duruşa sahip olduğunu onayladığından, ikisi arasındaki herhangi bir uzlaşmazlık ahlâk açısından ilksel değil, türevsel olmalıdır. (bkz. 4. bölüm, 3. kesim). Taylor’ın değerlendirmek istediği tartışmayı izlemenin en iyi yolu, hakların genel olarak görevlerden öncelikli olup olmadığını sormak değil, liberal ya da “ultra-liberal” kuramlarda yetersiz olarak kabul edilen belli haklar, görevler, erdemler vs. bulunup bulunmadığını sormaktır. Tar-

kin bir kavrayış seçme becerimizi ancak belli türden bir cemaatte hayata geçirebileceğimizi, böyle bir cemaatin de ancak (tarafsız olmayan) “ortak yarar siyaseti”yle sağlanabileceğini savunur. Bir cemaati –liberal özgürlük değerlerine bağlı cemaatler de dahil– ayakta tutmak, ancak devletin cemaatin geleneksel ya da öne çıkan yaşam biçimini koruması ve ayrıcalıklı kılmasıyla mümkündür. Başka deyişle, kendi kaderini belirlemeyi destekleyen toplumsal koşulları koruyabilmek için bireysel kendi kaderini belirleme hakkına kimi kısıtlamalar getirmek gereklidir.

Taylor’ın tezi birçok sorunu gündeme getirdi. Hattâ son yirmi yılda siyaset felsefesindeki çalışmaların büyük bir bölümü, Taylor’ın liberal özgürlüğün toplumsal önkoşullara bağlı olduğu tezine bir yanıt olarak görülebilir. İyice basitleştirecek olursak tartışmayı iki ana başlık altında toplayabiliriz. Öncelikle özerklik becerisinin gelişimine ilişkin toplumsal koşullarla ilgili sorunlar vardır. Bunlar genellikle çocukların yetiştirilmesi ve eğitimiyle, dolayısıyla ailelerin ve eğitimin rolü ve doğasıyla ilgili sorunlardır. Bu sorunları 7. (okul) ve 9. (aile) bölümlerde tartışacağım. Ancak Taylor daha çok, özerklik becerisinin yetişkinler tarafından uygulanmasıyla ilgiliydi. Bu da temelde bir toplumun kültürü, toplumsal hayatı ve kâmusal alanına ilişkin sorunlarla ilgilidir. Bu sorunları da bu bölümün sonlarında tartışacağım.

tışmaya bu açıdan bakacak olursak, Taylor’ın savladından biri de devletin tarafsızlığının bireysel özerkliğin gelişmesi için gerekli toplumsal koşulları baltalayabileceğidir. Eğer bu iddia doğruysa, “hakların önceliği” öğretisini destekleseler de desteklemeseler de liberal ve liberter kuramlar açısından önemli olacaktır. Bazı cemaatçiler, sosyal tezin liberalizmi daha temel bir biçimde, ahlâkî bireyciliğini baltalayarak sarstığı görüşündedir. Ahlâkî bireycilik, bireylerin ahlâkî değerlerin temel birimi olduğu görüşüdür. Böylece daha büyük birimlere (örneğin cemaate) karşı ahlâkî görevlerin bireylere karşı yükümlülüklerimizden türemesi gerekir. Ama cemaatçiler, bireylerin kendilerinden doğan kişiler olduğu görüşünü reddedeceksek, Rawls’un “geçerli istemlerin kendinde kaynakları olduğumuz” savını da reddetmemiz gerektiğini savunurlar (Rawls 1980: 43). Ancak bu, mantık dışıdır. Rawls’un, geçerli istemlerin kendinde kaynakları olduğumuz görüşü, nasıl geliştirmeye ilişkin sosyolojik bir görüş değildir. Ahlâkî değerlerin yerine ilişkin ahlâkî bir görüştür. Galston’ın dediği gibi, “toplumun oluşturuucu gücü kararlıysa da, yine de biçimlendirilenler *bireylerdir*. Her şeyi başkalarıyla paylaşabilirim. Ancak paylaşan ben’imdir, bağımsız bir bilinç, ayrı bir haz ve acı kaynağı, geliştirilecek ya da bastırılacak çıkarları olan sınırlı bir varlık” (Galston 1986: 91). Benim yararım toplumsal açıdan belirlenirken, toplumsal hayattan etkilenen benim yararımıdır ve akla yatkın herhangi bir siyasi kuramın herkesin çıkarlarını eşit derecede dikkate alması gerekir.”

Özgürlüğün toplumsal koşullarına ilişkin bu sorunların yoğun bir tartışmanın konusu durumuna gelmesinin hem kuramsal ve hem de pratik gerekçeleri vardır. Kuramsal açıdan, bir siyaset kuramının bu sorunlara yanıt aramadığı sürece eksik olduğu görüşü artık giderek yaygın kabul görmektedir. Ancak daha da önemlisi, bu toplumsal koşulların –aile, okul, sivil toplum ya da devlet olsun– yetersiz olduğu yönünde artan bir korku vardır. Gerek popüler basın, gerekse siyasi konuşmalar “ailenin çöküşü” ya da okulların, sivil örgütlenmelerin, kamusal alanların ya da demokratik kurumların çöküşüne ilişkin haberlerle doludur. Başka deyişle bu sorular siyaset kuramı açısından önemli bir sorun durumuna gelmiştir. Çünkü birçok kişi liberal demokrasinin fiili uygulamasında gerçek ve giderek büyüyen bir sorun olduğu düşüncesindedir.

Bu bölümde Taylor’ın, liberal tarafsızlığın özerkliğin yerine getirilmesi için gerekli toplumsal koşulları sağlayamadığı yönündeki tezini değerlendireceğim. Bu savın üç versiyonunu mercek altına alacağım: İlki insanlara anlamlı seçenekler sunan kültürel bir yapı sağlamakla; ikincisi bu seçeneklerin değerlendirileceği ortak bir foruma duyulan gereksinimle; üçüncüsü dayanışma ve siyasi meşruiyetin ön koşullarıyla ilgili. Bu üç savda da cemaatçiler, kendi kaderini belirlemeye ilişkin kaygının cemaatçi ortak yarar siyasetini engellemekten çok desteklediğini göstermek için sosyal teze başvurmuşlardır.

(a) Kültürel Yapıyı Korumakla İlgili Görevler

Projelerimizle ilgili anlamlı tercihler, anlamlı seçenekleri gerektirir ve sosyal tez de bize bu seçeneklerin kültürümüzden kaynaklandığını söyler. Ancak liberal tarafsızlık, bu tür seçenekleri sağlayan zengin ve çeşitlilik içeren bir kültürün varlığını sağlamakta yetersizdir. Kendi kaderini belirleme olası yaşam biçimlerinin çeşitliliği anlamında çoğulculuğu gerektirir, ama

liberal bir devletin çoğulculuğu koruma yönündeki kolektif girişimi, liberal adalet ilkelerinin çiğnenmesi olacaktır. Devlet, her bi-

reyin ahlâkî gücünü yerine getirmesi için gerekli araçlardan kendine düşen adil payı almasını sağlamak dışında, kültürel piyasanın hareketlerine müdahale konusunda yetkili değildir. İyiye ilişkin belli kavrayışların kalıcılığı ya da aktarımı, dolayısıyla belli bir karakterdeki toplumsal birliklerin kalıcılığı ya da aktarımı devletin işi değildir (Cragg 1986: 47).

Liberaller, belli bir yaşam biçimini özendirmek ya da gözden düşürmek üzere kültürel piyasaya müdahale eden bir devletin, insanların kendi kaderini belirleme hakkını kısıtladığına inanırlar. Ancak kültürel piyasa kendi başına gelişirse, çoğulculuğu destekleyen kültürel yapıyı yıkacaktır. Joseph Raz'ın da dediği gibi “değerli görülen yaşam biçimlerini desteklemek, bireysel bir sorun olmaktan çok toplumsal bir sorundur. Mükemmelci idealler hayatta kalabilmek için kamusal eylemi gerektirirler. Uygulamada mükemmelcilik karşıtlığı yalnızca iyiye ilişkin değerli kavrayışların desteklenmesine karşı çıkmaya yol açmaz. Kültürümüzün beğenilen birçok yönünün de ayakta kalma şansını baltalar (Raz 1986: 162). Bu yüzden de liberal tarafsızlık öz yıkıcıdır.

Bu önemli bir karşı çıkıştır. Birçok liberal “insanların kabul edebileceği büyük bir çeşitlilik yaratan temel kültürel eylemlerin, sarsılmaya başlayacağı” olasılığı karşısında şaşkıncı derecede sessizdir. Taylor'ın da belirttiği gibi, “sanki yaratıcı, çeşitlendirici bir özgürlüğün koşulları doğa tarafından sağlanmış gibidir” (Taylor 1985a: 206 dn. 7). Rawls bu kaygıyı, iyi yaşam biçimlerinin kültürel piyasada devletin yardımı olmaksızın kendi kendilerini sürdüreceğini, çünkü özgürlük koşullarında bireylerin, iyi yaşam biçimlerinin değerini anlayabileceğini ve onları destekleyeceğini ileri sürerek yanıtlar (Rawls 1971: 331-2; karşılaştıran Waldron 1989: 1138). Yine de bu yetersizdir. İnsanların iyi bir yaşam biçimindeki çıkarları ve gönüllü olarak sağlayabilecekleri destek biçimleri, bunun gelecek kuşaklara aktarımını içermeyebilir. Örneğin benim için değerli bir sosyal pratikteki çıkarımı teşvik etmenin en iyi yolu, bu pratiğin benden sonra da sürmesi için gerekli kaynakların tüketilmesi olabilir.

Tarihsel eserlerin ve mekânların ya da vahşi doğanın korunmasını düşünün. Devlet koruması sözkonusu olmasa, bu şeylerin gündelik kullanıma açılmasının neden olacağı yıkım gelecek kuşakların bu eserleri görmesini engelleyebilir. Bu yüzden kültürel piyasaya, varolan insanların değerli yaşam biçimlerini tanımlaması açısından güvenilebilse bile gelecekteki insanların değerli seçeneklere sahip olması açısından güvenilemez.

Raz'ın, henüz hayattaki amaçlarını oluşturmamış olanlar için yetersiz seçeneklerin ayakta kalmasını sağlamak üzere devlet desteği gerekeceği yönündeki tezini ele alalım. Bu, neden tarafsızlığa karşı çıkılmasını gerektiriyor? Muhtemel iki kültürel politikayı değerlendirelim: İlk durumda hükümet, kişisel mükemmelci idealleri doğrultusunda kültürü destekleyen katkılarda bulunan bireylere vergi indirimini tanıyarak yeterli sayıda seçenek sağlar. Devlet yeterli düzeyde seçenek sağlamaya çalışmak için bu girişimde bulunmuştur, ancak bu seçenekler devlet aygıtının dışında sivil toplumda değerlendirilir. Raz'ın tezi bu politikaların birinin ya da ötekinin uygulanması gerektiğini gösteriyor. Ancak Raz bir politikayı ötekine yeğlemek için bir gerekçe sunmamıştır.

Dolayısıyla kültürel yapının korunmasıyla ilgili görevlerin varlığı, devletin tarafsızlığıyla tutarlı değildir. Aslına bakarsanız Dworkin de kültürel yapıyı “çürüme ya da değersizleşmeden” korumanın görevimiz olduğunu vurgular (Dworkin 1985: 230). Taylor gibi Dworkin de iyi bir hayat hayalini geliştirmenin, önümüzdeki seçenekleri tanımlama ve açıklama girişiminde bulunan entelektüeller arasında uzmanlaşmış bir tartışmayı veya geçmişin kültürünü bugünün sanatında hayata döndürmeye çalışan ya da kültürel yeniliklere yönelen insanların varlığını gerekli kıldığı için devletin bu temel kültürel etkinlikleri nasıl koruyabileceğinden söz eder (Taylor 1985a: 204-6; Dworkin 1985: 229-32). Rawls, adalet ilkelerinin işleminin aslında çeşitlilik barındıran bir kültürün ön koşullarını koruyacağını düşündüğü için adalet kuramına devletin kültüre desteğini dahil etmese de, sorun böyle olmadığı noktada devletin desteğini neden reddetmesi gerektiğine ilişkin bir gerekçe yoktur (Rawls 1971: 331, 441-2, 522-9). Dworkin gibi

Rawls da kültür içindeki çeşitli seçeneklerin göreceli değerini sıralamanın devletin işi olmadığına ısrarlıdır.

Cemaatçi bir devlet, cemaatin yaşam biçiminin daha az değerli yönlerini daha değerli yaşam biçimleriyle değiştirerek insanların seçeneklerinin niteliğini geliştirmeyi umabilir. Ancak liberal tarafsızlık, aynı zamanda insanların seçeneklerinin çapının da geliştirilmesini bekler. İfade ve dernek kurma özgürlüğü, her grubun kendi yaşam biçimini izlemesini ve bunun reklamını yapmasını sağlar. Dolayısıyla değersiz yaşam biçimleri de taraftar toplamakta başarısız olacaktır. Bireyler iyi hayat konusunda birbirine rakip görüşler arasında bir seçim yapmakta özgür oldukları için liberal tarafsızlık bir düşünceler piyasası yaratır. Bir yaşam biçiminin bu piyasada ne kadar başarılı olduğu ise gelecekteki taraftarlarına neler sunduğuna bağlıdır. Dolayısıyla özgür ortamlarda doyurucu ve değerli yaşam biçimleri, doyurucu olmayan yaşam biçimlerini dışarıda bırakacaktır (ya da liberaller iyimserce böyle olduğuna inanırlar). Liberaller yurttaşlık özgürlüklerini bir bakıma “farklı yaşam biçimlerinin değerini uygulamada kanıtlamayı mümkün kıldığı” için destekler (Mill 1982: 54).

Liberaller de cemaatçiler de bireylerin özerk tercihler yapacakları seçenekler dizisini güvence altına alma amacını güderler. Üzerinde uzlaşamadıkları nokta, mükemmelci ideallerin nerede harekete geçirileceğidir. İyi yaşam biçimlerinin değeri, sivil toplumun kültürel piyasasında değerlendirildiğinde mi yerleşecektir; yoksa farklı yaşam biçimlerinin tercih edilebilirliği siyasi savunu ya da devlet eylemi sorunu durumuna getirildiğinde mi? Dolayısıyla buradaki uzlaşmazlık devletin mükemmelciliği ya da tarafsızlığı arasında değil, ama toplumsal mükemmelcilik ve devletin mükemmelciliği arasında bir tercih olarak görülebilir. Çünkü devletin tarafsızlığının öteki yüzünde sivil toplumun mükemmelci ideallerine verilen destek yer almaktadır.

(b) Tarafsızlık ve Kolektif Düşünüş

Kimi cemaatçiler, liberallerin, iyiye ilişkin yargıların ancak toplumsal baskılardan yalıtılmış bireylerce oluşturulduğunda özerk olduğu yö-

nündeki atomcu inançtan kaynaklanan farklı yaşam biçimlerini değerlendirmeye en uygun alan olarak kültürel piyasayı devlete tercih ettiklerini savunurlar. Liberaller özerkliğin, iyiye ilişkin yargıların siyasi alandan çıkarılmasıyla teşvik edildiğine inanırlar. Ancak gerçekte bireysel yargılar, deneyimlerin paylaşılmasını, kolektif ölçüp biçmeye dayalı bir alış verişi gerektirir. İyiye ilişkin bireysel yargılar, ortak uygulamaların kolektif değerlendirmesine dayalıdır. Kolektif düşünüşten koparıldıklarında öznel ve keyfi kaprisler durumuna gelirler:

İnsanın kendini gerçekleştirme, kişisel kimliğini hattâ dünyada bir odaklanma duygusunu oluşturması, cemaatsel bir girişime dayalıdır. Bu ortak süreç medeni hayattır, başkalarıyla haşır neşir olmaktır: başka kuşaklarla, benlik algımızı dayandırdığımız bütüne katkıda bulduklarından dolayı farklılıkları önemli olan başka kişilerle haşır neşir olmak... Yurttaşlık kavramının kökeninde de bu karşılıklı bağımlılık vardır. Ortak pratiğin dilsel cemaatinin dışında, mantıkî bir soyutlama olarak homo sapiens var olabilir, ancak insanoğulları var olamaz. Siyasi cemaatin bireyi öncelediği yönündeki Yunan ve ortaçağ düşüncesinin anlamı budur. Şehir, kelimenin tam anlamıyla insanı, insan olarak mümkün kılandır (Sullivan 1982: 158-173).

Ya da Crowley'nin dediği gibi devlet mükemmeliyeti

deneyimleri ve dili paylaşan bir cemaatte yaşayan insanların, bireyin ve toplumun kendi değerlerini tartışma, eleştirme, örnekleme ve taklit etme gibi temel siyasi etkinliklerle keşfedip sınıyabildiği tek bağlam olduğu düşüncesinin onaylanmasıdır. Bir bakıma insanlar, düşüncelerini birbirleriyle karşılaştırabildikleri örgütlü kamusal alanlar sayesinde kim olduklarını anlarlar (Crowley 1987: 282; karşılaştıran Beiner 1983: 152).

Devlet iyiye ilişkin düşüncelerimizi biçimlendirmemize uygun bir alandır; çünkü bu düşünceler bilginin paylaşımını gerekli kılar. Tecrit edilmiş bireyler tarafından izlenemez ya da bilinemezler.

Ancak bu, Rawls'un, yaşam biçimlerinin değerlendirilmesinin

kamusal bir kaygı olmaması yönündeki savını yanlış aktarmakta. Liberal tarafsızlık, bireylerin ve grupların kolektif eylemlerindeki mükemmelci ideallerin çapını sınırlamaz. İyiye ilişkin kolektif eylemler ve ortak deneyimler, “kişilerin ve grupların, eşit özgürlüğü benimsemiş toplumsal bir birlik içinde, içine çekildikleri amaçlar ve mükemmel özelliklere ulaşmaya çalıştığı çeşitli çıkar cemaatlerinin özgür iç hayatlarının” tam ortasında yer almaktadır. Rawls’un, özgürlüğün önceliğiyle ilgili tezi, “başkalarıyla kurulan özgür toplumsal birliğin” önemi- ne dayalıdır. Rawls, “devletin birleştirici aygıtının” bu ölçüp biçme ve deneyimler için uygun bir forum olduğu düşüncesini reddeder:

Adalet, adil olma biçiminde düzenli bir toplumda mükemmellik değerlerinin tanınmasına izin verirken, insanın mükemmelliğine özgür dernekleşme ilkesi sınırları içinde ulaşılacaktır.. Kişiler, eylemleri gerçekten daha değerli diye devletin birleştirici aygıtını kendilerine daha fazla özgürlük sağlamak ya da dağılımdan daha fazla pay almak için kullanmaz (Rawls 1971: 328-9).

Ne yazık ki cemaatçiler, kolektif eylemler ve siyasi eylemler arasında pek fark götmezler. Ortak dilsel ve kültürel pratiklere katılımın bireylerin iyi hayatla ilgili zekice kararlar almasını sağladığı doğrudur. Ancak böyle bir katılım bireylerin serbestçe bir araya gelmeleri biçiminde değil de devlet tarafından neden örgütlenmesin? “İnsanlar için kendileri ve dünya hakkında keşfettiklerini dillendirme ve başkalarını bunların değerli olduğuna inandırma fırsatları yaratmamız” gerektiği doğrudur (Crowley 1987: 295). Ancak liberal bir toplum, insanlara bireysel düşüncelerinin toplumsal yönlerini ifade etme fırsatı yaratır. Sonuçta, toplanma, ifade ve dernek kurma özgürlükleri temel liberal özgürlüklerdir. Gruplar ve dernekler içinde ya da arasında kolektif araştırma fırsatları, devlet düzeyinin altında ortaya çıkar. Öncelikle de aile ve dost çevresinde, ama aynı zamanda kiliselerde, kültürel derneklere, profesyonel gruplarda, sendikalarda ve basın yayın organlarında... Liberaller, iyiye ilişkin akıllıca yargılara varmak ya da başkalarına “kendi iyilik kavrayışımı sorumlu bir biçimde taşıdığım”ı göster-

mek için “kişiliklerin ve yargıların kamuya açılımının, deneyim ve görüş alışverişine gidilmesinin” gerekli olduğunu reddetmezler (Crowley 1987: 285). Hattâ bu iddialar, ifade ve dernek kurma özgürlüğünün değerine ilişkin liberal tartışmalarda kendine rahatlıkla yer bulur (Örneğin Scanlon 1983: 141-7). Liberaller, benim kendime ilişkin olarak *devlete* böyle bir hesap vermem gerektiğini ya da kamusal kaynaklar üzerindeki hak istemlerimin yaşam biçimimi devlet karşısında haklı çıkarmama dayalı olması gerektiği düşüncesini reddederler.

Devletin ayrıksı rolünü değerlendirme konusunda benzer bir yanlış, Habermas’ın daha önceki çalışmaları gibi, liberal tarafsızlığa yönelen radikal eleştirileri de zayıflatır. Habermas da farklı yaşam biçimlerine ilişkin değerlendirmenin siyasi bir soru olarak kabul edilmesinden yanaydı. Ama cemaatçilerin tersine bu siyasi değerlendirmenin, kişinin mevcut pratiklere yerleşik olduğu düşüncesini özendirmeye hizmet etmesini beklemiyordu. Hattâ siyasi değerlendirmenin gerekli olduğunu, çünkü bu değerlendirmenin yokluğunda insanların mevcut pratikleri verili kabul edeceğini, böylece bu tarihsel pratiklere eşlik eden yanlış gereksinimleri ve yanlış bilinci sürdüreceğini düşünüyordu. Mevcut yaşam biçimleri ancak “söylemsel bir irade oluşumunun nesnesi” durumuna geldiğinde insanların iyiye ilişkin anlayışları aldanıştan kurtulacaktır. Devletin tarafsızlığı bu pratiklerin incelenmesini gerektirmez. Dolayısıyla insanların sahte gereksinimler ve ideolojik çürümeden kaçıştaki özgürleşme çıkarlarını görmez.²⁷

Ancak insanların iyiye ilişkin kavrayışları değerlendirmeleri neden adaletle ilgili istemlerini etkilemelidir ve neden devlet bu değerlendirme için uygun alandır? Bütün bir siyasi toplumdan daha küçük çaptaki cemaatler, gruplar ve çeşitli büyüklüklerdeki dernekler iyiyi değerlendirmeyi ve kişinin gerçek gereksinimlerinin yorumunu içeren “söy-

27 Habermas, Rawls’la anlaşmazlığının merkezinde “büyük ölçüde dışardan denetlenen ve gelecekte kalıcı gereksinimlerimizin yorumlarının, söylemsel olarak çözülmesi (desolidification)” gereksiniminin yattığını savunur (Habermas 1979: 198-9). Ama insanların iyiye ilişkin kavrayışlarının siyasi açıdan değerlendirilmesi gerektiği düşüncesini artık reddetmektedir (Habermas 1985: 214-16; kıyaslayınız Benhabib 1986: 332-43; Funk 1988: 29-31).

lemsel irade oluşumu” biçimleri için daha uygun forumlar olabilir. Habermas mevcut sosyal pratiklerin eleştirilmeksizin desteklenmesi yönündeki cemaatçi eğilimin iyiye ilişkin siyasi değerlendirmenin temeli olduğunu reddederken; cemaatçilerin, siyasi açıdan tartışılmaksızın bireye bırakılan bir şeyin akılcı yargıda bulunamayacağı düşüncesini de paylaşır.

Bu yüzden liberal tarafsızlık, anlamlı bireysel seçeneklerin geliştirilmesinde ortak kültürün taşıdığı önemi ya da bu seçeneklerin bireysel olarak anlamlı bir biçimde değerlendirilmesinde ortak deneyimlerin önemini görmezden gelmez. Liberal tarafsızlık, bireysel özerkliğin toplumsal gereklerini reddetmez, daha çok onların bir yorumunu sunar. Ama siyasi süreçlerden çok toplumsal süreçlere dayalı bir yorumdur bu. Bunların hiçbiri de tarafsızlığın desteklendiği anlamına gelmez. Tarafsızlık, devlet dışındaki forumların ve süreçlerin bireysel yargı ve kültürel gelişim için işlemesine inanç beslenmesini; devlete ait forumların da iyiyi değerlendirmek üzere işleyişlerine güvensizlik duyulmasını gerektirir. Söylediklerimin hiçbiri bu iyimserlik ve güvensizliğin istendiği anlamına gelmiyor. Devletin tarafsızlığını eleştirenler siyasete olan inançlarını savunmakta nasıl başarısız olmuşlarsa, liberaller de devlet dışı forumlara inançlarını savunmakta öylesine başarısız olmuşlardır.

Aslında öyle görünüyor ki tarafsızlık tartışmasının her iki tarafı da karşı tarafın verdiği dersi alamamıştır. Liberallerin devlet ve toplum arasındaki farkın önemini yüzyıllardır vurgulamasına karşın, görünürde cemaatçiler toplumsal olmaya uygun olanın siyasi de olması gerektiğini varsaymayı sürdürmektedirler. Liberallerin, devletin özelliği olan o her şeyi kapsayan otorite ve zorlayıcı araçların, devleti o istedikleri gerçekten ortak değerlendirme ve bağlılık için hiç de uygun olmayan bir forum kıldığı yönündeki kaygısıyla yüzleşmemişlerdir.

Cemaatçilerin, kültürümüzün tarihsel olarak kırılğan doğasına yüzyıllardır yaptığı vurguya ve özgür bir kültürün kendini ayakta tutabileceği koşulları değerlendirme gereksinimine karşın; liberaller, hoşgörülü ve çeşitliliğe açık bir kültürün varlığını, hâlâ doğal olarak ortaya çıkan ve kendini sürdüren, bu yüzden de sürekliliği adalet kuramında basitçe varsayılan bir şey olarak dikkate almaktadırlar. Cemaatçi-

ler bir özgürlük kültürünün tarihsel bir başarı olduğunda ısrar etmekte haklıdır. Liberallerin de kültür piyasasının bu başarıyı insanları cemaat pratiklerine güçlü bir biçimde bağlamakta başarısız olarak (cemaatçilerin korktuğu gibi) ya da tersine insanları mevcut pratiklere ve ideolojilerine ilişkin beklentilerinden güçlü bir biçimde koparmakta (Habermas'ın korktuğu gibi) başarısız kalarak neden tehdit etmediğini açıklaması gerekir. Kendi kaderini belirlemeyi destekleyen bir kültür, mevcut pratiklere açılma ve bağlanmayla bunlara uzaklık ve muhalefetin bir karışımını gerektirir. Liberal tarafsızlık bu karışımı sağlayabilir, ama bu açık bir gerçek değildir ve ancak kimi zamanlarda, kimi yerlerde doğru olabilir. Bu nedenle her iki tarafın da bize devlete ait olan ve olmayan forumlardaki, iyinin ne olduğunu değerlendirmeye ilişkin süreçlerdeki fırsatlar ve tehlikelerle ilgili daha kapsamlı bir değerlendirme sunması gerekir.

Devleti iyiye ilişkin kavrayışların alanı olarak düşünmeden önce, toplumdaki bütün grupların, liberallerin çok büyük değer verdiği kültürel piyasaya gerçekten özgürce ve eşit düzeyde katılımını sağlamak için sivil toplumdaki forumları siyasi olmayan tartışmalar için geliştirmemiz gerekir.²⁸ Ancak bu soru yanıtsız kalırken, bunu liberal “atomlaşma” ve cemaatçi “sosyal tez” arasında bir tartışma olarak görmeye devam edersek bulacağımız yanıtın da bizi bir yere götürmeyeceğini açıkça görmeliyiz. Cemaatçilere göre, liberaller insanların doğal olarak toplumsal varlıklar olduklarını anlayamamışlardır. Liberallerin toplumun yapay bir toplumsal sözleşmeye dayandığını, doğal olarak toplum dışı insanları toplum içinde bir araya getirebilmenin devletin gücüne bağlı olduğunu düşündükleri varsayılr. Ancak tam tersinin doğru olduğu bir nokta da vardır: Liberaller insanların, içinde yer alarak iyinin ne olduğunu anlayıp peşinden gidecekleri sosyal ilişkiler ve birliktelikleri doğal olarak kurduklarınana inanırlar. Devlet ce-

28 Kymlicka 1989b. Tezlerimin bir eleştirisi için bkz. Hurka 1993 ve Weinstock 1998'deki yanıt. Mükemmelci devlet-tarafsız devlet tartışmasına başka önemli katkılar arasında şunları sıralayabiliriz: Caney 1991; 1995; Neal 1994; Dyzenhaus 1992; Sher 1997; Hurka 1993; Goodin ve Reeve 1989; Wall 1998; Chan 2000.

maatsel bir bağlam sağlamak için gerekli değildir; devletin normal kolektif düşünme ve kültürel gelişim süreçlerini bozması da mümkündür. Görünüşe bakılırsa, iyi olanı değerlendirmek ve izlemek için onları bir araya getirecek bir devlet olmaksızın bireylerin normal olmayan bir tecrit edilmişliğe itileceğini düşünenler cemaatçilerdir.²⁹

(c) Dayanışma ve Siyasal Meşruiyet

Sosyal tezin gündeme getirdiği bir başka sorun daha vardır. Bireysel tercihler güvenli bir kültürel bağlam gerektirdiği gibi kültürel bir bağlam da güvenli bir siyasi bağlam gerektirir. Devlet, kültürel piyasayı korumak konusunda üstüne düşen uygun rol ne olursa olsun ancak kamu kurumları istikrarlıysa bu işlevi yerine getirebilir. Kamu kurumlarının istikrarlı olması ise vatandaşların gözünde meşru olmalarını gerektirir. Taylor, tarafsızlık ilkesiyle yönetilen siyasi kurumların meşruluk kazanamayacağını, dolayısıyla kendi kaderini belirleme için gerekli toplumsal bağlamı da yaratamayacağını düşünür.

Taylor'a göre tarafsız devlet düşüncesi, yurttaşların refah devletinin istediği özverileri kabul etmesi için gerekli ortak yarar duygusunu baltalar. "Yurttaşların, sürekliliğini ve yayılmasını yalnızca birkaç bireysel yarar veya bu bireysel yararların toplamı için araçsal bakımdan önemli olmaktan çok kendi başına önemli gördüğü ortak bir yaşam biçimi" varsa, ancak böylece yurttaşlar devletle birlikte tanımlanabilecek ve onun istemlerini meşru kabul edeceklerdir (Taylor 1985b: 213). Ortak yarar duygusu, bir ölçüde insanları bu "ortak yaşam biçimi"nden bağımsız hedefler seçmekte ve haklarının çiğnenmesi durumunda ortak yararın peşinden gitmeyi bir yana koymakta özgür bırakan ve devletin tarafsızlığını öngören bir siyasi kültüre sahip olduğu-

29 Siyasi olmayan eylemin doğası gereği tek başına olduğu düşüncesi, cemaatçi felsefecilerin kaleme aldığı bir dizi makalede üstü örtülü olarak anılır. Örneğin Sandel, cemaatçi siyaset çerçevesinde "Tek başımıza bilemeyeceğimiz, ortak bir iyiyi öğreniriz" iddiasında bulunur (Sandel 1982: 183). Sullivan, hiç kimsenin, kolektif düşünme sürecinden dışlanmamasını" sağlamak için mükemmeli devlete gereksinim duyulduğunu savunur (Sullivan 1982: 158). Liberallerse, bireyleri kolektif birliklere ve düşünmeye yöneltmek için devletin gerekli olmadığı yönündeki tam tersi varsayma dayanırlar (Macedo 1988: 127-8; Feinberg 1988: 105-13).

muz için baltalanır. Cemaatçi yaşamın ortak yaşam biçimiyle tanımlanmayı desteklediği noktada,

haklar modeli, onurumu hak sahibi bir bireyin onuru olarak anladığım daha atomcu bir bilinçle daha iyi işler. Ayrıca bu kararları alan cemaatten bir parça uzaklaşmadıysam, kolektif kararı bireysel haklar adına (burada ikisi arasındaki gerilim ortaya çıkar) es geçmeye de pek istekli olamam (Taylor 1985b: 211 karşılaştırın Sandel 1996: 3-4).

Cemaatin ortak yaşam biçiminden “uzaklaşmak”, liberal adaletin yükünü omuzlama konusunda daha isteksiz olmamız anlamına gelir. Sonuçta liberal demokrasiler bir “meşruluk bunalımı”ndan geçmektedir. Yurttaşlardan adalet adına daha çok özveride bulunmaları, özveride buldukları kişilerle daha azını paylaşmaları istenir. Tarafsız devletin istemlerini gerisinde ortak bir yaşam biçimi yoktur.

Öte yandan Rawls ve Dworkin yurttaşların, iyi hakkında çok farklı kavrayışlara sahip insanlarla ilişkilerinde bile adaletin yükünü kabul edeceğine inanırlar. Kişi, cemaatteki öteki yaşam biçimlerinden ne kadar farklılaşırsa farklılaşsın, adalet ilkelerini çiğnemeyen iyi bir hayat kavrayışını seçmekte özgür olmalıdır. Adalet ilkelerinin kamusal olarak tanınması, çatışmalar karşısında da istikrarı sağlamaya yeterli olacağı için kavrayışların çatışması hoşgörüyü karşılanmalıdır. Rawls’un da belirttiği gibi, “Düzenli bir toplum bölünmüş ve çoğulcu olsa da siyasi sorunlar ve kamusal sorunlar üzerinde kamusal uzlaşmanın sağlanması, uygar dostluk bağlarını destekler ve birlik bağlarını güvenceye alır” (Rawls 1980: 540; karşılaştırın Rawls 1985: 245). İyiye ilişkin farklı kavrayışlara sahip insanlar, birbirlerinin haklarına yalnızca ortak bir yaşam biçimini desteklediği için değil, yurttaşlar herkesin eşit değerlendirilme istemini tanıdığı için saygı göstereceklerdir. Dolayısıyla devletin meşruluğunun temeli ortak bir iyi kavrayışı değil, ortak bir adalet duygusudur. Liberaller, adalet ilkelerinin kamusal olarak benimsenmesiyle adil bir toplum kurmaya çalışır, iyi hayata ilişkin belli ilkelerin kamusal olarak benimsenmesini gerekli görmezler; hattâ bunu dışlarlar.

Taylor bunun sosyolojik açıdan naif bir görüş olduğunu savunur: İnsanlar iyi hakkında ortak bir kavrayışı paylaşmadıkları, bir ortak yarar siyasetini benimsemedikleri sürece başkalarının hak istemlerine saygı göstermeyeceklerdir. Taylor, kabaca cemaatçi ve liberal modele denk düşen, “20. yüzyılın sonlarında ayakta kalabilir çağdaş bir oluşum yaratma sorununun sisleri arasından ortaya çıkan iki paketli çözümler” tanımlar ve liberal modelin uzun vadede yaşayabilirliğine ilişkin “ciddi kuşkular” bulunduğunu söyler. Liberal bir devlet, bireysel hakları ve devletin tarafsızlığını destekleyerek iyiye ilişkin ilkelerin kamusal düzeyde benimsenmesini dışlar. Ancak Taylor sorar: “Hakların kolektif kararlardan üstün olduğu yönünde giderek artan baskı, sonunda demokratik düzenin meşruluğunu bozabilir mi?” (Taylor 1985b: 225)

Taylor’ın, Dworkin ve Rawls’un tanımladığı liberal modelin sosyolojik açıdan naif olduğunu söylemekte haklı olduğunu düşünüyorum. Ortak siyasi ilkeler, siyasi birlik için gerekli koşul olabilir; insanların adaletle ilgili derin bir anlaşmazlığa düşmesinin sonucu iç savaş çıkabilir. Ancak ortak siyasi ilkeler birlik için *yeterli* değildir.

İnsanların adaletle ilişkin olarak benzer inançları paylaştığı gerçeği, dayanışmayı, toplumsal birliği ya da siyasi meşruluğu sağlamak için yeterli değildir.

Örneğin şunun farkına varalım: Liberal bakış açısı bize kime karşı adaletle yükümlü olduğumuzu ya da kiminle birlikte demokratik kararlar alınamız gerektiğini söylemez. Sonuçta Rawls ve Dworkin tek bir dünya hükümeti düşüncesini desteklememişlerdir. Her ikisi de destekledikleri adalet ilkelerinin sınırları belli bir siyasi cemaat içinde benimsenmesi ve uygulanması gerektiğini varsayarlar. Geniş plânda insanlıktan çok hemşerilerimize karşı adaletle yükümlüyüzdür. Gerçi Rawls da Dworkin de genel plânda insanlığa karşı bir yükümlülüğümüz olduğunu kabul ederler, ama yabancılara karşı bu “insani” yükümlülüklerimiz, hemşerilerimize karşı “eşitlikçi” yükümlülüklerimizden daha azdır (Örneğin Rawls 1993b; 1999b).

Sınırlı siyasi cemaatlerle sınırlı olmayan bir liberalizm biçimi de tasarlayabiliriz. Hattâ kimi yorumcular, liberalizmin mantığının en

azından uzun vadeli hedefimiz olarak tek bir özgürlük ve adaletli dağıtım çerçevesinde tek bir dünya devletinin yaratılmasını gerekli kıldığını savunmuşlardır. Böylece dünyadaki bütün insanlar dünyanın neresinde yaşıyor olurlarsa olsunlar serbest dolaşım ile geçimlerini kazanma, kolektif öz yönetimi paylaşma, sosyal yardımlardan yararlanma konusunda aynı haklara sahip olacaklardır.

Liberalizme ilişkin bu tür “kozmpolit” kavrayışları, bu bölümün sonlarına doğru yeniden ele alacağım. Ancak Rawls ve Dworkin de dahil birçok liberalin desteklediği bu değıldir. Rawls da Dworkin de her biri kendi adalet ve demokratik karar alma süreçlerine sahip devletlerden oluşan bir dünyada yaşadığımız, adalet kuramının temel hedefinin de bu sınırlı cemaatlerde yaşayan yurttaşların birbirlerine karşı borçlu oldukları şeyleri ortaya koymak olduğu düşüncesindedirler.

Bir başka anlatımla liberalizm, ulus-devletlerin, David Miller’in deyiş ile “ahlâkî cemaatler”, bir başka deyiş ile yurttaşların ahlâkî açıdan dışarıdakilere değıl, birbirlerine karşı yükümlü olduğu cemaatler oluşturduğunu varsayar (Miller 1995). Ya da Yael Tamir’in dediğı gibi, Rawls’un liberal eşitlikçiliğı bir “cemaat ahlâkı”dır (Tamir 1993). Liberal adalet bir cemaat duygusu gerektirir: Yurttaşların tek bir ülkeye ait olduğu; kendilerini kolektif bir biçimde yönetmeleri ve birbirleriyle dayanışmaları gerektiğı duygusunu...

Bu nokta, cemaate verdiği önemi evrensellik dili içine gizleyen liberal kuramda, üstü örtülü kalmıştır. Samuel Black’in de belirttiğı gibi neredeyse bütün liberal kuramlarda, terminolojik açıdan ince, ancak köklü bir değışim gözlenir. Hemen hepsi kişilerin ahlâkî eşitliğine ilişkin bir kuram olarak başlar ve genelde yurttaşların ahlâkî eşitliğine ilişkin bir kuram olarak son bulur (Black 1991). Liberalizmin bireylere verdiği temel hakların belli bazı bireylere, bir devletin yurttaşlarına ait olduğu anlaşılır. Yalnızca yurttaşların bir ülke içinde serbestçe dolaşma, geçimlerini kazanma, kolektif öz yönetime katılma ya da sosyal yardımlardan yararlanma hakkı vardır. Ülkenin dışındaki insanlar, sınırın 5 km ötesinde doğmuş olsalar dahi “bizim” cemaatimizin üyeleri olmadıkları için yurttaşlık haklarından yararlanamazlar.

Kısacası liberal adalet, sınırlı cemaatler içinde işler ve yurttaşların bu sınırları ahlâk bakımından önemli saymasını gerektirir. Sınırlar, adalet ve hak istemleri konusunda “bizi”, “onlar”dan ayırırlar. Ancak sınırlı anlamdaki bu “ahlâkî cemaati” açıklayan ya da ayakta tutan şey nedir? Maine’deki biri neden 4 bin mil ötedeki Teksas’taki birine; New Brunswick’te 5 mil ötedeki sınırın öbür yanındaki, (yani) Kanada’daki birine karşı duyduğundan daha çok dayanışma duygusu beslemelidir?

Rawls ve Dworkin, bu ahlâkî cemaat duygusunu açıklayan şeyin ortak liberal adalet ilkelerine duyulan bağlılık olduğunda birleşiyorlar: Kendimizi tek bir ahlâkî cemaate ait hissederiz, çünkü aynı adalet ilkelerini paylaşıyoruz. Ama bu doğru olamaz. Batı demokrasilerindeki yurttaşların çoğu aynı liberal demokratik siyasi ilkeleri paylaşır. İşte sorun da budur: Bu adalet ilkeleri yalnızca devletler içinde değil, (Batılı) devletler arasında da paylaşılır. New Brunswick sâkininin adalete bakışı büyük olasılıkla Mainelininkiyle aynıdır. Aslında son seçimler bir gösterge sayılabilirse New Brunswickliler, Maine sakinlerinin merkezci liberal görüşlerine muhafazakâr Teksaslılardan daha yakındır.

Aynı olguya Batı dünyasının başka yerlerinde de rastlarız. İsveç ve Norveç arasındaki sınır ya da Belçika ve Hollanda, Yeni Zelanda ve Avustralya arasındaki sınır adalet kavrayışları arasına çekilmiş bir sınır değildir. Bu ülkelerin her biri de kendilerini, yurttaşları komşu ülkelerdeki “yabancılar”dan çok “kendi” hemşerilerine karşı yükümlü olan ayrı “ahlâkî cemaatler” olarak görürler. Ancak bu ayrı bir ahlâkî cemaat oluşturma duygusu, farklı siyasi ilkelere tutunma temeline dayandırılmaz, çünkü komşu ülkelerdeki yabancılar da aynı adalet ilkelerini paylaşmaktadır.³⁰

30 Elbette bu, Batı demokrasilerinde herkesin aynı kapsamlı dağılım adaleti kuramını paylaştığı anlamına gelmiyor. Önceki bölümlerde gördüğümüz gibi herkes “anayasal temellere” (sivil özgürlükler, temsili demokrasi) ilişkin benzer bir kavrayışı paylaşıp da fırsat eşitliği, tercihlerden sorumlu olmak, eşit olmayan koşulların düzeltilmesi vs. gibi kavramlar da dahil dağılım adaletine ilişkin olarak sol ve sağ arasında derin uzlaşmazlıklar vardır. Ancak bu sol-sağ tartışmasına hemen her Batı demokrasisinde rastlanır. Öyle ki adaletle ilişkin kavrayışlar hemen bütün ülkelerde birbirinin aynıdır. İster anayasal temellere ilişkin inançlara (Batılı ülkelerde genelde bir-

Aslında liberal demokrasinin Batı’da neredeyse evrensel bir kabul gördüğünü dikkate alırsak siyasi ilkelerin paylaşılması Batı dünyasının neden ayrı ulus devletlere bölündüğünü, bu sınırların nereden çizildiğini açıklayamaz. Dolayısıyla yurttaşların sınırların dışında olanlardan çok bu cemaatlerin içinde yer alanlara karşı ahlâkî bir cemaat duygusuyla dolu olduğunu da açıklamaz (Sandel 1996: 6-17).

Rawls ve Dworkin liberal ilkelere bağlılığın, liberal demokrasiler arasındaki sınırların varlığını ya da bu sınırların nereden çekildiğini açıklayamayacağını kabul ederler. Liberal kuramların, yalnızca liberal demokrasilerin birbirlerinden ayrı varlığını ve sınırlarını dikkate aldığını, devletlerin varlığına ya da sınırlarına ilişkin anlaşmazlıkların önceden çözüme kavuşturulduğunu varsaydığını kabullenirler.³¹ Gerçek dünyada, bu uzlaşmazlıkların birçoğunun keyfi ve zorlayıcı bir biçimde çözüldüğünü de... Belli bir toprak parçasının, belli bir ülkenin parçası durumuna gelmesi genelde tarihsel bir rastlantı, hattâ tarihsel bir adaletsizlik sorunudur. Ancak Rawls ve Dworkin, bu yapay sınırlar içindeki yurttaşların aynı siyasi ilkeleri paylaşmasının, yurttaşlar arasında bir tür “ahlâkî cemaat” duygusu oluşturmaya, dolayısıyla dayanışma, meşruluk ve istikrar sağlamaya yeteceğini umarlar.

Bir başka deyişle Rawls ve Dworkin, aynı liberal-demokratik ilkeleri paylaşan insanların, tarihsel sınırlar ve yargı süreçlerini sorgulamayacağını varsayarlar. Ama bunun yanlış olduğu açıktır. Kanada’yı düşünün. Quebec toplumunun 1960’lardan bu yana liberalleşmesiyle birlikte son otuz yıl içinde İngilizce ve Fransızca konuşan Kanadalıların siyasi ilkeleri arasında, söylem olarak bir uzlaşma yaşanmıştır (Di-

birine benzeyen), ister dağılım adaletine ilişkin inançlara (her ülkede tartışılır, ama görüşler yelpazesi hepsinde hemen hemen aynıdır) yoğunlaşalım, ulusal sınırlar, insanların adaletle ilgili inançlarında bir değişime karşılık gelmez.

- 31 Örneğin, Dworkin’in “adalet ve hakkaniyet sorunlarının belli bir siyasi grupta –sınırları ve üyelik koşulları verili kabul edilen bir “siyasi grup”ta– neyin adil ya da hakça olacağı sorusu olarak görülmesi anlamında, cemaatin adalet ve hakkaniyetten önce geldiğini düşünüz” iddiasına bakınız (Dworkin 1986: 208; karşılaştırınız Rawls 1993a: 277). Liberallerin sınırları ve üyeliği verili kabul etme eğiliminin bir eleştirisi için bkz. Galloway 1993)

on 1991: 301). İlkeler üzerinde uzlaşma sınırlar üzerinde uzlaşmayı da yanında getiriyorsa, bu süre zarfında Quebec'in Kanada'dan ayrılması düşüncesine verilen desteğin inişe geçtiğini gözlememiz gerekirdi. Oysa milliyetçi duygular gelişmeyi sürdürmüştür. Kanada'da İngilizce konuşanlarla Fransızca konuşanların aynı adalet ilkelerini daha çok paylaşır duruma gelmeleri, ayrılıkçı duyguları azaltmamıştır. Çünkü Quebec'liler haklı olarak kendi ulus devletlerinin de aynı ilkelere sahip olacağını varsaymaktadırlar. Ayrılmakta karar kılmaları, onların siyasi ilkelerini terk etmelerini gerektirmeyecektir, çünkü aynı ilkeleri kendi devletlerinde de uygulayabileceklerdir. Ayrılıkçı Quebec'liler, siyasi cemaatlerin liberal adalet ilkelerine bağlı olması gerektiğini kabullenir; yalnızca kendi devletlerini ve öz yönetime sahip liberal-demokratik siyasi cemaatlerini oluşturmak isterler. Kısacası kendi (liberal-demokrat) "ahlâkî cemaatleri"ni kurmak isterler.

Aynı eğilimi, alt devletçikler halinde milliyetçi hareketleri barındıran Britanya (İskoçlar) ya da İspanya (Katalanlar) gibi başka birçok ülkede de görüyoruz. Bütün bu ülkelerde çoğunluk ve azınlık arasında liberal değerlerin giderek geçişken bir hal almasıyla azınlık gruplarının öz yönetim, hattâ ayrılma istemlerinin giderek yüksek sesle dile getirilmesi el ele ilerlemiştir. Siyasi cemaatlerin demokratik bir biçimde ve bireysel hakları gözeterek kendi kararlarını kendilerinin alması gerektiğinde herkes aynı düşüncededir. Ancak bu kararları hangi siyasi cemaatin alması gerektiği konusunda uzlaşmazlık yaşanır. Göçmenlik politikasıyla ilgili kararlar Kanada parlamentosu tarafından mı, yoksa Quebec Ulusal Meclisi tarafından mı alınmalıdır? Çevreyle ilgili kararlar Britanya parlamentosu tarafından mı, yoksa İskoç meclisi tarafından mı alınmalıdır? Eğitimle ilgili kararlar, Madrid'deki İspanya parlamentosu tarafından mı, yoksa Barcelona'daki Katalan hükümeti tarafından mı alınmalıdır? Azınlık grupları liberal-demokratik değerleri kabul ederler, ancak bu kararları kendi özyönetim kurumları çerçevesinde uygulamak ve böylece liberal adalete dayanan kendi ahlâkî cemaatlerini yaratmak ya da ayakta tutmak isterler. Liberal-demokratik ilkelerin çoğunluk ve azınlık arasındaki geçişi, bu uzlaşmazlıkların

önemini ya da birçok Batılı devletin istikrarına yönelttikleri tehdidi azaltmak için hiçbir şey yapmamıştır.³²

O halde istikrar, yalnızca siyasi cemaatlerin uygulamaları gereken ilkeler konusunda uzlaşmayı değil, bu siyasi cemaatlerin kendi kendilerini, bir başka deyişle ölçüklerini ya da sınırlarını tanımlamalarına ilişkin bir uzlaşmayı da gerektirir. Ulus devletler sınırlı ahlâkî cemaatler olarak işleyeceklerse, insanların yalnızca cemaatlerini yöneten ilkeler üzerinde değil; aynı zamanda hepsine ait olan ve birlikte yönetmeleri gereken tek bir ahlâkî cemaat oluşturdukları konusunda da uzlaşmaya varmaları gereklidir. Eğer böyle bir cemaat duygusu yoksa –iki grup tek bir devlette bir arada durmak istemiyorsa–, liberal adalet üzerinde hiçbir uzlaşma bir devleti bir arada tutamaz.

Bu, toplumsal birliğin siyasi ilkelerin paylaşımından da derinlere inen bir cemaat duygusu gerektirdiği anlamına geliyor. Yurttaşlar, aynı cemaate ait olduklarını hissetmelidirler. Kendi ayrı ülkelerini oluşturmak ya da başka yabancı bir ülkeyle birleşmektense, birlikte yaşamayı ve yönetmeyi sürdürmeye, aynı kaderi paylaşmaya istekli olmalıdırlar. Kısacası toplumsal birlik, yurttaşların birbirlerini ve yurttaşlarını “bizden biri” olarak görmelerini gerektirir. Bu ait olma ve ortak kimlik duygusu, yurttaşların demokratik kararların sonuçlarını ve liberal adaletin getirdiği yükümlülükleri (belli bir kararlarla ilgili olarak azınlık durumunda olsalar bile) kabul etmeleri için gerekli olan güven ve dayanışma ilişkilerinin kurulmasını sağlar (Miller 1995).

Bu yüzden Taylor siyasi meşruluk ve dayanışmayı açıklamak için ortak adalet ilkelerinden daha çoğunun gerektiğini düşünmekte haklıdır. Böylesi bir cemaate ilişkin ait olma duygusunun temeli nedir? Birliği sağlamak için ortak siyasi ilkelerden başka ya da bu ilkelerin yanısıra gereken nedir? Çağdaş siyaset felsefesinin henüz çözüme kavuşmamış büyük sorularından biri de budur. Son yıllarda bu soruyla ilgili birçok spekülasyon yapılmıştır. Toplumsal birlik ve siyasi istikrar sorununu ele alan üç kapsamlı yaklaşım tanımlayabiliriz: a) Ortak bir

32 Bu tezin daha ayrıntılı geliştirilmiş versiyonu için bkz. Norman 1995. Toplumsal birliğin ortak ilkelere dayandığı düşüncesinin bir eleştirisi için bkz. Paris 1991.

yaşam biçimine vurgu; b) ortak bir milliyete vurgu; c) siyasi katılıma vurgu. İlkine cemaatçi yaklaşım, ikincisine liberal milliyetçi yaklaşım, üçüncüsüne yurttaşçı cumhuriyetçi (civic republican) yaklaşım diyebiliriz. İlk ikisini bu bölümde, üçüncüsünü ise bir sonraki bölümde inceleyeceğim.

Bu yaklaşımlara verdiğimiz isimler yanıltıcı olma potansiyeline sahiptir. Bir anlamda bu yaklaşımların üçü de liberal demokrasilerin bir ahlâkî cemaat duygusu geliştirmesi ve koruması anlamında “cemaatçi” yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Birçok kuramcı da bu üç yaklaşımın farklı yönlerini hareket noktası olarak benimsemiştir. Taylor, çalışmasında üç yaklaşımın farklı öğelerini bir araya getirmiştir. Siyaset felsefesi literatürü de toplumsal birlik sorununu çözmek amacıyla liberalizm, cemaatçilik, cumhuriyetçilik ve milliyetçiliğin çeşitli yönlerini birleştirme ve bütünleştirmeye çalışan başka melez kuramlarla doludur. Ancak birleşip birleşemeyeceklerini görmeden önce çözümleyici amaçlarla her yaklaşımı kendi başına incelememiz önemlidir.

Toplumsal birliğin ortak bir yaşam biçimine, başka deyişle iyi yaşamın ne olduğuna ilişkin ortak bir kavrayışa dayanması gerektiği yönündeki cemaatçi düşünceden başlayalım. Bir devletin yurttaşları bir yaşam biçimini paylaşıyorlarsa doğal olarak tek bir devlette bir arada yaşamak isteyeceklerdir ve dolayısıyla sınırların meşruluğunu kabul edeceklerdir. Aynı zamanda doğal olarak ülkeyi de birlikte yönetmek isteyecekler ve ortak siyasi karar alma süreçlerini de kabulleceklerdir. Ayrıca kaynakları en zor durumda olanlara dağıtma konusundaki adalet yükümlülüklerini yerine getirmeleri olasılığı daha fazladır. Çünkü yurttaşlarına yardım etmekle kendi yaşam biçimlerini de güçlendirecek ve böylece kendilerine de yardım edeceklerdir. Oysa tersine liberalizm, farklı, hattâ birbirine rakip yaşam biçimlerini benimsemiş insanlar için özveride bulunmamızı gerektirir. İsa adına dinin yayılması gerektiğine inanan Evangelist Hıristiyanlardan, bu parayı dinî inançlara açıkça cephe almakta kullanacak olsalar bile ateistleri desteklemek için vergi ödemeleri istenecektir. Ama insanlar ortak bir yaşam biçimini paylaşıyorlarsa, refah devleti üzerinden yardım ettikle-

ri insanların, kendilerinin iyi hayat konusundaki kavrayışını destekleyeceklerine ya da en azından eleştirmeyeceklerine güvenirler.

Ancak liberallerin, dayanışmanın adaletle ilgili ortak inançlara dayalı olduğunu düşünmesi naiflikse, bu cemaatçi yanıtın daha da naif olduğu açıktır. Cemaatçi yanıt, meşruluğun ortak amaçların peşinden gitmeye dayalı olduğu daha önceki toplumların romantik bakış açısına oturtulmasına dayanır. Cemaatçiler bir ortak yarar siyasetini benimsememiz ve herkesi bu siyasete özgürce katılmaya inandırmamız durumunda daha önceki dönemlerde var olan bir bağlılık duygusunu kurabileceğimizi anlatmak isterler. Böylesi eski toplumların yaygın örnekleri arasında antik Yunan'ın cumhuriyetçi demokrasilerini ya da on sekizinci yüzyılda New England'daki şehir hükümetlerini sayabiliriz.

Ancak bu tarihsel örnekler önemli bir gerçeği görmezden gelir. New England'daki şehir yönetimleri, etkili bir biçimde ortak amaçların peşinden gittikleri için üyelerinin gözünde büyük meşruluk sahibi olabilir. Ancak bu kısmî bir meşruluktur; çünkü kadınlar, ateistler, Kızılderililer ve mülksüzler üyelikten dışlanmışlardır. Ayrıca üye olmalarına izin verilseydi bile genelde “ırkçı” ve “cinsiyetçi” bir ortak yararın izlenmesinden memnun olmayabilirlerdi. Bütün üyeler nezdinde meşruluğu sağlamanın yolu, kimilerini üyelikten dışlamak olmuştur.

Çağdaş cemaatçiler, cemaatte tarihsel açıdan “ortak yaşam biçimi”nin oluşumuna katılmamış grupların üyelikten dışlanarak meşruluğun güvenceye alınmasını savunmazlar. Cemaatçiler, ortak yarar siyasetinin temeli herkesin benimseyebileceği belli bazı cemaat pratikleri bulunduğuna inanırlar. Ama bu pratikler nelerdir? Cemaatçiler sıklıkla, belli grupların çeşitli sosyal pratiklerden tarihsel bakımdan dışlanmasının rastlantısal olduğunu, artık bu grupları da içerip ileriye gidebileceğimizi belirtirler. Ama sözgelimi kadınların dışlanması rastlantısal değildir. Çünkü bunun bir gerekçesi vardır. Açıkçası izlenen amaçlar cinsiyetçi, erkekler tarafından kendi çıkarlarına hizmet amacıyla tanımlanmış amaçlardır. Kadınların, erkeklerin onlar için tanımladığı bir kimliği kabul etmesini istemek, onların bağlılık duygusu-

nu güçlendirmenin bir yolu olamaz. Sandel’le birlikte kadınların kimliklerinin mevcut rolleri tarafından oluşturulduğunu söyleyerek bu sorundan kurtulamayız. Bu yanlıştır: Kadınlar, çok çeşitli biçimlerde bireysel kimliklerini yadsıma doğrultusunda işleyen bu rolleri reddedebilirler ve reddetmişlerdir. Bu, 18. yüzyılda New England’da da geçerliydi. Ama orada meşruluk kadınların cemaat üyeliğinden dışlanmasıyla korunmuştu. Meşruluğu sağlamanın başka bir yolunu aramalı, dışlanmış grupları başkalarının onlar için yarattığı kimliklerle tanımamayı sürdürmeyen bir savunma biçimi bulmalıyız.

Sandel ve Taylor, ortak bir yarar siyasetinin dayanabileceği, toplumdaki tüm gruplar açısından meşru ortak hedefler bulunduğunu söyler; ama bu tür amaçlara hiç örnek vermezler. Bunun nedeni bir bakıma böyle örneklerin bulunmamasıdır. Sandel de Taylor da bu ortak amaçların tarihsel pratiklerde bulunabileceğini söyler; ancak bu pratiklerin toplumun küçük bir kesimi –mülk sahibi beyaz adam– tarafından mülk sahibi beyaz adamın çıkarlarına hizmet amacıyla tanımlandığı gerçeğiyle yüzleşmezler. Bu pratikler kadınlar, siyahlar ve işçilerin bu pratiklere katılmasına yasal olarak izin verilmiş olsa bile cinsiyet, ırk ve sınıf ayrımcılığı güderler. Bu tür amaçları geliştirme yönündeki girişimler, meşruluğu azaltır ve marjinalleşmiş grupları daha da dışlar. 1980’lerde sağcılar Hıristiyan, ataerkil aileyi temel alan gündemlerini topluma dayattıklarında Amerikan toplumunun birçok ögesi açısından –siyahlar, eşcinseller, Hıristiyan olmayanlar– böyle bir meşruluk kaybının söz konusu olduğu gözlenmiştir. Birçok cemaatçinin, Ahlâkî Çoğunluk’un ortak yarara ilişkin görüşlerinden hoşlanmadığına kuşku yoktur. Ama tarihsel olarak marjinalleştirilmiş grupların dışlanması, cemaatçi projeye için bir sorun gibi görünmektedir. Hirsch’in de belirttiği gibi, “cemaatçi duygunun “yenilenmesi” ya da güçlenmesi bu gruplar açısından hiçbir şey başaramayacaktır.” Tam tersine tarihsel duygularımız ve geleneklerimiz, “çözümün değil, sorunun bir parçasıdır” (Hirsch 1986: 424).

Sandel’in önerdiği, cemaatçi siyasete ilişkin şu somut örneklerden birini, pornografinin denetimini değerlendirelim. Sandel, yerel bir cemaatin böyle bir denetimi benimsemesinin, “pornografi, yaşam biçimi

mine saldırıyor gerekçesiyle” kabul edilebilir olduğunu savunur (Sandel 1984b: 17). Bu savın ne kadar dışlayıcı olduğunu görebilmek için onu feminizmin son dönemdeki pornografi tartışmasıyla karşılaştıralım. Birçok kadın grubu, kadınların cinselliğe ilişkin geleneksel görüşün oluşturulması sürecinden dışlandığı gerekçesiyle pornografinin denetimini savunmaktadır. Kimi feministlere göre pornografi kadınlara karşı şiddetin kışkırtılmasında, kadınların erkeklerce tanımlanmış cinsellik düşüncelerine ve cinsiyet rollerine yerleştirilerek ezilmesinde kritik bir rol oynamaktadır (Örneğin McKinnon 1987: 13., 14. bölümler). Bu sav tartışmalı olabilir. Ama pornografi kadınların ezilmesinde gerçekten de böyle bir rol oynuyorsa, bunu “yaşam biçimimize saldırdığı” için değil, cinsellik ve kadınların rolüne ilişkin kültürel örneklerimize uyduğu için gerçekleştiriyordur. Aslında McKinnon’ın da dediği gibi, feminist bakış açısından pornografiyle ilgili sorun, cemaatin standartlarını çiğnemesi değil, bu standartları güçlendirmesidir.

Sandel’in teziyle, cemaatçi tez arasında temel bir çatışma vardır. Sandel’in bakış açısındaki sorun eşcinselliğin denetimi konusunda da görülebilir. Eşcinsellik birçok Amerikalının “yaşam biçimine bir saldıdır.” Hattâ mantıklı bir standartla düşünüldüğünde, eşcinsellikten rahatsız olan insanların sayısı, pornografiden rahatsız olanların sayısından daha fazladır. Sandel bu gerekçelere dayanarak yerel cemaatlerin eşcinsel ilişkileri suç kapsamına almasına ya da kamunun eşcinselliği onaylamasına izin verecek midir? Vermemesinin gerekçesi ne olabilir? Sandel’in bakış açısına göre iki durumu birbirinden ayıran nedir? Liberallere göre aradaki fark eşcinselliğin kimseye zarar vermemesidir. Liberaller ayrıca başkalarının eşcinsellikten rahatsız olmasının ahlâkî bir önem taşımadığına dikkat çekerler. Yerel (ya da ulusal) bir cemaatte çoğunluk, genel yaşam biçiminin dışında kalan insanların pratikleriyle ilgili “dış tercihleri”ni dayatma hakkına sahip değildir (Bkz. 2. Bölüm, s.56-57).³³ Ama Sandel’in söyleyemeyeceği de budur.

33 Dworkin 1985: 353-72; 2. Bölüm, s.55, 5. alt. böl. ile karşılaştırınız. Daha doğrusu kişi ancak “kamusal aklın” sınavını geçemeyen tartışmalı bir iyilik kavrayışına başvurursa homoseksüelliğin başkalarına zarar verdiği söylenebilir. Bkz. 7. Bölüm, 2. alt. böl. s.411.

Sandel'in tezine göre marjinalleşmiş grupların üyeleri kişiliklerini ve pratiklerini, cemaatin baskın değerleriyle çatışmayacak biçimde değiştirmelidir. Sandel'in tezinde hiçbir şey, marjinalleşmiş grupların üyelerine başkalarının onlar için tarihsel olarak tanımladıkları kimlikleri reddetme hakkı tanımaz.³⁴

Benzer biçimde Sandel pornografiyle ilgili olarak da kadınlara erkeklerin cinselliğe bakış açısını reddetme ve kendi cinselliklerini tanımlama becerisi kazandırmanın önemini onaylamamaktadır. Tam tersine cinselliğe ilişkin erkeklerin tanımladığı bir bakış açısının (pornografici), cinselliğe ilişkin yine erkeklerin tanımladığı başka bir bakış açısıyla (cemaatin "yaşam biçimi") çatışması durumunda pornografinin denetlenebileceğini söylemektedir. Pornografiden rahatsız olan erkeklerin kadın cinselliğine ilişkin farklı, ancak aynı derecede baskıcı bir bakış açısına (örneğin kadın cinselliğinin katı bir baskı altında tutulması gerektiği düşüncesi) sahip olmamalarını güvenceye alan hiçbir şey yoktur. Ancak cemaat, bütün marjinalleşmiş gruplar gibi kadınların da, amaçlarını, tanımlanmasında hiçbir rol almadıkları ya da pek az rol aldıkları bir yaşam biçimine göre değiştirmesi gerektiğine karar verir. Bu, marjinalleşmiş grupların üyeleri arasında meşruluğu sağlamanın bir yolu değildir.

Cemaatçiler, siyaset kuramının, her kültürün tarihine daha çok dikkat etmesi gerektiğini söylemeyi severler. Ancak cemaatçilerin kendi kültürümüze ilişkin böyle bir incelemeye pek ender girişmeleri de dikkat çekicidir. Onlar kültürel geleneğimizin amaçlarını ve pratikleri-

34 Sandel, sodomiye yasaklayan Amerikan yasalarının, bazı eşcinsel ilişkilerin, geleneksel olarak ABD Yüksek Mahkemesi'nce korunan heteroseksüel evliliklerin ayırt edici özelliği olan amaçlarla gerçekleştirildiği gerekçesine dayanarak kaldırılması gerektiğini savunur (Sandel 1989: 344-45). Ama neden eşcinsellerin özgürlükleri, heteroseksüellerle aynı amaçlara ve arzulara sahip olmalarına dayalı olsun? Eşcinsellerin haklarını savunan birçok grup, geleneksel heteroseksüel evliliklerde gözlenen, (kısıtlayıcı) mahremiyet ve cinsellik anlayışını paylaştıklarını reddeder. Yüksek Mahkeme'nin sodomiye yasaklayan yasaları askıya almaya ilişkin tartışmada ileri sürüldüğü gibi ya eşcinsel hakları, heteroseksüel aileye yüklenen kutsallığı çigniyorsa? Ne olursa olsun, Sandel, sodomiye yasaklayan yasaların anayasaya aykırı olduğu yönündeki bu yeni tezin, yerel cemaatlerin kendi hayatlarını tehdit eden etkinlikleri düzenleme özgürlüğüne sahip olduğu yönündeki iddiasıyla nasıl bağdaştığını gösteremez.

ni, bir ortak yarar siyasetinin temeli kılmaya çalışırlar; ancak bu pratiklerin cemaatin küçük bir kesimi tarafından tanımlandığı gerçeğiyle yeterince yüzleşmezler. Toplumumuzun tarihine bakacak olursak potansiyel kapsayıcılığı ve ezilmiş grupların baskın gruplarca tanımlanan “yaşam biçimi”ne uyması gerektiği düşüncesine karşı çıkışı bakımından liberal tarafsızlık en avantajlı konumdadır.³⁵

Sandel kitabını, siyaset iyiye gittiğinde “tek başımıza anlayamayacağımız bir ortak yararı anlayacağımızı” söyleyerek noktıyor (Sandel 1982: 183). Ama çağdaş toplumların çeşitliliği dikkate alındığında, siyasetin ancak belli grupların dışlanmasına hizmet eden bir ortak yarar ideolojisini benimsemediğinde iyi gittiğini söylememiz gerekiyor. Devletin meşruluk düzeyini artırmak, toplumdaki tüm grupların yönetime katılmasını gerektirebilir. Ancak Dworkin’in de belirttiği gibi, insanları siyasete katılmaya çağırmak (ya da insanların böyle bir çağırımı kabul etmesi), ancak eşitler olarak davranış göreceklese anlamlıdır (Dworkin 1983: 33). Bu da insanları kendilerinin biçimlendirmediği ya da desteklemediği rollerle tanımlamakla bağdaşmaz. Meşruluğun kazanılması gerekiyorsa bu başkaları tarafından ve başkaları için tanımlanmış cemaat pratiklerini güçlendirerek sağlanmayacaktır. Bu, ezilenlerin kendi amaçlarını tanımlamalarını gerektirecektir. Liberalizm bu anlamda yeterince başarılı olmayabilir. Ancak Herzog’un da belirttiği gibi eğer sorun liberalizmse, cemaatçilik nasıl çözüm olacaktır? (Herzog 1986: 484)³⁶

35 Cemaatçiliğin dışlama eğilimiyle ilişkili olarak bkz. Gutmann 1985: 318-22; Herzog 1986: 481-90; Hirsch 1986: 435-8; Rosenblum 1987: 178-81; Phillips 1993. Bu değerlendirmelerin birçoğunun, kültürel piyasaya cemaatçi olmayan mükemmelci müdahale biçimlerine karşı çıktığını, başka bir yerde savunmuştum. Cemaatin yaşam biçiminin geliştirilmesinin bilinçli olarak amaçlanmadığı durumlarda bile devlet mükemmelciliği yaşam biçimlerinin özgürce değerlendirilmesini bozma, baskın yaşam biçimlerini olumlu niteliklere sahip olsalar da olmasalar da yerleştirme ve toplumumuzdaki marjinalleşmiş ya da dezavantajlı grupların değerlerini ya da isteklerini adaletsizce dışlama eğiliminde olacaktır (Kymlicka 1989b: 900-2).

36 Rawls, kamusal meşruluk gereksiniminin tarafsızlığa karşı çıkmaktan çok tarafsızlığı desteklemenin bir gerekçesi olduğunu savunur. Mükemmelciliğin kamusal uzlaşmayı tehdit ettiğini, çünkü insanların paylaşmadıkları bir iyi kavrayışına dayanan devlet politikalarının meşruluğunu kabul etmeyeceğini ileri sürer. Görünüşte Rawls, bunun, yurttaşların iyiye ilişkin çatışan kavrayışları yü-

9. LIBERALİZMİN CEMAATÇİLİKLE İKİNCİ UZLAŞMASI: LIBERAL MİLLİYETÇİLİK

Taylor'ın liberal bir devlette toplumsal birliğin ve siyasi meşruluğun temellerine ilişkin itirazına doyurucu bir yanıt bulamadık hâlâ. Dayanışmanın evrensel adalet ilkelerine duyulan ortak inanca dayandığını öne süren geleneksel liberal görüşle, dayanışmanın iyiye ilişkin özel bir kavrayışa duyulan ortak inanca dayandığını öne süren cemaatçi görüşü değerlendirdik ve her ikisini de reddettik. Her iki görüşün de çağdaş siyasi cemaatlerde dayanışmaya ilişkin değerlendirmeleri mantıksız. Adaletle ilgili ilkeler birçok devlette çok geniş kapsamlı bir biçimde paylaşılabilir. İyi bir yaşamın nasıl olması gerektiğine ilişkin inançlarsa her zaman devletlerin içinde paylaşılmaz. Bu görüşlerin hiçbiri de yurttaşlarımıza karşı neden özel bir yükümlülüğümüz olduğunu açıklamaz.

Bu, toplumsal birliğe ilişkin farklı bir değerlendirmeye gereksinimimiz olduğu anlamına geliyor. Toplumsal birlik bu iki yaklaşımın ortasında bir şeyi, yurttaşların liberal ilkelerden daha çoğunu, iyi bir yaşam kavrayışından daha azını paylaşmalarını gerektiriyor. Bu, nasıl bir yaklaşım olabilir? Oldukça zor kuramsal bir sorun bu. Ama yalnızca kuramsal bir sorun da değil. Birçok liberal demokrasi için ivedilik taşıyan pratik bir sorun aynı zamanda. Eğer Batı'daki liberal demokrasilerin uygulamalarını inceleyecek olursak olası yanıtı ana çizgileriyle görebiliriz. Devletler milliyet ideallerine göndermede bulunarak dayanışmayı güçlendirmeye çalışıyor. Her devlet, kendi yurttaşlarını "bir ulus" oluşturduklarına, dolayısıyla tek bir siyasi cemaate ait olduklarına ve birbirlerine karşı başka yükümlülükleri bulduğuna

zünden bölünmüş olan bütün toplumlar açısından geçerli olduğunu düşünür. Bunu genel bir düzeyde ele alacak olursak Rawls'un görüşü kesinlikle yanlıştır. Raz'ın da gösterdiği gibi, çatışan amaçlara sahip insanların, farklı yaşam biçimlerinin değerine ilişkin kamusal bir derecelendirmeye ulaşılmasını sağlayacak bir yöntemde uzlaşmalarının ya da üzerinde anlaşamadıkları, ama tarafsızlıktan daha iyi bir ikinci seçenek olarak gördükleri belli bir kamusal derecelendirmeyi kabul etmeleri mümkün olabilir (Raz 1986: 126-32). Tarafsızlık ve devletin meşruluğu arasında doğal bir bağlantı yoktur. Ancak çağdaş demokrasilerde çatışan amaçlar ve bunların gerisindeki tarih öyledir ki cemaatçi bir mükemmellik devletinin meşruluğuna kesinlikle bir tehdittir.

inandırmaya çalışıyor. Bir devleti paylaşan insanların aynı ülkenin yurttaşı olmakla kalmayıp, bir milliyeti paylaştıkları için aralarında doğal bir dayanışma bağı bulunduğu, kendi kendilerini yönetme yönünde doğal bir isteğe sahip oldukları savunuluyor.

Yurttaşların aynı zamanda bir milliyeti de paylaşmaları gerektiği düşüncesi dünya tarihinde oldukça yeni bir düşüncedir. Eskiden ülkelerin toprak sınırlarının yalnızca hukuki bir önemi vardı: Sınırlar hize insanların hangi yasalara bağlı olduğunu, hangi yöneticiler ve kurumların hangi topraklarda yetkili olduğunu söylüyordu. Ancak çağdaş demokrasilerde ulus devletlerin sınırları bundan da çoğuna yaramaktadır. Sınırlar aynı zamanda egemenliğin sahibi olarak görülen, istekleri ve çıkarları siyasi meşruluğun ölçüsünü oluşturduğu düşünülen bir yurttaşlar bütünü –siyasi bir cemaati– tanımlar. Demokrasi “halkın” yönetimidir ve “halk” içindir. Halk da genelde bir devletin ülkesi içinde sürekli yaşayan bireylerin toplamı olarak tanımlanır.

Bu düşüncenin ne kadar yeni olduğunu görmek önemlidir. Avrupa tarihinin daha önceki dönemlerinde seçkinler kendilerini “plebler”den ya da “ayaktakımı”ndan ayırmaya çalışmış, iktidarlarını ve ayrıcalıklarını da kitlelerle aralarında belirledikleri uzaklıkla haklı çıkarmaya çaba göstermişlerdi. Siyasi sınırlar bir lordun topraklarının ölçeğini belirler, ancak tek bir halkı ya da cemaati belirtmezdi. Serflerin ve lordların aynı topluma ait oldukları düşüncesi, seçkinlerin köylülerden fiziksel olarak ayrı olmakla kalmayıp farklı bir dili konuştuğu feodal çağlarda anlaşılmaz bir düşünceydi. Lordlar yalnızca farklı bir sınıf olarak değil, önlerindeki köylülerin (halk) kültürüyle ilgisi bulunmayan, kendilerine özgü bir dile ve uygarlığa sahip farklı ve üstün bir insan ırkı olarak görülüyordu. Onların yönetme hakkının temelinde de bu vardı.

Ancak milliyetçiliğin doğuşu “halk”ın değerini artırdı. Uluslar artık, “egemenliğin sahibi, bağlılığın ana nesnesi ve kolektif dayanışmanın temeli” olarak görülen halklarla –başka deyişle sınıfları ya da meslekleri dikkate alınmaksızın ülke nüfusuyla– tanımlanıyordu (Greenfield 1992: 14). Ulusal kimlik yeni çağda da bir ölçüde gücünü ko-

rumuştu; çünkü halkın önemine yaptığı vurgu, sınıfları ne olursa olsun bütün bireyler için bir onur kaynağıydı.

Çağdaş siyasi hayatta bölgesel dillerin kullanılmaya başlanması, ulusal kimlik yönündeki bu değişimin apaçık bir göstergesiydi. Halkın dilinin kullanılması, siyasi cemaatin seçkinlere değil de gerçekten halka ait olduğunu doğruluyordu. Ulusal cemaatler büyük ekonomik eşitsizlikler gösterirken, farklı ekonomik sınıflar artık farklı ırklar ya da kültürler olarak görülüyordu. Alt sınıftan çocukların yüksek kültür olan edebiyat ve sanatlarla tanışması, üst sınıftan çocukların da kitlelerin tarihini ve kültürünü öğrenmesi doğru ve uygun bulunur duruma gelmişti. Ülkedeki bütün bireylerin ortak bir ulusal kültürden beslendiği, kamusal alanda aynı dili konuştuğu; yaygın eğitim ağına ve siyasi kurumlara katıldığı varsayılıyordu.

Kısacası milliyetçilik, bir ülkedeki bütün sınıfları kapsayan tek bir ulusal cemaat düşüncesini yaratmıştı. Batı demokrasilerinde oy kullanma hakkı ve okur yazarlığın geniş kitlelere yayılması, bütün yurttaşların, eşitsizce de olsa, halk diliyle işleyen ortak ulusal kültüre ve siyasi kurumlara katılmasını sağlarken, bu mit de yavaş yavaş gerçeğe dönüşüyordu.

O halde devletlerin sınırları, yalnızca hukuki yargının sınırlarını değil, ortak bir siyasi cemaat oluşturan, ortak bir dili, kültürü ve kimliği paylaşan bir “halkı” ya da “ülkeyi” tanımlıyordu. Elbette devletlerin sınırları insanların ulusal kimlikleriyle pek az çakışır. Birçok devlet, ya çoğunluk tarafından “yabancı” olarak algılandıkları, bu yüzden çoğunlukla bütünleşmeleri engellendiği için (örneğin kaçak göçmenler; Almanya’daki Türk işçiler); ya da kendi farklı ulusal kimliklerine sahip çıkıp çoğunluklarla bütünleşmek istemedikleri için kendilerini baskın ulusal cemaatin bir parçası gibi görmeyen insanlardan (Kanada’daki Quebecililer gibi) oluşur. Çokkültürcülükle ilgili sorunları gündeme getirdikleri için bu örneklere 8. Bölüm’de yeniden döneceğim.

Ancak liberal demokrasiler, genel bir kural olarak, kendi ülkelere kalıcı olarak yerleşmiş insanlar arasında ortak bir ulusal kimliği güçlendirmeyi isterler. Dahası, bu “ulus oluşturma” sürecinde şaşırtıcı

ölçüde etkili de olmuşlardır.³⁷ Fransa genelinde yaygın olarak kullanılmayan Fransız dilinin, (1789) devrimi sırasında Fransa genelinde yurttaşların ulusal kimliğinin tanımlayıcı bir özelliği durumuna geleceğini kim bilebilirdi ki? Dünyanın dört bir köşesinden Amerikan kıyılarına akın eden göçmenlerin, İngiliz ya da Amerikan kurumlarına ilişkin hiçbir bilgileri olmaksızın Amerikan ulusal kimliğini ve hayattaki şanslarının İngiliz dilinde işleyen ortak ulusal kurumlara katılımlarına bağlı olduğu ilkesini çabucak benimseyeceklerini kim tahmin edebilirdi? Devletlerin yurttaşları arasında ortak bir ulusal dili ve kimliği yaygınlaştırması kaçınılmaz ya da en azından doğalmış gibi, ulus-devlet teriminin çağdaş devletlere göndermede bulunmak amacıyla sıklıkla kullanılması da bu ulus oluşturma çabalarının kayda değer başarısını yansıtır.

Ülke ve ulusal kimliğin şaşırtıcı ölçüde birbirine denk düşmesi iki biçimde sağlandı. Kimi durumlarda sınırlar, insanların var olan ulusal kimliklerine daha uygun düşmesi amacıyla yeniden çizildi. Norveç'in 1906'da İsveç'ten ayrılmasında ya da Slovakya'nın 1993'te Çek Cumhuriyeti'nden ayrılışında olduğu gibi. Ancak asıl amaç daha çok insanların ulusal kimliklerini var olan sınırlara uyacak biçimde değiştirmek oldu. Bütün Batı demokrasilerinin giriştiği, tüm ülkede ortak bir dilde işleyen ortak kurumların kurulduğu klasik ulus oluşturma programlarının temel amacı buydu.³⁸ Batılı devletler, bu ulus duygusunu sağlamlaştırmak ve yaygınlaştırmak amacıyla zorunlu eğitim, ulusal medya, resmi dilde yasalar, uluslaştırma politikaları, ulusal tatiller ve simgeler, zorunlu askeri hizmet gibi çok çeşitli araçlar kullanmışlardı.

Bu ulus oluşturma politikalarına Amerika Birleşik Devletleri'nde ya da Kanada'da kimi belli gruplar tarafından ya da kimi belli bölgelerde direniş gösterildiğinde, Batılı devletler daha anlamlı önlemlere başvurmuşlardır. Fetihler, etnik temizlik, sömürge yönetimi ve direnen grubu oluşturma sürecine daha sıcak bakan yeni yerleşimcilerle

37 Ulus oluşturma dünyanın başka bölgelerinde başarısız olmuştur, özellikle de Sahara altı Afrika'da. Bkz. Davidson 1993; Laitin 1992; Kymlicka 2002.

38 Bu sürecin dünyanın dört bir köşesinde gözlenmesine ilişkin olarak bkz. Gellner 1983; Anderson 1983.

değiştirmeye yönelik geniş ölçekli yerleşim politikaları bunlardan birkaçıdır.

Batılı devletlerin ulus düşüncesinin gelişimine bu kadar çok yatırım yapmalarının bir nedeni de bu düşüncenin yurttaşların çoğunluğu arasında yaygınlık kazanması durumunda, Rawls ve Dworkin'in toplumsal birlik değerlendirmelerinde karşılaştığımız sorunların aşılacak olmasıdır. Daha önce siyasi ilkelerin paylaşılmasının devletlerin içindeki dayanışmayı açıklamaya yetmeyeceğini, çünkü devletin dışındaki birçok insanın da aynı ilkelere sahip olduğunu görmüştük. Ayrıca Rawls ve Dworkin, bu sınırların neden var olduğunu ya da nereden çizilmesi gerektiğini açıklayamıyorlardı. Ancak dayanışmayı ortak milliyete dayandırırsak ve her devlet kendi ülkesinin sınırları içinde farklı bir ulusal kimliği geliştirmekte başarılı olursa, sınırlar ahlâk bakımından da önemli hale gelecek, ahlâkî cemaatlerin sınırlarına denk düşeceklerdir. Sınırların yeri artık yalnızca tarihsel bir rastlantı ya da adaletsizliğin sonucu değil, aynı zamanda insanların bağlılıklarında ve kimliklerinde fiili bir değişimin de işaretidir. Sınırın öte yanındaki insanlar “bizden” değildir. 5 mil ötede olsalar, bizimle aynı adalet ilkelerini paylaşırsalar bile farklı ulusal kimliklerle, farklı bir ulusal kültür içinde, farklı ulusal kahramanlar ve simgelerle ve genelde farklı bir ulusal dilde yetiştirilmiş olacaklardır.

Bunu toplumsal birliğe ilişkin “liberal-milliyetçi” yaklaşım olarak adlandırabiliriz. Çünkü gerçek dünyadaki liberal demokrasilerin çoğunun benimsediği yaklaşım budur. Devletin belli bir dili ya da kimliği geliştirmek için harcadığı çabalar, cemaatçi ortak yarar siyasetine, liberal devletin tarafsızlığı siyasetine olduğundan daha yakın olabilir. Öyleyse bu yaklaşımı neden cemaatçiliğin bir biçimi olarak tanımlayalım?³⁹

Sanırım bunun yanıtı, ne tür bir ulusal kimliğin neden geliştirilmekte olduğu sorusunun yanıtına bağlı. Gördüğümüz gibi cemaatçi

39 Taylor'ın kendisi de devletin ulus oluşturma politikalarının cemaatçi siyasetin bir örneği olarak belli bir dili geliştirmek için tasarlandığını belirtir (Taylor 1992). Tersine Brighouse liberal tarafsızlığı zedelediği gerekçesiyle ulus oluşturmaya karşı çıkar. (Brighouse 1998)

ortak yarar siyasetine ilişkin değerlendirmeler, genelde bireylerin amaçlarına ulaşmasını kısıtlasa da kolektif olarak geliştirilmesi gereken ortak bir iyi kavrayışını var sayıyor. Kişi bu cemaatçi biçimde gelişen ulus oluşturma süreçleri düşünebilir. Örneğin Yunanistan'da ortak bir Yunan ulusal kimliğinin geliştirilmesi, Grek Ortodoks dininin geliştirilmesini de kapsar. Ortodoks olmayan biri, Yunan ulusunun gerçek bir üyesi olamaz. Ortodoks Kilisesi'ni kabul etmek yurttaşlık kazanmanın fiili ölçütlerinden biridir ve başka dinlerin mensupları çeşitli hukuki dezavantajlara uğrarlar.

Ancak ulus oluşturma sürecinin, belli bir iyi yaşam kavrayışını geliştirmesi gerekmez. Ortak ulusal kimliğin, iyiye dair ortak bir kavrayışa değil, bütünleşmiş bir topluma ait olma, bir ülkeyi paylaşma, ortak bir geçmişe sahip olma, ortak bir geleceği paylaşma yönünde daha ince ve yaygın bir duyguya dayanması gerekir. Çağdaş Batılı demokrasilerde ulusal kimlikler genelde böyle işler. Örneğin yurttaşlar kendilerini "Amerikalı" olarak düşünür, ortak bir dinî ya da iyi kavrayışını paylaşmaksızın başka Amerikalılarla birlikte tanımlarlar. Başkalarının iyiye ilişkin kavrayışlarının ne olduğunu bilmeksizin öteki Amerikalıları otomatik olarak "kendilerinden" sayabilirler: Amerikalılar iyi hayatın ne olduğuna ilişkin olarak birbirleriyle uzlaşmasalar da, birbirlerini Amerikalılar olarak görecek ve tanımlayacaklardır. Çünkü tarihsel referans noktalarına ve ortak bir geleceğe sahip, nesillerdir süren bir topluma ait olma duygusunu paylaşırlar. Geçmişlerini nasıl yorumlayacakları konusunda uzlaşamayabilirler, geleceğe ilişkin farklı umutları olabilir. Ama birbirlerini aynı toplumun üyesi olarak görürler ve bu paylaşılan ait olma duygusu ulusal kimliklerinin temelidir.

Bu ortak ulusal kimliğin gerisinde ne vardır? Liberal olmayan devletlerde, ortak kimlik genelde, ortak bir etnik kökeni, dinî inancı ya da iyi kavrayışını temel alır. Ancak liberal bir devlette toplumsal birliğin temeli bunlar olamaz. Çünkü çağdaş çoğulcu devletlerde bunların hiçbiri paylaşılmaz. Peki öyleyse liberal bir devletin yurttaşlarının, kendilerini birbirlerine ait ve aynı ulusun mensupları olarak hissetmelerini sağlayan şey nedir? Yanıt genelde, ortak bir tarih, ortak bir ülke,

ortak bir dil ve ortak kamu kurumlarıdır. Yurttaşlar belli bir tarihsel topluma ait olduklarını hissederler; çünkü bir dili ve tarihi paylaşırlar; bu ortak dilde işleyen, bu ortak tarihi anlatan ve yayan toplumsal ve siyasi kurumlara katılırlar; hayatlarında yapacakları tercihlerin de bu toplumun ve kurumların belirsiz bir geleceğe dek hayatta kalması düşüncesine bağlı olduğunu görürler. Yurttaşlar bu anlamda bir ulusal kimliği paylaşırlar da etnik kimlik, din ve iyilik kavrayışına ilişkin pek az şeyi paylaşırlar.⁴⁰

Liberal devletler böyle “ince” bir ulusal kimliği etkin biçimde destekler. Bunu yalnızca iyi hayata ilişkin belli bir kavrayışı desteklemek için değil, yurttaşların adalet yükümlülüklerini tam anlamıyla yerine getirmesi olasılığını güçlendirmek için yaparlar. İnsanların “bizden biri” dedikleri başkaları için özveride bulunması daha olasıdır. Bir ulusal kimlik duygusunun geliştirilmesi de liberal adaleti sağlamak için gerekli olan karşılıklı yükümlülük duygusunu güçlendirir.

Liberal devletlerin ulusal kimlikleri geliştirmesinin daha az takdire değer başka amaçları da vardır: Eleştirel olmayan bir vatanseverlik geliştirmek, kişinin ülkesi için ölme isteğini pekiştirmek gibi... Hat-tâ İkinci Dünya Savaşı öncesinde, bunların devletlerin ulus oluşturma süreçlerinin ana güdülerini söylediğimizi söyleyebiliriz. Ayrıca bu tarihsel politikalar, genelde yalnızca ortak bir dili ya da siyasi kurumları değil, belli bir yaşam biçimini ya da bir dinî de temel alan, “kalın” ulusal kimlik kavrayışlarına dayanır. 20. yüzyılın ilk yarısında Birleşik Devletler’e gelen göçmenlere dayatılan ağır “Amerikanlaştırma” sürecinde bunun bir örneğine tanık oluruz. Bu dönemde göçmenler baskın olan “WASP” (White, Anglo-Saxon, Protestan/Beyaz, Anglo Sakson ve Protestan) grubunun geleneklerine ve alışkanlıklarına uymaya zorlanmıştı. Ancak özellikle savaş sonrası dönemde Batı demokrasilerinde ulusal kimliğin “inceltmesi”, ulusal dayanışmanın kültürel özüm-

40 Bu, liberal devlette ulusal kimliğin doğasına ve siyasi istikrarla güven ve dayanışma ilişkilerinin geliştirilmesindeki rolüne ilişkin küçük bir portredir. Liberal milliyetçiliğe ilişkin değerlendirmeler için bkz. Tamir 1993; Canovan 1996; Spinner 1994; 7. Bölüm; Miller 1995; 2000; ve Kymlicka 1995a.

lemeyi gerektirmeyecek biçimde vurgulanması yönünde bir eğilim gözlenir.

Devletler, bu tür ince ulusal kimlikleri desteklerken, bu kimliklere sahip olmanın yurttaşların adalet yükümlülüklerini yerine getirmesini daha fazla sağlayacağı gerekçesine yaslanıyorsa, liberal tarafsızlığın çiğnenmesi söz konusu değildir. Devletin desteklediği ulusal kimlik iyiye ilişkin belli bir kavrayışa dayanmaz, devlet de farklı yaşam biçimlerinin gerçek üstünlüklerini derecelendirme gibi bir işe soyunmaz. Liberal milliyetçi devlet, iyi hayata ilişkin kavrayışların birbirine rakip üstünlüklerinin değerlendirilmesini sivil toplumdaki bireysel tercihlere (ve gözden geçirmeye) bırakan mükemmecilik karşıtı bir devlet olarak kalır. İyi hayata ilişkin kavrayışların akılcı bir biçimde değişebilirliğine hiçbir sınırlama getirilmez. Liberal milliyetçi devlet, yalnızca yurttaşların hep birlikte ahlâkî bir cemaate ait oldukları duygusunu güçlendirmeye ve korumaya çalışır. Böylece öteki yurttaşlara karşı adalet yükümlülüklerimizi tam anlamıyla yerine getireceğimiz varsayılır.

Kuşkucular, liberal milliyetçiliğin, belli yaşam biçimlerini, dinlerini ya da gelenekleri ayrıcalıklı kılmak amacıyla her zaman ulusal kimliğin içeriğini “kalınlaştırma” eğiliminde olacağını savunabilir. Bugün Doğu Avrupa’da ya da “Amerikanlaştırma”nın eski kavrayışlarında bunun birçok örneğini görüyoruz. Ulusal kimlik kavramlarını “kalınlaştırma” yönündeki bu eğilim, milliyet düşüncesi üzerinden sosyal birliği sağlamaya çalışan her rejimde süreklilik taşıyan bir tehlikedir. Ulus oluşturma sürecinin liberal olup olmadığını değerlendirmenin bir yolu da, desteklenen ulusal kimliğin inceliğini-kalınlığını ölçmek, insanlara ne ölçüde iyiye ilişkin kavrayışlar dayattığına bakmaktır.⁴¹

Ancak liberal milliyetçiler ulus oluşturma sürecinin, ortak bir iyi kavrayışını desteklemeyi öngörmeyecek biçimde inceltildiğini savunabilirler. Eğer böyleyse liberal milliyetçilikle ortak yarar siyasetinin cemaatçi kavrayışları arasında çok temel bir farklılık var demektir. Ay-

41 Ulus oluşturmada liberal ve liberal olmayan biçimlerini birbirinden ayırmak için daha kapsamlı bir kıstaslar dizisi geliştirmeye çalıştım; Kymlicka ve Opalski 2001.

rıca cemaatçiler de liberal milliyetçiliğin “bir ortak yarar siyaseti” biçimi taşımadığını vurgularlar. Sandel’in de belirttiği gibi Birleşik Devletler’de güçlü bir milliyet duygusu oluşurken, “ulusun, cemaati oluşturmak için gerekli öz kavrayışın gelişmesine izin vermeyecek kadar geniş ölçekli olduğu görüldü” (Sandel 1984a: 93). Alasdair MacIntyre da cemaatçi hedefleri ulusal düzeye yaymanın olanaksızlığı ya da uygunsuzluğuna ilişkin benzer yorumlarda bulunur (MacIntyre 1981: 221; 1994: 302; karşılaştırmın Miller 1989: 60-70). Aynı milliyetten olanlar ortak bir dili, belli bir tarihsel topluma ait olma duygusunu paylaşabilirler; ama hayatın nihaî amaçlarıyla ilgili olarak sıklıkla anlaşmazlığa düşerler. Bu yüzden ortak bir ulusal kimlik, cemaatçi siyasete temel olamayacak kadar incedir.⁴²

Bu yüzden birçok cemaatçi, gerçekten cemaatçi bir siyaset izlemek için yerel düzeye bakar. Çünkü yerel düzeyde iyi hayata ilişkin sorunlar konusunda bir görüş birliği sağlama olanağı vardır. Sandel ve MacIntyre’a göre siyasetin ulusal düzeyde üzücü ama kaçınılmaz olarak liberal, yerel düzeyde ise potansiyel olarak ve istenerek cemaatçi olduğunu söyleyebiliriz.

Ancak liberal bir bakış açısından ulusal kimliği cemaatçi siyaset açısından bu kadar uygunsuz kılan şey –açıkçası iyi konusunda ortak inançlara dayanmaması–, onu liberal siyaset için uygun bir zemin kılanla aynı şeydir (Tamir 1993: 90). Ortak ulusal kimlik, iyi hayata ilişkin kavrayışlar üzerindeki derin anlaşmazlıkları uzlaştırabilecek bir güven ve dayanışma kaynağıdır. Ortak milli kültüre açılmak da insanlara, iyi hayata ilişkin belli kavrayışlar dayatmaksızın ve insanların belli değerleri, belli inançları sorgulayıp değiştirmesini kısıtlamaksızın bir seçenekler dizisi sunar.

Bu noktada liberal milliyetçilik, toplumsal birliğe farklı bir liberal yaklaşım olarak görülecektir. Bu, şaşırtıcı bir iddia olabilir. Çünkü kısa süre öncesine kadar birçok kişi liberal milliyetçilik düşüncesinin bir oksimoron olduğunu; bütün milliyetçiliklerin tanım gereği liberal

42 Ancak milliyetçiliğin cemaatçi siyaset için sağlam bir temel olabileceğini savunan Bell 1993’e de bakınız.

değil, dar görüşlü olduklarını savunuyordu. Ancak liberal demokrasi-lerin toplumsal birliği sağlamaya yönelik uygulamalarını inceleyenlerin, ulusal kimlikle bireysel özgürlük arasındaki ilişkiyi değerlendirenlerin sayısı arttıkça ulus olma ideallerinin, liberal adalet ve özgürlük ideallerine ulaşmanın önemli bir temeli durumuna geldiği sonucuna varanların sayısı da arttı. O zamana dek milliyetçilik, bireylerin iyi olan hakkında kendi kavrayışlarını oluşturma ve değiştirme özgürlüklerini sınırlandırmaksızın cemaata ilişkin güven ve dayanışmanın geliştirilebileceği en uygun zemin olmuştur.

Liberal milliyetçiliğin dayanışma ve meşruluk duygularını ayakta tutmaya devam edip etmeyeceği yanıtlanması daha güç bir sorudur. Kimi cemaatçiler tarihsel başarısı ne olursa olsun, liberal milliyetçiliğin uzun vadede dayanışmayı ayakta tutamayacak kadar ince bir zemin olduğunu savunurlar. Liberal milliyetçiler ise dayanışmanın yalnızca adaletle ilgili inançların paylaşılmasını değil, ulusal bir kimliğin paylaşılmasını da temel aldığı görüşündedirler. Bu, dayanışma konusunda Rawls ve Dworkin'in sunduğundan daha güçlü bir değerlendirmedir. Ama yeterince güçlü müdür? Sonuçta benim, etnik kimlik, din ve yaşam biçimleri benimkinden çok farklı olan insanlar için özveride bulunmamı gerektirir. Onların benimle aynı milliyetten oldukları gerçeği, neden beni onlara yardım etmeye özendirmez? Kimi cemaatçilere göre, Batı demokrasilerinde ilgisizlik ve huzursuzluğun yaygınlaşması, refah devletine yönelik tepkiler, liberal milliyetçiliğin başarısızlığının, yurttaşlar ve devlet arasındaki bağları (ve yurttaşların kendi aralarındaki bağları) bir daha asla kuramayacağının bir göstergesidir (Örneğin Sandel 1996).

O ince ortak milliyet bağı, geçmişte güçlü bir günü olduysa bile çokkültürcülüğün, ulus-üstünün ve küreselleşmenin çağında sivriliğini yitirmektedir. Siyasi iktidar daha yukarıya ulus-üstü kurumlara ya da aşağıya yerel ya da bölgesel hükümetlere doğru kayarken, birçok yorumcu "ulus-devletin ölümünden" söz etmeye başlamıştır (Guehenno 1995).

Gerçekten ulus-devletin ölümüne tanıklık edip etmediğimiz (gelecek bölümde yeniden döneceğim) çok tartışmalı bir sorundur. Ama

eğer liberal milliyetçilik eldeki işlere yetmiyorsa cemaatçiliğin çözüm bulmasının zor olacağını bir kez daha vurgulamakta yarar var. Daha önce de belirttiğim gibi birçok cemaatçi, bir ortak yarar siyasetinin ulusal düzeyde işe yarar olmadığını kabul eder. Bu yüzden de ulusal düzeydeki dayanışma ve meşruiyet eksikliğini, iktidarı ortak bir iyi kavrayışının izlenmesine dayalı olarak daha güçlü dayanışma biçimleri ve meşruiyet sergileyebilecek yerel düzeylere aktararak gidermeye çalışır. Şahsen ben, yerel düzeyde bile iyiye ilişkin ortak kavrayışların varolabileceğinden kuşkuluyum.⁴³ Ama böyle olsa bile bu konumun –ulusal düzeyde zayıf liberal siyaset, yerel düzeyde güçlü cemaatçi siyaset– asıl sorunumuzu çözmediğini görelim. Sonuçta Taylor’ın önümüze koyduğu sorun, yurttaşların, çağdaş refah devletinin dayattığı adalet yükümlülüklerine uymasının sağlanmasıydı. Cemaatçi adem-i merkezietçi yaklaşım bu soruya bir yanıt değildir. Çünkü dayanışma cemaatçi siyaseti gerektiriyorsa ve cemaatçi siyaset ancak yerel düzeyde işleyebiliyorsa, çağdaş devletlerdeki daha ciddi adaletsizlikleri çözemeyeceğiz demektir. Ortak bir iyi kavrayışını paylaşan yerel cemaatler ya da mahalleler *içinde* yeniden dağılımı sağlayabiliriz. Ama asıl ivedilik taşıyan adaletsizlikler cemaatler *arasında* yeniden dağılımı –örneğin banliyölerdeki beyaz ailelerden şehir içlerinde yaşayan siyah ailelere; zengin Silikon Vadisi’nden yoksul Appalachia’ya– gerekli kılanlardır. Yerel cemaatçi siyaset bu noktada bize yardımcı olamaz. Çünkü böyle bir yeniden dağılım, yerel olmayan ve ortak iyi kavrayışına dayanmayan bir dayanışmayı gerektirmektedir. Kısacası ortak bir ulusal kimliği gerektirmektedir.⁴⁴

10. MİLLİYETÇİLİK VE KOZMOPOLİTLİK

Liberal milliyetçiliğin asıl kusuru, ulusal sınırlar içinde adil dağılımı sağlayamamak değil, ulusal sınırları aşan küresel adaletsizliklere görü-

⁴³ Taylor, yerel düzeyde bile iyi hayata ilişkin kavrayışlar üzerinde bir uyuşma olmayacağını farkındadır. Ancak çoğunluğun başka biçimlerine izin verdiği ölçüde kendi iyi kavrayışını geliştirmesine izin verilebileceğini savunur (Taylor 1992).

⁴⁴ Sandel’in adem-i merkezietçiliğe bağlılığı ve yeniden dağılım isteğiyle ilgili olarak bkz. Orwin 1998: 88. Yerelliğe doğru bu çekilmenin küreselleşmenin yarattığı güçlükleri nasıl yanıtlayacağını görmek güçtür.

nürde gösterdiği kayıtsızlığıdır diyenler olabilir. Batılı ulus devletlerin sınırları içinde ciddi adaletsizlikler sözkonusu olsa da bunlar, Batı ile gelişmekte olan Üçüncü Dünya ülkeleri arasındaki eşitsizliklerin yanında solda sıfır kalır. Bu eşitsizlikler yalnızca boyutları bakımından çarpıcı değildir; Rawls ve Dworkin'in tedavi edilmesi gerektiğini söylediği "ahlâk bakımından rastlantısal" türden eşitsizliklerin de bir örneğidir. İnsanın hangi ülkede doğduğundan daha fazla şans ya da doğal piyango konusu olabilecek bir şey var mı? (Beitz 1979: 136-42) Carens'in de belirttiği gibi zengin ve yoksul ülkeler arasındaki fırsat farkı, modern çağın feodalizmidir. Rio Grande nehrinin bir yakasında doğan insanlar çağdaş aristokrasiye, birkaç mil ilerde öte yakasında doğanlar çağdaş serfliğe gözlerini açmaktadırlar (Carens 1987).

O halde liberal eşitlikçiliğin temelindeki hak edilmemiş eşitsizlikleri iyileştirme vaadinin, onu gerçekten küresel ya da "kozmpolit" bir adil dağılım kavrayışına itmesi gerektiği söylenebilir. Rawls'un tezleriyle ilgili olarak birçok yorumcunun tartıştığı da budur. Bu eleştirilere göre Rawls'un adalet kuramının yalnızca ülke içinde değil, küresel olarak uygulanması gerekir. "Başlangıç durumu"ndaki insanlar, kaderlerinin ağırlıklı olarak doğdukları ülke gibi ahlâk bakımından rastlantısal bir gerçeğe dayanmasını istemeyeceklerdir (Pogge 1989: 5. ve 6. Bölüm; Beitz 1979: 3. Bölüm; Barry 1989c; Tan 2000).⁴⁵

Bu tür bir küresel eşitsizlik iki biçimde giderilebilir. Biri kaynakları zengin ülkelerin vatandaşlarından alıp yoksul ülkelerin vatandaşlarına dağıtmaktır. Doğaldır ki bu türden bir uluslararası yeniden dağılım görevini yürütebilecek küresel kurumlar henüz mevcut değildir. Ancak Rawls, mevcut olmadıkları durumlarda adil kurumlar yaratmanın "doğal bir adalet görevi" olduğunu savunduğundan, buradan bu tür küresel kurumların kurulması yönünde çalışmamız gerektiği

45 Rawls, bu tezi, Üçüncü Dünya'da yoksulluğun temel gerekçesinin kaynak kıtlığı değil kötü yönetimler olduğunu; zengin ülkelerin, kendi adil dağıtım plânlarını geliştirmeleri için yoksul ülkelere yardım etmek gibi bir görevleri bulunduğunu, ancak ulusal sınırlar içinde hayattaki şansların eşitliğini teşvik etmek gibi bir görevleri olmadığını söyleyerek yanıtlamaya çalışır. (Rawls 1993b: 1999a). Adaleti ulus-devletle sınırlı tutan başka savunular için bkz. Miller 2000: 10. bölüm; Walzer 1995a. Bir eleştiri için bkz. Pogge 1994; Tan 2000; Beitz 1999.

anlamını çıkarabiliriz (Shue 1988). İkinci seçenek ise yeni küresel kurumlar oluşturulmasını gerektirmez; yalnızca zengin ülkelerin sınırlarını yoksul ülkelerin vatandaşlarına açmalarını gerektirir. Ya kaynakları yoksul insanlara aktarırız ya da yoksul insanların kaynakların olduğu yere gelmesine izin veririz.⁴⁶

Küresel adalet savunucuları, Batılı ülkelerin bu stratejilerden birini ya da birkaçını ya da bunların bir bileşkesini benimsemesi gerektiğini söylerler. Örneğin kimileri Batılı ülkelerin yoksul ülkelere göçü yasaklamasının, ancak kaynaklarını yoksul ülkelere aktarma yükümlülüğünü yerine getirmeleri durumunda meşru olabileceğini savunurlar (Goodin 1992b). Bu liberal eşitlikçi ilkelerin kaçınılmaz sonucu gibi görünüyor.⁴⁷

Ama liberal eşitlikçilik görünürde yalnızca adil dağılımı sağlayacak iç kurumları ayakta tutmakla ilgilenir ve Batılı ulus devletlere hem eşitsiz zenginliklerini koruma, hem de sınırlarını göçmenlere kapama hakkı tanır. Kimi yorumculara göre liberal milliyetçiliğin en önemli kusurlarından biri, küresel adaletsizliğe karşı bu ilgisizliğidir (Pogge 1998; Lichtenberg 1999; Barry 1999). Onlar herhangi bir küresel ya da kozmopolit adalet kavramını savunmanın, liberal milliyetçiliği terk etmeyi gerektireceğini varsayarlar.

Ancak aslında daha kozmopolit bir adalet kavrayışının arkasında duran kimi liberal milliyetçiler de vardır.⁴⁸ Bu, terimsel açıdan bir karşıtlık gibi görünebilir. Ancak milliyetçiliği ve küresel adaleti çatış-

46 Yoksul ülkelere kaynak aktarımı önerileri için bkz. Pogge 1997a (küresel kaynaklar temettüsü önerir) ve Van Parijs 1995: 223-8 (küresel evrensel temel bir gelir önerir). Şunun altını çizelim ki bu öneriler kaynakların yoksul ülkelerin askeri harcamalara ve yolsuzluklara para akıtan hükümetlere değil, doğrudan ya da dolaylı olarak *yurttaşlara* aktarılmasını savunur. Eşitsizliği azaltmanın bir yolu olarak sınırların açılmasına yönelik öneriler için bkz. Carens 1987; Bader 1995; Pogge 1997b. İkinci seçenek daha az uluslararası koordinasyon gerektirse de yoksul ülkelerde genelde yalnızca maddi durumları iyi olanlar yabancı ülkelere yerleşebilecek güçte olduğundan yetersiz bir öneridir.

47 Sınırların kapanmasını haklı çıkarmanın yalnızca liberal eşitlikçiler için güç olmadığını belirtelim. Bu sorunu liberter, Marksist, doğa kanunları vs. de dahil çeşitli etik açılardan inceleyen makale derlemeleri için bkz. Barry ve Goodin 1992. Sınırların açılması ya da kapanmasının etiğine ilişkin başka tartışmalar için bkz. Cole 2000; Schwartz 1995; Kershner 2000.

48 Bkz. örneğin Tamir 1993: 161; Tan 2000; Kymlicka 1995a: 224 n. 18.

malı görüp görmediğimiz, bir ölçüde insanların doğuştan getirdiği ahlâkî değerlere ilişkin tahminlerimize ya da varsayımlarımıza dayalıdır. Liberal milliyetçiliğe kozmopolit eleştiriler yöneltenler, genelde insanların dünyadaki bütün insanlara yakınlık duyma, onlar için özveride bulunma gibi doğal bir eğilim taşıdığından dem vurmushlardır. Bu bakış açısına göre milliyetçilik, adaleti küresel olarak kavrama ve peşinden gitme yönündeki doğal eğilimimizi kısıtlar. Liberal milliyetçilerse, insanların doğal sevecenliğinin çok dar, ulus devletten daha dar kapsamlı olduğunu savunurlar. İnsanların gönüllü olarak kabullendikleri bir yeniden dağılım genelde kendi akraba grupları ya da dindaşlarıyla sınırlı olmuştur. Bu, çağdaş devletlerde adalet için yetersiz bir temeldir. Çünkü yurttaşlar farklı etnik kimliklere ve dinlere sahiptirler. Bu yüzden ulus oluşturma süreci, insanların sınırlı sevecenliğini bütün insanları farklı etnik kökenlere, dinlere ya da farklı yaşam biçimlerine sahip olanları da kapsayacak ölçüde “yapay” biçimde genişletilmesinin bir yoludur. Kozmopolit eleştirilerin önerdiği gibi milliyetçiliğin ahlâkî pürüzünü reddedersek o zaman kaygımız, bunun, ahlâkî duygularımızın yabancıları da kapsayacak ölçüde genişlemesi değil, tarihsel olarak gerçekleştiği gibi hısımlarımızı ve dindaşlarımızla sınırlı kalması olur.

O halde liberal milliyetçilere göre ahlâkî kaygıların yurttaşları kapsayacak biçimde genişlemesi önemli ve duyarlı bir tarihsel başarıdır; dolayısıyla insanların küresel çapta doğal yakınlıklar besleyeceği türden naif bir beklenti üzerine terk edilmemelidir. Bu, küresel adalet yönündeki bütün kaygılardan vazgeçmemiz gerektiği anlamına gelmiyor. Tersine liberal milliyetçiliğin başarılarını yıkmak yerine, bunları temel alarak küresel adaletle doğru ilerlememiz gerektiği anlamına geliyor. Daha küresel bir adalet için çalışırken milliyetçiliğin nasıl sağlanacağını görmek kolay değil. Liberal milliyetçilik, liberal eşitlikçilik ve kozmopolitlik arasındaki ilişkileri oturtmak için de daha çok çalışmak gerekiyor.⁴⁹

49 Milliyetçiliğin “genişleyen dayanışma çemberleri” dizisinde bir adım olarak görülebileceğine ilişkin olarak bkz. Miscevic 1999. Miscevic ulusal duyguların *uzaktaki* yabancılarla ilgiyi dışlamadığını, ancak *yakın* yabancılarla, tarihi bir çatışma, rekabet ya da bireysel kıyaslanmanın karşı tarafı olan komşu ulusal gruplarla dayanışmayı yasakladığını savunur.

11. CEMAATÇİLİĞİN SİYASETİ

Gördüğümüz gibi cemaatçilik, her biri farklı bir siyasi görüşe yaslanan iki ayrı tartışma çizgisi içerir. İlk tartışma çizgisi benlik ve amaçlarıyla ilgilidir. Cemaatçilerin “benliğin amaçlarıyla oluştuğu” ve “cemaate yerleşik olduğu” yönündeki düşünceleri, akılcı değişebilirliğe bir seçenek olarak sunulabildiği ölçüde bireylerin baskıcı, yıkıcı ve yetersiz buldukları gelenekleri ve uygulamaları sorgulayıp reddetme becerisini kısıtlayan muhafazakâr bir öğretiyi olacaktır. Gelenekselci ya da köktenci etnik ya da dinî grupların liderleri bunu çekici bir konum olarak görebilir. Ancak birçok cemaatçinin böylesine dar bir görüşü gerçekten destekleyip desteklemeyeceği kuşkuludur. Benlik ve amaçlarına ilişkin bu tartışmanın büyük bölümü de görünürde yanlış karşıtlıklara ve hayali-insan savlarına dayanmaktadır.

Sonuçta cemaatçilerin çoğu bireysel özgürlüğün toplumsal bağlam gereksinimiyle ilgili ikinci tartışma çizgisine kaymıştır. Bu tartışma da liberallerin “atomlaşma”ya inandığı, bu yüzden de “toplumsal tezi” reddettiği söylendiği zamanlarda hayali-insan tartışmalarına dönüşür. Ancak daha önce de gördüğümüz gibi çoğu şöyle ya da böyle birlik ve çeşitlilik sorunlarıyla ilgili, gerçekten siyasi başka birkaç konu daha vardır.

İyice basitleştirecek olursak, liberallerin çağdaş toplumlarda yurttaşların iyi hayata ilişkin son derece farklı ve genelde birbirine rakip kavrayışları benimsedikleri gerçeğini kabul ettiğini, hattâ hoşgörüyü benimsediğini ve bu amaç çeşitliliğini bir kültürel zenginlik ve bireysel özerklik kaynağı olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Liberaller, insanların liberal adalete (ve ince bir ulusal kimliğe) bağlı oldukları sürece bu amaç çeşitliliğinin toplumsal birliği baltalayacağından korkmazlar.

Cemaatçilerse tersine, çağdaş toplumlarda amaç çeşitliliğinin yaygınlaşması, bunun toplumsal birlik ve grupların ortak amaçları başarabilmek için bir araya gelme becerisi üzerindeki etkileri konusunda daha kaygılıdır. Toplumsal birliğin ortak adalet ilkeleri (ya da inceltmiş bir ulusal kimlik) gibi zayıf bir bağla sağlanabileceğine inanmazlar ve çeşitlilikle birlik arasındaki dengenin kaybolacağından korkarlar.

Çağdaş cemaatçiliğin belki de en belirgin özelliği bu kaygıdır. Ve bu kaygı da genelde aile olsun, mahalle dernekleri olsun, basın-yayın organları, okullar ya da kiliseler olsun çeşitli toplumsal kurumların “çöküşü” ya da “başarısızlığı”na ilişkin bağrış çığırışlarla kol kola gider. Hattâ yaygın söylemde “cemaatçi” toplumsal kurumların mevcut durumundan kaygılanan kişilere göndermede bulunmak için kullanılır. Genel olarak “liberaller”in özellikle bireysel yurttaşlık özgürlükleri ve ekonomik kaynaklardan yararlanma hakkını korumaya odaklandıkları, “cemaatçiler”inse toplumsal kurumlarımızın geleceği ve bunların ahlâkî bir cemaat duygusu yaratma becerisine ilişkin kaygılar taşıdıkları söylenir.

Cemaatçiler, çeşitlilik ve birlik arasındaki ilişkinin dengesinin bozulduğu kaygısını taşıyorlarsa da dengenin yeniden nasıl kurulacağı konusunda görüş ayrılığı içindedirler. Derek Phillips’ten bir alıntı yapacak olursak, cemaatçilerin ya “ileriye” ya da “geriye baktığını” ve bu iki bakış açısının çok farklı siyasi sonuçlar doğurduğunu söyleyebiliriz (Phillips 1993). Geriye bakanlar, genelde cemaatin “çöküşü” yüzünden nostaljik bir yakınma içindedirler. Toplumsal kurumlarımızın “o güzel eski günler”de çok iyi işlediğini, ancak bireysel ve grupsal çeşitliliğin giderek saldırganlaşmasından dolayı çözüldüğünü düşünürler. Feminizm, eşcinsel hakları ve çokkültürcülük gibi hareketlerin –bunların yanısıra tüketim ve maddiyata ağırlık veren genel eğilimin– cemaat duygusunun altını oyduğunu düşünürler. Bireysel tercihleri ve kültürel çeşitliliği uzlaştırma konusunda “çok ileri gittiğimiz”, cemaate karşı sorumluluklarımızı yerine getirmekten çok bireysel tercihlerimizin peşinden gitmekle ilgilenen “serbest bir toplum” haline geldiğimizi söylerler. Böylesi nostaljik cemaatçiler, çeşitlilik ve birlik arasında, ortak yarar kavrayışını “canlandırarak” ve ortak iyi kavrayışını baltaalayacak türden bir çeşitliliği engellemeye ya da azaltmaya çalışarak (örneğin eşcinsel haklarını sınırlayarak, boşanmayı engelleyerek, okullarda ibadeti destekleyerek) bir denge kurma çabasındadırlar.

Bunun ise yeni cemaatçi sözlükten konuşan geleneksel muhafazakârlık olduğu ve liberal değerlerle çatıştığı açıktır. Phillips de birçok

cemaatçinin böylesi bir “geriye bakan” kategorisine düştüğünü kabul eder. Ancak bireysel tercihleri ve kültürel çeşitliliği çağdaşlığın kaçınılmaz, hattâ istenen özellikleri olarak gören başka bir cemaatçi akım daha vardır. Bu akım, mensuplarının kendilerine geleneksel yaşam biçimlerine bağlılıklarını sorgulama hakkı tanıdığı çok ırklı, çok dinli ve çokkültürlü toplumlarda yaşadığımızı kabul eder. İleriye dönük cemaatçilik bu gerçekleri kabullenir; ancak toplumsal birliğimizin geleneksel dayanaklarının bütün bu çeşitliliğin ağırlığına dayanamayacağından endişelidir. Bu yüzden yeni ve güçlü çeşitliliği dengelemek için yeni ve güçlü ortaklıklar bulma çabasındadır. Farklı tercihlerimizi ve yaşam biçimlerimizi uzlaştıran (sınırlamaktan çok) ve bütünleştiren cemaat bağları kurma arayışındadır. Bunun en bilinen örneklerinden biri, farklı birikimlere sahip gençleri kimi ortak projelerde çalışmak üzere bir araya getirmeye çalışan “ulusal hizmet” çağrılarıdır.

Bu biçimde anlaşıldığında toplumsal birliğe ilişkin cemaatçi kaygının dar görüşlü değerlere ya da varsayımlara dayanmadığını görürüz. Daha önce de belirttiğim gibi liberal milliyetçilik bu tür ileriye dönük bir cemaatçilik olarak görülebilir. Çünkü ulus düşüncesini kullanarak çok farklı kökenlere, inançlara ve yaşam biçimlerine sahip insanlar arasında bir bağ kurmaya çalışır. Bundan sonraki bölümde tartışacağım katılımcı demokrasi modeli de, bizi farklılıklarımız üzerine düşünmeye çağırarak, yeni dayanışma bağları kurmaya çalışan ileriye dönük bir cemaatçilik biçimidir. Çeşitliliğe ve tercihlere saygı göstermekle birlikte, birliği güçlendirmeye yönelik çeşitli önerilerin ne derece etkili olacağı ise henüz büyük ölçüde sınanmamıştır.

Bu yüzden ileriye dönük cemaatçilik, liberal milliyetçilik ve cumhuriyetçiliği birleştirir. Kadınların ve azınlıkların geleneksel uygulamaları sorgulama ve farklı kimliklerini değerlendirme haklarını koruduğu sürece feminizm ve çokkültürcülüğü de kapsayacaktır. Hattâ ileriye dönük cemaatçileri, bireysel tercih ve kültürel çeşitlilik çağında ahlâkî cemaat bağlarını korumaya çalışan kişiler olarak düşünürsek, bugün bütün siyaset kuramcılarının bu sığa layık olduklarını söyleyebiliriz. İleriye dönük cemaatçilik, kendi başına bir konum olmaktan

çok bütün siyasi kuramların bugün yüzleşmek zorunda olduğu bir soru ya da sorundur.

İleriye dönük ve geriye bakan cemaatçilik arasındaki fark koyu ve derin bir fark değildir. Birçok cemaatçi nostaljik bir çöküş söylemiyle farklılıklar arasında yeni dayanışma bağları örme hayali arasında gidip, gelerek kuramlarında her iki öğeye de yer verme çabasıdadır. Bu yüzden cemaatçiliği tek bir sol-sağ çizgisine yerleştirmek zordur: Birçok cemaatçi yazarda muhafazakâr tepki ve ilerici reform öğeleri bulunabilir.

Ne olursa olsun, cemaatçilerin bireysel özgürlüğün toplumsal koşullarıyla ilgili olarak yönelttiği sorular önemli sorulardır ve yeni bir tartışmanın doğuşuna yolaçmıştır. Ancak bu, sosyal tezi kabul edenlerle etmeyenler arasında bir tartışma değildir. Aslına bakarsanız daha önce de gördüğümüz gibi, her biri kendi başına değerlendirilmesi gereken, sivil toplumla, kültürel yapılarla, siyasi meşruiyetle, devletlerin sınırlarıyla ilgili bir dizi farklı tartışma yaşanmaktadır.⁵⁰

OKUMA KILAVUZU

Cemaatçilik bir anlamda, siyaset felsefesinin kendisi kadar eski olsa da 1980'lerin başında yayımlanan dört temel metinle ön plâna çıktı: Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982; Alisdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Duckworth, 1981; Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*, Blackwell: 1983 ve Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers*, c. ii, Cambridge University Press, 1985.

Geriye dönüp de bakınca bu dört yazarın farklı cemaatçilik tezleri geliştirdikleri, hepsini birden "cemaatçi" olarak adlandırmanın açıklayıcı olduğu kadar kafa karıştırıcı olduğu görülüyor. Ama bu kitapların ortak bir özelliği var: Hepsisi de Rawls ve Dworkin'in savunduğu liberal eşitlikçiliği, şöyle ya da böyle cemaatçilikle ilgili sorunlara duyarsız gördükleri için eleştirir. Sonuçta bu yazarların başlattığı tartışmaya çabucak "cemaatçi-liberal" tartışması yaftası yapıstırıldı. 1980'lerde Anglo-Amerikan siyaset felsefesine az çok bu tartışma egemen oldu. 1980'ler boyunca liberaller cemaatçi eleştiriye yanıtlamaya çalışırken, başka geleneklerde yer

50 Tartışmayı farklı ampirik sorunlara bölmeye yönelik yararlı bazı girişimler için bkz. Buchanan (1989) ve Walzer (1990). Cemaatçi konuma ampirik destek sağlamaya yönelik bilgiye dayalı felsefi bir girişim için bkz. Bellah et al. (1985); ama karşılaştırınız Macedo (1988); Stout (1986).

alan kuramcılar da bu tartışmanın kendilerinin liberal demokrasiye ilişkin düşüncelerini nasıl etkilediğini gösterme çabasındaydılar.

Cemaatçi tezin bir kolu, benlikle ilgili liberal kuramları değerlendirir; özellikle de liberal kuramların özerklik ve akılcı değişebilirliğe yaptıkları vurguyu eleştirir. Cemaatçi eleştirinin bu koluna liberallerin verdiği yanıtlar için bkz. benim kaleme aldığım *Liberalism, Community and Culture* (Oxford University Press, 1989); Ronald Dworkin, "Liberal Community", *California Law Review*, 7 13 (1989): 479-504; Allen Buchanan, "Assessing the Communitarian Critique of Liberalism", *Ethics*, 99/4 (1989): 852-82; Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford University Press, 1986). Bu yazarların tümü de özerklik idealini akılcı değişebilirlikle bir tutarak savunmuşlardır. Ancak başka liberaller cemaatçi eleştiriye, akılcı değişebilirliğe daha az önem verip bir "siyasi liberalizm" kavrayışına kayarak yanıt vermeyi yeğlemişlerdir. Bu düşünce ilk olarak John Rawls tarafından dile getirilmiştir: "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, 14/3 (1985): 223-51. Rawls daha sonra *Political Liberalism* adlı yapıtında bu düşünceyi geliştirmiştir (Columbia University Press, 1993). Siyasi liberalizme ilişkin başka önemli değerlendirmeler arasında şunları sayabiliriz: Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge University Press, 1987); Donald Moon, *Constructing Community: Moral Pluralism and Tragic Conflicts* (Princeton University Press, 1993). Siyasi liberalizmle ilgili yorumlar için bkz. Victoria Davion ve Clark Wolf (editörlüğünde), *The Idea of a Political Liberalism: Essays on Rawls* (Rowman and Littlefield, 2000).

Cemaatçi tezin bir başka kolu ise liberal toplumsal birlik kuramlarını eleştirir. Birçok liberal bu eleştiriye yeni liberal milliyetçilik kuramları geliştirerek karşılık vermiştir. Siyaset felsefesi alanında egemenliğini koruyan iki kitap, bu yaklaşımın başını çekmiştir: Yael Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton University Press, 1993 ve David Miller, *On Nationality*, Oxford University Press, 1995. Daha yakın tarihli çalışmalar arasında şunları sayabiliriz: Paul Gilbert, *Philosophy of Nationalism*, Westview, 1998; Gilbert, *Peoples, Cultures and Nations in Political Philosophy*, Georgetown University Press, 2000; Margaret Canovan, *Nationhood and Political Theory*, Edward Elgar, 1996; Ros Poole, *Nation and Identity*, Routledge, 1999; Charles Blattberg, *From Pluralist to Patriotic Politics: Putting Practices First*, Oxford University Press, 2000; David Miller, *Citizenship and National Identity*, Polity Press, 2000. Liberal milliyetçilikle ilgili yorumlar için bkz. Nenad Miscevic (editörlüğünde) *Nationalism and Ethnic Conflict: Philosophical Perspectives*, Open Court, 2000; Robert McKim ve Jeff McMahan (editörlüğünde), *The Morality of Nationalism*, Oxford University Press, 1997; Simon Caney, David George ve Peter Jones (editörlüğünde), *National Rights, International Obligations*, Westview, 1996; Jocelyn Couture, Kai Nielsen ve Michel Seymour (editörlüğünde), *Rethinking Nationalism*, University of Calgary Press, 1998; Desmond Clarke ve Charles

Jones (editörlüğünde), *The Rights of Nations: Nations and Nationalism in a Changing World*, Palgrave, 1999. Ronald Beiner (editörlüğünde), *Theorizing Nationalism* (State University of New York Press), kilit makalelerin çoğundan pasajlar içerir.

Cemaatçiler de liberal milliyetçiler de zorlayıcı bir siyasi cemaat düşüncesinin önemini vurgular ve adalet normlarının böyle sınırlı siyasi cemaatler içinde işleyeceğini varsayar. Sonuçta, daha küresel ve “kozmpolit” bir adalet kavrayışının savunucuları her iki yaklaşıma da karşı çıkmışlardır; özellikle Lea Brilmayer ve Ian Shapiro (editörlüğünde), *Global Justice*, New York University Press, 1999; Kok-Chor Tan, *Toleration, Diversity and Global Justice*, Pennsylvania State University Press, 2000; Charles Jones, *Global Justice: Defending Cosmopolitanism*, Oxford University Press, 1999; Charles Beitz, *Political Theory and International Relations*, Princeton University Press, 1979; Thomas Pogge, *Realizing Rawls*, Cornell University Press, 1989. Rawls’un, dağıtım adaletinin küresel olarak değil yurt içinde uygulanabilir olduğu varsayımıyla ilgili olarak bkz. *The Law of Peoples*, Harvard University Press, 1999 (Türkçesi: *Halkların Yasası*, çev. Gül Evrin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003). Bu tartışmanın bir değerlendirmesi için bkz. Charles Beitz, “International Liberalism and Distributive Justice: A Survey of Recent Thought”, *World Politics*, 51 (1999): 269-96.

Kendilerini cemaatçiliğe yanıt vermek zorunda hissedenler yalnızca liberaller değildir. Örneğin 1980’lerde feministler de sosyalistler de cemaatçiliğin kendi liberalizm eleştirilerini tamamladığı mı, yoksa bu eleştirilere ters mi düştüğü sorusuyla uğraşıyorlardı. Cemaatçi eleştirinin feminist ve sosyalist değerlendirmeleri için bkz. Elizabeth Frazer ve Nicola Lacey, *The Politics of Community: A Feminist Critique of the Liberal-Communitarian Debate*, Harvester Wheatsheaf, 1993; Penny Weiss ve Marilyn Friedman (editörlüğünde), *Feminism and Community*, Temple University Press, 1995; David Miller, “In What Sense must Socialism be Communitarian?”, *Social Philosophy and Policy*, 6/2, 1989: 51-73.

Liberalizme yönelik eleştiriler, liberalizm ve başka kuramların bu eleştirilere yanıtlarının çoğunu kapsayan derlemeler için bkz. Shlomo Avineri ve Avner de-Shalit (editörlüğünde), *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press, 1992; Edward W. Lehman (editörlüğünde), *Autonomy and Order: A Communitarian Anthology*, Rowman and Littlefield, 2000; Michael Sandel (editörlüğünde), *Liberalism and its Critics*, Blackwell, 1984.

Liberal-cemaatçi tartışmasına ilişkin taban tabana karşıt değerlendirmeler için bkz. tartışmayı cemaatçilerin kazandığını düşünen Daniel A. Bell’in *Communitarianism and its Critics*, Oxford University Press, 1993 ve liberallerin tarafını tutan Derek Phillips’in *Looking Backward: A Critical Appraisal of Communitarian Thought*, Princeton University Press, 1993. Başka değerlendirmeler için bkz. tartışmanın belki de en iyi değerlendirmesini sunan Stephen Mulhall ve Adam Swift’in,

Liberals and Communitarians, Blackwell, 1996; C. F. Delaney (editörlüğünde), *The Liberal-Communitarian Debate: Liberty and Communitarian Values*, Rowman and Littlefield, 1994; Elizabeth Frazer, *The Problems of Communitarian Politics: Unity and Conflict*, Oxford University Press, 1999; Ellen Frankel Paul, Fred Miller ve Jeffrey Paul (editörlüğünde), *The Communitarian Challenge to Liberalism*, Cambridge University Press, 1996.

Cemaatçilerin 1980'lerin başında son noktayı koymadığını söylemeye gerek yok. Önde gelen dört cemaatçi düşünür, o tarihten bu yana başka eleştirel yorumlar doğuran büyük çalışmalar ortaya koydular. Ancak bu "ikinci dalga" cemaatçi literatür, liberal benlik eleştirisinden uzaklaşma, daha yukarıya çıkıp daha soyut, akılcılıkla ilgili meta-teorik tartışmalara yönelme ya da daha aşağıya inip liberal demokrasinin toplumsal ve siyasi bağlamlarının, özellikle de toplumsal birlikle ilgili kaygıların nasıl korunacağına ilişkin daha pratik sorularla ilgilenme eğilimindedir. Meta-etik tartışmalara geçiş için bkz. Alisdair MacIntyre'in akılcılık ve gelenek arasındaki bağlantıya ilişkin yeni çalışması *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, 1988 ya da Michael Walzer'in ahlâkî sav ve kültürel açıdan yerleşik "ortak kavrayışlar" arasındaki bağlantıları incelediği çalışması *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Harvard University Press, 1994. MacIntyre da Walzer da bu çalışmalarında, etik alanının en eski sorunlarından evrenselliğe karşılık kültürel görelilik sorunuyla ilgilenmişlerdir. MacIntyre'a yönelik eleştiriler için bkz. John Horton ve Susan Mendus (editörlüğünde), *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alisdair MacIntyre*, Polity, 1994. Walzer'in çalışmalarına ilişkin değerlendirmeler için bkz. David Miller ve Michael Walzer (editörlüğünde), *Pluralism, Justice and Equality*, Oxford University Press, 1995; William Galston, "Community, Democracy, Philosophy: The Political Thought of Michael Walzer", *Political Theory*, 17/1 (1989): 119-30; Brian Orend, *Michael Walzer on War and Justice*, McGill - Queen's University Press, 2001.

Toplumsal birlik ve dayanışmayla ilgili tartışmalara ilişkin değerlendirmeler için bkz. Michael Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Harvard University Press, 1996. Sandel'in yeni çalışmalarıyla ilgili yorumlar için bkz. Anita Allen ve Milton Regan (editörlüğünde), *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law and Public Philosophy*, Oxford University Press, 1998. Ayrıca bkz. Emiliios Christodoulis (editörlüğünde), *Communitarianism and Citizenship*, Ashgate, 1998.

Charles Taylor'ın yeni çalışmaları her iki sorunla da ilgilenir. Özellikle bkz. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, 1989 ve *A Catholic Modernity*, Oxford University Press, 1999. Taylor'a yönelik eleştiriler için bkz. James Tully ve Daniel Weinstock (editörlüğünde), *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*,

Cambridge University Press, 1994 ve Ruth Abbey, *Charles Taylor*, Princeton University Press, 2001. Taylor da Walzer da çokkültürcülük üzerine önemli çalışmalar kaleme almışlardır. Bu çalışmaları 8. Bölüm’de tartışacağım.

Cemaatçilik yalnızca akademik bir düşünce okulu olarak kalmamıştır. Amerikalı sosyolog Amitai Etzioni’nin yenilmez liderliği altında resmî bir “Communitarian Network” (Cemaatçi Ağ) kurulmuş, bir ilkeler deklarasyonu yayımlanmıştır. Birçok ünlü ismin desteklediği bir ağıdır bu. Bu “cemaatçi hareketin” en bilinen çalışmaları için bkz. Amitai Etzioni, *The Spirit of Community: Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda*, Crown Publishers, 1993; Etzioni, *Next: The Road to the Good Society*, Basic Books, 2001 ve Henry Tam, *Communitarianism: A New Agenda for Politics and Citizenship*, New York University Press, 1998.

Communitarian Network’ün *The Responsive Community* adlı bir de dergisi vardır. Dergide cemaatçiliğe ilişkin akademik tartışmaların daha popüler versiyonları, ayrıca politikalarla daha yakından ilgilenen makaleler yer alır. Network’ün Washington, DC.’de “Institute for the Comunitarian Policy Studies, George Washington University”ye (George Washington Üniversitesi Cemaatçi Politika Araştırmaları Enstitüsü) bağlı bir de web sitesi vardır. (www.gwu.edu/~ccps/) Web sitesinde kapsamlı bibliyografyalar, araştırmalar, öğretime yönelik malzemeler, ders özetleri ve başka ülkelerde cemaatçi örgütlere bağlantılar bulunur.



Yurttaşlık Kuramı

Liberalizme yönelik cemaatçi eleştiri, çağdaş Anglo-Amerikan siyaset felsefesini derinden etkilemiştir. Liberallerin faydacılığa tutarlı bir seçenek geliştirme çabasında olduğu 1970'lerde, siyaset felsefesinin kilit kavramları da haklar ve adaletti. Cemaatçilerin, liberal bireyselciğin bir siyasi cemaati ayakta tutan cemaat duygularını, kimlikleri ve sınırları dikkate almadığını, koruyamadığını göstermeye soyunduğu 1980'lerde ise cemaat ve mensubiyet kilit kavramlar haline geldi.

Tartışmanın bundan sonraki aşamasında, liberal bireysellik ve cemaatçilik arasındaki karşıtlığı giderme, liberal adaletle cemaat üyeliğinin istemlerini birleştirme yönünde bir girişimde bulunulması belli de kaçınılmazdı. Bu girişimi üstlenmeye aday düşüncelerden biri de yurttaşlık düşüncesidir. Yurttaşlık, bir yanda liberal bireysel hak ve yetki düşüncelerine, öte yanda belli bir cemaate üye olma ve bağlanmayı savunan cemaatçi düşüncelere yakından bağlıdır. Dolayısıyla liberaller ve cemaatçiler arasındaki tartışmada arabuluculuk yapabilecek bir kavrayış sunar.

Bu yüzden siyaset kuramcılarının yurttaşlık kavramıyla daha çok ilgilenir olmaları hiç de şaşırtıcı değildir. 1978'de güvenle "siyaset

düşünürleri arasında yurttaşlık kavramının modası geçti” denmişti (van Gunsteren 1978: 9). Ancak 1990’da yurttaşlık, siyasi yelpazenin neresinde yer alırlarsa alsınlar bütün düşünürler için “kilit kavram” haline geldi (Heater 1990: 293; Vogel ve Moran 1991: s. x).

Yurttaşlığa duyulan ilgiyi körükleyen yalnızca kuramsal gelişmeler değildi; Birleşik Devletler’de seçmenlerin ilgisizliği ve sosyal yardımlara giderek artan bağımlılık, Doğu Avrupa’da milliyetçi hareketlerin dirilmesi, Batı Avrupa’da demografik tablonun çok kültürlü ve çok ırklı bir hal almasının yarattığı sıkıntılar, Thatcher’ın İngilteresinde refah devletini hedef alan eleştiriler, yurttaşların gönüllü işbirliğine dayalı çevre politikalarının iflası, küreselleşme ve ulusal egemenliğin yitimi düşüncesinin getirdiği hoşnutsuzluklar gibi son dönemdeki bir dizi siyasi olay ve tüm dünyada etkili olan bazı eğilimler de bu ilgiyi beslemişti.

Bu olaylar, çağdaş demokrasinin sağlığı ve istikrarının yalnızca temel kurumların istikrarlı olmasına değil, yurttaşların nitelikleri ve tutumlarına; örneğin kimliklerini tanımlama biçimlerine, birbiriyle çatışma potansiyeline sahip ulusal, bölgesel, etnik ya da dinî kimliklere yaklaşımlarına; kendilerinden farklı olanlara hoşgörüyle yaklaşma ve onlarla birlikte çalışma becerilerine; kamu yararını teşvik etmek ve siyasi makamlardan hesap sormak için siyasi süreçlere katılmaya istekli olmalarına; ekonomik istemlerinde, sağlıklarını ve çevreyi etkileyen kişisel tercihlerinde kendilerini disipline etmeye ve kişisel sorumluluk üstlenmeye rıza göstermelerine dayandığını da ortaya koyuyordu.¹ Bu niteliklere sahip olmayan yurttaşlarla demokrasileri yönetmek zorlaşıyor, hattâ demokrasiler istikrarsızlaşıyordu (Habermas 1992: 7).

Birçok klasik liberal, liberal bir demokrasinin erdemli yurttaşların yokluğunda dahi fren ve denge sistemleri yaratarak etkili bir biçimde işleyebileceğine inanıyordu. Kuvvetler ayrımı, iki kanatlı yasama ve

1 Son zamanda hükümetlerin yurttaşlığı özendirilmeye duydukları ilgiyi de buna bağlayabiliriz. (Örneğin Britanya Yurttaşlık Komisyonu, *Encouraging Citizenship*, 1990; Senate of Australia, *Active Citizenship Revisited*, 1991; Senate of Canada, *Canadian Citizenship: Sharing the Responsibility*, 1993.)

federalizm gibi kurumsal ve yönetsel aygıtların hepsi de olası zorbarların önünü kesmek içindi. Herkes ortak yararı düşünmeden yalnızca kendi çıkarının peşinden gidecek olsa bile bir kişisel çıkarlar bütünü, başka bir kişisel çıkarlar bütünü denetlerdi. Örneğin Kant, iyi yönetim sorununun “iblis ruhlu bir ırk için dahi çözülebileceğini” düşünmüştü (Galston 1991: 215).² Ancak kişisel çıkarları dengelemeye yönelik yönetsel-kurumsal düzeneklerin yeterli olmadığı, bir düzeyde yurttaşlık erdemleri ve kamuyu gözetme anlayışının gerekli olduğu açıklık kazandı (Galston 1991: 217, 244; Macedo 1990: 138-9).

Kamusal politikaların nasıl birçok yönden kişisel yaşam biçimine ilişkin sorumlulukla alınmış kararlara dayalı olduğunu düşünelim: Yurttaşlar kendi sağlıklarını gözetme, sağlıklı beslenme, düzenli spor yapma, alkol ve tütün tüketimini kısma sorumluluğu göstermezse devlet yeterli sağlık hizmeti sunamayacaktır. Yurttaşlar kendi akrabalarının sorumluluğunu paylaşmazsa devlet çocukların, yaşlı ve engelli insanların gereksinimlerini karşılayamayacaktır. Yurttaşlar kendi tüketim tercihlerini azaltmaya, yeniden kullanmaya ya da dönüştürmeye yanaşmazsa devlet çevreyi koruyamayacaktır. Yurttaşlar aşırı miktarda borçlanırsa ya da büyük zam istemlerinde bulunursa, hükümet ekonomiyi düzenleyemeyecektir. Yurttaşlar farklılıklara sürekli hoşgörüsüzlükle yaklaşırlarsa ve genel bir adalet duygusundan yoksunlarsa, adil bir toplum yaratma girişimleri suya düşecektir. Bu alanlarda işbirliği ve öz disiplin olmaksızın, “liberal toplumların ilerici bir işleyiş içinde olma becerileri azalır” (Galston 1991: 220).

Kısacası, “daha kapsamlı, daha zengin, ama daha ince bir yurttaşlık kavrayışına ve pratiğine” gereksinimimiz vardır. Çünkü “devletin yurttaşlardan beklediği zorla değil, yalnızca ve yalnızca kişisel iktidarın işbirliği ve öz disiplin yönünde kullanılmasıyla elde edilebilir” (Cairns ve Williams 1985: 43).

Bu yüzden “bir yurttaşlık kuramı” yönünde çağrılarının artması şaşırtıcı değildir. 1970’ler ve 80’lerde siyaset kuramcılarının çoğu,

2 Ancak Locke, Mill ve Britanyalı İdealistler de dahil olmak üzere başka liberaller yurttaşlık erdemlerine duyulan gereksinimi kabul ederler (bkz. Vincent ve Plant 1984: 1. Bölüm).

Rawls'un deyişiiyle toplumun "temel yapısı"na odaklanmıştı: Anayasal haklara, siyasi karar alma süreçlerine ve toplumsal kurumlara... Hattâ 2. Bölüm'de belirttiğim gibi Rawls, bu "temel yapı"nın adalet kuramının temel konusu olduğunu söylüyordu (Rawls 1971: 7-11). Ancak bugün, siyaset kuramcılarının bu kurumlar ve süreçler içerisinde iş gören yurttaşların niteliklerini ve özelliklerini de dikkate alması gerektiği görüşü yaygın bir kabul görmektedir. Bu yüzden 1990'larda siyaset kuramcılarını yurttaşların kimliğine ve ilişkilerine, sorumluluklarına, bağlılıklarına ve rollerine odaklanmıştır.

Böyle bir yurttaşlık kuramına gerek duyulduğu düşüncesi, Robert Putnam'ın İtalya'daki bölgesel hükümetlerin işleyişiyle ilgili etkili çalışmasıyla da desteklendi. Putnam'ın çalışması, savaş sonrası dönemde kurulan bölgesel hükümetlerin az çok benzer kurumlara sahip olmakla birlikte, birbirlerinden çok farklı işlediğini ortaya koyuyordu. Ve öyle görünüyordu ki, işleyişteki farklılıklara getirilecek en iyi açıklama, yurttaşların gelir ya da eğitim düzeylerindeki farklılıklar değil, yurttaşlık erdemlerindeki farklılıklardı. Yani güven duyma becerileri, katılıma hevesli olmaları, adalet duygusuna sahip bulunmalarıydı; Putnam'ın deyişiiyle "toplumsal sermaye"deki farklılıklardı (Putnam 1993).

Putnam'ın çalışmasına karşı çıkıldıysa da (Sabetti 1996), yurttaşların erdemleri ve kimliklerinin demokratik yönetimin bağımsız ve önemli bir unsuru olduğu düşüncesi bugün genel bir kabul görmektedir. Siyaset kuramcılarının, Sandel'in deyişiiyle "oluşturucu proje"yi ya da "oluşturucu siyaset"i; bir başka deyişle hükümet politikalarının uygun karakter özellikleri ve yurttaşlık erdemlerini dikkate alma gerekliliği üzerine düşünmesi de bekleniyordu (Sandel 1996: 6, 305). Bu da yurttaşlık erdemleri ve pratikleri, yurttaşların katılımı, yurttaşların kimliği ve yurttaşların eğitimiyle ilgili bir dizi çalışmaya esin kaynağı oldu.³

3 1994 öncesi literatür için bkz. Kymlicka ve Norman'daki bibliyografya (1994) ve Beiner 1995'teki makaleler seçkisi. Daha yakın dönemli makaleler için bkz. Janoski 1998; Dagger 1997; Callan 1997; van Gunsteren 1998; Shafir 1998; Hutchings ve Dannreuther 1998; Lister 1998; ve Kymlicka ve Norman 2000'deki bibliyografya.

Bu yüzden bugün yurttaşlık kuramı, daha önceki kurumsal adalet kuramlarını tamamlamak için gerekli görülmektedir. Aslına bakarsanız kimileri yurttaşlık kuramının kurumsal adalet kuramlarına duyulan gereksinimi ortadan kaldırdığı ya da en azından azalttığı görülmektedir. Daha önceki bölümlerde de açıkça görüldüğü gibi, adil dağılım normları ve yeniden dağılımı öngören hangi politikaların uygun olduğu üzerine derin ve çözülmez kimi uzlaşmazlıklar vardır. Bu da çağdaş demokratik toplumların tek bir adalet kuramı üzerinde tam bir görüş birliğine varmasını beklememek gerektiği anlamına geliyor. Bu yüzden adalet kuramlarını daha da inceltmeye çalışmanın pek bir anlamı yok. Asıl yapmamız gereken demokratik yurttaşlığa ilişkin etkin, bilgili ve sorumlu yurttaşların, kurumsal adaletle ilgili kuramlar üzerindeki uyuşmazlıkları da dahil anlaşmazlıklarını nasıl tartıştığını ve çözüme bağladığını gösteren daha iyi kuramlar oluşturmaktır (Fishkin 1996; Tully 2000: 469).

Demokratik yurttaşlığa ilişkin kuramların adalet kuramlarının yerini alacağından kuşkuluyum. Öncelikle birazdan göreceğimiz gibi, yurttaşlık erdemlerinin ve siyasi katılımın nasıl geliştirileceğine ilişkin uzlaşmazlıkları çözmek için adalet ilkelerine başvurmamız gerekiyor. Bu da adaletle ilgili uzlaşmazlıkların, yurttaşlıkla ilgili uzlaşmazlıkların içine dağılacağı anlamına geliyor. Hatta, yurttaşlıkla ilgili “yeni” tartışmaların, yeni kılıklara bürünmüş, adaletle ilgili “eski” tartışmalar olduğunu söyleyebiliriz. Ben yurttaşlıkla ilgili kuramları, adalet kuramlarının yerini alacak yeni kuramlardan çok, adalet kuramlarını tamamlayan kuramlar olarak ele alacağım: Yurttaşlık kuramları, adalet kuramları kapsamında savunulan kurumlar ve politikaları geliştirmek, ayakta tutmak için gerekli erdemleri ve uygulamaları tanımlar.

Bu bölümde, yurttaşlık kuramlarıyla ilgili bazı kilit sorunları inceleyeceğim. Öncelikle demokratik yurttaşlık için ne gibi erdemlerin ve uygulamaların gerekli görüldüğünü açıklamaya çalışacağım (1. alt. böl.). Literatürde “yurttaş cumhuriyetçi” (civic republican) kavramı genelde yurttaşlık erdemlerine duyulan gereksinimi ciddiye alan kişilerle göndermede bulunmak için kullanılır. Ancak yurttaş cumhuriyetçi-

liğinin iki biçimi vardır: Siyasi katılımın değerini vurgulayan klasik görüş ve siyasi katılımın araçsal önemini vurgulayan liberal görüş. Bu bölümün ikinci ve üçüncü kısımlarında bu iki görüşü karşılaştıracam, ardından liberal devletlerin, yurttaşlık erdemlerini ve uygulamalarını geliştirmek için neler yapabileceğini tartışacağım.

1. DEMOKRATİK YURTTAŞLARIN ERDEMLERİ VE UYGULAMALARI

Yurttaşlık üzerine yeni çalışmaları incelemeye geçmeden önce savaş sonrası siyaset kuramının, büyük bölümüne içkin olan ve neredeyse tümüyle hak sahibi olma terimleriyle tanımlanan, yurttaşlık görüşünü çabucak özetleyelim. Savaş sonrasında bu hak sahibi-yurttaşlık kavrayışını ortaya koyan en ses getiren çalışmalardan biri T. H. Marshall'ın 1949'da kaleme aldığı *Citizenship and Social Class* adlı eseri idi.⁴ Marshall'a göre yurttaşlık, aslında herkese toplumun tam ve eşit bir üyesi olarak davranılmasını sağlama sorunuydu. Bu üyelik duygusunu yaratmanın yolu da insanlara daha çok sayıda yurttaşlık hakkı tanımaktan geçiyordu.

Marshall, yurttaşlık haklarını üç kategoriye ayırır; ona göre İngiltere bu üç hak kategorisinin üç yüz yıl içinde sırayla öne çıkmasına sahne olmuştur: Yurttaşlık hakları 18. yüzyılda, siyasi haklar 19. yüzyılda; kamu eğitimi, sağlık hizmetleri, işsizlik sigortası, emeklilik gibi sosyal haklar da 20. yüzyılda doğmuştur (Marshall 1965: 78 ve sonrası).⁵ Yurttaşlık haklarının genişlemesiyle birlikte yurttaşlar sınıfı da genişlemiştir. Beyaz, mülk sahibi, Protestan erkeklerle sınırlı tutulan yurttaşlık hakları ve siyasi haklar, kadınları, işçi sınıfını, Yahudileri ve Katolikleri, siyahları, daha önceden dışlanan kimi grupları da kapsayacak biçimde genişlemiştir.

4 Marshall 1965'de yeniden basıldı. Yurttaşlık tarihine özlü bir giriş için bkz. Heater 1990; Walzer 1992a.

5 Sık sık bu tarihin ne kadar İngiliz olduğuna dikkat çekilir. Birçok Avrupa ülkesinde bu ilerlemenin büyük bölümü yalnızca son kırk yılda ortaya çıkmıştır ve genelde de ters yönde yaşanmıştır. İngiltere'de bile tarihsel kanıtlar yurttaşlık haklarına ilişkin, "tek hatlı" bir modelden çok bir "med cezir modeli"ni benimsemişlerdir (Heater 1990: 271; Parry 1991: 167; Held 1989: 193).

Marshall'a göre yurttaşlığın tam anlamıyla ifade edilebilmesi, liberal demokratik refah devletini gerektirir. Refah devleti yurttaşlık haklarını, siyasi ve sosyal hakların tamamını güvence altına alarak toplumun bütün üyelerinin, kendilerini toplumun tam üyesi gibi hissetmelerini, toplumun ortak hayatına katılabilmelerini sağlar. Bu haklardan herhangi birinin askıya alınması ya da çiğnenmesi durumunda, insanlar marjinalleşecek ve katılım gösteremeyeceklerdir.

Bu yaklaşım genelde edilgin biçimde hak sahibi kılınmayı vurguladığı, kamusal hayata katılım yükümlülüğünden dem vurmadağı için "edilgin" ya da "özel" yurttaşlık kuramı olarak adlandırılır. Ve yaygın bir kabul görür. İnsanların çoğu, yurttaşlığın onlara ne ifade ettiği sorusuna, sorumluluklar ya da katılımdan çok haklardan söz ederek yanıt vereceklerdir. Çoğu insan için yurttaşlık, Amerikan Yüksek Mahkemesi'nin de bir zamanlar belirttiği gibi, "hak sahibi olma hakkı"dır.⁶

İnsanların hak sahibi-yurttaşlık modelini desteklemesi son derece anlaşılır. Stephen Macedo'nun da dediği gibi "Özel yurttaşlığın yararları küçümsenecek gibi değildir: Bu haklar belli temel insanî yararları (güvenlik, refah ve özgürlük) hemen herkesin ulaşabileceği bir yere koyar. Bu, insanoğlunun fantastik bir başarısından başka bir şey değildir" (Macedo 1990: 39).

Yine de savaş sonrası dönemin bu katı yurttaşlık anlayışı son on yılda çok fazla eleştiriye hedef olmuştur. Birçok yorumcu yurttaşlık haklarının edilgin bir biçimde kabulünün, ekonomik bakımdan kendine yeterlilik, siyasi katılım ve hattâ medenilik gibi yurttaşlık sorumlulukları ve erdemlerinin etkin bir biçimde uygulanmasıyla tamamlanmasını savunur. Hattâ yurttaşlık sorumluluklarının uygulanmasının, bu hakların edilgin bir biçimde kabulünün yerini alması gerektiğini ileri sürer. (Marshall'ın bakış açısı da çağdaş toplumların toplumsal ve kültürel ço-

6 Dulles'a karşı Trop 356 US 86, 102 (1958). Yakın tarihli çalışmalarda yurttaşlığın haklarla bu biçimde bağlantılandırılması, hem Britanya hem de ABD açısından doğrudur. Yine de Amerikalılar genelde sivil hakları (ifade ve din özgürlüğü gibi) vurgularken, İngilizler toplumsal hakları (örneğin kamusal eğitim ve sağlık hizmetleri) vurgulama eğilimindedirler (King ve Waldron 1988; Conover, Crewe ve Searing 1991: 804).

güçlülüğünü görmemekle eleştirilmiştir. Daha “çokkültürcü” ya da “grup farklılıklarını dikkate alan” yurttaşlık modelleri geliştirilmesi yönündeki çağrılarını çokkültürcülükle ilgili gelecek bölümde tartışacağım.)

Yurttaşlık kuramcılarının ilk işi, demokrasinin gelişmesi için gerekli yurttaşlık erdemlerini daha somut biçimde tanımlamak olmuştur. William Galston’ın etkili değerlendirmesine göre sorumlu yurttaşlık dört tür yurttaşlık erdemi gerektirir: *i) Genel erdemler*: Cesaret, yasalara uygunluk, bağlılık; *ii) Toplumsal erdemler*: Bağımsızlık, açık fikirlilik; *iii) Ekonomik erdemler*: İş ahlakı, kişisel zevkleri erteleyebilme becerisi, ekonomik ve teknolojik değişime ayak uydurabilme; *iv) Siyasi erdemler*: Başkalarının haklarını kavrayıp bu haklara saygılı olabilmek, ödenebilecek kadarını kabule hazır olmak, iş yerindekilerin performansını değerlendirebilme becerisi, kamusal söyleme katılma isteği (Galston 1991: 221-4).⁷

Bu erdemlerin çoğuna, özellikle de genel ve ekonomik erdemlere, küçük olsun büyük olsun, tarımsal olsun sanayileşmiş olsun, demokratik olsun otoriter olsun, çoğulcu olsun homojen olsun, bütün siyasi düzenlerde gereksinim duyulur. Bu yüzden yurttaşlık erdemlerinin gerekliliği düşüncesi, aslında Batı’nın siyasi düşünce tarihinde, kökleri cemaatlerin daha küçük ve homojen olduğu dönemlere uzanan oldukça eski bir düşüncedir. Ancak çağdaş yurttaşlık kuramlarının, çağdaş çoğulcu toplumların gerçekliklerine yanıt bulması gerekir. Geniş, çoğulcu bir toplum için gerekli olan yurttaşlık erdemleri ve bunları geliştirmek için gerekli olan aygıtlarla, küçük, homojen, modernleşme öncesi kent devletinin gerektirdiği yurttaşlık erdemleri arasında fark olabilir.

Bu yüzden bugün tartışmanın büyük bölümü, çağdaş, çoğulcu, liberal demokrasilere özgü, liberal bir rejimin temel ilkelerini ve yurttaşların bu rejimde üstlenebilecekleri siyasi rolü dikkate alan yurttaşlık erdemlerine odaklanmıştır. Bu erdemler, siyasi makamları sorgula-

7 Galston’un listesindeki erdemlerin birçoğu, daha ince bazı özelliklere ve becerilere ayrılabilir. Örneğin Barber, siyasi erdemlerin ortaklık, müzakere, kapsayıcılık, koşulluluk, dinleme, öğrenme, yaygın iletişim, hayal kurma ve güç sahibi olma gibi alt bölümlere ayrılabilceğini savunur (Barber 1999: 42-5). Artık böyle, az çok inceltilen bir çok liste vardır.

ma becerisi ve isteğini, kamusal politikalarla ilgili kamusal tartışmalara katılabilmeyi de içerir. Bunlar elbette liberal bir demokraside yurttaşlığın en ayrıksı yönleridir, çünkü bir demokrasideki “yurttaşları”, otoriter rejimlerdeki “uyruktan” ayırırlarsa tam da bunlardır.

Otoriteyi sorgulama ihtiyacı, temsili demokraside yurttaşların bir ölçüde kendi adlarına yönetime gelecek temsilciler seçmesi gerçeğinden doğar. Bu yüzden yurttaşların önemli bir sorumluluğu da bu yetkilileri izlemek, yaptıkları işleri sorgulamaktır. Kamusal tartışmalara katılım ihtiyacı ise demokraside hükümet kararlarının halka açık bir biçimde, özgür ve açık tartışmaya alınması gerekliliğinden doğar. Ancak kamusal tartışmanın erdemi yalnızca siyasete katılım isteğinde ya da kişinin görüşlerini açıklamasında değildir. Sohbeti hazır olmak da bir erdemdir. Konuşmak kadar dinlemeye de hazır olma becerisini göstermeyi, başkalarının ne dediğini anlamaya çalışmayı, sohbetin sürmesi için başkalarının görüşlerini saygıyla karşılamayı da gerektirir.⁸

William Galston’un da belirttiği gibi kamusal tartışmalara katılmaya hazır olma karmaşık bir meziyettir. “Liberal toplumların çeşitliliği dikkate alındığında, dinleyicinin, tuhaf hattâ acayip bulacağı birçok görüşü de ciddiyetle dinlemeye hazır olmasını gerektirir. Siyasi tartışma, kişinin, görüşlerini yönlendirmeden ya da zorlamadan çok inandırma siyasetinin temeli olarak da zekice ve içtenlikle ortaya koyabilmesini gerektirir” (Galston 1991: 227).

Bu genelde “kamusal akıl” erdemi olarak anılır. Liberal yurttaşlar, yalnızca tercihlerini belirtmemeli ya da bazı tehditleri ileri sürmemeli; aynı zamanda siyasi istemlerinin gerekçelerini de açıklayabilmelidirler. Ayrıca bu gerekçelerin farklı inançlara ve kültürlere sahip insanlarca anlaşılıp kabul edilebilir olması bakımından “kamusal” gerekçeler olması gerekir. Dolayısıyla kutsal kitaplara ya da geleneğe başvurmak yetmez. Liberal yurttaşlar siyasi istemlerini, özgür ve eşit yurttaşlar olarak aynı statüde olduklarından öbür yurttaşların anlaya-

8 Özellikle James Bohman sohbeti sürdürebilmek için başkalarını yalnızca dinleme değil, onları yanıtlamanın da önemli olduğu düşüncesinin altını çizer. Bohman buna “uyanıklık” düşüncesi der. Bkz. Bohman 1996: 58-9, 116-18; karşılaştırmın Bickford 1996.

bileceği ve kabul edebileceği terimlerle sunmalıdırlar. Kişisel inanç sorunu olan düşüncelerle kamusal olarak savunulabilir düşünceleri birbirinden ayırmak, farklı dinî bağlılıklara ve kültürel birikime sahip olan insanların bakış açılarından sorunların nasıl görüldüğünü çıkarabilmek bilinçli bir çabayı gerektirir.

“Kamusal gerekçelerin” niteliklerini nasıl tanımlayacağımız pek açık değildir. Bu, her zaman büyük bir tartışma konusu olmuştur.⁹ Birçok bakış açısına göre kamusal gerekçeler farklı dinler ve kültürel geleneklere bağlı olanlar arasındaki anlaşmazlıkları gidermekte her zaman başarılı olamaz. Kamusal gerekçelerin tükendiği, kamusal olarak paylaşılmayan dinî ya da kültürel inançlarımıza dayanan, birbirine karşıt iddialarla ortada kalıverdiğimiz bir nokta gelebilir. Bu noktada uzlaşma ya da ödün verme erdemini geliştirmemiz gerekir. Örneğin kimi yorumcular kamusal gerekçelerin kürtaajla ilgili uzlaşmazlıkları tam olarak çözemeyeceğini, bu yüzden bu konuda en akılcı çözümün bir tür uzlaşmaya gitmek olduğunu savunurlar.¹⁰

Yurttaşların dinî inançlarının ya da kültürel geleneklerinin hangerinin kamusal olarak savunulabilir olduğunu değerlendirmelerini ve kamusal gerekçeler tükendiğinde onurlu uzlaşmalara gitmelerini öngören kamusal akıl kavramı tümüyle çağdaş bir kavramdır. Son dönemde yurttaşlıkla ilgili literatürde ön plâna çıkması bir bakıma çağdaş toplumların etnik ve dinî çeşitliliğinin tanınmasıyla ilgilidir.

Ancak bu kavram çağdaş demokratik kuramda, “oy-merkezli” demokrasi kuramlarından “konuşma-merkezli” demokrasi kuramlarına geçişi de yansıtır. Savaş sonrası dönemde uzun yıllar boyunca demokrasi yalnızca oy verme terimleri içinde anlaşıldı. Yurttaşların siyasi süreçten önce gelen ve siyasi süreçten bağımsız bir dizi tercihe sahip olduğu, oy vermenin işlevinin bu önceden var olan tercihleri ya kimin

9 Kamusal akılla ilgili olarak şimdiden ciltler dolusu yapıt vardır. Örneğin bkz. Gutmann ve Thompson 1996; d’Augustino 1996; Rawls 1993a; J. Cohen 1996; Benhabib 1996; Macedo 1990; ve Macedo 1999’daki makaleler.

10 Müzakereci bir demokrasiye bu tür bir uzlaşmanın önemi üzerine bkz. Gutmann ve Thompson 1996; Weinstock 2000.

seçileceği (standart seçimlerde) ya da hangi yasaların benimseneceğiyle (belli bir konudaki referandumlarda olduğu gibi) ilgili kamusal kararlara dönüştürecek adil karar alma süreçlerini ya da toplantı düzeneklerini yaratmak olduğu varsayıldı.

Ama bu “toplanma” ya da “oy-merkezli” demokrasi kavrayışının, demokratik meşruluğun gereklerini karşılayamadığı giderek kabul görüyor. Öncelikle tercihlerin siyasi süreçlerden önce geldiğini ve bağımsız olduğunu varsaydığı için yurttaşların, başkalarını kendi görüşlerinin iyiliğine ya da iddialarının meşruluğuna inandırmasına fırsat tanımıyor. Aynı biçimde yurttaşların kişisel çıkar, ön yargı, bilgisizlikten kaynaklanan iddiaları ya da adalet ilkeleri ya da temel gereksinimlere dayandırılan saçma istekler arasında ayırım yapmasına da olanak tanımıyor. Aslında sürecin hiçbir kamusal boyutu yok. Yurttaşların sandık başına gitmek için fiziksel olarak evlerinden ayrılmaları gerekse de toplanmacı oy-merkezli demokrasi modeli, insanların kamusal alanlarda toplanıp istemlerinin gerekçelerini tartışmalarını beklemiyor ya da onları bu yönde teşvik etmiyor. Hattâ yeni teknolojiyle yurttaşların evlerinden hiç ayrılmayıp, internet üzerinden oylarını kullandığı bir toplanmacı demokrasi biçimi de artık oldukça mümkün.

Neresinden bakarsanız bakın, oy-merkezli demokrasi modelinin sonucu, ince bir meşruiyet yaldızına sahiptir o kadar. Bu model, kazananları ve kaybedenleri belirlemek için bir düzenek sunar. Ama bir görüş birliği geliştirmeye ya da kamuoyu yaratmaya ya da bir uzlaşma biçimlendirmeye yönelik bir düzenek sunmaz. İstemlerinin adalet ilkelerine dayandığına inanan, ama oy-merkezli bir demokraside oy çokluğu sağlayan yurttaşları düşünelim. İstemlerinin adilliği konusunda yanlışa düştüklerini görmeleri için kendilerine hiçbir fırsat sunulmamıştır. Başkalarını bu istemlere inandırma fırsatı ya da başkalarına onları yanıltıklarına inandırma fırsatı tanınmamıştır. Yalnızca sayıları çoktur. Birçok araştırma, yurttaşların savlarının ve gerekçelerinin adil bir biçimde dinlendiğine, başkalarının onlarının sözlerine ciddiyetle kulak verdiğine inandıklarında kendi istekleri dışındaki kolektif karar-

ların meşruluğunu kabul etmeye hazır olduğunu ortaya koymuştur. Ancak böyle adil bir dinleyiş sürecine yer yoksa, insanlar da kararların meşruluğunu sorgulayacaktır. Bu, özellikle oylarının, çoğunluğu oluşturmasını pek ummayan marjinalleşmiş azınlık gruplarına üye insanlar için geçerlidir. Bu sistem içinde gerçek bir iktidara sahip olmaksızın sürekli dışlanabilirler.

Demokratik kuramcılar, toplanmacı ya da oy-merkezli sistemin benzeri yetersizliklerini aşabilmek için giderek oy verme öncesindeki ölçüp biçme ve düşünce oluşturma süreçleri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Kuramcılar dikkatlerini artık sandık başında neler olup bittiğinden çok, sivil toplumun kamusal tartışmalarında neler olup bittiğine yöneltmektedirler. Bu yeni demokrasi modelinin kurucularından John Dryzek, sözkonusu gelişmeyi demokratik kuramda “müzakere dönemi” olarak adlandırır. Dryzek’e göre 1990’larda ortaya çıkan bu akımın, yurttaşlık kuramlarına ilginin arttığı bir döneme denk gelmesi bir rastlantı olmasa gerek (Dryzek 2000: s. v).¹¹ Müzakereci bir demokrasinin hem topluma, hem de toplumda yer alan bireyler ve gruplara birçok yararlar sağlayacağı umulur.¹² Karar alma süreçleri, yurttaşların daha önceden dile getirmediği bilgi ve görüşleri dikkate alacağı, yurttaşlar kamusal tartışma sürecinde yanlışlığı, yetersizliği ya da savunulamazlığı görülen varsayımları ya da inançları sıvayıp bir yana bırakacağı için, müzakereci demokrasi modelinin topluma kolektif ya-

11 “Toplanmacı” demokrasi kavrayışından “müzakereci” demokrasi kavrayışına bu geçişe ilişkin tartışmalar için bkz. Young 2000a: 1. Bölüm; Christiano 1996: 133-50; J. Cohen 1997a: 143-55; Miller 2000: 1. Bölüm; Phillips 2000. Bu iki modeli tanımlamak için herkes “toplanmacı” ve “müzakereci” sıfatlarını kullanmaz. Dryzek ve Young, siyasi iletişimin doğasına ilişkin aşırı akılcı bir tablo sunduğu gerekçesiyle “müzakereci” demokrasi terimine karşı çıkarlar. Dryzek, “konuşmaya dayalı demokrasi”, Young da “iletişimsel demokrasi” terimlerini yeğler. Ancak ikisi de “konuşma merkezli” demokrasi modeline eşit ölçüde bağlıdır. Eski toplanmacı model, özellikle Amerikan siyaset bilimi çevrelerinde “çoğulcu” model olarak bilinir. Bu, tarihi 1950’ler öncesine uzanan bir terimdir. Ancak anlatmak istediği çoğulculuk, çağdaş tartışmaların konusunu oluşturan kimlik gruplarıyla değil, örgütlü çıkar gruplarıyla ilgili olduğu için bugün yanıltıcı olma potansiyeli taşır. Çoğulculuğun farklı anlamları için bkz. Eisenberg 1995.

12 Böyle on yarar içeren bir liste için bkz. Elster 1998a: 11; karşılaştırın Cooke 2000’de beş yarar sıralayan bir liste vardır.

rarı, daha iyi kararlar alınmasını sağlamak olacaktır.¹³ Aynı zamanda toplumda daha büyük bir birlik ve dayanışma sağlayacaktır. Öncelikle herkes kendi görüşlerini dinletebilme ve başkaları tarafından değerlendirilme şansına sahip olduğu için siyasi karar alma süreci daha meşru görülecektir. Ayrıca insanların ortak bir düşünme deneyimini paylaşabildikleri gerçeği, yurttaşlar arasında sağlam bir bağ oluşturacak, karşılıklı anlayışı ve duygudaşlığı artıracaktır. Müzakereci bir demokraside, başkalarının davranışlarını yönlendirme, telkin, propaganda, aldatma ya da tehditlerden çok onların iddialarına ilişkin zorlayıcı olmayan tartışmalarla değiştirmeye çalışırız. Bu karşılıklı saygının ya da uygar bir dostluğun göstergesidir (Dryzek 2000: 2).

Hattâ bu ortak düşünmenin, kimi zaman çözülmez görünen uzlaşmazlıkların yanlış anlamalara ya da eksik bilgilere dayandığı anlaşıldığında birçok önemli konuda daha büyük bir uzlaşmanın önünü açacağını; “bireysel gereksinimler ve isteklerin herkesin paylaşabileceği tek bir gelecek hayalinde” birleşebileceğimizi bile umabiliriz (Barber 1984: 224). Ancak bireysel demokratların birçoğuna göre böyle bir görüş birliği, ortak ölçüp biçme, tartma sürecinin ön kabulü ya da hedefi değil, sevindirici ancak rastlantısal bir yan ürünüdür. Farklılıklarımız üzerine düşünmek, farklılıklarımızı ortadan kaldırmakla aynı şey değildir.¹⁴ (Elbette bu, müzakereci demokrasinin daha önceki de-

¹³ Burada, faydacılığın anlatıldığı bölümde böz ettiğimiz faydanın ya da refahın nasıl tanımlanacağı sorunuyla bir benzerlik vardır (2. Bölüm; 2. alt. böl. s.17). Gördüğümüz gibi faydacılar, faydayı yalnızca ne için olurlarsa olsunlar mevcut tercihlerimizin karşılanması değil, bilgiye dayalı tercihlerimizin karşılanması olarak tanımlamak gerektiğini kabul etmişlerdir. Yanlış, uyarlanmış ya da bilgiye dayanmayan tercihlerimizin karşılanması zararlı olabilir. Bu, insanların iyi hayata ilişkin bilgiye dayalı tercihler geliştirmelerini sağlamak için toplumun nasıl örgütlenmesi gerektiği sorusunu doğurur. Demokrasi kuramları açısından da benzer bir durum söz konusudur. Toplanmacı demokrasi modeli, istenen sonucu, bireylerin önceden mevcut tercihlerinin, ne yönde olurlarsa olsunlar adil olarak tartılması ya da toplanması olarak tanımlar. Ancak insanların siyasi hak istemleri ve tercihleri bilgiye dayalıysa daha meşru ve yararlı olabilir. Bu da karşılığında insanların tercihlerini bilgiye dayalı olarak oluşturmasını ve değiştirmesini mümkün kılacak ön koşullara dikkat çeker. Aslında müzakereci demokrasinin hedefi de budur.

¹⁴ “Uzlaşma”nın müzakereci demokrasinin hedefi olup olmaması gerektiğine ilişkin canlı bir tartışma vardır. Müzakereci demokrasiyi savunan kimi kuramcılar, yan tutucu çıkarların gerçekten genel çıkarlar olarak yeniden biçimlendirilip en iyi tezler galip gelirken, akılcı müzakerecinin de

mokrası modelinin ağırlık verdiği “oy verme” süreçlerine hiç başvurmadan işleyemeyeceği anlamına geliyor. Günün sonunda, iddialar ge-reği gibi değerlendirildiğinde, geri kalan uzlaşmazlıkların çözümü için bir oylama ya da seçim sürecine gereksinim olacaktır.)

Bu yüzden “müzakereci demokrasi”nin geniş plânda topluma birçok yararı vardır. Ancak azınlıktaki gruplar ya da marjinalleşmiş gruplar açısından özellikle yararlı bir modeldir. Böyle grupların çoğunlukçu bir seçim sisteminde gerçekten etkili olmasını, sistemin meşruluğunu kabul etmelerini sağlayacak gerekçeler bulmalarını sağlamanın tek yolu, çoğunluk oylarını kazanmaya çalışmalarından çok, kamuoyunun oluşumu sürecine katılmalarıdır. Simone Chambers’ın da belirttiği gibi, “iktidar sahibi olmanın aracı oy yerine sestir” (Chambers 2001). Toplam nüfusun yüzde 5’inden daha azını oluşturan eşcinseller, sağırklar, yerli halklar gibi grupların son dönemde gösterdiği ilerlemeler de bunu açıkça ortaya koyuyor. Bu grupların iktidarı büyük ölçüde daha geniş ölçekte toplumun üyelerinin bu gruplar için neyin doğru, neyin adil olacağı yönünde önceden sahip olduğu varsayımları dönüştüren bir kamusal tartışmaya katılım yoluyla gerçekleşmiştir. Demokrasi bu grupları “çoğunluğun zorbalığına” (ya da ilgisizliğine ve savsaklamasına) teslim etmek yerine onlara adalet sağlayacaksa düşünmeye, ölçüp biçmeye, tartmaya daha açık olması gerekir. Sonuçta liberal, cemaatçi, feminist, çokkültürlülüğü savunan, eleştirel birçok kuramcı, daha fazla ölçüp biçmeyi çağdaş demokrasinin kilit gereksinimlerinden biri olarak tanımlamıştır.¹⁵

görüşlerde bir uzlaşmaya yol açabileceğini, yol açması gerektiğini savunur. Bu uzlaşma arayışına genelde, Habermas’tan etkilenen müzakereci demokrasi kuramlarında rastlanır (örneğin Benhabib 1992). Başkaları daha akılcı bir biçimde, müzakerecinin zaman zaman başlangıçtaki beklentimizden uzak düştüğünü, uzlaşmazlıklarımızın daha derin olduğunu, kolay çözümlere ve de-neysel sınamalara daha az bağlı olduğunu ortaya çıkardığını savunur (Young 1996: 126; 2000a: 40-4; Frazer ve Lacey 1993). Femia, müzakereci demokratların müzakerecinin “birleşik kamusal irade”de sonuçlanacağı düşüncesine bağlı olduğu görüşündedir; Femia’nın naif diye nitelediği bir görüştür bu (Femia 1996: 378-81; karşılaştırmın Ferejohn 2000).

- 15 Liberaler için bkz. Rawls 1999a: 574; Dworkin 2000: 364-5; Gutmann ve Thompson 1996; cemaatçiler için bkz. Sandel 1996; eleştirel kuramcılar için bkz. Habermas 1996; Chambers 1996; feministler için bkz. Fraser 1992; Phillips 1995: 145-65; çokkültürlülüğü savunanlar için bkz. M. Williams 1998; 2000; Young 2000a.

Bu yeni müzakereci demokrasi modeline ilişkin olarak çok daha fazla şey söylenebilir. Öncelikle uygun müzakere forumları nelerdir? Bu forumlar hangi düzeylerde olmalıdır? Yerel mi, ulusal mı yoksa ulus-üstü mü? Bu forumların yaklaşımı konulara özel mi yoksa genel mi olmalıdır? Bütün grupların ve bütün görüşlerin bu gruplarda temsil edilmesini nasıl sağlayabiliriz? Hedefimiz, mevcut oy verme, halk oyu, seçime dayalı temsil ve yargısal karar alma süreçlerini daha müzakereci kılmak mıdır; yoksa değerlendirme süreci için “müzakere oylaması”, “yurttaşlar jürisi”, belediye meclisi toplantıları ya da bölge meclisleri gibi yeni forumlar yaratmak mıdır? Kuramcılar, müzakereci demokrasinin uygulanışına ilişkin bu soruları yeni yeni yanıtlamaya başlamışlardır. Bu sorulara verilecek yanıtların en azından bir ölçüde adalet kuramlarımıza dayanacağı da açıklık kazanmıştır.¹⁶ Örneğin liberterler ve liberal eşitlikçiler, demokratik müzakere süreçlerinde “eşit ses bulma”nın sağlanması için seçim kampanyası finansmanının yasal bir denetime bağlı tutulup, tutulmaması konusunda farklı görüşler ileri süreceklerdir.

Ancak bizim için asıl önemli nokta, daha müzakereci bir demokratik modele geçişin, yurttaşlık erdemleriyle ilgili sorunların ele alınmasını daha geciktirilemez kılmış olmasıdır. Oy merkezli modelde, yurttaşların özel ya da az çok kişisel çıkarlarını gözeten bir yolda hareket ettikleri varsayılır: Başkalarıyla kurulan her iletişimin, kişinin işini görmesine yönelik stratejik bir davranışı yansıttığı varsayılır. (Örneğin pazarlık ya da iki kişinin birbirini tutarak karşılıklı bir yardımlaşma içinde olması gibi.) Oysa müzakereci modelde, yurttaşların yalnızca kişisel çıkar için stratejik olarak hareket etmedikleri, kamusal alanda karşılıklı anlayışın sağlanması hedefiyle hareket ettikleri varsayılır.¹⁷ Açıkçası

16 Müzakereci demokrasiye ilişkin öneriler, deneyler ve olay araştırmaları için bkz. Fishkin 1991; 1995 (müzakereli seçimler); Elster 1998b (bölgesel meclisler); Chambers 1998 (anayasal konvansiyonlar); Pettit 2000 (“tartışmalı” danışma düzenekleri üzerine). Bu müzakereci forumlarda grupların adil temsilinin nasıl sağlanacağına ilişkin olarak bkz. M. Williams 2000; De Greiff 2000.

17 Karşılıklı anlayışı amaçlayan “iletişimsel eylem”le, araçsal başarıyı amaçlayan “stratejik eylem” arasındaki bu çelişki en sistematik biçimde Habermas tarafından geliştirilmiştir (Habermas 1979). (Habermas’ın müzakereci demokrasi kuramlarına bu etkisi, kıta Avrupasındaki siyaset felsefesi geleneğinin Anglo-Amerikan siyaset kuramı üzerindeki en güçlü etkilerden biridir.) İle-

bu, demokratik yurttaşlığın gereklerine ilişkin daha istetenebilir bir tablodur. Demokratik yurttaşlık yalnızca etkin ve katılımcı, otoriteye karşı eleştirel, açık düşünceli olmakla kalmayıp pazarlık ya da tehditlerle kişisel çıkar peşinde koşmaktan çok düşünerek, tartarak karşılıklı anlayışı geliştirmeye de niyetlidir. Bu erdemlere sahip yurttaşlar olmadan, liberal demokrasi adalet sözünü yerine getiremez ve yavaş yavaş demokratik olmayan, dar görüşlü güçlere tutsak düşebilir.

Elbette her yurttaşın bütün bu erdemleri en üst düzeyde göstermesi gerekmez. Liberal demokrasi bir iblisler toplumu için mümkün olmayabilir, ama bir melekler toplumunu da gerektirmez. Liberal demokrasinin kritik bir eşiği gerektirdiğini söylemek en doğrusu olacaktır: Bu erdemlere yeterli düzeyde sahip olan yeterli sayıda yurttaş olmalıdır. Bu eşiğin neresi olduğu soyut düzeyde yanıtlanamayacak karmaşık bir sorudur.

Ancak bu eşiği nereye çekersek çekelim, bu eşiğin altına düşme tehlikesi içinde olduğumuzu düşünen birçok kişi vardır. Ayrıca eğilimler de iyi görünmüyor. İnsanların kamusal katılıma, saygılı diyaloga ya da hükümete eleştirel yaklaşımında genel bir düşüş eğilimi gözleniyor (Walzer 1992a: 90). Bugün birçok kişi siyasi sürece yabancılaşmış ya da azından ilgisiz görünüyor. Örneğin yakın zamanda yapılan bir araştırmaya göre Amerikalı gençlerin yalnızca yüzde 12'si oy vermeyi iyi bir yurttaş olmak açısından önemli görüyor. Ayrıca bu ilgisizlik genç olmakla da ilgili değil. Önceki elli yılda yapılan benzer araştırmalarla bir karşılaştırmaya gidildiğinde “bugünkü kuşağın bundan önceki elli yılın genç kuşaklarına göre daha az bildiği, daha az kaygılandığı ve liderlerine, ku-

tişimsel eylem ve stratejik eylem arasındaki bu çelişki, önemli bir çelişkidir, ama uygulaması kolay değildir. Sonuçta insanlar stratejik gerekçelerle iletişimsel eylemlere girişebilirler. Kendi çıkarını gözeten istemim için ilkeli bir gerekçe sunmam, “ilkem” üzerinde uzlaşmaya gönüllü olmadığımı imâ ederek muhalefeti korkutmaya yönelik olabilir (bkz. Elster 1995; Johnson 1998). Müzakereci demokrasi kuramcıları açısından önemli güçlüklerden biri de yalnızca iletişimsel eylemin nasıl geliştirileceğini değil, stratejik iletişimsel eylemlerin de nasıl azaltılacağını ya da ayıklanacağını değerlendirmektir. Elster iyimserce, insanlar başta yalnızca stratejik gerekçelerle müzakereye girmiş olsa bile, sonuçta önceden yalnızca ağızlarından düşürmedikleri “sağduyu”nun gereklerini içselleştireceğini savunur. Elster buna “ikiyüzlülüğün uygarlaştırıcı gücü” der (Elster 1998a: 12; karşılaştırmacı Johnson 1998: 172).

rumlarına karşı daha az eleştirel olduğu” görülüyor (Glendon 1991: 129) Büyük Britanya’da da durum farklı değil (Heater 1990: 215).

Kısacası yurttaşlık değerlerinin önemine ilişkin bilincin giderek güçlendiğini, ama aynı zamanda bu değerlerin düşüşte olduğuna ilişkin korkuların da giderek arttığını görüyoruz. İnsanların kamusal düşünme süreçlerine katılan etkin yurttaşlar olmaları gereğine yapılan vurgunun giderek güçlendiğini, ama aynı zamanda daha büyük bir ilgisizlik, edilginlik ve aile, kariyer, kişisel projelerin özel alanına doğru geri çekilme eğilimi olduğunu görüyoruz.

2. YURTTAŞLARIN CUMHURİYETİ

Peki bu “yurttaş mahremiyeti sendromu”nun üstesinden nasıl gelebiliriz? Yurttaşları, demokratik yurttaşlığın gereklerini yerine getirmeye ve yurttaşlık erdemlerini göstermeye nasıl özendirebiliriz? “Yurttaş cumhuriyetçiliği” (civic republicanism) olarak bilinen düşünce okulunun temel sorusu budur. (Tabii, buradaki “cumhuriyetçi” kavramı, ABD’deki Cumhuriyetçi Parti’ye bir gönderme değildir. Klasik dönemde Atina ve Roma’da, Rönesans Floransa’sının etkin ve kamusal yurttaşlığı özendirdiğine inanılan şehir devleti cumhuriyetlerinin hayalini canlandırmaya yöneliktir.)

Ancak yurttaş cumhuriyetçileri, etkin bir yurttaşlığın nasıl özendirileceği sorusuna çok farklı yanıtlar getirir. Basitleştirecek olursak, çağdaş yurttaş cumhuriyetçiliğinin iki cepheye ayrıldığını söyleyebiliriz. Biri, insanları demokratik yurttaşlığın yüklerini kabule inandırma çabasıdır. Bunu yaparken de bunların aslında “yük” olmadığını anlatmaya çalışır. Bu bakış açısına göre siyasi katılım ve kamusal düşünme, insana yük olacak bir yükümlülük ya da görev gibi değil, ödüllendirici bir etkinlik gibi görülmelidir. İnsanlar demokratik yurttaşlık çağrısını memnunlukla karşılamalıdır. Çünkü etkin bir yurttaşın hayatı sahip olabileceğimiz en yüksek yaşam biçimidir. Bunu cumhuriyetçiliğin “Aristocu” versiyonu olarak adlandırabiliriz. Çünkü Aristo siyasi katılımın değerine ilişkin bu görüşün ilk ve en güçlü savunucularından biridir.

Öbür cepheye, siyasi katılımın değerine ilişkin bir iddiada bulunmaktan kaçınır ve birçok insanın, demokratik yurttaşlık çağrısını bir yük gibi görebileceğini kabul eder. Demokratik kurumlarımızın işlerliğini sağlamak, temel özgürlüklerimizi korumak için demokratik yurttaşlığı bir yük olarak kabul etmemizi gerektirecek güçlü nedenler olduğunu vurgular.¹⁸

Cumhuriyetçiliğin demokratik yurttaşlığı bir “araç” olarak gören bu yorumunu bir sonraki bölümde tartışacağım. Burada Aristocu versiyona daha yakından bakalım. Bu görüşün ayırdedici özelliği, siyasi katılımın katılımcılar için değerine yaptığı vurgudur. Böyle bir katılım Adrian Oldfield’in deyişiyle “çoğu insanın istediği, insanoğlunun en yüksek bir arada yaşama biçimidir” (Oldfield 1990b: 6). Bu bakış açısına göre siyasi katılım, aile, komşuluk ve meslek gibi kişisel zevklerden üstündür ve bu yüzden de insanların hayatının merkezinde yer almalıdır. Siyasete katılmamak kişiyi “son derece yetersiz ve gelişmemiş bir varlık” kılar (Oldfield 1990a: 187; karşılaştıran Pocock 1992: 45, 53; Skinner 1992; Beiner 1992).

Açıkçası bu, geçen bölümde tartıştığım, hayatı gerçekten mükemmel ya da gerçekten insanca kılanın ne olduğuna ilişkin belli bir görüşe dayanan “mükemmelci” yaklaşımın bir başka örneğidir (6. Bölüm 4. alt. böl., s.296). Bu nedenle liberaller bu bakış açısını, devlet mükemmelciliğinin bütün biçimleri gibi, iyi hayata ilişkin belli bir kavrayışa diğerleri karşısında ayrıcalık tanıyan bir yaklaşım olarak görecektir. Bu düşünceye birazdan döneceğim. Şunu belirtelim ki, siyasi katılımın değerine ilişkin bu görüşü kabul etmek zor. Savunucularının da teslim ettiği gibi, bu görüş açıkça, çağdaş dünyada çoğu insanın iyi hayat kavrayışla gözle görülür bir çelişki içinde. Çoğu insan en büyük mutluluğu siyasette değil, aile hayatında, işte, dinde ya da dinede buluyor. Kimileri siyasi katılımı doyurucu buluyor. Ancak çoğu insan siyasi katılımı, hükümetin kişisel uğraşlarına ve bağlılıklarına saygı gösterip bunları desteklemesini sağlamak üzere ara sıra girilen,

18 Cumhuriyetçiliğin iki biçimiyle ilgili benzer farklılıklar üzerine bkz. Patten 1996: 26; Burt 1993: 360; Rawls 1988: 272-3.

angarya benzeri bir etkinlik olarak görüyor. Siyasetin temelde özel hayatın bir aracı olduğu varsayımı, solcu (Ignatieff 1989: 72-3), sağcı (Mead 1986: 254), sivil toplum kuramcısı (Walzer 1989: 215) ya da feminist (Elshtain 1981: 327), siyasi yelpazenin hemen her noktasında bulunan çoğu insan tarafından paylaşılıyor.

Aslına bakarsanız bu, Benjamin Constant'ın antik çağdaki özgürlükle çağdaş özgürlük arasındaki ünlü ayrımında dile getirdiği, çağdaş yaşamın tanımlayıcı özelliklerinden birini yansıtıyor. Constant, antik dönemdeki insanların özgürlüğünün, barışçı biçimde kişisel bağımsızlıklarının tadını çıkarmak değil, siyasi iktidarın icraatına etkin olarak katılmaları olduğunu savunur. Çağdaşların özgürlüğüyse, kişisel uğraşlar ve bağılıklarda kesintisiz mutluluk arayışından ibarettir. Bu da siyasi iktidarın icraatından bağımsız olmayı (genelde anayasal olarak korunan bir dizi yurttaşlık hakkı ve özgürlüğüyle) gerektirir. Antik çağların insanları, özel hayatlarındaki özgürlüklerini siyasi hayatı geliştirmeye feda ederlerken, çağdaşlar siyaseti özel hayatlarını korumak için gerekli bir araç (kimi zaman da bir özveri) olarak görürler.

Aristocu cumhuriyetçiler aslında bu tarihsel değişimi tersine çevirmeye, “antiklerin özgürlüğü”ne iyi hayat kavrayışımızdaki öncelikli yerini kazandırmaya çalışıyorlar. Bu, iki biçimde yapılabilir: Ya siyasi katılımın gerçek değerini alkışlayarak ya da özel hayatın değerini küçümseyerek. Aristocu cumhuriyetçilerin çoğu, bu iki stratejinin bir karışımını benimser.

Kimileri, “özel” hayata yapılan çağdaş vurgunun anti-toplumsallık olduğunu ve doğuştan toplumsal doğamızı yadsıdığını savunur. Örneğin Marx'a göre, liberallerin vurguladığı bireysel haklar, “kendi içine çekilmiş, yalıtılmış bir göçebe gibi davranılan bir insanın özgürlükleridir. İnsanın özgürlük hakkı, insanın insanla birleşmesini değil, insanın insandan ayrılmasını temel alır. Özgürlük bu ayrılık hakkıdır” (Marx 1977b: 53). Aristocu cumhuriyetçiler de aynı biçimde, liberallerin “özel” hayata verdiği değer, “atomculuğun” bir biçimi olduğundan yakını ve toplumsal bağlar ve ilişkilere duyduğumuz insanca gereksinimi gidermenin bir yolu olarak siyasi katılımı savunurlar.

Ama aslında liberalizmin siyasete güvensizliğin öbür yüzünde toplumsal hayata ve sivil topluma verdiği destek vardır. Nancy Rosenblum'un da belirttiği gibi, liberalizmin kişisel özgürlüklere bakışında, doğal toplumsallığımız bir önkabuldür:

Sivil toplumda özel hayat, sosyalleşme öncesi doğal bir durum ya da yalıtılmış ve kopuk bir anti-toplumsallık değil, hayat anlamına gelir. Kişisel özgürlük, özel hayatın özgürlüğü özel birlikler, dernekler kurma olasılıklarını artırarak, kamu yetkililerinin kuşatması ve müdahalesinden kaçma olanağı sunar. Kişisel hayatta özgürlüğün, ilgisizliğe, kayıtsızlığa davetiye çıkarmaktan çok, bireylerin daha geniş toplumsal bağlanlara ve hükümete ulaşmasını sağlayan grupların oluşumunu ve kamusal tartışmaları özendirdiği varsayılır (Rosenblum 1987: 61).

Devlet insanları, özel hayatın “tam bağımsızlığı” içine bıraktığında, onları yalıtılmışlığa bırakmış olmaz. Tersine onları “birlikler ve dernekler” ya da Rawls'un deyişiyle “özgür toplumsal birlikler” kurmakta serbest bırakmış olur. Bireyler, toplumsal hayvanlar olduğumuzdan, ortak amaçlara ulaşmak için başkalarına katılma özgürlüklerini kullanacaklardır. Constant'a göre çağdaş özgürlük, “insanın insanla birliğini” temel alır. Ancak Constant, insanların sivil toplumda toplanma özgürlüklerinden doğan birliğin, siyasi derneklerin zoraki birliğinden daha gerçek ve daha özgür olduğunu düşünür. Liberalizmin özel hayat ideali, bireyi toplumdan korumak için değil, toplumu siyasi müdahalelerden özgürleştirmek içindir. Liberalizmi anti-toplumsal değil, “toplumun yüceltilmesi” olarak görmek daha doğru olur. Çünkü liberaller, “toplumsal hayatı insanın başarısının en yüksek noktası olarak görür; ahlâkın ve akılcılığın gelişiminde toplumsal hayata hayati önem biçerler.” Siyasi hayat ise, “düzenli toplumsal ilişkileri sağlamak için gerekli zorlamanın katı bir simgesine” indirgenir (Wolin 1960: 363, 369, 291; karşılaştırın Holmes 1989: 248; Schwartz 1979: 245).

Bu yüzden Aristocu cumhuriyetçiliği savunabilmek için bireylerin gerçekten insanca bir hayat sürmekte topluma gereksinimleri olduğunu söylemek yeterli değildir. Liberaller bunu yadsımazlar. Aristocu cumhu-

riyetçilerin bunun da ötesine geçip bireylerin siyasal olarak etkin olmaya gereksinim duyduğunu göstermesi gerekir. 6. Bölüm, 8. alt böl., s.346'da gördüğümüz gibi, topluma katılmakla siyasete katılmak arasındaki bu ayrım, genelde cemaatçiliğin liberal “atomculuğa” yönelik eleştirisiyle gölgelenmiştir. Ama Aristo, insanların zoon politikon (siyasal hayvan) olduğunu söylediğinde, yalnızca insanların toplumsal hayvanlar olduğunu söylemek istememişti. Tam tersine “insan türünün doğal, toplumsal birliğini, biyolojik hayatın dayattığı, başka hayvanlar için olduğu kadar insan hayvanlar için de geçerli olan bir sınırlama olarak değerlendirmişti” (Arendt 1959: 24). Siyasi hayatın ise, toplumsal hayatımızdan farklı, ondan daha yüksek bir noktada olduğu düşünülür.

Aristocu cumhuriyetçiler, liberalizmin toplumu yüceltmesine karşı koymak ve siyaseti daha yüksek bir yaşam biçimi olarak benimsetmek için çeşitli girişimlerde bulunmuşlardır. Ancak modern zamanlara liberal bakış açısı egemendir. Yunanlılar “hiçbir koşulda, siyaset yalnızca toplumu korumaya yönelik bir araç olamaz” diye düşünürlerken, çağdaş kuramcılar siyasetin topluma hizmet etmesi gerektiğini varsayarlar; ama siyasetin topluma nasıl hizmet etmesi gerektiğinde uzlaşamazlar. Bu toplum “ortaçağlarda olduğu gibi bir inançlılar toplumu ya da Locke’un kuramındaki gibi bir mülk sahipleri toplumu ya da Hobbes’daki gibi dur, durak bilmeksizin satın almakla uğraşan bir toplum ya da Marx’ın kuramındaki gibi bir üreticiler toplumu ya da bizim toplumumuzdaki gibi meslek sahipleri toplumu ya da sosyalist ve komünist ülkelerde olduğu gibi bir emekçiler toplumu olabilir. Hepsinde de toplumun özgürlüğü, siyasi otoritenin kısıtlanmasını gerektirir ve bu kısıtlamayı meşrulaştırır. “Özgürlük toplumsal olanın alanına yerleştirilmiştir; güç ve şiddetse hükümetin tekelindedir” (Arendt 1959: 31). Bu da ahlâkî eşitliğe verilen önem gibi liberalizmin tarihsel tartışmayı kazandığı, sonraki tartışmaların, bir anlamda temel liberal ilkeler çerçevesinde gerçekleştiği durumlardan biridir.

Cumhuriyetçiler, sık sık siyasi katılımı değerli bulmayan çağdaş kayıtsızlığı açıklamak için sözgelimi antik Yunan’a oranlandığında bugün siyasi hayatın yozlaştığını savunurlar. Siyasi hayat birçok yurttaş

için ödüllendirici olamayacak kadar çok geniş bir ölçüğe yayılmış, parayla yönlendirilir duruma gelmiştir ya da medya tarafından belirlenir olmuştur veya “uzmanların” egemenliğine girmiştir. Bu bakış açısına göre siyasi eylem için daha insanî ölçekte forumlar yaratacak (Antik Atina’daki yüz yüze siyaset gibi) ve bu forumların para sahipleri, medya ya da bürokratik uzmanlık tarafından işgal edilmesini önleyecek olursak, o zaman insanlar siyaseti bugünkünden daha ödüllendirici bulacaklardır. Küçük ölçekli siyasi forumları savunan bu cumhuriyetçi duruş, böyle forumları siyasi sürecin merkezine “özel oylama”dan çok “kamusal sohbeti” yerleştirmenin en iyi yolu olarak gören düşünsel demokratların savlarıyla da uyumaktadır.

Bu bakış açısına göre, Aristocu cumhuriyetçiliğin karşı karşıya olduğu sorun temelde bir dönüşüm sorunudur. Düşünsel demokratik forumlar zaten oluşmuşsa, insanlar bunlara katılmayı ödüllendirici bulacaklardır. Ancak buradan oraya nasıl ulaşacağız? Bugün paranın, uzmanlığın ve medya reytinglerinin iktidarından yemlenen insanlar, buldukları konuları bırakmayı kabullenmeyeceklerdir. Bu yüzden gereksinim duyulan siyasi reformlar, ancak ortalama yurttaşlar siyasi süreçteki rollerini güçlendirecek reformlara katılırlarsa, bu reformlar için seferber olurlarsa gerçekleşecektir. Ama var olan siyasi kurumlar düş kırıklığı yarattığı ve engelleyici olduğu için pek az kişi bu reform sürecine katılmak isteyecektir.¹⁹

Benim bakış açım göre, daha düşünsel forumlar yaratılsa bile birçok kişi siyasi hayatı bir özveri olarak görmeyi sürdürecektir. Aristocu cumhuriyetçiler, insanların doyurucu bulmadıkları için siyasi hayattan yüz çevirdiğini düşünürler. Ben özel hayata bağlılığımızın, kamusal hayatın yoksulluğundan değil (ya da yalnızca bundan değil), özel hayatın zenginleştirici olmasından kaynaklandığını düşünüyorum. Artık siyasi hayatı yüceltme gereği duymuyoruz, çünkü özel ve sosyal hayatımız Antik Yunanlılarınkinden daha zengin.

Bu tarihsel değişimin birçok gerekçesi vardır: Romantik aşkın

19 Cumhuriyetçiliğin karşı karşıya olduğu merkezî önemde bir sorunun bu geçiş tezi olduğu düşüncesi için, bkz. Herzog 1986: 483-90; Burt 1993: 363.

ve çekirdek ailenin yükselişi (ve bunların mahremiyete verdiği önem), refahın artması (dolayısıyla daha zengin dinence ve tüketim biçimlerinin ortaya çıkması), Hıristiyanlığın emeğe verdiği önem (Antik Yunan emeği küçümserdi) ve savaşlardan duyulan hoşnutsuzluğun artması (Yunanlılar savaşa büyük saygı duyardı) gibi. Antik Yunan özel (private-“mahrem”) alanı, bir “yoksunluk” (privation-“mahrumiyet”) alanı olarak görürdü (“private” sözcüğünün kökeni de budur) ve çok az değer verirdi [tabii zamanımızla karşılaştırılabilir bir “özel” (private) kavrayışları var idiyse]. Ama biz “çağdaşlar”, mahremiyette, aşkta, dinlencede, tüketimde ve çalışmada yoğun hazlar buluruz.

Aristocu cumhuriyetçiler, ailenin ve kariyerin sunduğu mutluluklardan siyasete göre daha çok zevk alan edilgin yurttaşların, bir anlamda yanlış yöne gittiğini ve “aptallaştığını” düşünür. Ama bu iddianın temeli nedir? Aristocu cumhuriyetçilerin iyi hayata ilişkin kavrayışlarına akla yatkın bir savunu getirdiklerini sanmıyorum. Örneğin Oldfield, siyasi hayatın “çoğu insanın istediği, insanoğlunun en yüksek bir arada yaşama biçimi” olduğu değerlendirmesini yaptıktan sonra şöyle sürdürür: “Bu ahlâkî bakış açısını tartışmayacağım. Yurttaş cumhuriyetini savunan literatür içinde birçok kez tartışılmıştır” (1990b: 6). Ama daha önce de belirttiğim gibi siyasi hayatın üstünlüğüne ilişkin bu savunular, insanların özel alanı bir yoksunluk alanı gibi gördükleri bir dönemde ortaya çıkmıştır. Galston’un da dediği gibi, özel hayatı sıkıcı ve kendi içine kapalı bularak küçümseyen Aristocu cumhuriyetçiler, aslında gerçek cemaatlerden pek hoşlanmazlar, hattâ gündelik hayatı hor görürler (Galston 1991: 58-63)²⁰ (9. Bölüm’de göreceğimiz gibi Aristocu cumhuriyetçilerin özel alana duydukları hoşnutsuzluk, tarihsel olarak kadınlara karşı hoşnutsuzlukla bağlantılıdır. Bkz. Vogel 1991: 68; Young 1989: 253; Phillips 1991: 49; 2000).

Aristocu cumhuriyetçilik kimi zaman “cemaatçiliğin” bir biçimi olarak adlandırılır, hattâ ikinci dereceden bir cemaatçilik olarak bile görülebilir. “Ortak yarar siyaseti”nin geleneksel cemaatçi bakış açısı

20 Habermas’ın “yurttaşların sırtına ezelden beri yük olmuş yurttaşçı-cumhuriyetçi ethos ve erdem beklentileri”yle ilgili tartışmasına da bakınız (Habermas 1996: 487).

sına göre insanlar siyasete, ortak inançlar ya da geleneksel yaşam biçimlerini temel alan mevcut bazı ortak amaçlara ulaşmak için girerler. Aristocu cumhuriyetçilik ise tersine, insanların önceden belirlenmiş ortak siyasi amaçları bulunduğunu varsaymaz. Aristocu cumhuriyetçilik, insanların özel hayatlarında ortak amaçları paylaşmadığı, kamusal politikaların hangi hedeflere yönelmesinin uygun olacağına ilişkin yurttaşlar arasında bir görüş birliği bulunmayacağı gerçeğini kabul edebilir. Ancak, siyasi katılımın kendisinin ortak bir yarar olarak görülebileceğini varsayar. “Ortak yarar”ın siyasi katılımı sağlanacak olması, önceden yerleştirilmiş kültürel bir siyasi uygulama ya da bir gelenek değil, siyasi katılımın sahip olduğu değer kendisidir.

Ama tek bir iyi hayat kavrayışını ayrıcalıklı kılmaya yönelik böyle bir girişim, çağdaş toplumlarda başarısızlığa mahkûmdur. Yurttaşların iyi bir hayatın ne olduğuna ilişkin kavrayışlarındaki derin ve köklü farklılıkları dikkate alacak olursak, siyasi etkinliklerin değerli olduğuna ya da toplumsal veya kişisel alandaki etkinliklere göre daha önemli olduğuna ilişkin bir görüş birliği sağlanmasını bekleyemeyiz. İnsanlar yalnızca önceden belirlenmiş siyasi uygulamalar ve geleneklerin değeri konusunda değil, siyasi katılımın değerine ilişkin de uzlaşmazlıklar yaşayacaklardır. “Çoğulculuk gerçeği” yalnızca geleneksel cemaatçiliği değil, Aristocu cumhuriyetçiliğin doğuşunu da sekteye uğratır.²¹

3. ARAÇSAL ERDEMLER

Sonuçta liberaller Aristocu cumhuriyetçilik öğretisini kabul edemezler. Bu öğretiyi ancak hükümetlerin, bireylerin iyi hayata ilişkin yargılarını

21 Quentin Skinner, Aristocu cumhuriyetçi tezin ilginç bir versiyonunu sunar. Görünüşe bakılırsa, Skinner siyasi katılımın birçok insan için kendinde bir önem taşımadığı görüşündedir. Ancak insanların siyasi katılımı, *sanki* kendinde bir değermiş gibi görmesini sağlamamız gerektiğini, aksi takdirde insanların demokrasiyi çeşitli iç ve dış tehditlerden koruma görevini yerine getiremeyeceklerini savunur (Skinner 1992: 219-21). Başka deyişle, iyi hayatın ne olduğuna ilişkin, yanlış olduğunu bildiğimiz bir görüşü demokratik kurumları korumak için bile bile savunmamız gerekir. Bu, 2. Bölüm’de tartıştığımız “Hükümet Konağı” faydacılığına benzer. Ancak Skinner bütün yurttaşların bu “soylu yalan”ı inanacağını savunurken, Hükümet Konağı faydacıları, seçkinlerin kitlelere yaydıkları bu yalanın bilincinde olacağını söyler.

önceden belirlediği ve sınırladığı, baskıcı bir devlet mükemmeliyetiyle uygulanabilir. Bu da liberallerin bireysel özerklik ve devletin tarafsızlığına verdiği önemin çığnemesidir.

Ancak bu, liberallerin siyasi katılımın niteliklerine ya da niceliklerine kayıtsız kalabilecekleri anlamına gelmiyor. Tam tersine daha önce gördüğümüz gibi liberal demokrasi ve liberal adalet, etkin ve sorumlu katılım için kritik bir eşik belirlemeyi gerektirir. Ancak liberallere göre bu erdemler, katılımcılar açısından taşıdıkları değerden çok adil kurumları yerleştirmekteki araçsal önemleri açısından savunulup geliştirilebilir.

Rawls, cumhuriyetçilik ve “yurttaşçı insancılık” arasında bir ayrıma gider. Cumhuriyetçiliğe göre kimi siyasi erdemler, liberal demokrasinin tiranlığa ya da dinî/milliyetçi fanatikliğe dönüşüp yozlaşmasını engellemek için yurttaşlara rağmen geliştirilmelidir. Rawls, yurttaşlık erdemlerini geliştirmeyi bu biçimde meşrulaştırmanın, bu erdemler liberal adaletin ön koşulları olarak savunulduğundan, kendi liberalizm görüşüne tümüyle uygun olduğunu belirtir. “Yurttaşçı insancılık” ise (ya da benim deyişimle Aristocu cumhuriyetçilik) tersine siyasi erdemlerin, “temel doğa”mız “iyi bir hayatın ayrıcalıklı odağı” olan siyasi hayatta gerçekleştirildiği için geliştirilmesi gerektiğini savunur. Rawls’un da belirttiği gibi liberal eşitlikçilik ve yurttaşçı insancılık arasında “temel bir karşıtlık” vardır. Çünkü yurttaşçı insancıllar yurttaşlık erdemlerini adalete dayanarak değil, iyi hayatın ne olduğuna ilişkin belli bir kavrayışa dayanarak sunarlar.²²

Bu yüzden liberaller yurttaşlık erdemlerine ilişkin farklı, daha ılımlı ve daha araçsal bir değerlendirme sunacaklardır. Bu değerlendirme, insanların siyasi katılımın değerine ilişkin farklı görüşlere sahip olması, kimi insanların en büyük hazları ve projeleri aile, iş, sanat veya din gibi hayatın başka alanlarında bulacağını kabul eder. Liberal bir demokrasi, iyi hayata ilişkin çeşitli kavrayışlara mümkün olduğunca

22 Rawls 1988: 272-3. Cumhuriyetçilik ve liberalizm arasındaki ilişkiye dair başka değerlendirmeler için bkz. Dworkin 1989: 499-504; Taylor 1989a: 177-81; Hill 1993: 67-84; Sinopli 1992: 163-71; Patten 1996; Berkowitz 1999; Wallach 2000.

saygı duymalı, insanları siyasi katılımı anlam ya da doyum kaynağı olarak ayrıcalıklı kılan iyi bir hayat kavrayışı benimsemeye zorlamalıdır.

Bu yüzden etkin bir yurttaşlık için kritik bir eşik belirleme çabasındaki liberaller, birçok kişinin az çok apolitik olduğunu kabul edecek, iyi hayata ilişkin kavrayışları uzlaştırmak amacıyla etkin yurttaşlığın istemlerini kısıtlamaya çalışacaklardır. Kuşkusuz liberal yurttaşlar, adil kurumlar yoksa bu kurumları yaratmak ya da tehdit altında iseler bu kurumları desteklemek gibi bir yükümlülükleri olduğunu bilmelidirler. Ancak birçok kişiye göre bu yükümlülük, özellikle bunalım, anayasal değişim ya da dış tehditlerin çoğaldığı dönemlerde güçlenen dönemsel bir yükümlülüktür.²³ Toplumumuzda ancak siyasi eylemler düzeltilebilecek ciddi adaletsizlikler varsa, yurttaşlar adaletsizliği protesto etmeyi bir yükümlülük olarak görmelidirler. Ya da siyasi kurumlarımız aşırı düzeyde kayıtsızlık ya da iktidarın kötüye kullanımı yüzünden artık işlerliğini yitirmişse, yurttaşların bu kurumları çökmekten kurtarmak gibi bir yükümlülükleri vardır. Adaletsizlikler sürüp giderken ya da demokratik kurumlar çökerken edilgin bir biçimde oturup başkalarının devreye girmesini beklemek umursamaz olmak demektir. Adil kurumların yaratılması ve desteklenmesi için herkes kendi payına düşeni yapmalıdır.

Ancak adaletsizliğin boyutları ve siyasi kurumların sağlığı dönemden döneme, toplumdaki topluma değişir. Kimi dönemlerde ve yerlerde, belki de yalnızca talihin bir eseri olan koşullarda, doğal adalet görevimiz etkin katılımımızı gerektirmez. Toplumun iyi bir düzene sahip olduğu, kurumlarının sağlıklı işlediği yerlerde, bireyler iyiye ilişkin kendi kavrayışlarını –bu kavrayış siyasi katılımı çok az ağırlık verse ya da hiç vermese bile– izlemekte serbest olmalıdırlar

Bu yüzden en alt düzeyde yurttaşlığın yapabileceğimizin ya da bizim için gerekli olanın tamamı olduğu dönemler ve yerler vardır. Bir anlamda bu, yurttaşlık erdemlerine duyulan gereksinimi azaltır. Örne-

23 Müzakereci demokrasinin dönemsel olduğu görüşü için bkz. Ackerman 1991.

ğin “kamusal aklın” zorlayıcı istemleri, siyasi katılım göstermeyenler açısından daha az önemli olacaktır. Ama öte yandan bakınca, liberalizmin sivil topluma iyi bir hayat sürmenin alanı olarak verdiği önem, yurttaşlık erdemleriyle ilgili kendi sorunlarını da yaratacaktır. Devletin, etkin yurttaşlar arasında siyasi erdemlere ilişkin belli bir eşik olmadan düzgün biçimde işleyememesi gibi (kamusal akıl ve otoriteye eleştirel yaklaşım benzeri), sivil toplum da edilgin yurttaşlar arasında toplumsal değerlere ilişkin belli bir eşik olmaksızın düzgün bir biçimde işleyemeyecektir.

Edilgin ya da en alt düzeydeki yurttaşlığın yükümlülükleri genelde olumsuz terimlerle tanımlanır: Yasaları çiğnememek, başkalarına zarar vermemek ya da başkalarının haklarını ve özgürlüklerini kısıtlamamak. Kısacası edilgin yurttaşlığın, başkalarının işlerine karışmamayı gerektirdiği düşünülür (Örneğin McLaughlin 1992a). Ancak bu, liberal yurttaşlığın en temel değerlerinden birini, toplumsal bir erdem olan “nezaket”i ya da “terbiye”yi görmezden gelir. Bu, en edilgin yurttaşın dahi öğrenmesi gereken bir erdemdir. Çünkü yalnızca siyasi eylem değil, aynı zamanda –hattâ en başta– gündelik hayatta, sokakta, dükkanlarda, sivil toplumun çeşitli kurumları ve forumlarındaki hareketlerimiz açısından da önemlidir.

Nezaket, yüz yüze ilişki içinde olduğumuz, yakınımız olmayan insanlara davranış biçimimize dikkat çeker. Nezaketi daha iyi anlamak için liberal bakış açısının gereklerinden biri olan ayrımcılık gütmeme ilkesiyle karşılaştırabiliriz. Ayrımcılığa getirilen hukuki yasak, önceleri hükümetin eylemleriyle ilgiliydi. İnsanlar arasında ırk ya da cinsiyet temelinde ayırım güden hükümet yasaları ve politikaları, liberalizmin temel ilkelerinden biri olan fırsat eşitliğini çiğnediği gerekçesiyle Batı demokrasilerinde yavaş yavaş alaşağı edildi. Ancak bireylerin gerçekten fırsat eşitliğine sahip olmasının, yalnızca hükümetin eylemlerine değil, sivil toplum içinde etkinlik gösteren kurumların –şirketler, okullar, pazarlar, toprak beyleri vs.– eylemlerine bağlı olduğu da giderek açıklık kazandı. İnsanların önyargılı dükkân sahipleri ya da emlakçiler tarafından ayrımcılığa tâbi tutulması, devletin kendisi ayrımcı ol-

masa bile, kendilerinden eşit yurttaşlık hakkının esirgendiği anlamına gelir. Dolayısıyla ayrımcılık yapmama yönündeki hukuki zorunluluklar, “özel” firmalar ve birlikler açısından da geçerli duruma geldi.

Ayrımcılık gütmemenin, hükümetten sivil topluma yayılması yalnızca liberal normların ölçeğindeki bir değişim değildir. Aynı zamanda liberal yurttaşlığın yükümlülüklerinin de radikal bir biçimde genişlediğini gösterir. İnsanlara eşit yurttaşlar olarak davranma yükümlülüğü, artık bireylerin en sıradan gündelik kararları için de geçerlidir. Artık işyerlerinin siyah işçileri işe almayı ya da siyah müşterilere hizmet etmeyi reddetmesine izin yoktur. Ama bu kadarla da sınırlı değildir. Ayrımcı olmama yönündeki kurallar, hukuken her zaman uygulanmaları mümkün olmasa bile, işyerlerinin siyah müşterilerini görmezden gelmesine ya da onlara kaba davranmasına da izin vermemektedir. İşyerlerinin, sanki beyazlanmış gibi siyahları da memnurlukla karşılaması gerekir. Kısacası siyalara nezaketle davranılmalıdır. Yurttaşların okullarda ya da eğlence yerlerinde, hattâ özel kulüplerde bile birbirlerine aynı biçimde davranmaları gerekir.

Bu türden bir nezaket, ayrımcı olmamanın mantıksal uzantısıdır. Çünkü bütün yurttaşların sivil topluma katılma yönünde aynı fırsatlara sahip olmasını sağlamak için böyle bir nezakete gerek vardır. Nazik davranışların hukuki bir gereklilik durumuna getirilmesi ancak belli bir yere kadar mümkündür. İşyerlerini siyah işçiler çalıştırmaya zorlamak, onları siyah müşterilere nezaketle davranmaya zorlamaktan daha kolaydır. Ancak hem toplumun genelinde hem de işyerlerinde ve okullarda cinsel ve ırkçı tacizleri önlemeye yönelik yasaların, düzenlemelerin hızla çoğalması, belli bir nezaket düzeyini yerleştirmeye yönelik bir girişim olarak görülebilir. Çünkü bu yasalar fiziksel taciz kadar, kötü konuşma biçimlerini de önlemeye yöneliktir. Yurttaşlar arasında bu tür bir nezaketi, resmî olmayan çerçevelerde zorunlu kılmanın olanaksızlığı apaçıkça da –örneğin parkta beyaz bir ailenin Asyalı bir aileye gülmesi ya da hakaret etmesi engellenemez–, liberal yurttaşlık bu tür bir nezaketi gerekli kılar.

Nezaketi, “iyi huyluluk” diye niteleyip önemsemek kolaydır.

Örneğin Philip Rieff, nezaket üzerinde ısrarla durulmasını, başkalarının gereksinimlerine karşı derin bir kayıtsızlığı gizleyen bir maske sayarak küçümser. Rieff şöyle diyor: “Amerikan kültüründe eşitliğin ne anlama geldiğini uzun süredir biliyoruz. Yüzlerde, karşılığında gülümseme bekleyen bir gülümseme” (Cuddihy’den alıntı 1978: 6). Cuddihy ise nezaketi, Protestan (ve burjuva) “iyilik” anlayışının öteki dinî gruplara dayatılması olarak görür. Cuddihy’ye göre Katoliklerle ve Yahudilerin (ve şimdi de Müslümanların) bu “nezaket dinî”ne uymak için, başka dinlere karşı hoşnutsuzluğun kamusal ifadesini gerektiren gerçek iman kavrayışlarını, terk etmeleri gerekmiştir.

Liberal toplumlarda, ahlâk bakımından nazik olma yükümlülüğünün zaman zaman estetik “iyi davranış” kavrayışıyla karıştırıldığı görülür. Örneğin, nezaket beklentisi kimi zaman, baskı altındaki bir grubun sesini duyurması için gerekli olan güçlü protestoları sindirmek için kullanılır. Dezavantajlı bir grubun “sahneye çıkması” genelde “çirkin” görülür. İyi davranışın bu kadar abartılması, köleliği özendirerek için de kullanılabilir. Gerçek nezaket, sanki ezilenlerin kendilerini ezenlere karşı nazik olması gerekiyormuş gibi, size ne kadar kötü davranırlarsa davransınlar, başkalarına gülümsemek anlamına gelmez. Daha çok başkalarına, sizi de onları eşit olarak görmesi koşuluyla eşitiniz olarak davranmak anlamına gelir. Nezaket ve daha genel anlamda kibarlık bir parça örtüşse de, aralarında yine de bir fark vardır. Nezaket, sivil toplumda dahi toplumun kamusal hayatında, eşitliği ve böylelikle temel liberal değerleri elden bırakmamak anlamına gelir.²⁴

24 Buradaki tartışmada büyük ölçüde Jeff Spinner’in nezaket tanımından hareket ediyorum (1994: 3. Bölüm). Patricia White’in nezakete ya da “ılımlılık” dediği şeye ilişkin değerlendirmesinden (1992) de yararlandım; ancak onun vurgusuna kısmen katılmıyorum. White, belli bazı grupları hedef alan nezaketsizliğin apaçık örnekleri yerine, öncelikle toplumun genel “ılımlılık” düzeyini yükseltmekle ilgileniyor görünür. Örneğin Kanada’da bir kafedeki gülümseyen ve yardımcı olmaya hazır garsonlarla Polonya’da bir kafedeki asık suratlı ve ilgisiz garsonları karşılaştırır (1992: 208) ve çocuklara yabancılara karşı kaba ve kırıcı değil dostça davranmayı öğretmemiz gerektiğini savunur. İnsanların böyle bir nezaket göstermesinin iyi bir şey olduğunu, en alt düzeyde nezaketin, işleyen bir demokrasinin önkoşulu olduğunu düşünsem de, bunun yurttaşlık eğitimi açısından temel bir sorun olduğunu düşünmüyorum. Benim bakış açımına göre bütün müşterilere karşı en alt düzeyde güler yüzlü davranan garsonlar, genelde çok güler yüzlü olan

4. YURTTAŞLIK ERDEMLERİNİN KÖKLERİ

Bu yüzden Aristocu cumhuriyetçiliği reddetsek bile, mantıklı bir siyaset kuramının yurttaşlık erdemlerine araçsal bir ilgiyle yaklaşması gerekir. Özellikle, demokratik meşruluk ve sosyal adalet kaygısı taşıyan bir kuram, siyasi hayatta kamusal akıl ve sivil toplumda nezaket kaygısı gütmelidir. Yurttaşların doğal adalet görevleri çerçevesinde adil kurumlar yaratabilmeleri ve bu kurumları destekleyebilmeleri için bu erdemler gereklidir. Bu erdemler olmaksızın, liberal demokrasi ne adaleti ne de istikrarı sağlayabilir.

Ancak bu araçsal erdemlerin korunmasını nasıl sağlayacağız? Baier'in de dediği gibi, "Üretken erdemlerin neler olduğunu sıralayan listeler, bu erdemleri nasıl var kılacağımızı bize söylemez" (Baier 1994: 222). Daha önce de gördüğümüz gibi, siyasi katılım ve nezaket düzeyindeki gerilemeyi dikkate alan birçok kişi Batı demokrasilerinin yurttaşlık erdemleri açısından gerekli kritik eşğin altına düştüğü kaygısı içindedir. Bu eğilimleri tersine çevirmek için ne yapılabilir? Devletler bu erdemleri geliştirmek için ne tür bir "oluşturucu proje" yürütebilirler?

Benimsenecek yaklaşımlardan biri, bu erdemleri göstermeyi insanlara yasal bir yükümlülük olarak dayatmak olabilir. Örneğin, herkesin oy kullanmasını ya da siyasi sorunları tartışmak üzere aylık mahalle toplantılarına katılmalarını gerekli kılan bir yasa geçirebiliriz. Böyle yasaları olan birkaç ülke vardır: Örneğin Avustralya'da oy kullanmak yasal bir zorunluluktur, Güney Kore'de ise mahalle toplantılarına katılmak zorunludur. Ancak bunlar "yurttaşların özele olan düşkünlüğü"nü aşmaya yönelik çok ağır girişimlerdir ve insanların etkin ya da sorumlu bir biçimde siyasete katılım göstermesini sağlamaya yetmezler. Hattâ yurttaşları hoşlanmadıkları siyasi etkinliklere katılmaya zorlamak, onların siyasi süreçten duydukları hoşnutsuzluğu artırmaktan başka bir işe yaramayabilir. Ne olursa olsun, nezaket ya da kamusal akıl erdemlerinin hukuken nasıl zorunlu kılınabileceğini görmek güçtür.

ama siyah müşterilere surat asan garsonlara tercih edilir. Toplam açısından değerlendirildiğinde, ikinci grup daha naziktir, ama belli bir gruba karşı davranışları liberal yurttaşlığın temel ölçülerini sarsar. Ancak nezaket açısından kültürel çeşitliliğe duyarlı olmanın önemli olduğu konusunda White'a katılıyorum.

Siyasi katılım eyleminin kendisinin, insanlara sorumluluğu ve hoşgörüyü öğretmesi beklenebilir. İnsanlar başta gönülsüzce, istemeye istemeye de katılsalar, siyasi katılım insanları yeni düşüncelere açacak, yeni yakınlıklar ve kimlikler geliştirilmesini sağlayacaktır. Bu demokratik kuramda en azından siyasi katılımın “bireylerin zihinlerini genişlettiğini, onları kişisel koşulları ve çevrelerinin ötesindeki çıkarlarla tanıştırdığını, onları kamusal kaygıların dikkat etmeye değer kaygılar olduğunu kabule özendirdiğini” düşünen Rouessau’ya ve J. S. Mill’e kadar uzanan, tanıdık olduğumuz bir temadır (Oldfield 1990a: 184).

Ne yazık ki, siyasi katılımın eğitsel yönüne duyulan inanç oldukça iyimser. Siyasi katılımı vurgulamak, yurttaşların sorumlulukla, başka deyişle kişisel çıkarlar ya da önyargılarla değil, kamuyu dikkate alan bir anlayışla katılım göstermesinin nasıl sağlanacağını açıklamıyor (Mulgan 1991: 40-1). Güçlendirilen yurttaşlar, toplumun karşılayamayacağı yararlar ve yetkilere sahip olmaya çalışarak, kendilerini vergiden muaf tutma, muhtaç olanlara yardımı kesme yönünde oy kullanarak ya da “yoksulların tembelliğinde, etnik azınlıkların tuhafliğinde ya da modern kadınların küstahlık ve sorumsuzluğunda günah keçileri arayarak” bu güçlerini kötüye kullanmaya kalkışabilirler (Fierbeck 1991: 592).

Başarılı bir siyasi katılımın, adalet ve kamusal akıl erdemlerinin kısmen gelişmesini sağlayan koalisyonlar kurmayı gerektirdiği doğrudur. Başkalarının görüşlerini ve gereksinimlerini dinlemek ya da uzlaştırmak için çaba harcamazlarsa hiç kimse siyasi hayatta başarılı olamaz. Ancak birçok durumda, marjinalleşmiş grupların savlarını duymazdan gelerek, kazananlardan bir koalisyon oluşturulabilir. Nüfusun büyük bir bölümü önyargılıysa, bu tür grupları görmezden gelmek ya da onlara saldırmak siyasi başarıya giden en iyi yol olacaktır.

Bu yüzden siyasi katılımı zorunlu kılmakla yetinmenin, yurttaşlık erdemleri sorununa doyurucu bir çözüm sunması pek mümkün değildir. Tersine, bu konu üzerine çalışan birçok akademisyen, yurttaşlık erdemlerinin dolaylı yollardan desteklenmesi gerektiğini düşünür. Bu yaklaşım, siyasi katılımın ya da yurttaşlık erdemlerinin devlet tarafın-

dan dayatılan bir görev olmasından çok, “yurttaşlık erdemlerinin tohumlarını” ekmeye ve bunları güçlendirmeye çalışır. Hedef, yurttaşlık erdemlerini aşılacak toplumsal kurumları ve uygulamaları tanımlamak, sonra da bu kurumlar ve uygulamaların nasıl korunup güçlendirilebileceğini anlamaya çalışmaktır.

Yurttaşlık erdemlerinin tohumları nelerdir? Liberal toplumun, yurttaşlık erdemlerini desteklediği düşünülebilecek birçok yönü vardır. Piyasa, yurttaş birlikleri ve aile gibi... Bunların her birini kısaca inceleyelim.

“Yeni Sağ”ın kuramcıları genelde piyasayı, yurttaşlık erdemlerinin okulu olarak niteleyerek överler. 1980’lerin birçok Thatcher/Reagan reformu, bir ölçüde insanlara girişimcilik ve kendine güven erdemlerini öğretmek amacıyla, ticaretin serbestleşmesi, vergi indirimleri, sendikaların zayıflatılması, sosyal yardımların azaltılması yoluyla piyasanın insanların hayatındaki yerini genişletmeyi hedeflemiştir. 4. Bölüm’de gördüğümüz gibi son dönemde sağın refah devletine yönelik saldırıları genelde yurttaşlık terimleri çerçevesinde formüle edilmiştir. Refah devletinin yoksullar arasında edilginliği özendirdiği, bir bağımlılık kültürü yarattığı, yurttaşları bürokratik vesayet altındaki edilgin bağımlılara dönüştürdüğü söylenmiştir. Piyasa ise tersine insanların kendi kendilerine geçinmelerini destekler. Yeni Sağ, kendi yağında kavrulmanın, yalnızca kendi başına önemli bir yurttaşlık erdemi olmadığına, aynı zamanda toplumun tam üyesi olarak kabul edilmenin de ön koşulu olduğuna inanır. Kendi başlarına geçinme yükümlülüklerini yerine getiremeyen uzun süreli işsizler, kendileri için olduğu kadar toplum için de bir utanç kaynağıdır (Mead 1986: 240).²⁵ Ortak yükümlülükleri yerine getirememek, topluma tam üyeliğin engellenmesi kadar eşit haklardan yoksun olmak anlamına da gelir. Bu koşullarda, “Bağımlı olanı, yükümlü olan başkaları gibi yükümlü kılmak, eşitliğe karşı olmadığı gibi eşitlik için temel önemdedir. Etkili bir sosyal yar-

25 Amerikalıların, insanların toplumun tam üyesi olarak görülmesi için karşılanması gerektiğini düşündüğü, birbirlerinden ve kendilerinden bir dizi toplumsal beklentisi olduğuna ilişkin kanıtlar için bkz. Mead 1986: 243; Shklar 1991: 413; Moon 1988: 34-5; Dworkin 1992: 131.

dım politikası, yurttaşların ortak yükümlülüklerine yardımdan yararlananları da dahil etmeli, onları dışlamamalıdır” (Mead 1982: 12f.).

Yeni Sağ’a göre herkesin etkin yurttaşlar olmasını desteklemek için Marshall’ın haklar ve yetkiler bağlamında yurttaşlığa yaptığı vurgunun ötesine geçip, insanların geçimlerini kazanma sorumluluklarına odaklanmalıyız. Refah devleti bu sorumluluğu silip götürdüğünden, yurttaşların kendi başlarına geçinebilmesi gerektiği düşüncesini güçlendirmek için sosyal güvenlik ağının kesilmesi, bu ağdan geri kalan sosyal yardımların da belli yükümlülüklerle bağlanması gerekir. Örneğin sosyal yardım alanların kendi yararlarına çalışmasını gerektiren “workfare” (çalışarak refah) programları gibi.

Bu yüzden piyasaların birçok önemli erdemi desteklediği düşünülür: Kendine güven, tam üyelik ve girişim gibi. Ayrıca siyah işçi çalıştırmayı ya da siyah müşterilere hizmet etmeyi reddetmeleri şirketleri rekabet açısından dezavantajlı kılacağından, piyasaların nezaketi özendirmediği de söylenir.

Ancak yurttaşlık erdemlerinin okulu olarak piyasanın sınırları oldukça açıktır. Piyasadaki birçok düzenlemenin kaldırılması, Amerika’daki tasarruf-kredi ve bono skandallarının da gösterdiği üzere, beklenmedik bir hırs ve ekonomik sorumsuzluk çağını mümkün kılmıştır. Piyasalar girişimi öğretir, ama adalet ve toplumsal sorumluluk duygusunu öğretmez (Mulgan 1991: 39). Ayrıca nüfusun kayda değer bir bölümü, belli gruplara karşı önyargılı olduğu sürece girişimler de bu grupları dışlayan mallar ve hizmetler yaratarak bu piyasaya hizmet etmekte ekonomik bir çıkar görecektir.²⁶ Piyasa, her koşulda siyasi katılıma ve diyaloga özgü yurttaşlık erdemlerini, örneğin kamusal aklın erdemini öğretmez.

26 Örneğin, ayrı konutlaşmanın korunmasında emlakçilerin ekonomik çıkarları vardır. Ne olursa olsun Yeni Sağ reformlar, liberal adaletin gereklerini çığnemiştir. Bu politikaları eleştirenlere göre, sosyal yardımları kesmek, dezavantajlıların kendi ayakları üzerinde durmasını sağlamak şöyle dursun alt sınıfları genişletmiştir. Sınıf eşitsizlikleri derinleşmiştir; çalışan yoksullar ve işsizler vatandaşlık haklarından yoksun bırakılmışlardır; dolayısıyla ülkenin toplumsal ve siyasi hayatına katılamazlar (Fierback 1991: 579). Bu yüzden piyasa yurttaşlık erdemlerini öğretse bile, laisses faire kapitalizmi toplumun bütün üyelerinin, etkin yurttaşlar olmak için eşit fırsata sahip olma ilkesini çığner.

“Sivil toplum” kuramcıları, sağlıklı bir demokrasi için nezaket ve kendini sınırlamanın gerekliliğine vurgu yapar, ancak piyasanın ya da siyasi katılımın tek başlarına bu erdemlerin öğretilmesine yeteceği görüşünü reddederler. Karşılıklı yükümlülüklerimize ilişkin erdemleri daha çok sivil toplum içindeki gönüllü örgütlenmelerde, kiliselerde, ailede, sendikalarda, etnik derneklerde, kooperatiflerde, çevreyle ilgili gruplarda, mahalle derneklerinde, dayanışma gruplarında, yardım derneklerinde öğreniriz. Michael Walzer’ın da dediği gibi, “Demokratik siyaseti mümkün kılan nezaket ancak sivil toplumun dernekçi örgütlenmelerinde öğrenilebilir” (Walzer 1992a: 104).

Bunlar gönüllü gruplar olduklarından bu grupların gerektirdiği sorumluluklara, yerine getirmemek, hukuken cezalandırılmaktan çok onaylanmamakla karşılaşılır. Bu onaylanmama aile, arkadaşlar, meslektaşlar ya da yoldaşlardan geldiği için birçok bakımdan kişisiz bir devletin cezalandırmasına oranla sorumluluğa çağırın daha güçlü bir teşviktir. “Yurttaşlığa uygun insan kişiliği, yetkinliği ve becerisi burada oluşur.” Çünkü kişisel sorumluluk ve karşılıklı yükümlülük düşüncesini bu noktada içselleştiririz; gerçekten sorumlu bir yurttaş olmanın temelindeki gönüllü öz sınırlamayı burada öğreniriz (Glendon 1991: 109).

Sivil toplumun, “yurttaşlık erdemlerinin tarlası” olduğu savı (Glendon 1991: 109; 1995), tersini kanıtlayacak pek az veri bulunduğu için temelde deneysel bir savdır. Bu eski ve saygıdeğer bir görüştür, ancak açıkça doğru olduğunu söylemek de mümkün değildir. İyi komşuluğu mahallede öğrenebiliriz ama iş, grup evleri ya da kamusal çalışmalara geldiğinde, mahalle dernekleri insanlara “benim bahçemde olmaz” ilkesine [İng: NIMBY (not in my backyard)] göre işlemeyi de öğretebilir.²⁷ Benzeri biçimde aile de aynı zamanda erkeklerin kadınlar üzerindeki egemenliğinin öğretildiği bir “despotizm okuludur” (Okin

27 Bir yerin sâkinlerinin yeri neresi olursa olsun, gerçekten yanlış olduğunu düşündükleri bir şeye karşı çıkmalarında bir yanlışlık yoktur. (Nükleer reaktörlere karşı çıkan insanlar gibi.) Ancak komşular engellilerin ya da düşük gelir düzeyindekilerin konut sahibi kılınması gibi gerekli kamusal programlar ve hizmetlerden üstlerine düşen adil paydan kaçınmak için örgütlenirlerse bir sorun var demektir.

1992: 65). Kiliseler genelde otoriteye boyun eğmeyi ve başka inançlara karşı hoşgörüsüzlüğü öğretir; etnik gruplar da başka ırklara karşı önyargılı olmayı, vs...

Walzer, birçok kişinin “öğrenilen “nezaket”in bağımsız ya da etkin olmaktan çok boyun eğmeyi beslediğini şu ya da bu baskıcı ilişkinin kapanına kısılmış olduğunu” kabul eder. Ve bu koşullarda, “yeni özgürlük ve eşitlik koşullarında” dernekler ağını “yeniden oluşturmamız” gerektiğini söyler. Aynı biçimde kimi derneklerin etkinlikleri, “dar bir çerçevede, tikel ya da özel olarak” algılandığında, “siyaset bakımından düzeltilmeyi gerektirirler.” Walzer, sivil toplumdaki birlikler ve derneklerin yurttaşlık ilkeleri ışığında düzeltilmesinin gerekebileceğini vurgulamak amacıyla bu bakış açısını “eleştirel birlikçilik” diye adlandırır (Walzer 1992a: 106-7).

Ancak bu görüşü başka bir doğrultuda daha ileriye götürebiliriz. Bu yaklaşım gönüllü birlikleri desteklemek yerine, hiç istemeden, bu birliklere toptan müdahaleye izin verebilir. Hükümetlerin, grup içindeki ve dışındaki insanların hakları tehdit ediliyorsa, bu hakları korumak için devreye girmesi sözkonusu olabilir. Ama hükümetlerin kiliseleri yeniden yapılandırmasını, örneğin kiliseleri daha demokratik kılmasını, üyelerine boyun eğmeyi değil eleştirel olmayı öğretmesini sağlamasını istiyor muyuz? Kiliseleri, aileleri, birlikleri daha demokratik olmaları için yeniden yapılandırmaya kalkmak, onları yurttaşlık erdemlerinin tarlası kılan, temelde zorlayıcı olmayan, gönüllü kişiliklerini bozmaz mı?

Ayrıca, kiliselerin kamusal akıl erdemini öğretmesini beklemek mantıklı olmayacaktır. Kamusal akıl, siyasi tartışma açısından temel önemdedir. Ancak özel alanda gereksiz görülür ve kimi zaman da istenmez. Kiliseye gidenlerin, kiliselerini nasıl yöneteceklerine karar vermek için kutsal kitaplara başvurmalarını istememek saçma olacaktır. Sivil toplum kuramcıları, demokratik yurttaşlığın okulu ya da küçük çaplı bir örneği olmalarını beklerken gönüllü derneklerden çok fazla şey istemektedirler. Bu dernekler yurttaşlık erdemlerini öğretse bile bu, onların varoluş nedeni değildir. İnsanların kiliselere, aileye ya da etnik örgütlenmelere katılmalarının gerekçesi, yurttaşlık erdemlerini öğren-

mek değildir. İnsanlar belli değerlere sahip çıkmak, insanca bazı özelliklerden yararlanmak amacıyla bu örgütlenmelere katılırlar. Bu amaçların da yurttaşlığın geliştirilmesiyle pek ilgisi yoktur. Ana babaların ya da rahiplerin, gruplarının iç hayatını, yurttaşlığı en fazla destekleyecek biçimde örgütlemelerini beklemek, bu grupların varlığının temel gerekçesini görmezden gelmek demektir. (Boy Scouts gibi kimi birlikler, yurttaşlığı desteklemek üzere tasarlanmışlardır, ancak bunlar kural değil istisnadır.)²⁸

Bir sorumluluk ve erdem okulu olarak gördükleri aileye, özellikle de analığa odaklanan “anaç yurttaşlık” kuramcıları açısından da benzer bir durum söz konusudur. Jean Elsthain ve Sara Ruddick’e göre analık, kadınlara hayatı ve savunmasız olanı koruma sorumluluğunu öğretir ki, bu dersler siyasi hayatın da kılavuz ilkeleri olmalıdır. Örneğin analık, yeni yararların elde edilmesi üzerinden varolan ilişkinin korunmasına öncelik veren, “metafiziksel bir koruma tavrı” içerir (Ruddick 1987: 242). Bunun savaşa ya da çevreyle ilgili kararlarda açık bazı etkileri olacaktır.

Anaç yurttaşlıkla ilgili kuramları ve “şefkat ahlâkı”yla ilgili konuları 9. Bölüm’de tartışacağım. Ancak analığın demokratik yurttaşlıkla aynı tavır ve erdemleri kapsayıp kapsamadığı şüphelidir ve kimi yorumcular “korumak” gibi anaç tavırların “etkin yurttaşlık, öz yönetim, eşitlikçilik ve özgürlüğün kullanılması” gibi demokratik değerleri geliştirdiği konusunda hiçbir kanıt bulunmadığını savunmuşlardır (Dietz 1985: 30; Nauta 1992: 31; Mouffe 1992a). Dietz’in de dediği gibi, “Aydınlanmacı bir despotluk, bir refah devleti, bir tek parti bürokrasisi ve demokratik bir cumhuriyet, hepsi de analara saygı gösterebilir, çocukların hayatını koruyabilir ve savunmasız olanlara şefkatle yaklaşabilir” (Dietz 1992: 76). Aynı biçimde ana ve çocuğun yakın ilişkisi açısından geçerli olan değerlerin, sivil toplumun ya da siyasi ka-

28 Sivil toplum derneklerinin yurttaşlık erdemlerinin geliştirilmesinde oynadığı karmaşık rolün, çok iyi bir analizi için bkz. Rosenblum 1998. Rosenblum, her birliğin, derneğin yurttaşlara siyasi hayatta gerekli erdemleri öğrettiği, bu tür derneklere ve birliklere ilişkin olarak “aktarım kemeri” olarak adlandırdığı kuramın güçlü bir eleştirisini sunar.

tılımin ortak düzeni için gerekli olan nezaket ya da kamusal akıl gibi değerlere nasıl tercüme edileceğini kestirmek de güçtür.

O halde öyle görünüyor ki yurttaşlık değerlerini öğretmek için piyasaya, aileye ya da sivil toplumun derneklerine güvenemeyiz. Her biri de bize önemli değerler öğretirler, ancak aynı zamanda siyasi alanda kullanılmaları durumunda kusur sayılabilecek kimi eğilimlerle de tanıştırlar. İnsanların özellikle kamusal akıl ve otoriteye kuşkuyla yaklaşmak gibi siyasi erdemleri bu alanlardan birinde öğrenmesi mümkün değildir. Çünkü bu alanlar genelde özel sohbetler ve otoriteye saygıyla bir tutulur. Kamuyu dikkate alan kimi aileler ya da birlikler bilinçli olarak bu siyasi erdemleri geliştirmeye çalışma işini üstlenebilirler. Ancak bunu yapacaklarının hiçbir garantisi yoktur. Hükümetin aileleri ya da kiliseleri buna zorlamak için müdahalede bulunması açıkça yersiz ve kabul edilemez olacaktır.

Peki, öyleyse bu erdemleri nereden öğreneceğiz? Son dönemde birçok kuramcı bu soruya “eğitim sisteminde” yanıtını vermektedir. Okullar öğrencilere, kamusal aklı tanımlayan eleştirel akıl yürütme becerisi ve ahlâkî bakış açısını kazandırmalıdır. Ayrıca bu erdemleri teşvik etmek, zorunlu eğitimin temel gerekçelerinden biridir. Amy Gutmann’ın da dediği gibi, okul çocukları “Yalnızca otoriteye uyum sağlamaları gerektiğini değil, yurttaşlar olarak siyasi egemenliği paylaşma yönündeki demokratik ideale ulaşacaklarsa otoriteyi eleştirmeleri gerektiğini de öğrenmelidirler” (Gutmann 1987: 51).

Elbette siyasi değerleri geliştirmekte, okulun aileler ya da kiliselerden daha başarılı olacağını garantileyen hiçbir şey yoktur. Tam tersine okullar tarihsel olarak boyun eğmeyi, şovenizmi, yabancı düşmanlığını ve başka dar görüşlü, demokratik olmayan kötü huyları geliştirmek için kullanılmıştır. Ancak birçok akademisyen bugün okulların, başka hiçbir yerde öğrenilemeyecek yurttaşlık değerlerinin tohumlarının atıldığı yerler durumuna getirilmek için yeniden örgütlenebileceği görüşündedir. Ayrıca gençlerin inançlarını ve kötü huylarını etkileyen bütün kurumlar –okullar, medya, aile, kiliseler– içinde devletin okullarda yeniden düzenlemeye gitmesi en az itirazla karşılanmaktadır

(Weinstock 2001). İfade özgürlüğü ve basın, devletin basın yayın organları üzerindeki denetimini kısıtlar. Din ve vicdan özgürlüğü devletin kiliseler üzerindeki denetimini kısıtladığı gibi özel hayatın korunmasına ilişkin haklar da devletin ailede yeniden düzenlemeye gitmesini sınırlar. Dolayısıyla çağdaş liberal toplumlarda, okullara bütün davranışsal toplumsal rahatsızlıkların (örneğin genç yaşta hamile kalmak, sigara kullanımı, obezlik, ırkçılık vs.) ilacı gibi yaklaşma yönünde büyük bir eğilim vardır.

Ancak okulların çocuklara siyasi otoriteye kuşkuyla yaklaşmayı ve kamusal söyleme girerken kendilerini kendi kültürlerinden uzaklaştırmalarını öğretmesi gerektiği düşüncesi biraz tartışmalıdır. Gelenekçiler, çocukları kaçınılmaz olarak geleneği ve özel hayatta babanın ya da dinin otoritesini sorgulamaya iteceği düşüncesiyle bu görüşe karşı çıkarlar. Ve bu kesinlikle doğrudur. Gutmann'ın da dediği gibi demokratik yurttaşlık eğitimi, kaçınılmaz olarak “çocukları ailelerininkinden farklı olan yaşam biçimlerini değerlendirmeleri için gerekli olan entelektüel becerilerle donatmayı da içerecektir.” Çünkü “iyi hayatlar arasında tercih yapmaya yönelik becerilerin hepsi değilse de çoğu, iyi toplumlar arasında tercih yapmak için de gereklidir” (Gutmann 1987: 30, 40).

Dolayısıyla geleneğin ve otoritenin eleştirilmeden kabulüyle ayakta duran kültürel ya da dinî gruplar, liberal eğitimin teşvik ettiği “serbest, açık, çoğulcu, ilerici tutumlarla gözden düşmeye yazgılıdır” (Macedo 1990: 53-4). Anıshler gibi grupların çocuklarını okul sisteminin içine sokmayı ayrı okullar kurmayı, onlara evde eğitim vermeyi ya da çocukların liberal değerlerin öğretildiği derslere (örneğin cinsel eğitim, karma beden eğitimi dersleri) girmesini istememesinin nedeni budur.²⁹

Bazı kuramcılar ayrı dinî okulların müfredatlarında nezaket ya da kamusal akıl gibi değerlerin öğretilmesine yer vermiş olsalar bile bu konuda yeterli bir eğitim sunamayacağından endişelidir. Çünkü bu er-

29 Özerkliği geliştirmeye yönelik liberal eğitimden kaçınmak için ayrı okullar kurmaya çalışan dinî gruplara ilişkin tartışmalar için bkz. McLoughlin 1992h; Halstead 1991; Spinner 2000.

demler yalnızca ya da öncelikle açık müfredat üzerinden değil “gizli” müfredatla, başka deyişle okulların genel havası ve altyapısı içinde de öğrenilir (Gutmann 1987: 53). Örneğin karma okullarda nezaket, öğrencilere yalnızca nezaketin ahlâkî değeri üzerine konuşarak değil, farklı ırklar ve dinlerden öğrencilerin aynı sırayı paylaşmasında, okuldaki ortak projelere, spor takımlarına katılmalarında ısrar ederek de öğretilir. Yine karma okullar, kamusal aklı öğretirken öğrencilere yalnızca dünyada çoğulcu dinî görüşler bulunduğunu, akıllı insanların bu dinî görüşlerin erdemlerine ilişkin kimi noktalarda uzlaşmadığını anlatmakla yetinmezler. Öğrencilerin bu uzlaşmazlıkların gerisindeki mantığı görebilecekleri toplumsal ortamlar yaratırlar. Öğrencilere yalnızca dünyada birçok insanın aynı dinî paylaşmadığını söylemek yetmez. Kişi, kendisiyle aynı inancı paylaşan insanlarla çevrili olduğu sürece o inancı reddedenlerin mantıksız ya da yoldan çıkmış olduğu düşüncesine kapılabilir. Kamusal aklı öğrenmek için öğrencilerin, akıllı, nazik ve insancıl, ama kendisiyle aynı dinî paylaşmayan insanları da tanıyıp anlaması gerekir. Öğrenciler ancak bu yolla kişisel inançlarla kamusal akıl arasındaki farkı anlayıp, ayırım çizgisini nereden çekeceklerini görebilirler. Böyle bir öğrenme süreci, farklı etnik kültürel ve dinî kökenlere sahip insanların aynı sınıfta bir arada bulunmalarını gerektirir.

Bütün bunlar, liberal eğitim idealinin, öğrencinin bir dereceye kadar ana cemaatten ya da kültüründen kopmasını, başka cemaatler ve kültürlerden insanlarla etkileşim kurmasını gerektirdiği anlamına geliyor. Meire Levinson buna, “ayrılmış okul” ideali diyor (Levinson 1999). “Ayrılmış okul” ideali, dinî grupların ayrı okullar kurması ya da evlerde eğitim vermesi düşüncesinin tümüyle reddedilmesini içermez; eğitim sürecinde daha bütünleşmiş bir okul çevresine en azından biraz yer açılmasını ya da eğitimin bir aşamasının böyle bir ortamda verilmesini gerektirir. Örneğin, daha küçük yaşlarda çocuklar, ayrı okullara gidip ortaokulda bütünleşmiş eğitime geçebilirler. Ya da öğrenci, öğretmen değişim programları uygulanabilir. Eamon Callan’ın da belirttiği gibi, “Asıl istenen, eğitim sürecinin bir aşamasında çocu-

ğün içine doğduğu ailenin, dinî veya etnik cemaatin kültürüyle ters düşebilecek inançlar ve yaşam biçimleriyle yakınlaşması, eleştirel bir ilişki kurabilmesidir” (Callan 1997: 133).³⁰

Ancak birçok muhafazakâr grubun, çocuklarının başka dinler ya da yaşam biçimleriyle yakınlaşması yönünde bir girişime direneceği açıktır. Amishler gibi kimi gruplar, başka inançlara üye insanlarla bağlantı kurmaktan kaçınabilir; başka gruplar da karma okul sistemini onaylayıp ortak müfredatın kendi inançlarına ters düşen yaşam biçimlerine ilişkin tartışmalar (eşcinsellik gibi) içermesine karşı çıkabilir. Başka yaşam biçimleriyle yakınlaşmayı reddetmek, çağdaş devletin işlemesi için gerekli olan belli bazı yurttaşlık erdemlerinin gelişimini baltalayabilir. Ancak bu savın muhafazakâr dinî grupları ikna etmesi pek mümkün değildir. Çünkü bu grupların birçoğu, çağdaş seküler devleti, bu dünyada kötülüğün bir aracı olarak görür.

Bu durum, Amishler gibi barışçı ve yasalara uyan gruplarla uzlaşmak isteyen çoğu liberal açısından bir ikilem yaratmaktadır. Son bölümde tartıştığım siyasi liberaller açısından da aynı şey geçerlidir. Liberal “değerlerimizi” bunları reddeden gruplara dayatmak “sektelik” olarak düşünülür (6. Bölüm, 7.alt. böl. s.321). Bu siyasi liberaller yurttaşlık eğitimini, ailevi ve dinî otoriteyi en az etkileyecek biçimde değiştirmek isteyecektir. Örneğin William Galston, çocuklara kamusal sohbetlere nasıl katılacaklarının, siyasi liderleri nasıl eleştireceklerinin öğretilmesi gereğinin, “devletin kamusal eğitimi, çocukların ailelerinden ya da yerel cemaatlerden miras aldıkları yaşam biçimlerine eleştirel yaklaşımlarını güçlendirecek biçimde yapılandırması gerektiği (ya da yapılandırabileceği) sonucunu doğurmadığı”nı savunur (Galston 1991: 253; karşılaştırın Rawls 1988: 267-8). Ancak okulların, çocuğun siyasi otoriteyi sorgulama isteğini geliştirmesinin, onun “ailesinin

30 Bu “ayrılmış okul” idealinin en güçlü savunusu için bkz. Levinson 1999. Levinson’ın da dediği gibi, “Çocukların yalnızca ailelerinin ve cemaatlerinin, hattâ kuralları çocuğun cemaati tarafından belirlenen okulların sınırları içinde özerklik sahibi olmaları zordur. Özerkliğin gereklerini ciddi bir biçimde ele alacak olursak, çocukların yetiştiği çevreden başka bir çevreye gerek duyulduğunu görürüz” (Levinson 1999: 58).

yaşam biçiminin doğruluğuna ilişkin sarsılmaz inancını” yıkmadan da mümkün olmayacağını kabul eder.

Liberal bir devlet, yurttaşlık eğitimi adına bir yere kadar bütünlüşmüş bir okul eğitimini gerektirir mi? Bu soruyu yanıtlarken, karma okul eğitiminden muaf tutulmayı isteyebilecek iki tür dinî grup bulunduğunu dikkate almak gerekiyor. Amishler benzeri kimi gruplar, gönüllü olarak kendilerini toplumdan yalıtırlar ve siyasete ya da sivil toplumun genel kurumlarına katılmaktan kaçınırlar. Oy kullanmazlar, işçi çalıştırmazlar ya da kamusal politikaları etkilemeye çalışmazlar (önerilen bir politikanın onların yalıtılmışlığını bozabileceği haller dışında) ve sadece yalnız bırakılmayı isterler. Siyasete ya da sivil topluma katılmadıklarından nezaket ya da kamusal akıl gibi erdemleri öğrenmeleri onlar için daha az ivedilik taşır. Amishlere “kısmî yurttaşlar” diyen Jeff Spinner, siyasi katılım hakkından vazgeçtikleri için, nezaket ve kamusal aklı öğrenme ve hayata geçirme sorumluluğu gibi, bu hakkın gerektirdiği sorumluluklardan da muaf tutulabileceklerini savunur (Spinner 1994: 98). Dolayısıyla Spinner, Amishlerin çocuklarını 14 yaşına geldiklerinde, toplumu daha fazla tanımadan ya da Amish olmayan çocuklarla iletişim kurmadan önce okuldan almalarını destekler. Böyle grupların küçük ve kendi kendilerine dayattıkları tecrit edilmişliğe içtenlikle bağlı olduğunu düşünürsek, toplumun genelinde liberal yurttaşlık pratiğine hiçbir tehdit yöneltmediklerini söyleyebiliriz. Amishler, ayakta tutmak için hiçbir şey yapmadıkları liberal bir devlet düzeninden yararlanan umursamazlardır.³¹ Ama liberal devletin, yalnızca birkaç umursamazı taşımaya gücü vardır.³²

31 Bu Amishlerin okullarının yeterli yurttaşlık eğitimi verdiğini öne sürerek Amishlerin bir istisna olmasını isteyenlerinkinden farklı bir tezdir. Yukarıda sözettiğimiz görüş, Amish eğitim sisteminin Amish çocuklarını iyi yurttaşlar olarak yetiştirdiğini, bu çocukların Amish cemaatinin üretken ve barışçı üyeleri olduğunu savunan Amerikan Yüksek Mahkemesi'nin görüşüdür. [Yoder'e karşı Wisconsin 406 US 205 (1972)] Ama daha önce de belirttiğim gibi liberal yurttaşlık yasalara uymaktan ve ekonomik açıdan kendine yeterli olmaktan çoğunu gerektirir. Liberal yurttaşlık aynı zamanda nezaket ve kamusal aklı zorunlu kılar. Yoder'in yurttaşlık sorumluluklarına ilişkin bir değerlendirmesi için bkz. Arneson ve Shapiro 1995.

32 Spinner'ın da belirttiği gibi, bu grupların çok fazla olması mümkün değildir. Çünkü “kısmî yurttaşlığın” bedeli kişinin kendini toplumun fırsatları ve kaynaklarından yoksun bırakmasıdır.

Bütünleşmiş, karma eğitimden muaf tutulmak isteyen başka bazı dinî gruplar ise sivil topluma da siyasete de etkin olarak katılır ve genel olarak kamusal politikaları etkilemeye çalışırlar. ABD'deki köktenci Hıristiyanlar ya da Britanya'daki köktenci Müslümanları bu gruplar arasında sayabiliriz. Bu noktada, bu gruplar tam yurttaşlık haklarını kullanmayı tercih ettiklerine göre, eğitim sürecinin bir aşamasında başka yaşam biçimleriyle yakınlaşmak da dahil sorumlu yurttaşlığı geliştirmeye yönelik türden bir eğitimi kabul etmeleri gerekir.

Burada, bu değerlerin geliştirilmesinde okulların nasıl bir rol oynayacağıyla ilgili felsefi olduğu kadar pratik sorunlar da var. Bir açıdan bakınca okullar, aile ya da özel birliklerde öğrenileceği kesin olmayan belli bazı değerleri öğretmek önemli bir açığı kapatabilir. Ancak okullar da toplumun bir parçasıdır ve başka toplumsal kurumlar hedeflerini desteklemediğinde okulların iyi işleyebileceklerini düşünmek yanlış olur. Aileler ve kiliseler, okulda sunulan eğitimin temelde kendi inançlarıyla çatıştığını düşünürlerse, bu okulları ya da çocukların okullardaki eğitsel başarılarını desteklemeyecek, okulların verdiği mesajların önünü kesmeye çalışacaklardır. Başka toplumsal kurumların üstüne çıkan, onları karşısına alan gerçekten “ayrılmış” bir okulun etkili olması pek mümkün görünmemektedir.

Görünüşe bakılırsa hiçbir kuruma tek başına “yurttaşlık değerlerinin bahçesi” olarak güvenilemeyeceği, yurttaşların birbiriyle örtüşen kurumlardan birbiriyle örtüşen bir dizi değer öğrendiği açık. Liberallerin umudu bu karmakarışık etkiler bütününe, yurttaşlık erdemleri için kritik bir eşik oluşturmasıdır.

Ancak yurttaşların, yurttaşlık erdemlerini nerede öğreneceğine ilişkin bu tartışma amacını aşmış olabilir. Sonuçta yurttaşlık erdemlerini araç olarak değerlendiren bir kuram için asıl soru, yurttaşların başka tercihler ya da amaçlarla çatışması durumunda bu erdemleri göstermeyi neden tercih edeceği sorusudur. Daha önce de belirttiğim

(Spinner 1994: 5. Bölüm) Elbette Amishler için belirtilen bu istisnalara, genel liberal yurttaşlığı tehdit ettikleri için değil Amish çocukları için demokratik yurttaşlar olabileme de dahil fırsatları daralttığı gerekçesiyle karşı çıkabilir.

gibi liberal bakış açısı, bu erdemlerin hayata geçirilmesini gerçekten ödüllendirici olarak kabul etmez; bir özveri ya da yük gibi görülebileceğini söyler. O halde yurttaşlar istediklerini tehditler, pazarlık ya da yalnızca rakamları kullanarak alabilecekken neden kamusal akla başvurmayı seçsinler? Kişi, azınlık gruplarına yönelik ayrımcı ve önyargılı uygulamalardan yararlanıyorsa, neden nezaketi benimsesin?

Elbette çok sayıda insanın nezaketi ve kamusal akli terk etmesinin sonucunda demokratik kurumların meşruluğu ve istikrarına ilişkin soru işaretleri doğar. Demokratik kurumların istikrarına ilişkin kaygılarımız, kendi çıkarlarımızı gözeterek gerekçelere dayandığından, toplumda genel nezaket düzeyini dikkate almak hepimizin çıkarıdır. Ancak bu, neden burada ve şimdi kamusal akla ya da nezakete dayalı bir eylemde bulunmam gerektiğini açıklamayan uzak ve uzun vadeli bir çıkardır. Benim bireysel eylemimin, demokratik sistemin genel sağlığı üzerinde önemli bir etkide bulunması pek mümkün değildir. Neden kendi iyi kavrayışımın peşinden gitmek için gerekirse tehditlere ya da ayrımcılığa başvurarak kısa vadedeki çıkarımı gütmek yerine yurttaşlık erdemlerini geliştirmekteki uzun vadeli çıkarıma öncelik veriyim?

Bu yine, geçen bölümde Taylor'ın liberalizme yönelttiği soruyu gündeme getiriyor. Taylor, liberalizmin, yurttaşların yeniden dağıtıma yönelik sosyal yardım politikalarını desteklemesi gerektiğine ilişkin akla yatkın bir değerlendirme sunmadığını, yurttaşların ortak amaçları paylaşmaması durumunda, birilerinin başkaları için özveride bulunmasını hukuki bir yükümlülük olarak kabul ettiğini savunur. Neden yaşam biçimleri benimkinden farklı olmakla kalmayıp, benimkiyle çatışan yurttaşlarım için özveride bulunayım? Aynı soru burada da gündeme geliyor; ancak bu kez kamusal politikanın desteklenmesi değil de bireysel davranışlar bağlamında. Yurttaşlar, kendilerinininkinden farklı, hattâ kendilerinininkiyle çatışan iyi kavrayışlarına sahip başka yurttaşlarla uzlaşmak için kişisel ilişkilerinde neden kamusal akıl ve nezaket yüklerini üstlenmeyi kabul etsinler?

Liberallerin bu noktada da geçen bölümde sundukları aynı iki

düzeyle yanıtı sunmaları hiç de şaşırtıcı değil. Liberaller bir düzeyde, yurttaşların adalet duygusuna sahip olduğunun varsayıldığını, adalet ilkelerine bu ortak bağlılığın iyiye ilişkin farklı kavrayışlara sahip insanları birleştiren bir dayanışma duygusu uyandırdığını vurgular. Bir başka düzeydeyse liberal milliyetçiler, adalet ilkelerine dayalı toplumsal birliğin çok ince olduğunu, ortak bir dil, bir tarih ve kamusal kurumlara yaslanan milliyet duygusunun geliştirilmesiyle güçlendirilmesi ve istikrarlı kılınması gerektiğini savunur.

Geçen bölümde de belirttiğim gibi birçok liberal bu ikinci ulus oluşturma düzeyini benimsemekte tereddütlüdür ve yalnızca etkin ve sorumlu bir yurttaşlığın istemlerini kabulde önemli bir etken olarak gördükleri adalet duygusuna dayanmayı yeğler. Ama aslında bütün müzakereci demokrasi ve yurttaşlık erdemleri kuramcıları, bu tür bir ulus oluşturma sürecinin varlığını örtülü olarak kabul etmektedirler. Örneğin kamusal akla ilişkin bütün değerlendirmelerde yurttaşların ortak bir dilde konuştukları ve demokratik devletlerin “bir iletişim cemaati” oluşturdukları varsayılır.³³ Hattâ ortak bir dil olmaksızın müzakereci bir demokrasinin nasıl var olacağını düşünmek zordur. Ancak ulus oluşturma sürecinin temel hedeflerinden biri her devlette ortak bir dilin konuşulmasıdır ve kuramcılar da böyle ortak bir dilin varlığını kabul ederek ulus oluşturma sürecinin yerinde olduğunu örtülü olarak onaylamaktadırlar. Hattâ liberal milliyetçiler, oya dayalı demokrasi modelinden müzakereci demokrasi modeline geçişin ve yurttaşlık erdemlerine daha çok gereksinim duyulduğunu kabul etmenin, ortak bir milliyet kavrayışı oluşturma savını yalnızca güçlendirdiğini savunurlar. David Miller’ın da belirttiği gibi, ortak bir ulusal kimlik duygusu, “sosyal adalet ve müzakereci demokrasi gibi siyasi amaçlara ulaşmanın önkoşuludur” (Miller 1995: 162, 96; karşılaştırım Kymlicka 2001: 10. bölüm).

33 Bu varsayımların demokrasi kuramları açısından önemi için bkz. Wright 2000. Wright, bunun aynı zamanda dilsel azınlıklar için de kimi bedelleri olacağını vurgular. Bu gelecek bölümde ele alacağım bir sorun.

5. KOZMOPOLİTAN YURTTAŞLIK

Etkin yurttaşlık ve müzakereci demokrasiyi liberal milliyetçilikle birleştirme yönündeki bu girişim, adil dağılıma ilişkin liberal milliyetçi değerlendirmelere yöneltilen eleştirilere benzer karşı çıkışlarla karşılaşmıştır: Açıkçası, liberal milliyetçiliğin daha “kozmpolit”, daha ulus-üstü bir demokrasi kavrayışına gereksinimi olduğu eleştirisiyle. Liberal ulus oluşturma süreci geçmişte, demokrasinin ulusal düzeyde bütünleştirilmesini ve geliştirilmesini sağladıysa da bugün Avrupa Birliği, Birleşmiş Milletler ve Dünya Bankası gibi ulus üstü ya da uluslararası kurumlara odaklanan daha küresel bir demokratik yurttaşlık kavrayışına gereksinimimiz vardır.

Bu gibi kurumları güçlendirmek istememizin gerekçelerinden biri, küresel bir adalet kavrayışına, dolayısıyla kaynakların zengin ülkelerin yurttaşlarından yoksul ülkelerin yurttaşlarına aktarılmasının gerektiğine inanmamız olabilir. Başka deyişle kozmpolit bir adalet kavrayışını benimsediğimiz için kozmpolit siyasi kurumlar isteyebiliriz. Ancak uluslararası siyasi kurumlar oluşturmanın bağımsız başka gerekçeleri de vardır. Ekonomik küreselleşme, ortak çevre sorunları ve uluslararası güvenlik gibi sorunların altından kalkabilmek için bu tür kurumlara gereksinimimiz olduğu düşüncesi giderek daha fazla kabul görmektedir. Sonuçta savaş sonrası dünyada bu tür uluslararası örgütlerin sayısında ciddi bir patlama gözlendiğine tanıklık ediyoruz.

Ancak bu kurumların hiçbiri de ulusu temel alan mevcut demokrasi kuramlarına oturmaz. Şimdiki durumda bu ulus üstü kurumlar, büyük bir “demokratik kusur” sergilerler ve yurttaşların gözünde pek az meşruluğa sahiptirler. Temelde yurttaşların çok az ya da hiçbir bireysel katkısı olmaksızın hükümetler arası ilişkilerle örgütlenmişlerdir. Ayrıca bu kurumların hepsi de *ad hoc* bir biçimde, belli bir gereksinime yanıt vermek üzere, gönlümüzde yatan ulus üstü kurumlara, bu kurumların nasıl yönetilmesi gerektiğine ya da birbirleriyle ilişkilerinin nasıl olması ya da eylemleri ve yapılarını ne tür ilkelerin düzenlemesi gerektiğine ilişkin hiçbir kuram ya da modele dayanmaksızın gelişmişlerdir.

Kısacası, hayatlarımız üzerinde etkileri giderek artan ulus üstü kurumlar çoğalsalar da ulus üstü kurumlara ilişkin hiçbir siyasi kuramımız yoktur. Ulus-devletin kurumları tarafından ne tür adalet ilkelere uygulanması, yurttaşların bu ulusal kurumlar karşısında ne tür siyasi haklara sahip olması ve yurttaşların bu kurumlara hangi erdemler ve bağlılıklar çerçevesinde yaklaşması gerektiğine ilişkin çok iyi geliştirilmiş kuramlarımız var. Oysa bu ulus üstü kurumlarda hangi adalet ilkeleri, hangi demokratikleşme ölçütleri, hangi erdemlerin geçerli olacağına ilişkin pek az kişinin görüşü vardır.³⁴

Bu yüzden ulus-devleti artık siyasi kuramın tek ve baskın bağlamı olarak ele alamayacağımız iyice açıklık kazanmıştır. Bu sorunları açıkça ele alan daha kozmopolit bir demokrasi ve yönetim kavrayışına gereksinimimiz var. Liberal milliyetçiliğe yöneltilen en yaygın eleştirilerden biri de ulus üstü bir demokrasi kuramına duyulan gereksinimi görmezden gelmekle kalmayıp, demokrasinin birleştiricisi olarak ortak milliyete yaptığı vurgunun, demokrasiyi ulusal ve dilsel sınırları aşacak bir düzlemde kuramlaştırmayı engellemesidir (Örneğin D. Held 1995; 1999; Young 2000b).

Ancak birçok liberal milliyetçi, ulus-üstü siyasi kurumlara gereksinim duyulduğu görüşüne katılır. Sorun, liberal milliyetçi adalet değerlendirmelerinde olduğu gibi ulus-devleti daha kozmopolit bir demokrasi kavrayışının yapı taşı mı, yoksa böyle bir kavrayışın önündeki engel olarak mı gördüğümüzdür. Kozmopolit demokrasiyi modası geçmiş ulus merkezli demokrasi modellerine bir seçenek olarak mı, yoksa ulus-merkezli demokrasinin bir tamamlayıcısı ya da ona dayalı bir model olarak mı görmeliyiz?

Demokratik ulus üstü bir siyasi kurum geliştirmeye yönelik ciddi eylemlerden birini değerlendirelim: Avrupa Birliği (AB). AB'nin iki temel karar alma merkezi vardır: Üyeleri Avrupa çapında yapılan seçimlerle doğrudan belirlenen Avrupa Parlamentosu ve üyeleri hükü-

34 Böyle bir kozmopolit yurttaşlık kavrayışı geliştirmeye yönelik girişimler için bkz. D. Held 1995; 1999; Archibugi ve Held 1995; Heater 1996; Robbins 1998; Hutchings ve Dannreuther 1999; Carter 2001.

metler (ülke çapında yapılmış seçimlerle belirlenen) tarafından atanan Avrupa Komisyonu ile Bakanlar Konseyi. AB'nin demokratik kusurunu düzeltmeye yönelik, bu iki karar alma sürecine denk düşen iki ayrı strateji vardır. Biri doğrudan seçilen Avrupa Parlamentosu'nun yetkilerini, üye hükümetlerin atadığı Bakanlar Konseyi ve Komisyon aleyhine çoğaltmak; böylelikle AB'nin Avrupa çapındaki seçimlerde bireylere karşı sorumluluğunu artırmaktır. İkincisi ise yetkilerin büyük bölümünü Komisyon ve Bakanlar Konseyi'nin ellerine bırakmak; ama hükümetlerin seçimlerde Komisyon ve Konsey'deki delegelerin tutumuna ilişkin daha fazla hesap sorulabilir olmasını sağlamaktır.

Kozmopolit yurttaşlığı savunanların çoğu ilk yaklaşımı destekler: Uluslararası kurumların bireysel yurttaşlara doğrudan hesap verme düzeyinin yükseltilmesinin temel önemde olduğunu düşünürler. Ancak çoğu Avrupalının ikinci yaklaşımı desteklediği görülüyor. AB parlamentosunun güçlendirilmesi düşüncesine sıcak bakanların sayısı pek az. Tam tersine, neredeyse bütün Avrupa ülkelerinde birçok kişi, Avrupa Parlamentosu'nun sorunlarıyla pek ilgili değil; parlamentonun yetkilerinin artırılmasını da pek istemiyor. Ancak ulusal hükümetleri, hükümetler arası Bakanlar Konseyi'nde nasıl hareket ettiklerine ilişkin daha hesap sorulabilir kılmayı istiyorlar. Bir başka deyişle her ülkede yurttaşlar, kendi aralarında, kendi dillerinde hükümetin AB ile ilgili sorunlarda benimseyeceği tutumun tartışılmasını istiyorlar. Sözelimi Danimarkalılar, Dan diliyle hükümetlerinin Avrupa karşısında nasıl bir tutum alması gerektiğini tartışmak istiyorlar. Avrupa çapında, belki İngilizce, AB'nin ne yapması gerektiğine ilişkin bir tartışmaya girmeyi çekici bulmuyorlar. AB üzerine demokratik bir tartışma yaşamak istiyorlar, ancak katılmak istedikleri tartışma, başka Avrupalılarla birlikte "Biz Avrupalılar ne yapmalıyız?" tartışması değil. Daha çok birbirleriyle kendi dilleriyle Danimarkalıların ne yapması gerektiğini konuşmak istiyorlar.

Ayrıca gerçekten ulus üstü demokratik bir yurttaşlık biçimi yaratma girişimlerinin, ülke çapında demokratik yurttaşlık açısından olumsuz sonuçları olabilir. Örneğin seçilmiş Avrupa Parlamentosu'nu

“daha demokratik” olduğu gerekçesiyle daha fazla yetkilendirmenin kaçınılmaz sonucu, ulusal hükümetlerin birçok AB kararına karşı kullanabildikleri veto yetkisinin kaldırılması olabilir. Avrupa Parlamentosu’nun aldığı kararlar, Konsey’in aldığı kararların tersine vetoya tâbi değildir. Bu, AB’nin ulusal yasama organları üzerinden yurttaşlara karşı sorumluluk taşımayacağı anlamına gelir. Bugün bir Danimarka vatandaşı, bir AB kararını beğenmezse, başka Danimarkalıları, hükümetin konumunu değiştirmesine inandırmaya çalışabilir. Ama AB “demokratikleşirse”, başka deyişle ana karar alma mercii olarak seçilmiş Parlamento Konsey’in yerini alırsa, Danimarka vatandaşının diğer bütün Avrupa ülkelerindeki yurttaşları da (hiçbiri de kendi dilini konuşmayan) inandırmaya çalışması gerekecektir. Açık ve anlaşılır nedenlerden dolayı pek az Avrupalı böyle bir “demokratikleşme”yi destekler. Çünkü Danimarka yurttaşlarının başka Danimarkalılarla Dan diliyle Danimarka’nın AB karşısındaki konumuna ilişkin tartışmaya girmesi, bildik ve yapılabilir bir iştir. Ama Danimarka yurttaşlarının ortak bir Avrupa konumu geliştirmek için İtalyanlarla bir tartışmaya girişmesi yorucu bir iştir. Böyle bir tartışma hangi dilde, hangi platformlarda gerçekleşecektir? Aynı dili konuşmamaları, aynı toprakları paylaşmalarını bir yana, aynı gazeteleri okumazlar, aynı televizyon programlarını seyretmezler, aynı siyasi partilere üye değillerdir. Avrupa çapında böyle bir tartışma hangi platformda gerçekleşecektir?

Avrupa çapında kamusal bir tartışmanın önündeki bu engeller düşünüldüğünde, Danimarkalıların da İtalyanların da AB’nin “demokratikleştirilmesine” ilgi göstermemesi olağandır. Demokratik hesap sorma sürecini ulusal yasama organları çerçevesinde gerçekleştirmeyi yeğlerler. Bu yüzden Avrupa çapında doğrudan demokratik hesap sorulabilirliği, seçilmiş Avrupa Parlamentosu üzerinden gerçekleştirmek aslında demokratik yurttaşlığı baltalayabilir. Çünkü yetkilerin, ortak bir dilde kitlesel katılım ve hararetli tartışmaların mümkün olduğu ulusal düzeyden demokratik katılım ve ölçüp biçme sürecinin son derece zor olduğu ulus üstü düzeye kaydırılmasını gerektirecektir. Dieter Grimm’in de dediği gibi, şimdiki durumda ortak bir Avrupa ba-

sınının olmadığı, yakın gelecekte böyle Avrupalılaştırmış bir basının yaratılması olasılığının “neredeyse hiç bulunmadığı” düşünülürse yetkililerin Konsey’den Parlamento’ya aktarılması “demokratik kusur sorununu çözmekten çok ağırlaştıracaktır” (Grimm 1995: 296).

Bu, en azından yakın gelecekte, ulus-devletlerin demokratik yurttaşlığın hayata geçirilmesinde temel platformlar olarak kalacağı anlamına geliyor. Elbette kararları demokratik bir hesap sorma sürecine bağlı olacak uluslararası kurumlar oluşturmanın önemini, hattâ gerekliliğini reddetmiyoruz. Ancak ulus üstü düzeyde anlamlı düşünsel demokrasi ve kitlesel katılım biçimleri oluşturmanın güçlükleri dikkate alındığında, belki de asıl yapmamız gereken ulus-devletin kazanımları üzerine kozmopolit bir demokrasi kurmaya çalışmak. Başka deyişle ulus üstü demokrasinin başarısı ulusal demokrasilerin sağlıklılığına bağlı olabilir: Ulus üstü kurumlar kuralları ve kararları ulusal demokratik forumlarda tartışıldığında ve onaylandığında daha iyi çalışacaktır. Eğer durum böyleyse, ulusal demokratik forumları ayakta tutmak için gerekli erdemler, uygulamalar ve bağlılıklar ilk bakışta görüldüğü kadar uzak değildir.

6. YURTTAŞÇI CUMHURİYETÇİLİK SİYASETİ

Savaş sonrası siyaset kuramının büyük bölümünde, temel kuralcı kavramlar demokrasi (süreçleri değerlendirmek için) ve adalettir (sonuçları değerlendirmek için). Yurttaşlık, tartışılmışsa bile genelde demokrasi ve adaletin bir türevi olarak görülmüştür. Başka deyişle yurttaş demokratik hakları ve adalet istemi olan kimsedir. Ancak yurttaşlığın, akılcı bir siyaset kuramında bağımsız, kuralcı bir rol oynamasına; sorumlu bir yurttaşlığı geliştirmenin kamusal politikanın öncelikli amaçlarından biri olması gerektiği görüşüne siyasi yelpazenin her noktasından büyük destek vardır. Yurttaşlıkla ilgili bu kaygı, liberaller, radikaller, liberterler, cemaatçiler ve feministler tarafından eşit olarak paylaşılır.

Bugünkü tartışmanın en çarpıcı yönlerinden biri de yazarların yurttaşlık kuramlarını kamusal politikayla ilgili sorunlara uygulamakta gösterdiği çekingenliktir. Literatürde, yurttaşlık değerlerinin nasıl

geliştirileceğine ilişkin yeni önerilerin ve tavsiyelerin sayısı çok da fazla değildir. Yurttaşlık erdemleri önemliyse neden birçok Avrupa ülkesinin yaptığı gibi *Good Samaritan* yasaları kabul edilmesin? Siyasi katılım önemliyse neden Avustralya ya da Belçika'da olduğu gibi seçimlere katılmak zorunlu kılınmasın? Kamuyu dikkate almak önemliyse neden birçok Avrupa ülkesinde olduğu gibi zorunlu bir ulusal hizmet dönemi olmasın? Devlet okulları sorumlu yurttaşlığı öğretmek için farklı ırklar ve dinlerin aynı sıraları paylaşmasını ve birbirlerine saygılı olmasını gerektirecekse, neden özel okullar yasaklanmasın?

Bunlar adaleti ya da demokrasiden çok özellikle yurttaşlığı geliştirmekle ilgili türden politikalardır. Ancak bu tür öneriler üzerine bile düşünen birkaç yazar vardır. Yurttaşlık kuramcılarının çoğu, ya yurttaşlığın nasıl geliştirileceği sorusunu yanıtsız bırakmış ya da yurttaşlık erdemlerini geliştirmenin “ılımlı” ya da “nazik ve zorlayıcı olmayan yolları” üzerine yoğunlaşmıştır (Macedo 1990: 234, 253).³⁵ Yurttaşlık kuramcıları, haklar konusunda aşırı derecede yoğunlaşılmasından yakınsalar da bu hakları kısıtlıyor gibi görülecek politikalar önermeye de yanaşmamışlardır.

Bu çekingenliğin bazı iyi gerekçeleri olabilir. Ancak bu durum bir yurttaşlık kriziyle karşı karşıya olduğumuz, ivedilikle bir yurttaşlık kuramına gereksinim duyduğumuz savına da uygun düşmemektedir. Sonuçta yurttaşlık erdemleri üzerine son dönemde yapılan çalışmalar, son derece boş görünmektedir. İyi yurttaşlığı geliştirmenin ya da güçlendirmenin meşru ya da gayrimeşru yollarına ilişkin bir değerlendirmenin yokluğunda, yurttaşlık üzerine yapılmış birçok çalışma yavan bazı sözlerden, açıkçası insanlar daha iyi ve daha düşünceli olurlarsa toplumun da daha iyi olacağı sözünden ibaret kalmaktadır.³⁶

35 Yurttaşlığı geliştirmeye yönelik “zorlayıcı olmayan” başka yöntemler için bkz. Habermas 1992; 6-7; Hill 1993; Rawls 1993a; 216-20.

36 Örneğin Mouffe, liberalizmi, “bireylerin devlet karşısında sahip olduğu hakları bir yana bırakıp, yurttaşlığı yalnızca hukuki bir statüye indirgemek”le eleştirir ve yurttaşlığı “*res publica* ile tanımlanmayla yaratılan bir siyasi kimlik” olarak kavrayıp, “ahlâk ve siyaset arasındaki kayıp bağlantıyı yeniden kurmaya” çalışır (230). Ancak kamuyu gözetme anlayışına dayalı bu katılımın nasıl geliştirileceğine ya da nasıl zorlanacağına ilişkin hiçbir öneri getirmez ve (“yurttaşçı

Ancak iyi yurttaşlığı geliştirme ihtiyacının ne kadar ivedi olduğu da açıklık kazanmış değildir. Yurttaşlıkla ilgili literatür erdemini çöküşü üzerine karamsar tahminlerle doludur. Ama Galston'ın da doğru bulduğu gibi, "kültürel karamsarlık, hemen her kuşakta insanlık tarihinin ana temalarından biri olmuştur" (Galston 1991: 237). 1950'lerde siyaset sosyologlarının siyasi kayıtsızlığa ilişkin benzer kaygılar içinde olduğunu görebiliriz. Hattâ 1830'larda Tocqueville'de bile benzer kaygılara rastlayabiliriz. Oy oranlarının düşmesi gibi kaygı verici kimi işaretler varsa da olumlu eğilimler de gözlenmektedir. Bugün yurttaşlar geçmiş kuşaklara oranla başkalarının haklarına karşı daha hoşgörülü, daha saygılıdır; demokrasiye ve anayasallığa daha bağlıdır (Macedo 1990: 6-7). Yurttaşların geleneksel parti tabanlı ulusal politikaya katılımında bir düşüş varsa da çeşitli "muhalif kamusalılıklarda" gözle görülür bir patlama yaşanmıştır. Yurttaşların yeni düşünceleri ve seçenekleri tartıştığı yeni kamusal katılım biçimleri vardır (Fraser 1997; Phillips 2000: 291-2). Bu yüzden sorunun ne kadar ciddi olduğu ya da bu sorunla nasıl başa çıkacağımız belirsizdir.

Bu, yurttaşlıkla bugünkü uğraşımızın pek de görüldüğü gibi olmadığı anlamına geliyor. Açık hedef, kurumların adaletine ilişkin daha önceki kuramları tamamlayabilecek bir yurttaşlık kuramı geliştirmekti. Ama inanıyorum ki birçok durumda, yeni yurttaşlık dili yalnızca toplumsal kurumların adaletine ilişkin daha eski tezleri gizlemek için kullanılmıştır (ya da kötüye kullanılmıştır). 1980'lerin sonunda adalet kuramlarıyla ilgili olarak bir tür tıkanmanın eşliğine geldik. Liberterler, liberal eşitlikçiler, faydacılar ve cemaatçiler, uygun adil dağılım ilkeleri ve bireysel hakların uygun ölçeği konusunda uzlaşmazlığa düşmüşlerdi. Adaletle ilişkin yükümlülüklerimizin belirlenmesinde bireysel sorumluluğun, bireysel tercihlerin ve cemaat üyeliğinin rolü konusunda anlaşamıyorlardı. Şu ya da bu yaklaşımın sağlam entelektüel

cumhuriyetçi"lere karşı) yurttaşların siyasi etkinliği öncelikli görmemeyi seçmekte özgür olması gerektiğinde ısrar eder. Bu yüzden Mouffe'nin liberalizm eleştirisi, liberalizmin yurttaşlık haklarına ilişkin kavrayışının bize iyi bir yurttaşın haklarını nasıl kullanacağını söylemediği iddiasına indirgenir gibidir. Liberallerin kabul etmeye hazır olduğu bir iddidir bu. Liberal yurttaşlığa ilişkin birçok eleştiri, aynı aydınlatıcı olmayan iddiaya çıkar.

başarı kazanması güçlü bir olasılık olarak görünmüyordu: Her geleneğin adalete ilişkin görüşünün, kamusal tartışmalar ve kamuoyunu etkilemeyi sürdüreceği açıktı.

Bu koşullarda kişinin yeğlediği politikaları adalete ilkeleri çerçevesinde savunması artık yeterli ya da etkili olmuyordu. Adalete ilişkin kavrayışlarımız tartışmalı olduğundan, belli bir politikanın sözgelimi liberal eşitlikçi adaleti geliştireceğini söylemek, ancak böyle bir adalete kavrayışını benimsemiş olanlar için inandırıcı olabiliyordu. Daha etkili bir yaklaşımsa, politikaları bu farklı entelektüel gelenekleri kesen ve adalete ilişkin farklı bakış açılarına sahip olan insanları çekebilecek ideallere dayanarak savunmaktır.

Bu işlevi üstlenmeye en açık adaylardan biri de demokratik yurttaşlık idealidir. Yurttaşlık idealine ilk göndermede bulunan sanırım Yeni Sağ'dı. Liberterlerin adalete ilkelerine dayanarak refah devletini eleştirmeleri, başka deyişle insanların hak ederek sahip olduklarına adil olmayan biçimde el konulması olarak niteleyip muhtaçlara yardım amacıyla konulan vergilere karşı çıkmaları pek başarılı olmamıştı. Devletin savunmasız durumda olanlara yardım etme hakkı ya da sorumluluğu bulunmadığı yönündeki liberter iddia, birçok yurttaşın karşı çıkacağı çok katı bir adalete kuramıdır. Ama Yeni Sağ'ın, yurttaşlık ilkelerine yaslanarak refah devletine yönelttiği eleştiriler, refah devletinin, bağımlılığı, edilginliği ve marjinalliği beslediğinde ısrar etmeleri, daha başarılı oldu. Adalete bakış açıları ne olursa olsun, kimse insanların etkin ve sorumlu yurttaşlar olma potansiyelini baltalayan politikaları destekleyemezdi.

Liberal eşitlikçiler de benzer bir konumda yer alırlar. Piyasa gelirinde giderek derinleşen eşitsizliklere adalete ilkelerine yaslanarak yönelttikleri karşı çıkışlar, eşitsizliğin, insanların içinde buldukları koşullardaki ahlâken rastlantısal farklılıkların bir sonucu olduğunda ısrar etmeleri pek az başarı kazanmıştı. Devletin koşullardaki eşitsizlikleri gidermeye çalışması gerektiği görüşü, birçok insana göre çok istenen bir adalete kavrayışıydı. Ancak liberal eşitlikçiler, eşitsizliği, yurttaşlığı baltaladığı gerekçesiyle eleştirmeye başladıklarında, zenginlerin

seçimleri satın alabileceğinde, yoksulların hareket edemez hale geleceğinde ısrar ettiklerinde daha başarılı oldular. Adalet kavrayışı ne olursa olsun hiç kimse demokrasiyi plutokrasiye çeviren kamusal politikaları kabul edemez. Dahası bu giderek derinleşen eşitsizliğin, bir ulus olarak “aramızdaki bağları” çözdüğü ve böylece dayanışma duygusunu sildiği söyleniyordu. Güçlü ve birleşmiş bir ulus olarak kalacaksa, zenginler ve yoksulların eşitler olarak herkesi ilgilendiren sorunları oturup tartışabileceği ortak kamusal alanlar olması, herkesin eğitimden, medyadan eşit düzeyde yararlanması gerekiyordu. Bir zamanlar fırsatları eşitlemek açısından savunulan, yoksulluk ve marjinalleşmeyle savaşıma yönelik politikalar artık demokratik yurttaşlığı geliştirme çerçevesinde savunuluyordu.

Benzer bir biçimde kültürel muhafazakârlar da kadın hakları, eşcinsel hakları ya da çokkültürcülük gibi haklara “doğal olmayan”, “tanrısal olmayan” yaşam biçimlerini ya da iyi bir hayatın nasıl olması gerektiğine ilişkin alçaltıcı ya da yanlış kavrayışları özendirdikleri ya da hoş gördükleri gerekçesiyle karşı çıkıyorlardı. Ancak bu muhafazakâr mükemmelci sav, iyi hayata ilişkin tartışmalı bir bakış açısına dayandığı için pek başarılı olamadı. Neyin “doğal”, neyin “tanrısal” olduğu üzerinde anlaşamıyoruz. Bu yüzden muhafazakârlar da yurttaşlıkla ilgili savlara kaydılar. Geleneksel aile artık doğa ya da din bağlamında değil, “yurttaşlık erdemlerinin bahçesi” olarak savunuluyordu.

Bütün bu durumlarda, yurttaşlıkla ilgili tezlerin, aslında adaletle ilgili daha önceki tezlerden bir tür stratejik geri çekilmeye denk düştüğünü görüyoruz. Doğal olarak yanlış (ya da gayriadi) bulunduğu için karşı çıkılan şeyler, artık araçsal olarak yanlış bulunuyor (liberal demokratik bir düzeni ayakta tutmak için gerekli erdemleri silip götürdükleri için). Bu değişikliğin gerisinde, yurttaşlık erdemlerini araçsal açıdan değerlendiren tezlerin, adaletle ilgili tartışmalı kuramlara göndermede bulunan tezlerden daha geniş kabul göreceği umudu vardır.

Yurttaşlık erdemlerine göndermede bulunmak yalnızca daha az tartışmalı değil, aynı zamanda daha soylu görünüyor. Sol’un, politikalarını, yoksulların tüketim gücünün artırılması gerektiği, böylece eğ-

lence ve tüketim mallarından daha eşit düzeyde yararlanabilecekleri gerekçesiyle savunması kulağa biraz kaba gelir. Bu politikaların yok-sulların tüketim güçlerini değil, kamusal özgürlüklerini ve etkin yurttaşlar olma kapasitelerini geliştirdiğini söylemek daha esin verici. İnsanların özel tüketime girişme kapasitesinden kaygılanmak biraz yüzeysel ve maddeci bir yaklaşım olarak görünürken, insanların siyasi katılım kapasitesi üzerine düşünmek daha soylu bir duruş olarak görülür.³⁷ Dolayısıyla hem sağ, hem de sol özel kaynakların adil dağılımına ilişkin tezlerden, etkin yurttaşlığın köklerine ilişkin tezlere geçmişlerdir.

Yurttaşlık tezlerinin stratejik olarak gündeme getirildiğini söylemek, geçersiz oldukları anlamına gelmiyor elbette. Ancak yeni yurttaşlık kuramlarının, yurttaşlık erdemlerinin nerelerde geliştirileceğine ilişkin tarafsız bir arayış olduğunu söyleyemeyeceğimiz anlamına geliyor. Solcular ekonomik eşitsizliğin etkin yurttaşlığı nasıl sildiğini inceliyor; sağcılar ekonomik eşitsizliği gidermeye yönelik politikaların yurttaşlık erdemlerini nasıl sildiğine bakıyor. Feministler, eşcinseller ve çokkültürcülükten yana olanlar geleneksel cinsiyet, cinsellik ve ırk hiyerarşilerinin etkin yurttaşlığı nasıl etkilediğiyle; muhafazakârlar kadınları, eşcinselleri ve azınlıkları destekleyen politikaların yurttaşlık erdemlerini nasıl yok ettiğiyle ilgileniyor.³⁸ İnsanların yurttaşlığa dayanarak politikalar savunurken, adalet ilkeleri konusunda anlaşamadıklarını düşünmek zor. Bu anlamda yurttaşlık perspektifini benimsemenin, adaletle ilgili bildik bakış açılarından daha farklı politika sonuçları doğurup doğurmayacağı açık değil. Belki de eski şarap, yeni şişelere dolduruluyor.

37 Bu konuda kültürümüzde büyük bir gerilim vardır. Belirttiğim gibi birçok yurttaş, kendimiz için en yararlı olanı siyasi katılımdan çok aile, iş ve dinî hayatta bulduğumuz görüşünü destekler. Ancak iş dağılımı konusuna geldiğinde, insanların özel hayatta sahip olduğu kaynakların miktarı önemsizmiş, sanki asıl önemli olan siyasi katılım becerisi göstermekmiş gibi konuşuruz.

38 Örneğin feministler geleneksel cinsiyetçilik biçimlerinin, nezaketi ve kamusal aklı baltalağını savunurlar. Muhafazakârlar ise feministlerin “siyaseten doğruluk” biçimlerinin nezaket ve kamusal aklın altını oyduğu görüşündedirler.

OKUMA KILAVUZU

Son dönemdeki “yurttaşlık tartışmaları”na ilişkin genel değerlendirmeler için bkz. Gershon Shafir (editörlüğünde), *The Citizenship Debates: A Reader*, University of Minnesota Press, 1998; Ronald Beiner (editörlüğünde), *Theorizing Citizenship*, State University of New York Press, 1995; Martin Bulmer ve Tony Rees (editörlüğünde), *Citizenship Today: The Contemporary Relevance of T. H. Marshall*, University College London Press, 1996; Derek Heater, *What is Citizenship?*, Blackwell, 2000; Engin Işın ve Patricia Wood, *Citizenship and Identity*, Sage, 1999; Herman van Gunsteren, *A Theory of Citizenship: Organizing Plurality in Contemporary Democracies*, Westview Press, 1998.

Bu bölümde de gördüğümüz gibi “yurttaşlık tartışmaları”, yurttaşlık erdemleri, demokratik meşruluk, yurttaşlık eğitimi ve yurttaş kimlikleri gibi ayrı sorunlara odaklanan gerçekten de farklı tartışmalardır. Yurttaşlık erdemleriyle ilgili genel kuramlar için bkz. Richard Dagger, *Civic Virtues: Rights, Citizenship and Republican Liberalism*, Oxford University Press, 1997; Stephen Macedo, *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue and Community*, Oxford University Press, 1990; William Galtston, *Liberal Purposes: Goods, Virtues and Duties in the Liberal State*, Cambridge University Press, 1991. Bu konuyla ilgili koleksiyonlar için bkz. David Batstone ve Eduardo Mendieta (editörlüğünde), *The Good Citizen*, Routledge, 1999; Robert Hefner (editörlüğünde), *Democratic Civility: The History and Cross-cultural Possibility of a Modern Political Ideal*, Transaction Publishers, 1998.

Yurttaşlık erdemlerine yapılan vurgu, yurttaşların siyasi hayata sorumlu ve etkin bir biçimde katılabilmesini, buna istekli olmasını gerektiren daha müzakereci bir demokrasi kavrayışıyla bağlantılıdır. Bu yeni kavrayışın en önemli ifadelerinden biri için bkz. Amy Gutmann ve Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement*, Oxford University Press, 1996. Gutmann ve Thompson’ın kuramlarıyla ilgili olarak bkz. Stephen Macedo (editörlüğünde), *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement*, Oxford University Press, 1999. Müzakereci demokrasiye ilişkin diğer önemli çalışmalar arasında şunları sıralayabiliriz: Joshua Cohen, “Deliberation and Democratic Legitimacy”, R. Goodin ve P. Pettit (editörlüğünde), *Contemporary Political Philosophy: An Anthology*, Blackwell, 1997; Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, MIT Press, 1996 ve James Bohman, *Public Deliberation: Pluralism, Complexity and Democracy*, MIT Press, 1996. Bu konudaki en önemli ik koleksiyon şunlardır: James Bohman ve William Rehg (editörlüğünde), *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, MIT Press, 1997 ve Jon Elster (editörlüğünde), *Deliberative Democracy*, Cambridge University Press, 1998.

Bazı kuramcılar bu yeni modeli açıklamak için biraz farklı bir terminoloji kullanmışlardır. Örneğin Simone Chambers “makûl demokrasi”den bahseder (*Reasonable Democracy: Jürgen Habermas and the Politics of Discourse*, Cornell Uni-

versity Press, 1996); Iris Marion Young “iletişimsel demokrasi”den söz eder (“Justice and Communicative Democracy”, Roger Gottlieb [editörlüğünde], *Radical Philosophy: Tradition, Counter-Tradition, Politics*, Temple University Press, 1993); John Dryzek “söylemsel demokrasi”den bahseder (*Discursive Democracy*, Cambridge University Press, 1990) ve Phillip Pettit “çekişmeli demokrasi”den bahseder (“Democracy, Electoral and Contestatory”, Ian Shapiro ve Stephen Macedo [editörlüğünde], *Designing Democracy Institutions: NOMOS 42*, New York University Press, 2000). Hepsi de demokrasi kavrayışımızın dah az “oy-merkezli”, daha fazla “ses-merkezli” olması gerektiği düşüncesini paylaşırlar, ama farklı “seslerin” nasıl korunacağı ve değerlendirileceği konusunda anlaşmazlık içindedirler.

Müzakereci demokrasiyle ilgili literatüre ilişkin araştırmalar için bkz. John Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*, Oxford University Press, 2000; David Kahane, “Pluralism, Deliberation and Citizen Competence: Recent Developments in Democratic Theory”, *Social Theory and Practice*, 26/3, 2000: 509-35; Ricardo Blaug, “New Theories of Discursive Democracy: A User’s Guide”, *Philosophy and Social Criticism*, 22/1, 1996: 49-80; James Bohman, “The Coming of Age of Deliberative Democracy”, *Journal of Political Philosophy*, 6/4, 1988: 399-423.

Demokratik kurama son dönemdeki başka önemli katkılar arasında şunları sayabiliriz: Ian Shapiro, *Democratic Justice*, Yale University Press, 1999, Jeremy Waldron, *Law and Disagreement*, Oxford University Press, 1999.

Müzakereci demokrasiye ilişkin literatürün büyük bölümü, yurttaşların sahip olacağı müzakere becerileri ve özelliklerine ilişkin olarak son derece ütopycı görünür. Ancak bu modelin ayakta durabilirliğini sına ma yönünde kimi girişimler olmuştur. Demokratik karar alma süreçlerinin müzakereci niteliklerinin nasıl artırılacağı üzerine bkz. James Fishkin, *The Voice of the People*, Yale University Press, 1995 ya da Fishkin’in “Center for Deliberative Polling” (Müzakereci Oylama Merkezi) başlıklı web sitesine bakın: www.la.utexas.edu/research/delpol/index.html. Yurttaşların gerekli yetkinliklere sahip olup olmadığıyla ilgili olarak bkz. Stephen Elkin ve Karol Soltan (editörlüğünde), *Citizen Competence and Democratic Institutions*, Pennsylvania State University Press, 1999.

Kimi kuramcılar yurttaşlık erdemleri ve müzakereci demokrasiye ilişkin bu yeni modelleri korumanın tek ya da en iyi yolunun, siyasi katılımı en yüksek yaşam biçimi olarak ayrıcalıklı kılan bir tür cumhuriyetçiliğe dönmek olduğunu savunur. Bu cumhuriyetçi yeniden doğuşla ilgili örnekler için bkz. Adrian Oldfield, *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World*, Routledge, 1990 ve Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, 1998. Liberalizmin sivil özgürlüklere merkezî bir önem yüklemesine katılan farklı bir “cumhuriyetçilik” değerlendirmesi için bkz. Philip Pettit, *Republicanism*, Cambridge University Press, 1998. “Cumhuriyetçi yeniden doğuş”un bir değeren-

dirmesi ve eleştirisi için bkz. Bill Brugger, *Republican Theory in Political Thought: Virtuous or Virtual?*, St. Martin's Press, 1999; Alan Patten, "The Republican Critique of Liberalism", *British Journal of Political Science*, 26, 1996 ve *Yale Law Review*'daki makaleler dizisi (n.97 / 1988).

Yurttaşlık erdemlerine duyulan gereksinim, yurttaşların bu erdemleri nerede öğreneceği sorusunu da yanında getirmiştir. Görünüşe bakılırsa bunun iki kapsamlı yanıtı vardır. İlki, yurttaşların öz disiplin, işbirliği ve görev düşüncelerini öğrendiği, "yurttaşlık erdemleri bahçesi" olarak sivil toplum örgütleri ve kurumlarının rolünü vurgular. Bu düşünceye ilişkin tartışmalar için bkz. Thomas Janoski, *Citizenship and Civil Society: Obligations in Liberal, Traditional and Social Democratic Regimes*, Cambridge University Press, 1998; Robert Fullinwider (editörlüğünde), *Civil Society, Democracy and Civic Renewal*, Rowman and Littlefield, 1999; Nancy Rosenblum, *Membership and Morals: The Personal Uses of Pluralism in America*, Princeton University Press, 1998; Mary-Ann Glendon ve D. Blankenhorn (editörlüğünde), *Seedbeds of Virtue: Sources of Competence, Character and Citizenship in American Society*, Madison Books, 1995; Michael Walzer (editörlüğünde), *Toward a Global Civil Society*, Berhahan Books, 1995.

Öteki kapsamlı yanıtısa, sivil toplumda öğrendiğimiz dersleri tamamlamak ve kimi zaman da düzeltmek için bir tür biçimsel yurttaşlık eğitimine duyulan gereksinime yoğunlaşır. Yurttaşlık eğitiminin liberal toplum açısından önemine ilişkin tartışmalar için bkz. Eamonn Callan, *Creating Citizens: Political Education and Liberal Democracy*, Oxford University Press, 1997; Meira Levinson, *The Demands of Liberal Education*, Oxford University Press, 1999; David Bridges (editörlüğünde), *Education, Autonomy and Democratic Citizenship: Philosophy in a Changing World*, Routledge, 1997; Walter Feinberg, *Common Schools/Uncommon Identities: National Unity and Cultural Difference*, Yale University Press, 1998; Stephen Macedo, *Diversity and Distrust: Civic Education in a Multicultural Society*, Cambridge University Press, 1995; Harry Brighouse, *School Choice and Social Justice*, Oxford University Press, 2000; biri "Citizenship, Democracy and Education" (Yurttaşlık, Demokrasi ve Eğitim) başlıklı, [*Ethics*, 105/3, 1995]; diğeri "Democratic Education in a Multicultural State" (Çokkültürlü bir devlette demokratik eğitim) başlıklı iki makale dizisi.

Yeni yurttaşlık literatürüne ilişkin feminist görüşler için bkz. Ruth Lister (editörlüğünde), *Citizenship: Feminist Perspectives*, New York University Press, 1998; Maria Christine Bernadetta Voet ve Rian Voet, *Feminism and Citizenship*, Sage, 1998; Anne Phillips, "Feminism and Republicanism: Is this a Plausible Alliance?", *Journal of Political Philosophy*, 8/2, 2000: 279-93 ve makale dizileri için bkz. *Feminist Review*, 57 (Güz 1997) ve *Hypatia*, 12/4, 1997.

Demokratik yurttaşlığın ulus üstü biçimlerine gerek duyulduğu yönündeki tezlerin savunuları için bkz. David Held, *Democracy and the Global Order: From*

the Modern State to Cosmopolitan Governance, Polity Press, 1995; Danielle Archibugi ve David Held, *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order*, Polity Press, 1995; Derek Heater, *World Citizenship and Government: Cosmopolitan Ideas in the History of Western Political Thought*, St. Martin's Press, 1996; Bruce Robbins (editörlüğünde), *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*, University of Minnesota Press, 1998; Kimberly Hutchings and Ronald Dannreuther (editörlüğünde); *Cosmopolitan Citizenship*, St. Martin's Press, 1999 ve "Citizenship Denationalized" başlıklı makaleler dizisi, *Indiana Journal of Global Legal Studies*, 7/2, 2000. Ulus-üstü demokrasi konusunda son dönemde yapılan çalışmaların büyük bölümü, Avrupa Birliği'nin gelişiminden esinlenmişlerdir ve onun "demokratik kusuru"nu düzeltme yönünde girişimlerdir; bkz. Percy Lehning ve Albert Weale (editörlüğünde), *Citizenship, Democracy and Justice in the New Europe*, Routledge, 1997; Michael Nentwitch ve Albert Weale (editörlüğünde), *Political Theory and the European Union: Legitimacy, Constitutional Choice and Citizenship*, Routledge, 1998; Andrew Linklater, *The Transformation of Political Community: Ethical Foundations of the Post-Westphalian Era*, University of South Carolina Press, 1998.

Yurttaşlığın geliştirilmesi, yurttaşlık eğitimi ve yurttaşlık değerleri ile ilgili sorunlara ayrılmış birçok web sitesi vardır. Amerika'daki bazı örnekler için bkz. demokratik eğitime yoğunlaşmış olan Center for Civic Education (www.civiced.org); yurttaşların kamusal sorunların çözümünde ve sorumlu demokratik müzakeredeki rollerini güçlendirmeye yönelik yaklaşımlara yoğunlaşan Civic Practices Network (www.cpn.org) ve Institute for the Study of Civic Values (www.libertynet.org/ed-civic/iscvhome.html). *Boston Review*'un web sitesinde müzakereci demokrasinin nasıl geliştirileceği üzerinde duran ilginç bir forum vardır: "New Democracy Forum" [(Yeni Demokrasi Forumu), www.bostonreview.mit.edu/ndf.html] Başka birçok uluslararası web sitesi arasında European Citizenship Education Network (www.publiek-politiek.nl/english) ve tüm dünyada yurttaşlık eğitimini ve sivil toplumu geliştirmeye çalışan hükümet dışı bir örgüt olan CIVITAS (www.civnet.org) sayılabilir.

Yeni yayımlanmaya başlanan *Citizenship Studies* dergisi, çabucak yurttaşlık sorunlarının tartışıldığı öncü forumlardan biri haline gelmiştir. Yurttaşçı cumhuriyetçilik birçok bakımdan toplumsal birlikle ilgili cemaatçi kaygıların doğal bir evrimi olarak görüldüğünden, 6. bölümde değindiğimiz, cemaatçi Responsive Journal dergisinin yurttaşlık kuramına ilişkin birçok tartışma içermesi hiç şaşırtıcı değildir.

Çokkültürlülük

Geleneksel “haklar temelinde yurttaşlık” modeli iki yönden eleştirilir. Geçen bölümde incelediğimiz ilk yaklaşım, hakları mercek altına alırken, yurttaşlık erdemlerine ve etkin siyasi katılıma daha çok dikkat etmemiz gerektiğini vurgular. Bu bölümde inceleyeceğimiz ikinci yaklaşım ise ortak haklar üzerine düşünürken, kültürel çoğulluğu ve gruplara göre farklılaşan hakları daha çok hesaba katmamız gerektiğine dikkat çeker. İkinci karşı çıkış, yalnızca siyaset felsefesinde değil, dünya siyasetinde gözlenen geniş kapsamlı bir hareketi yansıtır. Bu hareket, çeşitli isimler altında tartışılmaktadır: “Farklı siyaseti”, “kimlik politikası”, “çokkültürcülük”, “tanınma siyaseti” (politics of recognition). Her terim, farklı vurgular taşısa da geri plândaki düşünce aynıdır. Çağdaş toplumların ayırt edici özelliğinin büyük bir çeşitlilik ve kültürel çoğulluk olduğu söylenir. Geçmişte bu çeşitlilik, bedenen sağlıklı, heteroseksüel beyaz erkeklerin davranış biçimlerine dayandırılan “normal” yurttaş modelleriyle görmezden geliniyor ya da bastırılıyordu. Bu normallik modelinden sapan herkes, dışlanmaya, marjinalleştirilmeye, susturulmaya ya da asimilasyona uğruyordu. Bu yüzden de beyaz olmayan grupların Batılı demokrasi-

lere girmeleri engelleniyor ya da kabul edilseler bile yurttaş olabilmek için asimile olmaları bekleniyordu. Yerli haklar ya ayrılmış topraklara yerleştiriliyor ya da geleneksel yaşam biçimlerini terk etmeye zorlanıyordu. Eşcinsellik genelde suç sayılıyor; yasal sayılsa bile eşcinsellerin kamusal hayatta cinselliklerine ilişkin olarak suskunluklarını korumaları bekleniyordu. Engelli olan insanlar da özel kurumlarda gözlerden saklanıyordu, vb. vb...

Ancak bugün, daha önceleri dışlanan gruplar sırf ırkları, kültürleri, cinsiyetleri, becerileri ya da cinsel tercihleri “normal” sayılan yurttaşlarından farklı diye artık susturulmayı ya da marjinalleştirilmeyi ya da “sapkın” olarak tanımlanmayı istemiyor. Kimliklerini tanıyan (görmezden gelmek yerine) ve farklılıklarıyla uzlaşan (dışlamak yerine), daha kapsayıcı bir yurttaşlık kavramı istiyorlar.

Kimi zaman, bu reform hareketlerini diğerlerinden ayıran yönün, işçiler ve çiftçilerin, sınıf temelinde gelişen ve ekonomik çıkarları dikkate alan daha önceki siyasi hareketlerinin tersine “kimlik”le ve dolayısıyla “kimlik politikaları”yla ilgilenmeleri olduğu söylenir.¹ Ancak gerçekte siyaset her zaman hem kimlikler hem de çıkarlarla ilgili bir sorun olmuştur. Sorun her zaman hangi kimlikler ve çıkarların geliştirileceği sorunudur.

Geleneksel “haklar temelindeki yurttaşlık” modelinde hedef, yurttaşlar arasında belli bir ortak ulusal kimliği geliştirmektir. T. H. Marshall’ın da vurguladığı gibi, yurttaşlık yalnızca haklar ve sorumluluklarla tanımlanan belli bir hukuki statü değildir. Aynı zamanda bir kimliktir, kişinin bir siyasi cemaate üye olmasının bir anlatımıdır. Marshall’ın yurttaşlık haklarını sağlık hizmetleri ve eğitim gibi temel sosyal hakları da içerecek biçimde genişletmeyi savunmasının gerisinde, bunun ortak bir ulusal üyelik ve ortak bir ulusal kimlik duygusunu geliştireceği düşüncesi de vardır. İnsanların sağlık hizmetleri ve eğitimden yararlanmasını sağlamak Marshall için, yalnızca insanî gerekçeler açısından, başka deyişle temel gereksinimlerin karşılanması

1 Bu değişime ilişkin klasik bir açıklama için bkz. J. Cohen 1985; karşılaştırm Larana, Johnston ve Gusfield 1994.

bakımından önemli değildi. Sosyal haklar, aynı zamanda daha önce dışlanmış grupların ortak bir ulusal kültürle bütünleşmelerini sağlayacak, böylece bir ulusal birlik ve bağlılık kaynağı olacaktı. Amaç, insanları “ortak bir mülk ve miras” olması gereken “ortak bir kültür”e dahil etmektir (Marshall 1965: 101-2). Sosyal hakları sağlamak, “ortak bir mülkiyet olan bir uygarlığa bağlılığı” garanti altına alacaktı. Marshall özellikle, eğitimden ve ekonomik kaynaklardan yoksun oldukları için bu ulusal kültürden (örneğin Shakespeare, John Donne, Dickens, Kral James’in İncili, Cromwell, Muzaffer Devrim ve kriket) zevk almaktan uzak olan İngiliz işçi sınıfının toplumla bütünleştirilmesiyle ilgilidir.²

Marshall ortak sosyal hakların insanları ortak bir kültürle bütünleştireceğini ve bunun hem daha önceleri dışlanan grupların hem de devletin bakış açısına göre iyi olduğunu düşünür. Marshall doğuştan İngiliz oldukları, -etnisiteleri, dinleri ve dilleriyle İngiliz oldukları için- kültürel bütünleştirmenin işçi sınıfı için iyi olacağını düşünmüştür. Onlar da ulusal kültürün sahibi olmalıdır; çünkü bu onların ulusal kültürüdür. Kendi ulusal kültürüne sahip başka bir ulusun üyeleri değildir. İngilizdirler ve bu ulusal tarihi ve kültürü paylaşmak doğuştan haklarıdır.

Refah devletinin gelişimi, Batılı demokrasilerde işçi sınıfının ulusal kültürle bütünleştirilmesi bakımından son derece başarılı olmuştur. Kuşkusuz kitlelerin kültürüyle, zenginlerin yüksek kültürü arasında birçok sınıfsal farklılık vardır. Büyük bir olasılıkla zenginler tenisi güreşe, gazete okumayı tabloid okumaya yeğlerler. Ancak çoğu Britanyalının tanıdığı, BBC’yi, Shakespeare’i, tarihsel olayları (Waterloo) ve kişilikleri (Churchill), futbolu, çağdaş siyasetçileri kapsayan çekirdek bir ortak ulusal kültür vardır.

İşçi sınıfını ulusal kültüre entegre etme girişimi, tümüyle özgeci gerekçelere dayanmaz. İşçi sınıfının kimliğini Britanya uygarlığıyla tanımlamaması ve bu uygarlığa bağlılık duymaması durumunda “yabancı” düşünceleri, özellikle de komünizmi ve Bolşevizmi destekleye-

2 Barbalet 1988: 93’teki yurttaşlığın “bütünleştirici işlevi”ne ilişkin tartışmaya bakınız.

ceği yönünde korkular vardır.³ Ayrıca, devletin bakış açısından düşüncecek olursak, yurttaşların bir ulusal dili, kültürü ve kimliği paylaşmaları durumunda bir toplumu yönetmek daha kolaydır. Yurttaşlar arasında belli bir kültürel ortaklık bulunduğu, devlet bütün işlevlerini –iletişim ve müzakereler, plânlama, yatırım, yasal düzenlemeler ve güvenlik– daha iyi yerine getirecektir. 6. Bölüm’de de belirttiğimiz gibi yurttaşları ortak bir ulusal kültürün çatısı altında toplamak, karşılıklı anlayışı, güven ve dayanışmayı da geliştirebilir.

Kısacası, yurttaşlığı ortak sosyal hakları içerecek biçimde genişletmek, ulus oluşturma sürecinin bir aracıdır; bir ölçüde ortak bir ulusal kimlik ve kültür duygusu yaratmaya yöneliktir. Bu da sosyal hakların pratikte nasıl uygulandığını açıklamamızı sağlıyor. Örneğin eğitim hakkı, çocuğun ya da ebeveynin seçeceği bir dilde eğitim hakkı değil, ulusal dilde eğitim görme hakkıdır. Çünkü amaç soyut bir akılcılık, okur yazarlık ya da bilgi gereksinimini karşılamak değil, insanları, ulusal kültürle bütünleşmelerini sağlayacak yolda eğitmektir. Aynı biçimde Batılı ülkeler, sağlık hizmeti sunmanın etkili ve verimli bir yolu olsa bile, her etnik gruba ayrı hastanelerde sağlık hizmeti sunmazlar. Çünkü amaç, kuramsal açıdan belli temel gereksinimleri karşılamak değil, ortak haklara ve bu hakların kullanılmasındaki ortak deneyimlere dayalı, ortak bir yurttaşlık duygusu geliştirmektir. Sosyal haklar genelde, ortak bir dilde işleyen ortak kamusal kurumlar üzerinden belli ortak yararlar sağlama hakkıdır. Amaç, ortak bir ulusal kimlik yaratırken, temel gereksinimleri karşılamaktır.

Bu yüzden geleneksel “ortak haklar temelinde yurttaşlık” modeli, ulusal bütünleşmeyle ilgili düşüncelere derinden bağlıdır. Ortak yurttaşlık hakları ve ulusal bütünleşme arasındaki bu bağlantı, artık saldırı altındadır.⁴ Birçok grubun –siyahlar, kadınlar, yerli halklar, et-

3 Ayrıca bu, seçkinlere, artık sınıftan bağımsız olarak bütün yurttaşlara açık bir ulusal kültür durumuna geldiği iddiasıyla kamu fonlarını kendi kültürlerini desteklemeye ayırmaları için de bir gerekçe sunmuştur.

4 4. Bölüm’de gördüğümüz gibi toplumsal haklar ve ulusal bütünleşme arasındaki bu ilişkiye başka bir cepheden, sağdan da itiraz yöneltmiştir. Liberterler, toplumsal hakların yoksulları daha

nik ve dinî azınlıklar, eşcinseller– kendilerini ortak yurttaşlık haklarına sahip olmalarına karşın hâlâ “marjinalleştirilmiş” ya da “damgalanmış” hissettikleri açıktır. Bu grupların birçok üyesi, sosyo-ekonomik statüleri yüzünden değil, sosyo-kültürel kimlikleri, “farklılıkları” yüzünden de kendilerini marjinalleşmiş hissetmektedirler. Başta beyaz, heteroseksüel, bedenen sağlıklı erkeklere göre tanımlanan ortak yurttaşlık hakları, başka grupların gereksinimleriyle uzlaşmaz ve dolayısıyla Iris Marion Young’ın deyişiyle bir tür “farklılaşmış yurttaşlık” ister (Young 1989). Bu bakış açısına göre belli grupların üyeleri, yalnızca bireyler olarak değil, grup üzerinden de siyasi cemaatle birleşeceklerdir ve hakları da bir ölçüde grup üyeliklerine dayalı olacaktır. Bu gruba özel yurttaşlık biçimlerinin verilmesini ya tek bir ortak ulusal kültür olması gerektiği düşüncesini reddettikleri ya da insanları böyle bir ortak kültüre dahil etmenin en iyi yolunun farklılaşmış yurttaşlık hakları olduğunu düşündükleri için isterler.

Kimi gruplar ortak bir ulusal kültürle bütünleşme düşüncesine karşı çıkarlar. Devlet içinde “ayrı” uluslar oluşturduklarını düşünen, kendi ulusal dillerinde ve kültürlerinde işleyen kamusal kurumlarıyla kendi kendilerini yöneten ayrı toplumlar olmak isteyen Quebec’liler, Katalanlar ya da Flamanlar gibi “ulusal azınlıklar” bu gruplar arasındadır.⁵ Bu amaca ulaşmak için bir dizi farklılaşmış hakka ihtiyaçları vardır. Bir ülke üzerinde öz yönetim, bu bölgede resmî dil belirleme ve kendi dillerinde işleyen kamu kurumları (hukuki, eğitsel ve siyasi) kurma hakkı gibi...

Kendilerini ayrı birer ulus ya da halk olarak korumak için bütünleşmeyi reddeden ve bu amaca ulaşmak adına toprak sahibi olma,

da marjinalleştirilen yoksulluk tuzakları ve bir bağımlılık kültürü yaratarak ulusal bütünleşmeyi engellediğini savunurlar. Ancak bu bölümde, geleneksel ortak yurttaşlık hakları modelinin kültürel farklılıkları uzlaştırmakta başarısız olduğunu göstermeye çalışacağım.

5 Ulusal azınlıklar derken, daha büyük bir devletin parçası olmadan önce kendi tarihsel anayurtlarında tam işleyen toplumlar oluşturan grupları anlatmak istiyorum. Böyle ulusal azınlıkların, daha büyük bir devletin parçası durumuna getirilmeleri, genelde sömürgeleşme, fetih ya da toprakların bir emperyal güçten ötekine geçmesi dolayısıyla gönülsüzce gerçekleşmiştir. Ancak bir federasyon kurma sonucu gönüllü olarak gerçekleştiği durumlar da vardır. Bkz. s. 485 ve sonrası.

anlaşmalar imzalama ve öz yönetim yetkileri gibi farklılık hakları isteyen birçok yerli halk için de aynı şey söylenebilir.

Başka gruplar da ulusal bütünleşme düşüncesini kabul eder, ancak bu amaca ulaşmak için farklılığı gözetken belirli bazı işlemlerin gerektiğine inanır. Örneğin birçok eşcinsel, kendi ulusal kültürlerinden dışlanmanın bir hata olduğunu düşünür. Bu dışlanmanın gerisinde bir ekonomik eşitsizlik yoktur. (Aslına bakarsanız eşcinsellerin maddî durumu da en az heteroseksüellerinki kadar iyidir.) Daha çok resmî sembollerini heteroseksüel olan, kendi ulusal kültürleri içinde damgalandıklarını düşünürler. Batılı toplumlarda “iyi” ya da “normal” bir kişi olmanın kültürel modeli, heteroseksüel olmaktır. Eşcinseller topluma tümüyle entegre olacaklarsa, ulusal kültürün onları damgalayan yönlerine karşı çıkılmalıdır. Eşcinseller ulusal kültüre eğitim ya da maddî kaynaklardan yoksun oldukları için değil, bu ulusal kültür içinde onları alçaltan ve aşağılayan, onlara saygıya ve ilgiye daha az değerlermiş gibi davranan bir statü hiyerarşisi yüzünden entegre olamazlar. Bu statü eşitsizliği eskiden ayrımcı yasalara yansımıştı (bazıları ABD ve Britanya’da varlığını kitaplarda korur). Bu yasalar kaldırıldığında da, bu statü eşitsizliği daha ince yollardan yansıtılmayı sürdürdü. Örneğin, eşcinseller ulusal basın yayın organlarında, okullarda ya da müzelerde görünmez kılınma eğilimindedirler; giderek artan fiziksel saldırı riskiyle, özel ayrımcılıkla karşı karşıyadırlar.⁶ Bu yüzden eşcinseller bu statü hiyerarşisine karşı çıkan, eşcinsel evliliklerin kamusal olarak tanınması ya da okulların ve emniyet güçlerinin yönetim kurullarında temsil edilmek gibi bir dizi hak ve politika isteminde bulunurlar.

Ulusal kültür içinde damgalandıklarını ya da ulusal kültürden dışlandıklarını düşünen, farklılıklarının çeşitli biçimlerde tanınmasını isteyen (dinî bayramların kamusal olarak tanınması; Yahudilerin ve Müslümanların dinî ritüel gereği tanımlandığı biçimiyle kurban kesmelerini yasaklayan yasalar, Sihlerin orduda ya da poliste türban takmalarını engelleyen kıyafet yönetmelikleri gibi), dinî inançlarına karı-

6 Kuzey Amerika’da eşcinsellerin statü eşitsizliğinin baskıcı yönlerine ilişkin kanıtlar için bkz. B. Walker 1998; C. Cohen 1997; 582-8.

şan yasalardan muaf tutulma isteminde bulunan birçok dinî azınlık için de aynı şey söylenebilir.

Bu grupların üyeleri neden işçi sınıfının istediği ortak sosyal haklar yerine (ya da bunlara ek olarak) farklılıkları gözeten bir yurttaşlık biçimi için harekete geçmiştir? Neden Marshall'ın bütün yurttaşları ortak sosyal haklar üzerinden bütünleştirme stratejisi bu durumlarda iflas etmiştir?

Bu hak istemlerine eleştiriler yöneltenlerden kimileri, bunların grup üyeleri üzerinde denetim kurmalarını, hükümetlerin örgütlerine yaptıkları bağışları kabul etmelerini haklı çıkarmak amacıyla üyeler arasında hoşnutsuzluk ve eşitsizlik duygularını körükleyen, kendi çıkarlarının peşindeki grup liderlerinin (örneğin 'etnik girişimciler') başının altından çıktığını söyler. Bu bakış açısına göre gruplardaki seçkinlerin, grup üyelerini (gerçek ya da hayali) dezavantajlı konumda tutmakta çıkarları vardır, çünkü grup üyeleri toplumda başarı kazanırlarsa kendi geçim kaynakları kuruyacaktır (Örneğin Hardin 1995).

Bazı grup liderlerinin niyetlerine ilişkin bu öyküde, biraz gerçeklik payı bulunduğu kuşku yoktur. Azınlık gruplarının liderleri de siyasi elitler gibi sinik ve kendi çıkarlarını gözeten kişiler olabilir. Ancak bu, grupların elitleri arasında yer almayan üyelerin neden farklılığı gözeten yurttaşlık istemlerini desteklediğini açıklamıyor. Bu grupları eleştirenler, liderleri grup üyelerini gerçek fırsatlar konusunda pek bilgilendirmemekle eleştirirler. Ancak bu eleştiri, farklılıkları gözeten yurttaşlık hakları istemlerinin, grup üyelerinin zenginliklerinin ve eğitimlerinin artışına paralel olarak arttığı, azalmadığı gerçeğiyle çelişir. Gerçek şudur ki Batı'da, farklılıkları gözeten bir yurttaşlık anlayışının benimsenmesi istemi grup liderlerinin kamuoyu ve seçmenler katında acımasız eleştirilerle karşı karşıya kaldığı, grup üyelerinin son derece yüksek bir eğitim ve bilgi düzeyine sahip olduğu en demokratik ülkelerde bile güçlenmiştir.

Elbette bu, bu grupların üyesi olan *herkesin* farklılıkları gözeten bir yurttaşlık anlayışından yana olduğu anlamına gelmiyor. Bu grupların çoğu heterojendir ve genelde siyasi görüşleri ve kişisel yaşam biçim-

leri bakımından toplumun geneliyle aynı görüş ayrılıklarını yansıtırlar. Eşcinsel ve heteroseksüel siyahlar, sağcı ve solcu kadınlar, dindar ve sekiüler Quebecililer, ilerici ve muhafazakâr göçmenler vs. vardır. Bu farklılıklar genelde ne tür hakların isteneceğine ilişkin grup içi tartışmalara da yansır. Bu iç tartışmaların bazılarının konuyla ilgisini bu bölümün sonlarında tartışacağım.

Ancak bunların hiçbiri, birçok grubun üyeleri arasında farklılıkları gözeten yurttaşlık anlayışlarını isteme yönünde, açık bir eğilim bulunduğu gerçeğini değiştirmez. Bu istemler neyle açıklanabilir? Basitleştirecek olursak, bütün Batılı demokrasilerde iki güçlü hiyerarşi bulunduğunu söyleyebiliriz. Öncelikle ekonomik bir hiyerarşi vardır. Marshall'ın kuramına esin kaynağı olan Britanya'da, hiyerarşi tepede toprak sahibi aristokrasiden başlar, ticaret ve sanayinin sermayedar seçkinlerinden, beyaz yakalı işçilere, vasıflı zanaatkârlara ve vasıfsız el işçilerine iner. Kişinin bu ekonomik hiyerarşi içindeki konumu, piyasa ya da üretim araçlarıyla ilişkisine göre belirlenir. Bu ekonomik hiyerarşinin bünyesindeki eşitsizliklere yönelik savaşımlar, bir yeniden dağılım politikası üretir. Bu işçi sınıfının geleneksel seferberlik biçimidir. Nancy Fraser bunu şöyle özetler (Fraser 1998; 2000):

Yeniden Dağıtım Siyaseti,

- Sömürü (kişinin emeğinin ürünlerine başkaları tarafından sahip çıkılması), ekonomik marjinalleştirme (istenmeyen işlere vermek ya da emek piyasasından tümüyle dışlanmak) ve ekonomik yoksunluk (yeterli bir maddî hayat standardından yoksun olmak) dahil toplumun altyapısından kaynaklanan eşitsizliklere yoğunlaşır.
- Bu durumu düzeltmenin yolu ekonomik yeniden yapılanmadır. Gelirin yeniden dağılımı, iş bölümünün yeniden örgütlenmesi ya da yatırım kararlarının düzenlenmesi gibi.
- Kamusal politikalar sınıfları, piyasa ya da üretim araçlarıyla ayrıksı ilişkileri dolayısıyla ekonomik açıdan tanımlanan sınıf benzeri kolektiviteleri hedefler.
- Yeniden dağıtım siyaseti, grup farklılıklarını azaltmayı amaçlar. (Başka deyişle, fırsatlar ve kültür bakımından sınıf eşitsizliklerini gidermeyi amaçlar.)

Marshall'ın yurttaşlık haklarını kavrayışı, temelde ekonomik eşitsizlikleri hedef alan bu siyasi savaşı anlamlı kılmaya yöneliktir. Ancak Britanya toplumunda Marshall'ın daha az dikkat ettiği bir başka hiyerarşi daha vardır. Bu, İngiliz olmanın İrlandalı olmaktan; Protestan olmanın Katolik olmaktan (ve Hıristiyan olmanın Yahudi ya da Müslüman olmaktan); beyaz olmanın, siyah, kahverengi ya da sarı olmaktan; erkek olmanın kadın olmaktan; heteroseksüel olmanın eşcinsel olmaktan; sağlıklı bir bedene sahip olmanın engelli olmaktan daha iyi olduğunu söyleyen statü hiyerarşisidir. Alt statüdeki gruplara yönelik ayrımcı yasaların tarihi, bu grupların basın, okullar, müzeler ya da devletin simgelerinde süregelen görünmezliği ya da parmakla gösterilmesi gibi, bu statü hiyerarşisini yansıtır. Bütün bu kamusal kurumlar alt statüdeki gruplara karşı ayrımcıdır ya da basitçe onları görmezden gelir.

Öteki Batı demokrasilerinde de Hıristiyan, heteroseksüel ve bedenden zinde beyaz erkekleri daha üst bir statüye yerleştiren benzer statü hiyerarşilerine rastlarız. Bu statü hiyerarşilerine karşı savaşmak, bir "tanınma siyaseti" üretir. Bugün eşcinsellerin, dinî azınlıkların, göçmenlerin ve ulusal azınlıkların harekete geçmesinin gerisinde bu türden bir politika yatmaktadır. Nancy Fraser bu politikayı şöyle özetler:

Tanınma Siyaseti,

- Kültürel baskınlık (bir başka kültürle ilgili yorum biçimlerine tâbi tutulmak), tanınmama (kişinin kendi kültüründeki yetkili makamların iletişim pratiklerinde görünmez kılınması) ve saygısızlık (kamusal kültürel temsil süreçlerinde ya da gündelik ilişkilerde aşığılanma) dahil toplumsal temsil, yorum ve iletişim biçimlerine kök salmış kültürel adaletsizliklere yoğunlaşır.
- Çözüm, yabancılaştırılmış grupların saygı gösterilmeyen kimliklerini ve kültürel ürünlerini yeniden değerlendirmeye yönelik kültürel ya da simgesel bir değişim veya kültürel çeşitliliğin olumlu bir biçimde yeniden değerlendirilmesidir.
- Hedef, kendilerini başka gruplara oranla daha saygıya değer gören, onurlandıran, etki sahibi kılan tanınma ilişkileri içindeki statü gruplarıdır.
- Tanınma siyasetinin amacı, grup farklılıklarını kabul ettirmektir.

Yeniden dağılım siyaseti ile tanınma siyaseti arasına çözümlenici amaçlarla bir ayırım çizgisi çeksek de, bu iki siyaset genelde gerçek hayatta el ele gider. Kimi gruplar kendilerini her iki hiyerarşinin de dibinde ya da bu noktaya yakın bulmuşlardır ve bu yüzden de hem yeniden dağılım hem de tanınma için harekete geçme gereksinimindedirler. Hattâ birçok kişi –özellikle de Marksistler– statü hiyerarşisinin ikincil önemde bir yan ürün olduğunu savunur. Bu bakış açısına göre kişinin ekonomi hiyerarşisindeki yeri, statü hiyerarşisindeki yerini belirler. Bir grup yalnızca ekonomik bakımdan dezavantajlı ise damgalanır. Ekonomik eşitsizlikleri ortadan kaldırırsak, kültürel eşitsizlikler kendiliğinden kaybolacaklardır. Dolayısıyla geleneksel Marksist bakış açısına göre tüm enerjimizi yeniden dağılım siyasetine harcamamız gerekir. Kültürel damgalanmaya, geri plândaki ekonomik eşitsizliklere karşı koymadan son vermeye çalışmak hiçbir sonuç getirmeyecek, anlamsız olacaktır. Şaşırtıcı sayıda liberal, kültürel eşitsizliklerin bu ikincil ve türevsel doğasına ilişkin görüşü destekler.

Ancak eldeki kanıtlar, statü hiyerarşisinin ekonomik hiyerarşiye indirgenemeyeceğini gösteriyor. Kuşkusuz kadınlar, siyahlar ve yerli halklar gibi kimi gruplar ekonomik bakımdan savunmasız konumlarda yoğunlaştıkları gibi, alçaltıcı ya da suskunluğa itici kültürel temsillerle de karşılaşmaktadırlar. Ancak ekonomik durumları iyi olsa da kültürel açıdan damgalanmış başka gruplar da vardır. Örneğin Batı demokrasi-lerinde heteroseksüellerle aynı gelir ve eğitim düzeyinde bulunan, ancak eşcinsellere karşı hoşnutsuzluktan payını alan birçok eşcinsel için bu durum geçerlidir. Arap ya da Japon kökenli Amerikalılar gibi, ortalamanın üstünde bir eğitim ve gelir düzeyine sahip kimi göçmen ve dinî gruplar için de aynı şey söz konusudur. Katalanlar ve Quebeciler gibi birçok ulusal azınlık da nüfusun çoğunluğuyla aynı yaşam biçimini paylaşır, hattâ kimi durumlarda ortalamanın üzerinde bir gelire sahiptir; ama dilleri ve kültürleri çoğunluğun diline ve kültürüne ters düşer. Bütün bu gruplar için ekonomik eşitliğin sağlanması, kültürel eşitsizliği (azaltılmasına kuşkusuz katkıda bulduysa da), dolayısıyla tanınma siyaseti için harekete geçme gereksinimini ortadan kaldırmamıştır.

Tam tersine ekonomik açıdan dezavantajlı olmakla birlikte statü hiyerarşisinde ayrıcalıklı bir konuma sahip olan gruplar da vardır. Çoğu Batı ülkesinde geleneksel erkek işçi sınıfının durumu budur. İşçi sınıfı adil olmayan ekonomik hiyerarşi tarafından ezilse de statü hiyerarşisinden genelde yararlı çıkar. İşçi sınıfına mensup erkeklerin çoğu, erkek oldukları, derilerinin beyaz olduğu düşüncesinden tatmin olur. Kural olarak belirlenmiş olan Hıristiyan dinî ve heteroseksüel cinsel tercih, onlara kadınlar, siyahlar, Yahudiler ya da eşcinsellerin yanında üstün bir statü tanır.

Elbette refah devleti öncesinde, işçi sınıfından erkekler genelde, eğitimden, ekonomik fırsatlardan ve gelirden yoksun oldukları için bu statü hiyerarşisinin meyvelerinden yararlanamazlardı. Bu yüzden geleneksel işçi sınıfının dışlanmasına getirilen çözüm, ortak yurttaşlığın sosyal haklarla zenginleştirilmesi oldu. Statü hiyerarşisine meydan okumanın gereği yoktu. İşçi sınıfının birçok üyesi de (beyaz, erkek, Hıristiyan ve heteroseksüel) kadınlar, eşcinseller, dinî azınlıklar ya da göçmenlerin statü hiyerarşisine meydan okuma girişimlerine direnmiştir. Yüksek statüdeki bir grubun ekonomik açıdan dezavantajlı üyeleri gibi geleneksel işçi sınıfı da ekonomik hiyerarşiye karşı koymakta yarar görmüş, ancak statü hiyerarşisini korumayı kendi çıkarına bulmuştur.

Bu yüzden ekonomik ve statü hiyerarşileri arasında basit bir örtüşme yoktur. Bu da Marshall'ın ortak sosyal haklar üzerinden bütünleşme stratejisinin işçi sınıfı için neden anlamlı olduğunu, başka grupları neden tatmin etmediğini açıklıyor. Geleneksel işçi sınıfının dışlanmasına getirilen çözüm, tümüyle ekonomik yeniden dağılım siyasetine yakındı; tanınma siyasetine girme gereği duymuyordu. Ancak dışlanmış grupların birçoğu için eşitlik başka şeyleri ya da daha çoğunu gerektirir. Eşcinseller ya da Yahudilerin durumunda, bu gruplar zaten ekonomik eşitliğe sahip olduğundan tümüyle tanınma siyaseti amaçlanabilir. Kadınlar ya da siyahlar gibi başka gruplar açısından ise eşitlik hem yeniden dağılım siyasetini hem de tanınma siyasetini gerektirecektir.⁷

7 Fraser'ın da belirttiği gibi bu "karma" durumlarda tanınma ve yeniden dağılım arasındaki ilişki son derece karmaşık olabilir. Örneğin kadınlar ya da siyahlara yönelik hakça davranış prog-

Statü eşitsizliklerinin tümüyle ekonomik eşitsizliklere indirgenemeyeceğini ya da tümüyle ekonomik eşitsizliklerin türevi olmadığını farkına varılması, tanınma siyasetine ilginin giderek artmasını da yanında getirdi. Ancak farklılıkları gözeten bir yurttaşlık anlayışı çerçevesinde tanınma istemi hâlâ son derece tartışmalıdır. Birçok kişi grup farklılıklarını gözeten bir yurttaşlık anlayışı düşüncesinin terimler açısından bir çelişki olduğu görüşündedir. Ortodoks bakış açısına göre yurttaşlık, tanımı gereği insanlara hukuken eşit haklara sahip bireyler olarak davranmayı öngörür. Demokratik yurttaşlığı, insanların siyasi statüsünü dinî, etnik ya da sınıfsal üyelikleriyle belirleyen feodal ya da başka modernlik öncesi bakış açılarından ayıran da budur. Dolayısıyla “grup üyeliğinden ileri gelen haklara ya da istemlere dayanan bir toplum örgütlenmesi, yurttaşlığı temel alan bir toplum kavrayışına taban tabana zıttır” (Porter 1987: 128). Bu yüzden farklılığı gözeten yurttaşlık düşüncesi yurttaşlık kuramında radikal bir gelişimdir.

Son iki bölümdeki amacım grupların geleneksel statü hiyerarşisine, daha önceleri alçaltıcı olan grup farklılıklarını kabul eden, farklılıkları gözeten bir yurttaşlık kavrayışı üzerinden karşı koymasına dayalı bu yeni tanınma siyasetinin gündeme getirdiği kimi sorunları incelemek olacak. Grup farklılıklarını gözeten hakları savunurken ya da böyle bir anlayışa karşı çıkarken hangi tezlere yaslanılmaktadır? Bu tezlerin bireysel özgürlük, toplumsal eşitlik ve demokrasi gibi geri plândaki liberal demokratik ilkelerle ilişkisi nedir? Tanınma ve yeniden dağıtım arasında nasıl bir ilişki vardır?

Daha önce de gördüğümüz gibi, tanınma siyasetini savunan hareket, geniş kapsamlı bir harekettir ve bu soruları yanıtlayabilmek için bu hareket içinde yer alan grupları ayrı ayrı ele almak yararlı olabilir. Gelecek bölümde, kadın gruplarının istemlerine yoğunlaşacak, eşcinseller ve engellilerin istemlerine de kısaca değineceğim. Bu bölümdeyse göçmenler, ulusal azınlıklar, yerli halklar, ırkçı gruplar, etno-dinsel

ramları ekonomik açıdan yeniden dağılımı özendirmenin etkili bir yolu olabilir, ancak “kendi başlarına ayakta duramadıkları için”, “özel” yardıma gereksinim duyuyor olmakla tanımlanmaları, bu grupların dışlanışıklarını artırabilir.

gruplar gibi etno-kültürel grupların gündeme getirdiği istemlere eğileceğim. Etno-kültürel grupların her biri farklı türden istemlerde bulunduğu için, oldukça heterojen bir kümeyle karşı karşıyayız. Ancak bu grupların istemlerinin iki önemli ortak özelliği vardır: a) Bunlar bütün liberal demokrasilerde korunan, ortak yurttaşlık hakları ve siyasi hakların ötesine geçen istemlerdir. b) Etno-kültürel grupların farklı kimliklerinin ve ihtiyaçlarının tanınması ve bunlarla uzlaşılması amacıyla benimsenirler. Etno-kültürel grupların istemlerini aynı çatı altında toplayabilmek için “çokkültürlülük” terimini kullanacağım.⁸ (Tanınma isteminde bulunan etno-kültürel gruplar, birazdan açıklayacağım nedenlerle genelde azınlıklar olduğu için, “azınlık hakları” terimini de kullanacağım.)

Çokkültürlülük ve azınlık haklarıyla ilgili felsefî tartışma, hem ölçeği hem de temel terminolojisi bakımından son yıllarda büyük bir değişim geçirdi. 1980’lerin ortalarına kadar bu alanda çalışan siyaset felsefecilerinin ya da siyaset kuramcılarının sayısı bir elin parmaklarını geçmeyecek kadardı. Hattâ bu yüzyılın neredeyse tamamı boyunca siyaset felsefecileri etnisiteyle ilgili sorunları marjinal konular olarak görme eğiliminde oldular. (Sosyolojiden, coğrafyaya ve tarihe kadar başka akademik disiplinlerde de durum farksızdı.)

Ancak bugün, yıllar süren görece ilgisizliğin ardından, çokkültürlülük sorunu siyaset kuramının ön saflarına kaydı. Bunun birkaç gerekçesi var. En açık gerekçelerden biri, komünizmin çöküşünün Doğu Avrupa’da demokratikleşme sürecini derinden etkileyen bir etnik milliyetçilikler dalgası yaratmış olması. Komünizmin küllerinden yavaşça liberal demokrasinin yükseleceği yönündeki iyimser tahminler, etnisite ve

8 Yararlı bir tipoloji için bkz. Levy 1997. “Çokkültürlülük” terimi yanıltıcı olma potansiyeline sahiptir. Çünkü kimi ülkelerde (Kanada ya da Avustralya gibi), genelde Aborijinler gibi başka etno-kültürel grupların değil, göçmen grupların uyumluluğuna göndermede bulunmak için kullanılır. Tersine başka kimi ülkelerde (ABD gibi), “çokkültürlülük” genelde “kimlik politikaları”nın hepsine göndermede bulunmak için kullanılır. Bu kullanımıyla terim, yalnızca etno-kültürel grupları değil, kadınları, eşcinselleri ve lezbiyenleri, engelli insanları vs. de kapsar. Ancak bu bölümde ben çokkültürlülük (ve azınlık haklarını) etno-kültürel grupların hak istemlerini anlatmak için kullanacağım.

milliyetçilikle ilgili sorunlar yüzünden suya düştü. Ancak yerleşik demokrasiler içinde de etnisitenin dikkati çekmesine neden olan birçok etken vardır: Birçok Batı ülkesinde göçmenlere ve mültecilere yönelik milliyetçi hoşnutsuzluk; yerli halkların Birleşmiş Milletler’de yerli halkların hakları bildirisi taslağının kaleme alınmasıyla sonuçlanan direnişi ve siyasi seferberliği; Kanada’dan (Quebec) Britanya’ya (İskoçya), Belçika’dan (Flaman Bölgesi) İspanya’ya (Katalanya) dek kimi Batılı demokrasilerde süre giden, hattâ güçlenen ayrılık tehditleri...

1990’ların başlarında ağırlık kazanan bütün bu etkenler, Batı demokrasilerinin, etno-kültürel çeşitliliğin yol açtığı gerilimleri çözemediği ya da aşamadığını gösterdi. Bu yüzden siyaset kuramcılarının dikkatlerini bu konuya yöneltmeleri hiç de şaşırtıcı değil. Son yıllarda ayrılıkçılık, milliyetçilik, göçmenlik, grupların temsili, çokkültürlülük ve yerli haklarının gündeme getirdiği kuralcı sorunlar üzerine İngilizce ilk felsefi yapıtların yayımlandığına tanık olduk.⁹

Ancak tartışma yalnızca çapı dolayısıyla büyümedi. Tartışmanın terimleri de değişti ve ben de burada bu konu üzerinde yoğunlaşmak istiyorum. Tartışmanın üç farklı aşamasına değineceğim.

1. İLK AŞAMA: CEMAATÇİLİK OLARAK ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK

İlk aşama, 1989 öncesindeki tartışmadır. 1970’ler ve 1980’lerde sorunu tartışan birkaç kuramcı, çokkültürlülükle ilgili tartışmanın temelinde “liberaller” ve “cemaatçiler” arasındaki tartışmaya (ya da “bireyciler”le “kolektifçiler” arasındaki tartışmaya) denk düştüğü sonucuna varmıştı. İncelenmemiş bir konuyla karşı karşıya olan siyaset kuramcılarının, daha bilinen konularla arada benzerlikler kurmaya çalışması doğaldı ve liberal-cemaatçi tartışması en ilgili tartışma olarak görül-

9 Bauböck 1994; Buchanan 1991; Canovan 1996; Kymlicka 1995a; Miller 1995; Phillips 1995; Spinner 1994; Tamir 1993; Taylor 1992; Tully 1995; Walzer 1997; Young 1990. Bu konularda, 1990 öncesinde felsefecilerin İngiliz dilinde kaleme aldığı makale bilmiyorum; bildiğim tek istisna Plamenatz 1960. Bu konularla ilgili, birçok felsefi makale koleksiyonu da vardır: Baker 1994; Kymlicka 1995b; Lehning 1998; Couture, Nielsen ve Seymour 1998; Shapiro ve Kymlicka 1997; Schwartz 1995; Raikka 1996. Kapsamlı bir bibliyografya için bkz. Kymlicka ve Norman 2000.

müştü. Sonuçta çokkültürlülük, kültürel cemaatlerin üyeleri olarak harekete geçen; cemaatlerinin “grup hakları”yla tanınmasını ve korunmasını isteyen insanları kapsıyormuş gibi görünüyordu. Bütün bunlarda “cemaatçi” bir ton vardı.

6. Bölüm’de de gördüğümüz gibi liberal-cemaatçi tartışmasının bir versiyonu, bireysel özgürlüğün önceliği üzerine döner. Liberaller, bireylerin iyi hayata ilişkin kendi kavrayışlarını belirlemede özgür olması gerektiğinde ısrar eder ve bireylerin kendilerine yüklenen ya da miras aldıkları statüden kurtuluşuna şapka çıkarır. Liberal bireyciler bireyin ahlâk bakımından cemaatten önce geldiğini savunur: Cemaat, yalnızca kendini oluşturan bireylerin refahına katkıda bulunduğu için önemlidir. Bu bireylerin var olan kültürel pratikleri korumaya değer bulmadığı noktada, cemaatin de bu pratikleri sürdürmekte bağımsız bir çıkarı olamaz; cemaatin, bireylerin bu pratikleri değiştirmesini ya da reddetmesini engellemeye hakkı yoktur.

Cemaatçiler bu “özerk birey” kavrayışına karşı çıkar. İnsanların belli toplumsal roller ya da ilişkiler içine “yerleşik” olduğu görüşündedirler. Bu yerleşik bireyler, iyi hayata ilişkin kendilerine ait bir kavrayış oluşturamaz, böyle bir kavrayışı değiştiremezler; daha çok kendilerinin iyiliklerini onlar için tanımlayan bir yaşam biçimini miras alırlar. Cemaatçiler grup pratiklerini bireysel tercihlerin bir ürünü olarak görmek yerine, bireyleri toplumsal pratiklerin bir ürünü olarak görür. Ayrıca cemaatin çıkarlarının bireylerin çıkarlarına indirgenebileceği görüşüne de karşı çıkarlar. Bu yüzden bireysel özerkliği ayrıcalıklı kılmanın cemaatler için yıkıcı olduğu düşünülür. Sağlıklı bir cemaat, bireysel tercihle cemaatin yaşam biçiminin korunması arasında bir denge güder ve bireysel tercihin, cemaatin yaşam biçimini silmesini sınırlamaya çalışır.

Tartışmanın bu ilk aşamasında, kişinin çokkültürlülükle ilgili konumunun liberal-cemaatçi tartışmasındaki konumuna dayandığı, buradan türediği varsayılır. Kişi, bireysel özerkliği baş tacı eden bir liberalse, bireye yapılan vurgudan gereksiz ve tehlikeli bir sapma olarak gördüğü çokkültürlülüğe karşı çıkacaktır. Cemaatçiler ise tam tersine

çokkültürlülüğü, cemaatleri bireysel özerkliğin yokedici etkisinden korumanın ve cemaatin değerini doğrulamanın uygun bir yolu olarak görürler. Özellikle etno-kültürel azınlıkların, bir ölçüde daha çok riskle karşı karşıya olduklarından, ama aynı zamanda korunması gereken cemaatvari bir yaşam biçimi sürdürüklerinden böyle bir korumaya gereksinimleri vardır. Etno-kültürel azınlıklar, çoğunluğun tersine liberal bireyciliğe teslim olmamış, tutarlı bir kolektif yaşam biçimini koruyabilmişlerdir.

Bireylerin ve grupların görelî önceliği ve indirgenebilirliğiyle ilgili bu tartışma, çokkültürlülükle ilgili ilk dönem çalışmaların temel konusudur.¹⁰ Azınlık haklarının savunucuları, liberalizmin ahlâkî bireyciliğe ve bireysel özerkliğe verdiği önemle çeliştiklerini kabul eder, ancak bunun liberalizmin kendi içindeki kusurlara işaret ettiğini savunurlar.

Çokkültürlülüğü savunanlar da başta, azınlık haklarının olası felsefî temeli olarak gördükleri için cemaatçiliğe yanaşmışlardır. Tersine 6. Bölüm’de gördüğümüz gibi, cemaatçiliğin doğal evrimi bir tür çokkültürlülük yönünde gelişti. İlk cemaatçi dalga liberal benlik kavrayışının azınlıklar için olduğu kadar çoğunluklar için de uygun olmadığını savunurken; ikinci dalga cemaatçiler, özerkliği temel alan bir liberalizmin liberal toplumlar içinde var olan “cemaatvari” gruplar için uygun olmadığı yönünde, daha ılımlı bir iddiada bulundular. Hattâ daha önce değindiğimiz gibi Sandel ve Taylor, özellikle belli azınlık haklarını cemaatçiliğin hayata geçirilmiş örnekleri, çoğunluk ya da ulusal düzeyde mümkün olmayan bir “ortak yarar siyaseti”nin bir biçimi olarak değerlendirdiler.

Kısacası çokkültürlülükle ilgili tartışmanın ilk aşamasında, çokkültürlülüğü savunmak liberalizme yönelik cemaatçi eleştiriyi desteklemek, azınlık haklarını, liberal bireyciliğin baskınlığına karşı bağılıkları ve cemaati önemseyen azınlık gruplarının savunucusu olarak görmek anlamına geliyordu.

¹⁰ “Bireyci” cephenin temsilcileri için bkz. Narveson 1991; Hartney 1991. “Cemaatçi” cephe için bkz. Gareth 1983; Van Dyke 1977; 1982; Addis 1992; Johnston 1989; McDonald 1991a; 1991b; Svensson 1979; Karmis 1993.

2. İKİNCİ AŞAMA: LİBERAL BİR ÇERÇEVEDE ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK

Batılı demokrasilerde, çokkültürlülüğün savlarının çoğunu bu biçimde kavramsallaştırmanın pek de yararlı olmadığı, giderek kabul görmektedir. Liberalizme yönelik cemaatçi saldırıyla azınlık hakları kavramı arasındaki “çarpıcı paralellik” giderek daha fazla sorgulanmaktadır.¹¹

Kuşkusuz açıkça “cemaatçi” olan birçok grup vardır. Hutteriteler, Amishler ve Hasidik Yahudiler gibi kendilerini dünyadan gönüllü olarak uzaklaştırmış tecrit edici etno-dini gruplar için geçerlidir bu. Daha çok tecrit edilmiş ya da gelenekçi yerli cemaatlerin bazıları da “cemaatçi” grup tanımına yerleştirilebilir. Liberal devletlerin bu liberal olmayan gruplara nasıl cevap vermesi gerektiği sorusu, dinî özgürlükler bağlamında 6. Bölüm’ün 7. Altbölümü’nde, yurttaşlık eğitimine ilişkin sorunlar bağlamında 7. Bölüm’ün 4. Altbölümü’nde gündeme getirilmiştir.

Ancak Batı demokrasilerindeki etno-kültürel grupların çoğu, liberal toplumlarda çağdaşlığın güçleri karşısında korunmak istemez. Tam tersine çağdaş liberal toplumların tam ve eşit düzeyde birer katılımcısı olmayı amaçlarlar. Bu, liberal ilkelere genelde beyazlar kadar önem veren, ABD’deki siyah gruplar için geçerlidir. Eğitimden, teknolojiden, okur yazarlık ve kitle iletişiminden yararlanarak liberal-demokratik toplumlara tam anlamıyla katılma arayışında olan birçok göçmen grup için de böyledir bu. Quebec’liler, Flamanlar ya da Katalanlar gibi göçmen olmayan ulusal azınlıkların çoğu için de aynı şey geçerlidir. Bu grupların kimi üyeleri liberal bir demokrasiden ayrılmayı düşünebilirler; ancak amaçları kendi dar cemaatçi toplumlarını kurmak değil, kendi çağdaş liberal demokratik toplumlarını kurmaktır

11 Galenkamp 1993: 20-5. Böyle “çarpıcı bir paralelliğe” duyulan inanç kısmen bir dil sürçmesinin sonucudur. Azınlık hakları gruplar tarafından istendiğinden ve gruplara özel olma eğiliminde olduğundan, genelde “kolektif haklar” olarak tanımlanırlar. Çoğunluğun yalnızca “bireysel” haklar, azınlıklarınsa “kolektif” haklar istediği azınlığın bir biçimde çoğunluktan “daha kolektif” olduğuna kanıt olarak gösterilir. Akıl yürütme zinciri mantığa aykırı birkaç sonuç da içerir. Gruplara özel azınlık haklarının hepsi de “kolektif” haklar değildir, hattâ “kolektif haklar”ın hepsi de terimin şu ya da bu anlamında mutlaka “kolektifliğin” bir işareti değildir. Bkz. Kymlicka 1995a: 3. Bölüm.

(Newman 1996; Davis 1994; Keating ve McGarry 2001). Quebec'liler "ayrı" bir toplum kurmak isterler; ama bu kentli, seküler, çoğulcu, sanayileşmiş, bürokratikleşmiş, tüketimci bir kitle kültürüne sahip çağdaş, liberal bir toplumdur.

Hattâ kamuoyu yoklamaları, liberal ilkelere karşı çıkmak şöyle dursun, liberal ilkelere bağlılık konusunda genelde ulusal azınlıklarla çoğunluk arasında istatistik olarak hiçbir fark bulunmadığını ortaya koymaktadır. Göçmenler de, liberal demokrasi deneyimleri çok az olan ya da hiç olmayan ülkelerden gelmiş olsalar bile, temel liberal-demokratik görüş birliğini çabucak özümsemektedirler. Çağdaş toplumlarda bireysel özerkliğe bağlılık etnik, dilsel ve dinî hatları aşarak derinlere işlemiştir ve yaygındır.¹²

Kısacası çokkültürlülükle ilgili tartışmaların büyük çoğunluğu liberal çoğunlukla cemaatçi azınlık arasındaki tartışmalar değil, liberalizmin anlamı üzerine liberaller arasında sürdürülen tartışmalardır. Bu tartışmalar temel liberal-demokratik görüş birliğini destekleyen, ama çok etnik ögeli toplumlarda bu ilkelerin nasıl yorumlanacağı üzerinde, özellikle de dil, milliyet ve etnik kimliklerin liberal demokratik toplumlar ve kurumlardaki rolü konusunda anlaşamayan bireyler ve gruplar arasında süregiden tartışmalardır. Azınlık hakları isteyen gruplar en azından dilleri, pratikleri ve kimliklerinin bireysel özerkliğe yüklenen önem de dahil temel liberal-demokratik ilkelerle tutarlı olmakla kalmayıp, bu ilkelerin kendi dillerini, pratiklerini ve kimliklerini korumalarını gerektirdiği yönünde kamusal bir tanınma ve destek beklemektedirler.

Buradan tartışmanın, "Liberal kuram *içinde* çokkültürlülüğe ayrılması muhtemel yer nedir?" sorusunun sorulduğu ikinci aşamasına geçeriz. Tartışmayı böyle bir çerçeveye içine yerleştirmek sorunları çözmez. Tam tersine, çokkültürlülüğün liberal kuramdaki yeri oldukça tartışmalıdır. Ancak bu soru, tartışmanın terimlerini değiştirir. Ar-

12 Kuzey Amerika'da orada doğmuş yurttaşlarla göçmen yurttaşların siyasi görüşlerindeki benzerlikle ilgili olarak bkz. Frideres 1997; Harles 1993. Kanada'da İngiliz kökenlilerle Fransız kökenlilerin siyasi görüşlerinin birbirine yakınlaşmasıyla ilgili olarak bkz. Dion 1991.

tık soru, cemaatçi azınlıkların liberalizmden nasıl korunacakları değil, temel liberal ilkeleri paylaşan azınlıkların azınlık haklarına gereksinimleri olup olmadığıdır. Gruplar zaten liberaller ise üyeleri neden azınlık haklarına sahip olmayı istiyorlar? Neden geleneksel ortak yurttaşlık haklarıyla yetinmiyorlar?

Joseph Raz'ın son dönemdeki çalışmalarında yanıtlamaya çalıştığı soru budur. Raz bireylerin özerkliğinin –iyi hayatlar arasında iyi tercihler yapma becerilerinin– kültürlerinden yararlanmaları, kültürlerinin zenginliği, yeşertilmesi, başkalarının kültürlerine gösterdiği saygıyla yakından ilintili olduğunda ısrar eder. Çokkültürlülük bu kültürel canlılık ve karşılıklı saygının oluşmasını sağlar (Raz 1994; 1998; Margalit ve Raz 1990). David Miller, Yael Tamir ve Jeff Spinner gibi başka liberal yazarlar da “kültürel üyelik” ya da “ulusal kimliğin” özgürlük arayışındaki çağdaş yurttaşlar açısından önemini vurgulayan benzer tezler geliştirmişlerdir (Tamir 1993; Miller 1995; Spinner 1994) Ben de bunu tartışmaya çalışmıştım. (Kymlicka 1989a; 1995a). Tezlerin ayrıntıları değişse de her birimiz kendi tarzımızda, kültür ve kimlikle ilgili olarak liberal özgürlük ve eşitlik ilkeleriyle tümüyle tutarlı, ancak azınlıklara özel haklar tanınmasını meşrulaştıran çatışan bazı çıkarlar bulunduğunu savunuruz. Buna “liberal kültürelci” konum diyebiliriz.

Liberal kültürelciliği eleştirenler, bu tartışma hattına birçok soru yöneltmişlerdir. Kimileri “kültürler” ya da “kültürel gruplar” arasında bir ayırım güdemeyeceğimizi, bunları tek başına ele alamayacağımızı savunurlar. Kimileri bireylerin kültürlere “üye” olduğu savının anlamlı olmadığını; kimileri de bireylerin farklı kültürlere üye olduğu savını anlamlı olsa da bireyin refahının ya da özgürlüğünün bu kültürün gelişmesine bağlı olduğunu varsaymak için hiçbir gerekçe bulunmadığını söylerler. Bireyler belli bir dilde ya da kültürde güçlü bir bağ kurmayı yeğleyebilirler, ama bu bir gereksinim değil, onların seçimidir. Dolayısıyla liberal bakış açısına göre seçimlerinin bedellerinden sorumlu tutulmalı ve başkalarının bu pahalı zevkleri desteklemesini beklememelidirler.¹³

13 Bu üç itiraza ilişkin kuvvetli bir açıklama için bkz. Waldron 1995; karşılaştırım Johnson 2000.

Bunlar önemli itirazlardır, ancak yanıtlanabileceklerini düşünüyorum. Genelde insanların yetiştirildikleri dil ve kültür, gönüllü bir seçimden çok kendilerinin seçmediği koşulların bir parçası olarak görülmelidir. Hattâ kişinin dilini ve kültürünü kullanabilmesi, kimi zaman anlamlı seçimler yapmalarının bir önkoşulu olabilir. Kişinin dilini ve kültürünü terk etmesinin olanaksız olduğu açıktır ve genelde çok zor, çok pahalı bir süreçtir. Çoğunluk üyeleri benzer hiçbir özveride bulunmazken, azınlık üyelerinin bu bedeli ödemesini beklemek mantıksızdır.¹⁴

Bu itirazlar, bu alanda çalışan liberaller arasında çabucak bir konsensüs konumuna dönüşen liberal kültürelciliğe duyulan ilgiyi kesmeyi başaramamıştır.¹⁵ Ancak liberal kültürelciliğe yakın olanların karşısında bile apaçık bir sorun vardır. Bazı azınlık haklarının, bireysel özerkliği desteklemekten çok baltalayacağı açıktır. Örneğin bir grubun çocuklarına eğitim ya da sağlık hizmeti verilmesini reddetmesine ya da kadınları zorla eve kapatmasına yol açan azınlık hakları gibi... Batılı toplumlardaki etno-kültürel grupların çoğu, çoğunlukla aynı temel liberal demokratik ilkeleri paylaşıyorlar da özellikle kimi etno-dinsel grupların istisnalar oluşturduğunu, bu dar görüşlü grupların (bazı) üyelerinin özgürlüklerini kısıtlama hakkını isteyebileceklerini gördük. Bir azınlık grubu liberal-demokratik değerleri genel olarak desteklese de liberal eşitlik düşüncesiyle çatışan, grubun bırakmak istemediği bazı köklü gelenekleri ve görenekleri olabilir. Örneğin göçmen bir grup, her ikisi de kadınları ciddi biçimde dezavantajlı kılan görücü yoluyla evlilik ya da boşanmayla ilgili göreneklerini korumak isteyebilir. Hattâ bu dar görüşlü pratiklerle gelenekler genelde cinsiyet ve cinsellik sorunlarıyla ilgilidir. Sonuçta birçok feminist, genel olarak çokkültürlülüğün pratikte grubun erkek üyelerine kadın üyelerini denetleme yetkisi vermek, geleneksel cinsiyet eşitsizliği biçimlerini korumak anlamına geldi-

14 Ya da bunu savunuyorum, bkz. Kymlicka 1995a; 6. Bölüm.

15 Bu liberal kültürelci bakış açısının –on yıllardır egemen olan liberal bakış açısından açık bir kopuştur– neden bu kadar popülerleştiği ilginç bir sorudur. Bu soruna ilişkin tartışmam için bkz. Kymlicka 2001: 2. bölüm.

ği yönünde kaygılar dile getirmişlerdir.¹⁶ Bu tür azınlık hakları grup üyelerinin bireysel özerkliğini güçlendirmekten çok baltalayacaktır.

Çokkültürlülüğün liberal savunucularının, karşı karşıya olduğu bir başka kritik iş de bireysel hakları kısıtlayan “kötü” azınlık haklarını, bireysel hakları destekleyen “iyi” azınlık haklarından ayırmaktır. Ben azınlık gruplarının isteyebileceği hakların ikiye ayrılmasını öneriyorum. İlki, grubu iç muhalefetin istikrarsızlaştırıcı etkisine karşı korumak üzere tasarlanmış olan, bir grubun kendi üyelerine karşı haklarını içerir. (Örneğin üyelerin geleneksel pratikleri izlememesi kararı.) İkincisi, grubu dış baskıların (toplumun ekonomik ve siyasi kararları gibi) etkisine karşı korumayı amaçlayan, grubun geniş anlamda toplum karşısındaki haklarıdır. İlkine “iç kısıtlamalar”, ikincisine “dışa yönelik korumalar” diyorum.

Genelde bu iki gruba da “kolektif haklar” ya da “grup hakları” denir, ancak bu terimler çok farklı sorunları gündeme getirir. İç kısıtlamalar grup içi ilişkilerle ilgilidir. Etno-kültürel grup, grup dayanışması adına kendi üyelerinin haklarını kısıtlamak için devletin yetkilerinden yararlanma arayışına girebilir. Bu da bireysel baskı tehlikesini doğurur. “Kolektif hakları” bu anlamda eleştirenler, kolektivite adına savunulan haklara bireysel haklar karşısında öncelik verildiğinde neler olabileceğini anlatmak için kadınların baskı altında tutulduğu, dinî ortodoksinin yasal olarak güçlü kılındığı teokratik ve ataerkil kültürleri örnek verirler.

Grupların özel, gönüllü birlikler olarak üyelik için belli inançlar ya da eylemleri gerekli görmekte özgür olduğu açıktır. Katolik bir örgüt, üyelerinin kiliseye gitmesinde ısrar edebilir. Liberal bir toplumda herkes yasal olarak kiliseye gidip, gitmeme ya da dinî dogmaları eleştirip eleştirmemeye kendi başına karar verme hakkına sahiptir. Ama kişi kiliseye gitmemeyi ya da dinî dogmaları eleştirmeyi seçerse, kilise ve onun gönüllü örgütlerine üyelikten men edilebilir. Bu, temel yurttaşlık haklarından biri olan liberal dernek kurma özgürlüğünün

16 Çokkültürlülük ve kadınların eşitliği arasındaki potansiyel çatışmalara ilişkin tartışmalar için bkz. Deveaux 2001; Okin 1999; Shachar 2001.

bir parçasıdır. Ancak bir grup, üyelerinin aslında kiliseye gidip gitme ya da geleneksel inançları sorgulayıp sorgulamama konusunda yasal bir hakka sahip olmadığını savunduğunda, iç kısıtlamalar sorunu doğar. İnsanların dinî inançları sorgulama ya da dinden çıkma hakkının bulunmadığı, 6. Bölüm'de tartıştığımız Osmanlı millet sisteminde olan buydu. Aynı biçimde bir grup, üyelerinin eğitim, evlenecekleri kişiyi seçme ya da boşanmada eşitlik gibi yasal hakları bulunmadığını savunabilir. Bunların hepsi de iç kısıtlama kapsamına girecektir.¹⁷

Dışarıya yönelik koruma ise tersine gruplararası ilişkilerle ilgilidir. Etnik ya da ulusal grup, toplumun kararlarının etkisini sınırlayarak kendi ayrı varlığını ve kimliğini korumaya çalışabilir. Bu da grup için bireye yönelik baskı değil, ama gruplar arasında adaletsizlik gibi kimi tehlikeler doğurur. Bir grup başka bir grubun ayrıksılığının korunması adına marjinalleştirilebilir ya da bölünebilir. Bu anlamda “kollektif haklar” a eleştiriler yöneltenler, bir azınlık grubunun toplumdaki özel koruma istediğinde, neler olabileceğine örnek olarak Güney Afrika'daki eski apartheid sistemini gösterir.

Ancak dışarıya yönelik korumalar, her zaman böyle adaletsizlikler yaratmaz. Bir azınlığa özel temsil hakları, toprak hakları ya da dilsel haklar tanımak, grubu her zaman başka gruplara baskın bir konuma yerleştirmez. Tam tersine bu tür haklar, küçük grupların büyükler karşısındaki savunmasızlıklarını azaltarak, çeşitli gruplar arasında daha eşit bir konumlanış sağlarlar.

Bu iki tür hakkın, her zaman bir arada bulunması gibi bir kural yoktur. Bazı azınlık grupları, üyelerine yasal olarak iç kısıtlamalar dayatmaksızın topluma karşı dış koruma arayışına girerler. Başka gruplarsa, topluma karşı kendilerini koruyacak haklar istemezler, üyelerinin davranışları üzerinde çok geniş yetkilere sahip olma arayışındadırlar. Başka bazı gruplarsa her iki istemde de bulunur. İstemlerdeki bu çeşitlilik, azınlık haklarına ilişkin farklı kavrayışlar doğurmuştur. Bu

¹⁷ 6. bölümde de gördüğümüz gibi bu tür iç çatışmalar, belli bazı sivil özgürlüklerin yasal olarak kısıtlanması biçiminde ortaya çıkabilir. Ya da bu özgürlüklerin kullanılması öyle büyük bedellerle mal olur ki bireylerin bu yasal haklarını kullanmaları *de facto* olanaksız duruma gelir.

yüzden de bir grubun nasıl bir hak isteminde bulunduğunu belirlemek önemlidir.

Bireysel özerkliğe verilen önem dikkate alındığında, liberallerin iç kısıtlamalara yönelik hak istemlerine kuşkuyla yaklaşması gerektiğine inanıyorum. Liberal kültürelcilik grupların, üyelerinin temel yurttaşlık haklarını ya da siyasi haklarını, grubun kültürü ya da geleneklerinin saflığını ve otantikliğini korumak adına meşru olarak kısıtlayabileceği düşüncesine karşı çıkar. Ancak liberal bir çokkültürlülük kavrayışı azınlık gruplarının, çoğunluğun ekonomik ya da siyasi iktidarı karşısındaki savunmasızlığını azaltmak amacıyla bu gruplara çeşitli haklar tanıyabilir. “Dışarıya yönelik” böyle bir korunma, liberal ilkelere tutarlıdır. Ancak korunmaya yönelik bu haklar azınlığın, toplumun iktidarı karşısındaki savunmasızlığını azaltmak yerine, bir grubun başka bir grup üzerinde ekonomik ya da siyasi üstünlük sağlama hizmet ettiği ölçüde gayri meşru bir nitelik kazanacaklardır.

Basitleştirecek olursak, a) grup içinde bireylerin özgürlüklerini koruyorlarsa, b) gruplar arasında eşitlik ilişkilerini (baskın olmama) destekliyorlarsa, azınlık haklarının liberal ilkelerle tutarlı olduklarını söyleyebiliriz (Kymlicka 1995a: 3. Bölüm).¹⁸ Birazdan tartışacağım gibi, bir azınlığın istediği belli bir hakkın iç kısıtlamalara gitmek için mi, yoksa dışarıya yönelik bir koruma için mi kullanılacağını önceden kestirmek kolay değildir. Azınlıkların kimi istemleri her iki öğeyi de içerebilir. İstenen hakkın hangi amaçla kullanılacağını belirlemek için ayrıntıları titizlikle incelemek gerekir. Ancak böyle bir araştırmaya giriştiğimizde birçok durumda, Batı demokrasilerindeki etno-kültürel grupların aslında kendi üyelerinin temel özgürlüklerini sınırlamaya çalışmadıklarını, üyelerinin geleneksel pratikleri sorgulamalarını ve de-

18 Ancak başka liberal kültürelciler, grup üyeleri gruptan ayrılma hakkına sahip olduğu sürece, iç kısıtlamaların bazı sınırlı biçimlerinin kabul edilebileceğini savunurlar. Liberalizmin, özerkliğin değerine dayanan “kapsamlı” kavranışından çok, hoşgörünün değerini temel alan “siyasi” kavranışını destekleyenlerin de görüşü bu olsa gerekir. (Örneğin Galston 1995; Kukathas 1997; ayrıca benim 6. Bölüm, 7. alt bölüm, s.321 ve sonrasında siyasi liberallerle ilgili tartışmama da bakınız.) Grubu terk etme hakkını neyin oluşturduğunu belirlemenin güçlüğü üzerine bir tartışma için bkz. Okin 1998; Green 1995.

ğiştirmelerini önlemek gibi bir çaba içinde olmadıklarını göreceğimize inanıyorum.¹⁹

Örneğin siyahlar ve yerli halklar toplumun siyasi kurumlarında özel temsil hakları istediklerinde amaçları kendi gruplarındaki iç muhalefeti bastırmak değil, toplumun alacağı kararlarda kendi çıkarlarının da dikkate alınmasını sağlamaktır.²⁰ Aynı biçimde ana dil eğitiminin ya da sanat programlarının finanse edilmesini, pazar günü işyerlerinin kapalı olmasını öngören yasal düzenlemelerden ya da dinî inançlarıyla çatışan kıyafet yönetmeliklerinden muaf tutulmayı isteyen göçmen gruplar, üyelerinin özgürlüklerini kısıtlama değil, gruplarının çoğunluğun ekonomik ya da siyasi iktidarı karşısındaki savunmasızlığını azaltma çabasındadırlar.²¹

Ulusal azınlıkların öz yönetim hakları, daha karmaşık bir sorundur. Bu haklar, daha küçük siyasi birimlere yetki aktardıklarından, ulusal azınlığın kendi kültürleri açısından özellikle önemli olan, eğitim, göç, kaynakların geliştirilmesi, dil ve aile hukuku gibi sorunlarla ilgili kararlarda çoğunluğun oy farkıyla edilginleştirilmesi engellenmiş olur. Bu yönleriyle dışarıya karşı koruma sağlayan haklardır. Ancak bu haklar aynı zamanda ulusal azınlığın, kendi üyelerinin yurttaşlık haklarını ya da siyasi haklarını kısıtlamak için öz yönetim güçlerini kullanması olasılığını doğururlar; dolayısıyla iç kısıtlamalarda kullanılma potansiyeline sahiptirler.

Öz yönetim haklarının iç kısıtlamalar dayatmak için kullanılıp kullanılmayacağı, bu hakların kullanılmasının, hükümetçe kullanılan yasama yetkisinin bağlı olduğu aynı anayasal kısıtlamalara bağlı olup

¹⁹ Bu deneysel savın daha kapsamlı bir savunusu için bkz. Kymlicka 1998; 4. Bölüm.

²⁰ Elbette temsilcilerini belirlerken cinsiyeti temel alan ya da daha başka eşitliği gözetmeyen kuralara dayandıkları sürece. Bu, Batı demokrasilerinde grup temsili olaylarının birçoğuna (belki de hiçbirine) uygulanmaz. Bunların bir kısmı Phillips 1995'te tartışılmıştır.

²¹ Birçok durumda uygun çözüm, bir azınlığın bir yasa ya da kuraldan muaf tutulması değil, yasanın tümüyle bir yana bırakılması olabilir (Barry 2001: 2. bölüm; Kymlicka 1995a: 114-15; ama karşılaştırım Modood 1994) Bunun örneğin şabat (Yahudilerin cumartesi günü yaptıkları tatil - ed.) yasalarına verilebilecek en iyi yanıt olduğunu düşünüyorum. Unutmayalım ki bu, azınlığın hak istemelerine bir itiraz değildir. Bu kendi rahatları için yasayı kabul eden çoğunluğa bir itirazdır. Çoğunluk bu değişikliği yapamıyorsa ya da yapmaya gönülsüzse, azınlık muafiyet isteminde bulunabilmelidir.

olmayacağıdır. Azınlık yönetimi, bireysel yurttaşlık hakları ve siyasi hakların bağlı olduğu anayasal korumaya bağlı mıdır? Batı'da ulusal azınlıkların öz yönetim deneyimlerine baktığımızda, azınlık yönetimlerinin genelde büyük hükümetle aynı anayasal sınırlamalara bağlı olduğunu görüyoruz. Bu anayasal sınırlamalar var olduğu sürece, azınlık hükümetleri temelde iç kısıtlamalara gitmekle değil, dışarıya yönelik korumayla ilgilenecektir.

Kıyasası Batı'da azınlık haklarının birçok biçimi, içinde buldukları daha geniş toplumun ekonomik baskıları ve siyasi kararları karşısında azınlık gruplarının savunmasızlığını azaltmaya yöneliktir. Bu tür haklar, toplumun azınlığı, ayakta durması için gerekli koşullardan yoksun bırakmamasını sağlamak içindir; azınlık gruplarının, üyelerinin geleneksel ya da ortodoks olmayan pratiklere katılmasını engellemelerini sağlamak için değil.

Tartışmanın ikinci aşamasında çokkültürlülük sorunu, liberal kuram içinde bir soru olarak biçimlendirilmiştir ve amaç da azınlık gruplarının bazı (hepsi değil) istemlerinin liberal değerleri güçlendireceğini göstermektir. Benim düşünceme göre bu ikinci aşama gerçek bir ilerlemeyi yansıtır. Artık etno-kültürel grupların hak istemlerinin daha doğru tanımlarına sahibiz ve bu istemlerin gündeme getirdiği kuralcı sorunlara ilişkin daha geçerli bir kavrayışa ulaştığımız durumdayız. Bireycilik ve kolektivizm üzerine daha kısırlı ve yanlış yönlendirici bir tartışmanın ötesine geçmiş bulunuyoruz.

Ancak bu ikinci aşamaya da bir noktada karşı çıkılması gerektiğini düşünüyorum. Tartışmanın ikinci aşaması, çoğu etno-kültürel grubun ve bu grupların liberal devlete yönelik istemlerinin doğasına ilişkin daha iyi bir kavrayış sunsa da liberal devletin doğasını ve onun azınlıklara yönelik istemlerini yanlış yorumlamaktadır.

3. ÜÇÜNCÜ AŞAMA: ULUS OLUŞTURMAYA BİR YANIT OLARAK ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK

Açıklayayım. Çokkültürlülüğü savunanlar da eleştirenler de liberal devletin normal işleyişi çerçevesinde etno-kültürel çeşitliliğe yaklaşımında

“iyi ihmalcilik” ilkesine bağlı kaldığını varsayar. Başka deyişle devlet, yurttaşlarının etno-kültürel kimliklerine ve etno-kültürel grupların zaman içinde kendilerini çoğaltmasına kayıtsızdır. Bu bakış açısına göre liberal devletler, kültüre dine yaklaştıkları gibi yaklaşırlar. İnsanların özel hayatlarında izlemekte serbest oldukları, ancak devletin ilgi alanına girmeyen (başkalarının haklarına saygılı olduğu sürece) bir sorun gibi. Liberal kültür, bir dinin resmî olarak benimsenmesini dışladığı gibi başka olası kültürel bağlılıklara yeğlenen resmi kültürlerle de izin vermez.

Bu “iyi ihmalcilik” kavramı, 6. Bölüm 4. altbölümünde (s.296) tartıştığımız liberal tarafsızlık düşüncesinden farklıdır ve ondan daha güçlüdür. Liberal tarafsızlık, devletin iyi hayatın ne olduğuna ilişkin kavrayışlar arasında bir derecelendirme yapmaması gerektiğini, buna göre devletin İngilizce konuşmayı Fransızca konuşmaktan daha değerli ya da Hıristiyan olmayı gerçekte ateist olmaktan daha değerli göremeyeceğini söyler. Ancak yine de devletin, değerli olmakla meşrulaştırmadığı sürece belli bir dinî ya da dili teşvik etmesi liberal tarafsızlık ilkesiyle bağdaşır. Örneğin, liberal tarafsızlık ilkesine göre devlet herkesin, daha iyi bir dil olduğu için değil daha yaygın bir dil olduğu, dolayısıyla daha verimli bir iletişim sağladığı için İngilizce konuşması gerektiğini söyleyebilir. Aynı biçimde devletin, bir dinî, gerçek din olduğu için değil ama toplum aynı dinî paylaştığında daha uyumlu olacağından teşvik etmesi gerektiği söylenebilir. (Rousseau’nun görüşü budur.) Son bölümde gördüğümüz gibi siyasi katılımı desteklemek, değerli olduğu savıyla değil kurumların adil ve istikrarlı olmasını sağlamak adına yapıldığında liberal tarafsızlık ilkesiyle tutarlıdır.

Bu yüzden devletin tarafsızlığı, kamusal politikanın yalnızca kimi biçimlerde; iyi hayatın ne olduğuna ilişkin kavrayışların gerçek değeriyle ilgili bir derecelendirmeye göndermede bulunarak haklı çıkarılmasını ya da savunulmasını dışlar. Belli bir dinî, kültürü ya da dinî özendirmeye yönelik politikaları, bu politikalar “tarafsız” gerekçelere dayandırıldığı ölçüde dışlamaz.

Açıkçası devletin tarafsızlığı liberallere göre adalet için gerekli bir koşul olsa da yeterli koşul değildir. Ortak bir dinî teşvik etmenin tarafsız gerekçelere dayandırılabilceği gerçeği, devletin ulusal bir din

ilân edip bunu teşvik etmesinin meşru olduğu anlamına gelmez. Tam tersine liberaller, devletin iyi hayatın ne olduğuna ilişkin tartışmalı kavrayışlara dayanan tarafsız olmayan nedenlerle bir dinî teşvik etmekten kaçınmakla yetinmemesi gerektiğini, verimlilik ya da toplumsal uyum gibi tarafsız gerekçelerle de olsa bu işten tümüyle uzak durması gerektiğini savunurlar. “Kilise ve devletin ayrılığı” ilkesi sıkı bir biçimde uygulanmalıdır.

Bir başka deyişle din alanında liberaller yalnızca devletin tarafsızlığı ilkesine inanmazlar, aynı zamanda daha güçlü bir düşünce olan “iyi ihmalcilik” ilkesini desteklerler. Kilise ile devlet, katı bir biçimde birbirlerinden ayrılmalı; ne kadar tarafsız bir gerekçeye dayandırılırsa dayandırılırsın bir dinin bir başka din karşısında ayrıcalıklı kılınması yasaklanmalıdır.

Birçok kişinin, etno-kültürel çeşitliliğe de uygulanması gerektiğini düşündüğü model budur. Sonuç olarak görünüşte dinin iyilikle “ihmal edilmesi”, dinî çeşitliliği uzlaştırmakta epey işe yaramıştır. Avrupa’da Katolikler ve Protestanlar arasında yüzyıllar süren savaşlar sonrasında, “iyi ihmalcilik” ilkesi görece bir barış ve huzur ortamının sağlanmasına katkıda bulunmuştur. Neden bu katı ayrılık modelini etno-kültürel çeşitliliğe de uygulamayalım?

Örneğin Michael Walzer, liberalizmin katı bir “devlet-etnisite ayırımı” kapsadığını söylüyor. Liberal devlet bütün etnik ve ulusal grupların üstündedir; “onların yaşam biçimlerini desteklemeyi ve teşvik etmeyi ya da toplumsal çoğalmalarına etkin bir ilgiyle yaklaşmayı reddeder.” Devlet, bu grupların “dilleri, tarihleri, edebiyatları ve takvimleri konularında tarafsızdır.” Walzer’a göre ABD, tarafsız liberal devletin en açık örneğidir; ABD’nin anayasal olarak resmi bir dil tanımamış olması gerçeği, etno-kültürel çeşitliliğe yönelik iyi ihmalciliğini yansıtır (Walzer 1992d: 100-1; karşılaştırın Walzer 1992b: 9). Göçmenlerin Amerikalı olabilmeleri, yalnızca ABD anayasasında tanımlanan demokrasi ve bireysel özgürlük ilkelerine bağlılıklarını doğrulamaları sorunudur.

Hattâ kimi kuramcılara göre liberal “yurttaş ulusları”, liberal olmayan “etnik uluslar”dan ayıran da budur (Pfaff 1993: 162; Ignati-

eff 1993). Etnik uluslar, belli bir etno-ulusal kültür ve kimliğin yeni-
den üretimini en önemli amaçları olarak benimserler. Yurttaş uluslar
ise tersine yurttaşların etno-kültürel kimliklerine kayıtsızdırlar ve ulu-
sal üyeliği tümüyle belli demokrasi ve adalet ilkelerine bağlılıkla ta-
nımlarlar. Bu bakış açısına göre azınlıkların özel haklar istemeleri, li-
beral devletin geleneksel işleyişinden radikal bir kopuş olacaktır. Do-
layısıyla bu tür azınlık hakları isteminde bulunanlar, tersini kanıtlama
yükümlülüğüyle karşı karşıyadırlar.

Raz gibi liberal kültürelciler, kültürel üyeliğin özgürlük ve öz
saygıyı sağlamaktaki rolüne ilişkin değerlendirmeler yaparken, böyle
bir kanıtlama çabası içindedirler. Azınlık haklarının bireysel özgürlü-
ğü ve eşitliği azaltmaktan çok tamamladığını, etno-kültürel tarafsızlı-
ğa katı bir biçimde bağlı bir devletin karşılayamayacağı gereksinimler-
i karşılayabileceğini göstermeye çalışırlar.

Bu yüzden tartışmanın ikinci aşamasında, çokkültürlülüğü sa-
vananların “iyi ihmalcilik” ilkesinden ayrılmak için güçlü gerekçeler
göstermeleri gerektiği varsayılmıştır. Ancak ben, liberal-demokratik
devletlerin (ya da “yurttaş uluslar”ın) etno-kültürel kimliklere kayıtsız
olduğu düşüncesinin tümüyle yanlış olduğuna inanıyorum. Din mode-
liyse, liberal-demokratik devlet ve etno-kültürel gruplar arasındaki
ilişki üzerine tümüyle yanıltıcı bir değerlendirmedi.

ABD'nin gerçek politikalarını değerlendirelim. Tarihsel olarak
eyalet hükümetlerinin sınırlarıyla ve federasyona katılımlarının zama-
nıyla ilgili kararlar, Amerikan federasyonunun elli eyaletinin her birin-
de İngiliz kökenlilerin çoğunlukta olmasını sağlamaya yönelik bilinçli
kararlardır. Bu kararlar, İngilizcenin ABD topraklarında baskın dil ol-
masını sağlamıştır. İngilizce baskınlığı da süre giden birkaç politikayla
sağlanır. Örneğin çocukların okullarda İngilizce öğrenmeleri; göçmen-
lerin (50 yaşın altındakilerin) Amerikan vatandaşlığı alabilmek için İn-
gilizce bilmeleri yasal bir zorunluluktur. Ayrıca hükümete bağlı ku-
rumlarda ya da hükümetle sözleşmeli çalışabilmek için başvuranın İn-
gilizce konuşması *fili* bir zorunluluktur.

Bu kararlar, iyi ihmalcilik ilkesine ilişkin ayrı ayrı istisnalar de-

ğildir. Tam tersine birbirleriyle yakından ilgilidirler ve hep birlikte Amerikan devletinin yapısını, devletin toplumu yapılandırma biçimini oluştururlar. (Birçok Batı ülkesinde hükümetler gayrisafi millî hasılanın yüzde 40-50'sini yarattığı için hükümetin dili ihmal edilebilir değildir.)

Bu politikaların hepsi de benim “toplumsal kültür” (societal culture) dediğim şeyle bütünleşmeyi teşvik amacıyla izlenmişlerdir. (“Toplumsal kültür” derken bir ülke üzerinde, hem kamusal hem de özel hayatta (okullar, basın, hukuk, ekonomi, hükümet vs.) toplumsal kurumlarda yaygın olarak kullanılan ortak bir dili merkez alan bir kültürü anlatmak istiyorum. Ortak dinî inançlar, aile görenekleri ya da kişisel yaşam biçimlerinden çok ortak bir dili ve toplumsal kurumları içerdiğini vurgulamak için “toplumsal kültür” terimini kullanmayı yeğliyorum. Çağdaş liberal bir demokrasideki toplumsal kültürler, kaçınılmaz olarak çoğulcudurlar. Hıristiyanlar kadar, Müslümanları, Yahudileri ve ateistleri de; heteroseksüeller kadar eşcinselleri de, kırsal çiftçiler kadar kentli profesyonelleri de, sosyalistler kadar muhafazakârları da kapsarlar. Böyle bir çeşitlilik, özellikle etnik çeşitlilik gösteren bir nüfusla birleştiklerinde liberal yurttaşlara garantilenen haklar ve özgürlüklerin kaçınılmaz sonucudur. Ancak bu çeşitlilik dilsel ve kurumsal birlikle dengelenir ve sınırlanır. Bu birlik kendi kendine sağlanmaz, daha çok bilinçli devlet politikalarının bir ürünüdür.

Amerikan yönetimi bilinçli olarak böyle bir toplumsal kültür yaratmış ve yurttaşların bu kültürle bütünleşmelerini teşvik etmiştir. Hükümet yurttaşlarının, hayattaki şanslarının İngilizce dilinde işleyen ortak toplumsal kurumlara katılımlarına bağlı olduğunu görmelerini sağlamış ve bir ölçüde toplumsal kültüre üyelikle tanımlanan bir ulusal kimlik geliştirmiştir. Amerika Birleşik Devletleri bu alanda yalnız değildir. 6. Bölüm’de tartıştığım gibi bütün liberal demokrasiler (belki İsviçre bir istisnadır), ortak bir ulusal dil ve kültür geliştirme hedefine sarılmışlardır. Bu, demokratik devletlerde dayanışmayı ve siyasi meşruluğu sağlamaya yönelik “liberal-milliyetçi” stratejinin bir parçasıdır.

Açıkçası, İngilizce konuşan Amerikalıların ortak bir “kültürü” paylaşmalarının ince bir anlamı vardır; çünkü bu “ortak kültür” din,

kişisel değerler, aile ilişkileri ya da hayat tercihlerine ilişkin farklılıkları dışlamaz.²² İnce olsa da saçma değildir. Tam tersine birazdan tartışacağım gibi insanları böyle bir ortak toplumsal kültüre entegre etme düşüncesi genelde ciddi bir direnişle karşılaşmıştır. Bu anlamda bütünleşme, bireysel ve kolektif farklılıkların hem özel hem de kamusal alanda ifadesine büyük yer açsa da kimi gruplar, hayattaki şanslarını çoğunluğun dilinde işleyen toplumsal kurumlara bağlı olarak görmeleri gerektiği düşüncesine şiddetle karşı çıkarlar.

Bu yüzden “iyi ihmalcilik” ilkesinin yerine liberal demokrasilerde ulus oluşturmanın merkezî rolünü tanıyan daha geçerli bir modeli geçirmemiz gerekir. Devletlerin ulus oluşturduklarını söylemek, hükümetlerin tek bir toplumsal kültürü teşvik ettiklerini söylemek değildir. Hükümetlerin, tek bir ülkede iki ya da daha çok toplumsal kültürü desteklemeleri mümkündür; hattâ birazdan tartışacağım gibi Kanada, İsviçre, Belçika ya da İspanya gibi çokuluslu devletlerin özelliği budur.

Ancak tarihsel olarak bütün liberal devletler şu ya da bu noktada, tek bir ulusal kültürü topraklarının bütününde yaygınlaştırmaya çalışmışlardır.²³ Bu tümüyle kültürel emperyalizm ya da etno-sentrik önyargı olarak da görülmemelidir. 6. ve 7. Bölüm’lerde tartıştığımız gibi böyle bir oluşturma sürecinin bir dizi önemli amacı vardır: Fırsat eşitliği, dayanışma, güven, müzakereci demokrasi gibi (Tamir 1993; Miller 1995; Canovan 1996).²⁴

22 Hattâ benim “toplumsal kültür” terimini kullanmam, kültür teriminin birçok akademik disiplinde etnografik anlamda son derece kalın tanımlanarak, ortak halk geleneklerine, alışkanlıklarına ve ritüellerine gönderme amacıyla kullanımıyla çatışır. Çağdaş liberal devletin yurttaşları, böyle kalın etnografik anlamda bir kültürü paylaşmazlar; hattâ ortak kalın bir etnografik kültürün yokluğu liberal toplum tanımının bir parçasıdır. Ancak yurttaşların çok farklı ve ince bir anlamda, ortak bir dile ve toplumsal kurumlara yoğunlaşan bir kültürü paylaşmaları, çağdaş liberal yönetim biçimleri açısından eşit derecede önemlidir.

23 Bildiğim kadarıyla İsviçre tek istisnadır: İsviçre Fransızca ve İtalyanca konuşan azınlıklara, Almanca konuşan çoğunluğa entegre olmaları için hiç baskı yapmamıştır. Batı’daki çok uluslu devletlerin hepsi, bir dönem azınlıkları asimile etme yönünde çaba harcamışlar, bu ideallerinden istemeye istemeye vazgeçmişlerdir.

24 Elbette bu tür bir ulus oluşturma çabası, liberal olmayan hedeflere ulaşmak için de kullanılabilir. Margaret Canovan’ın da dediği gibi milliyet devletlerin işlemlerini sağlayan bir “pil” gibidir. Böyle ortak bir kimliğin varlığı, yurttaşları ortak siyasi amaçlar için harekete geçmeye iter ve se-

Devletler bu “ulus oluşturma” sürecine, başka deyişle ortak bir dili, bu dilde işleyen toplumsal kurumlara ortak üyelik ve bu kurumlardan eşit düzeyde yararlanma duygusunun geliştirme sürecine girişmişlerdir. Resmî dillerle, eğitimde izlenecek programla, yurttaş olmanın koşullarıyla ilgili kararların tümü de belli bir kültürü topluma yayma ve bu toplumsal kültüre katılım temelinde belli bir ulusal kimliği geliştirme amacıyla alınmıştır.

Bu ulus oluşturma modeli, çağdaş liberal demokratik devletlere ilişkin daha geçerli bir değerlendirme sunuyorsa eğer, bu durum çokkültürlülük sorununu nasıl etkileyecektir? Bu değerlendirmenin bize çokkültürlülük tartışmasıyla ilgili çok farklı bakış açıları sunduğuna inanıyorum. Artık soru, “iyi ihmalcilik” ilkesinden kopuşun nasıl haklı çıkarılacağı değil, çoğunluğun ulus oluşturma yönündeki çabalarının azınlık açısından adaletsizlikler yaratıp yaratmadığıdır. Eğer durum böyleyse, azınlık hakları bu adaletsizliklere karşı koruma sağlar mı?

Tartışmayı kavramsallaştırmanın üçüncü yolu da bu olacaktır. Bu yeni modelin bütün anlamlarını tartışamayacağım, ancak çokkültürlülükle ilgili tartışmayı nasıl etkileyeceğine ilişkin birkaç örnek vermek istiyorum.

4. ÇOKKÜLTÜRLÜLÜĞÜN BEŞ MODELİ

Ulus oluşturma süreci azınlıkları nasıl etkiler? Taylor’ın da belirttiği gibi ulus oluşturma süreci, çoğunluk kültürünün üyelerini kaçınılmaz olarak ayrıcalıklı kılar:

ferber eder. Bu amaçlar da liberal ya da kimi dar görüşlere dayanıyor olabilir (Canovan 1996: 80). Liberal reformlar, bu milliyetçilik piline başvururken yurttaşların demokratikleşme, ekonomik gelişim ve toplumsal adalet projeleri için seferber olmasını amaçlar. Liberal olmayan yöneticilerse yurttaşları, yabancı ülkeler ya da iç muhalefet olsun, sözde ulusun düşmanlarına yönelik saldırılar için seferber etme amacıyla milliyetçilik piline başvurur. Ulus oluşturma sürecinin demokrasiler kadar otoriter rejimlerde de (Örneğin Franco döneminde İspanya’da ya da askerî diktalar döneminde Latin Amerika’da) yaygın olmasının bir nedeni budur. Otoriter rejimler de karmaşık çağdaş toplumlarda kamusal amaçlara ulaşmak için bir “pile” gereksinim duyarlar. Liberal devletleri liberal olmayan devletlerden ayıran şey, ulus oluşturma sürecinin varlığı ya da yokluğu değil, ulus oluşturma sürecinin hangi amaçlarla uygulamaya konduğu, bu amaçlara ulaşmak için hangi araçların kullanıldığıdır.

Çağdaş bir toplumun, kelimenin tam anlamıyla “resmî” bir dili varsa, başka deyişle devletin desteklediği, aşladığı ve tanımladığı, ekonominin ve devletin kullandığı bir dil ve kültür varsa, bu durum, bu dil ve kültüre sahip insanlar için büyük bir avantajdır. Başka dilleri konuşanlar, büyük bir dezavantajla karşı karşıyadır (Taylor 1997: 34; karşılaştırın Wright 2000: 231).

Bu, azınlık kültürüne üye olanların bir seçimle karşı karşıya oldukları anlamına gelir. Bütün kamu kurumları başka bir dilde işliyorsa, azınlıklar toplumun temel ekonomik, akademik ve siyasi kurumlarından dışlanma tehlikesiyle karşı karşıyadırlar. Bu ikileme karşı karşıya olan azınlıkların karşısında dört seçenek vardır (basitleştirecek olursak):²⁵

- i) Özellikle yakınlarında onları kabul edecek refah içinde ve dost bir devlet varsa kitlesel olarak göç etmelidirler. Batı'nın yakın tarihinde bu çok az sözkonusu olmuş, ancak kısa süre önce Doğu Avrupa'da yaşanmıştır. (Örneğin etnik Almanların Kazakistan'dan Rusya'ya göçü ya da Yahudilerin Rusya'dan İsrail'e göçü...)
- ii) Daha iyi ya da adil koşullar öne sürerek çoğunluğun kültürüne entegre olmayı kabul edebilirler.
- iii) Kendi toplumsal kültürlerini korumaları için gerekli olan öz yönetim hakları ve yetkilerini; başka deyişle kendi ekonomik, siyasi ve eğitsel kurumlarını kurmayı isteyebilirler.
- iv) Kalıcı olarak marjinalleşmeyi kabul edip toplumun kıyısında tek başlarına bırakılmayı isteyebilirler.

Bunların her biri de devletin ulus oluşturma sürecinde azınlıkların benimseyebileceği farklı stratejileri yansıtır. Bu stratejilerin başarılı olabilmeleri için her birinin de (göç dışında) devletten kimi ödünler ko-

²⁵ Beşinci bir seçenekse bir ordunun devleti devirmesini ve azınlıkların yönettiği bir diktatörlük kurulmasını sağlamaya çalışmak olacaktır. Batı'da bu gözlenmez, ama Afrika'da (örneğin Ruanda) ve Asya'da (Fiji örneğindeki gibi) örneklerini görebiliriz.

parmaları gerekir. Bu ödünler, çokkültürlülük politikaları, öz yönetim ve dil hakları ya da anlaşma imzalama ve toprak hakları ya da yasal muafiyetler biçimini alabilir. Azınlık haklarının alacağı farklı biçimler, devletin ulus oluşturma baskılarına nasıl yanıt verileceğine ya da bu baskıların nasıl sınırlandırılacağına ilişkin farklı stratejileri yansıtır.

Bu kategorilerin her birine denk düşen bir etno-kültürel grup (ve bu kategoriler arasında sıkışıp kalan başka gruplar da) bulabiliriz. Örneğin göçmen olan bazı etno-dinsel tarikatlar kalıcı marjinalleşmeyi seçmişlerdir. Kanada'daki Hutteritler, ABD'deki Amishler için bu geçerli olabilir. Ama marjinalleşme seçeneği etno-dinsel gruplar için ancak dinî inançları çağdaş dünyayla bağlarını tümüyle kesmelerini gerektiriyorsa çekici olacaktır. Hutteritler ve Amishler üniversitelerden dışlanmış olmalarıyla ilgilenmezler, çünkü bu tür "dünyevî" kurumların yozlaşmış olduğu inancındadırlar.

Ancak başka bütün etno-kültürel azınlıklar, çağdaş dünyaya katılım çabasındadırlar ve bunu yapabilmek için de ya entegre olmaları ya da kendi çağdaş kurumlarını kurmak için gerekli olan öz yönetim haklarını istemeleri gerekir. Etno-kültürel gruplar bu seçim karşısında, farklı yanıtları benimsemişlerdir. Batılı demokrasilerde gözlenen beş tür etno-kültürel grubu kısaca tartışacağım: Ulusal azınlıklar, göçmenler, tecrit edici etno-dinsel gruplar, metikler* ve ırkçı kast grupları. Her grubun çoğunluğun ulus oluşturma sürecinden nasıl etkilendiğini, bu sürece yanıt verirken hangi azınlık haklarını istediklerini, bu istemlerin geri plândaki liberal-demokratik ilkelerle nasıl bir ilişkisi olduğunu ayrı ayrı tartışacağım.

(a) Ulusal Azınlıklar

Ulusal azınlıklar derken, daha geniş bir devletin bir parçası olmadan önce tarihsel anavatanlarında tam ve işleyen toplumlar oluşturmuş grupları anlatmak istiyorum. Ulusal azınlıklar iki kategoriye ayrılabilir: "Ülke içi azınlıklar" ve "yerli halklar". Devlet altı uluslar bugün-

(*) Michael Walzer'in Antik Yunan'da kentle bütünleşemeyen yurttaşlık haklarını kullanmaya kişilere atfen günümüzde birçok ülkede yaşayan göçmenler için kullandığı bir deyim.

kü durumda çoğunluğu oluşturdukları bir devlete sahip olmayan, ancak geçmişte böyle bir devlete sahip olmuş ya da bir devlet kurmaya çalışmış uluslardır. Çok çeşitli gerekçelerle, kendilerini başka uluslarla bir devleti paylaşıırken bulmuşlardır. Geçmişte daha büyük bir devlet ya da imparatorluk tarafından işgal ve ilhak edilmiş; bir imparatorluktan ayrılıp başkasına bağlanmış ya da kraliyet evlilikleri dolayısıyla bir başka krallıkla birleşmiş olabilirler. İki ya da daha çok ulusal grubun karşılıklı yarara dayalı bir federasyon kurmak için az çok gönüllü bir anlaşmaya varmasından çokuluslu devletler doğmuştur.

Yerli halklar ise, geleneksel toprakları yerleşimciler tarafından işgal edilen, zorla ya da anlaşmalar yoluyla yabancı olarak niteledikleri insanlar tarafından yönetilen devletlerin bir parçası durumuna gelen halklardır. Başka azınlık ulusları, ulus-devletlerinkine benzer, aynı ekonomik ve toplumsal kurumlara ve kazanımlara sahip bir statünün hayalini kurarken, yerli halklar daha farklı bir şeyin peşinden koşarlar: Çağdaş dünyaya kendi tarzlarında katılırken belli geleneksel yaşam biçimlerini ve inançlarını koruma becerisinin... Yerli halklar böyle bir proje için gerekli olan özerkliğin yanısıra toplumun, on yıllardır ya da yüzyıllardır ikinci sınıf vatandaş olarak (hattâ yurttaş olmayanlar ya da köleler olarak) uğradıkları aşağılanmanın düzeltilmesi gerektiğini kabul etmesini, kendilerine saygı göstermesini de isterler.

Yerli halklar ve ülke içi azınlıklar arasındaki karşıtlık somut değildir ve “yerli halklar”ın evrensel olarak kabul edilmiş bir tanımı da yoktur. Batılı bağlamda ülke içi azınlıklarla yerli halklar arasına şöyle bir çizgi çekebiliriz: Avrupa’da devletlerin oluşumu sürecinde devlet altı uluslar yarışa katılıp kaybederken; yerli halklar yakın zamana dek bu süreçten tümüyle yalıtılmış, neredeyse bu yüzyıla dek modern öncesi bir yaşam biçimini korumuşlardır. Ülke içi azınlıklar kendi devletlerini kurmak istemiş, ancak siyasi iktidar savaşını kaybetmişler; yerli halklar ise Avrupa devletler sisteminin dışında durmuşlardır. O halde Katalanlar, Basklar, Flamanlar, İskoçlar, Galler, Korsikalılar, Porto Rikolular ve Quebeciler ülke içi azınlıklardır; Samiler, İnuitler, Maoriler ve Amerikalı Kızılderililerse yerli halklardır. Kuzey Amerika’da da Avrupa’da da

bir devletin içinde yer almanın sonuçları yerli halklar için başka azınlıklara oranla çok daha yürekler acısı olmuştur.²⁶

Bir devletin egemenliği altına girmiş olsalar bile ülke içi azınlıklar da yerli halklar da, devletin ulus oluşturma sürecine direnmiş ve kendi kültürlerinin içinde yaşayıp çalışabilmek için kendi dillerinde işleyen öz yönetim kurumlarını korumaya ya da yeniden kazanmaya çalışmışlardır. Kendi okullarını, mahkemelerini, basınlarını ve siyasi kurumlarını kurmaya ya da yeniden kazanmaya çalışırlar. Buna ulaşmak için bir tür özerklik isterler. En aşırı biçimiyle bu, tümüyle ayrılığa varan istemleri içerebilir. Ancak genelde bu istemler bir tür bölgesel özerklikle ilgilidir. Genelde öz yönetim istemlerini anlatıp haklı çıkabilmek için “milliyet” dilini kullanarak milliyetçi çizgilerde harekete geçerler. Milliyetçilik ideolojisi, “normal” ya da “doğal” hedefi tam bağımsızlık olarak görülse de ekonomik ya da demografik gerekçeler bunu kimi ulusal azınlıklar için verimsiz kılabılır. Ayrıca büyük devletin sınırları içinde temel özyönetim biçimlerine ulaşılabileceği giderek açıklık kazanmaktadır. Bu yüzden de federalizm gibi bu öz yönetim biçimlerini inceleme yönünde giderek artan bir ilgi görülmektedir.

Kısacası ulusal azınlıklar, genelde çoğunluğun ulus oluşturma sürecine, toplumsal kültürlerini korumak ve kendi topraklarına hakim kılmak hedefiyle, ulus oluşturma süreçlerine girerirken kullanacakları daha büyük bir özerklik istemiyle yanıt vermişlerdir. Hattâ genelde çoğunluğun ulus oluşturma sürecinde kullandığı araçları kullanmaya çalışmışlardır. (Örneğin kendi bölgelerinde okullardaki dil ve ders programları, hükümet istihdamında geçerli dil, göç ve doğallaştırma zorunlulukları ve iç sınırların çizilmesi konularında denetim sahibi olmaya çalışmışlardır.) Genelde kendi toplumsal kültürlerini korumak ya da yeniden yapılandırmak için ulus oluşturma yetkilerini kazanmaya ve kullanmaya çalışan Flaman ya da Quebec milliyetçiliğinde bunu açıkça görebiliriz. Bu durum, “Milliyet” dilini benimsemiş, daha geniş öz yönetim yetkilerinin kullanılmasını ve birçok yeni toplumsal kurumun yapı-

26 Yerli halklarla başka ulusal azınlıklar arasındaki farklara ve bunların hak istemleriyle ilgisine ilişkin olarak bkz. Anaya 1996; Kymlicka 2001: 6. Bölüm.

landırılmasını gerektiren büyük bir “ulus oluşturma” kampanyasına girişmiş olan yerli halklar için de gittikçe geçerlilik kazanmaktadır.²⁷

Liberal demokrasiler, bu azınlık milliyetçiliklerine nasıl yanıt vermelidir? Liberal demokrasiler tarihsel olarak azınlık milliyetçiliklerini genelde zorbalıkla bastırmaya çalışmışlardır. Örneğin 18. ve 19. yüzyılın kimi dönemlerinde, Fransa Bask ve Breton dilinde eğitim verilmesini ve yayın yapılmasını, azınlık milliyetçiliğini destekleyen siyasi birlikler kurulmasını yasaklamıştı; Britanyalılar Kanada’da Quebec-lileri Fransızca konuşma ve Fransız dilinde kurumlar kurma haklarını yasaklamış; siyasi sınırları, Quebecilerin hiçbir eyalette çoğunluğu oluşturamayacağı biçimde yeniden çizmişti; Kanada ayrıca Aborijinlerin ulusal hak istemlerinde bulunmak üzere siyasi birlikler kurmalarını yasaklamıştı; ABD 1848’de Meksika’yla yaptığı savaşta güneybatıyı işgal ettikten sonra burada uzun süredir yerleşik olan İspanyol kökenlilerin İspanyol diliyle ilgili haklarını ve bu dildeki kurumlarını kaldırmış, onların oy kullanmasını zorlaştıracak okur yazarlık sınavları koymuş ve İspanyol kökenli nüfusun azınlıkta kalması için bölgeye kitlesel göçü teşvik etmişti.

Bütün bu önlemler, ulusal azınlıkların elinden yetkilerini almak ve ayrı bir ulusal kimliğe sahip olma duygusunu ortadan kaldırmak içindi. Hepsi de azınlıkların kendilerini ayrı “uluslar” olarak görmelelerinin sadakatsizlik olacağı, ayrılıkçılık potansiyeli taşıyacağı gerekçeyle haklı çıkarılıyordu. Ve genelde azınlıkların –özellikle de yerli halkların– geri kalmış, uygarlaşmamış olduğu, daha uygarlaşmış ileri uluslarla birleşmelerinin kendi çıkarlarına olacağı ileri sürülüyordu. Bu yüzden ulusal azınlıklar, genelde çoğunluğun ulus oluşturma kampanyasının ilk hedefleriydi.

Ancak liberal demokrasilerin azınlık milliyetçiliğine yönelik tavırları bu yüzyılda ciddi bir değişim geçirdi. Azınlık milliyetçiliğinin bastırılmasının hem deneysel hem de kuramcı gerekçelerle yanlış olduğu giderek daha çok kabul görüyor. Deneysel açıdan kanıtlar, baskın

27 Aborijinlerin ulus oluşturmaya duyulan gereksinim (ve bunun haklılığına ilişkin olarak) bkz. RCAP 1996; Alfred 1995.

ulusal grupla bütünleşmeleri için ulusal azınlıklara yapılan baskının işe yaramayacağını gösteriyor. Batılı devletler azınlıkların ulusal kimliklerinin kalıcılığına ilişkin oldukça yanlış öngörülerde bulunmuşlardır. Ulusal kimliğin karakteri, örneğin kahramanlar, efsaneler ya da gelenekler çabucak değişebilir. Ancak kimliğin kendisi –kendi ulusal kültürüne sahip ayrı bir ulus olma duygusu– daha kalıcıdır. Liberal-demokratik hükümetler, ulusal azınlıklarının ayrı bir kimlikte olma duygusunu bastırmak için aşiret geleneklerinin yasaklanmasından azınlık dilindeki okulların yasaklanmasına kadar ellerindeki bütün araçları kullanmışlardır. Ancak yüzyıllar süren yasal ayrımcılığa, toplumsal önyargılara ve kayıtsızlığa karşın ulusal azınlıklar ayrı bir ulus oluşturma duygularını ve ulusal özerklik heveslerini korumuşlardır.

Sonuçta devlet, azınlığın ayrı bir ulus olma duygusuna saldırdığında, genelde sadakatsizlik ve ayrılık tehdidinin azalmadığı, tersine arttığı gözlenmiştir. Hattâ dünya çapında etno-ulusal çatışmalara ilişkin son dönemde yapılan araştırmalar, öz yönetim haklarının reddedilmesinin çatışmayı şiddetlendirmesi olasılığına karşılık, bu hakları tanımının şiddetli çatışma olasılığını düşürdüğünü göstermiştir (Gurr 1993, 2000; Hannum 1990; Lapidoth 1996). Batılı demokrasilerin deneyimlerine göre ulusal azınlıkların bağlılığını sağlamanın en iyi yolu, onların ayrı bir milliyet olma duygusuna saldırmak değil, bunu kabul etmektir.²⁸

Ayrıca azınlık milliyetçiliğinin bastırılmasını normatif açıdan savunmak da zordur. Sonuçta çoğunluk meşru bir ulus oluşturma sürecine girebiliyorsa ulusal azınlıklar, özellikle de büyük devlete gönülsüzce katılmış olanlar neden böyle bir sürece girmesin? Kuşkusuz ulusal grupların ulus oluşturma sürecine nasıl girecekleri liberal ilkelerle sınırlanır. Liberal ilkeler etnik temizlik ya da insanların yurttaşlık haklarını yasaklama girişimlerini ya da insan hakları ihlallerini kısıtlaya-

28 Bu Walker Connor'un ünlü makalesinin başlığının hoş bir biçimde yakaladığı soruyu gündeme getiriyor: Ulus devletler, "Ulus mu oluşturuyor, yoksa ulus mu yok ediyor?" (Connor 1972) Aslında her ikisi de doğrudur. Ulus-devletler, genelde ulusal azınlıklarda daha önceden gelişmiş olan ayrı milliyet duygusunu ortadan kaldırarak, ortak bir milliyet oluşturmaya çalışmışlardır.

caktır. Bu ilkeler, ulus oluşturma sürecine girişmiş bir ulusal grubun, kendi yönetimi çerçevesinde başka ulusların kendi ulusal kurumlarını koruma ve oluşturma hakkına saygı göstermesinde de diretecektir. Örneğin Quebec'iler, Kanada'nın geri kalanı karşısında ulusal haklarını iddia etme hakkına sahiptirler. Ancak Quebec'teki Aborijinlerin Quebec'in geri kalanı karşısında ulusal haklarını iddia etmelerine saygı göstermeleri kaydıyla.

Bu sınırlar önemlidir; ve bunların azınlık milliyetçiliğinin meşru biçimlerine ciddi bir yer açtığına inanıyorum. Ayrıca hem çoğunluk hem de azınlık ulusları için aynı haklar geçerlidir. Her şeyde eşit statü tanınan azınlık uluslarına, çoğunluğu oluşturan ulusla aynı ulus oluşturma araçlarından yararlanma hakkı tanınmalı, bu uluslar aynı liberal kısıtlamalara bağlı olmalıdır. Bir başka deyişle liberal demokrasilerde ulus oluşturma izin verilebilir biçimlerine ilişkin tutarlı bir kurama gereksinimimiz var. Siyaset kuramcılarının henüz böyle bir kuram geliştirdiklerini sanmıyorum. “İyi ihmalcilik” modelinin yaygınlığının en talihsiz yan etkilerinden biri de liberal kuramcılarının hiçbir zaman açıkça bu soruyla karşılaşmamış olmalarıdır.²⁹

Burada izin verilebilir ulus oluşturulmasına ilişkin belli bir kuramı savunacak kadar yerim yok. Ancak yanıtlamamız gereken sorunun bu olduğunda ısrar edebilirim.³⁰ Soru, “Ulusal azınlıklar, bize “iyi ihmalcilik” ilkesini terk etmemiz için inandırıcı gerekçeler sunmuşlar mıdır?” sorusu değildir. Soru “Ulusal azınlıkların neden çoğunlukla aynı ulus oluşturma yetkilerine sahip olması gerekir?” sorusudur. Azınlık milliyetçiliğinin değerlendirilmesi gereken bağlamı budur. Baş-

²⁹ Norman'ın da belirttiği gibi, ulus oluşturma ahlâkına ilişkin bu sorular, milliyetçilik üzerine çalışan filozoflar tarafından bile görmezden gelinmiştir. Milliyetçilik üzerine çalışan filozoflar genelde, ulus oluşturan devletlerin değil, ulus-devletlerin ahlâkını sorgulama eğilimindedirler. Bir başka deyişle milliyetçilik filozofları, genelde ulus-devletlerin varlığını verili kabul eder ve dünyanın ulus-devletlerden oluşmasının iyi olup olmadığını sorgular. Bu ulus-devletlerin hangi süreçlerle oluştuğunu araştırmazlar. (Örneğin hangi ulus oluşturma süreçlerine göz yumulduğunu sorgulamazlar.) Norman 1999: 60.

³⁰ Liberal ulus oluşturma biçimlerini, liberal olmayan ulus oluşturma biçimlerinden ayırmaya yönelik bir ölçüt geliştirmeye yönelik bir ilk girişim için bkz. Kymlicka ve Opalski 2001. Ulus oluşturma etiğine ilişkin yakın dönemli bir tartışma için bkz. Norman 2001.

ka deyişle çoğunluğun ulus oluşturma sürecine, aynı ulus oluşturma araçlarını kullanan bir yanıt olarak değerlendirileceği bağlam. Ve tersini kanıtlama yükü de, ulusal çoğunluğun sahip olduklarıyla aynı ulus oluşturma araçlarını ulusal azınlıklara vermeyenlerin omzundadır.

(b) Göçmen Gruplar

(Göçmen gruplar derken, dostları ve akrabaları geride bırakıp anavatanından başka bir topluma göç yönünde alınmış bireysel ya da ailevi kararlarla oluşmuş grupları anlatmak istiyorum. Bu karar genelde ekonomik gerekçelerle kimi zaman da daha özgür ve demokratik bir ülkede yaşamak için siyasi gerekçelerle alınır. Yerleşilen yeni ülkede zamanla ikinci ve izleyen kuşaklar doğduğunda, çeşitli derecelerde iç bağlılıklara ya da örgütlenmelere sahip etnik cemaatler oluşur.

Ancak göçmenleri iki kategoriye ayırmak önemlidir: Yurttaş olabilmeye hakkına sahip olanlarla bu haktan yoksun bulunanlar. Akademik literatürde ve kamusal tartışmalarda bu iki grubun birbirine karıştırılmasından büyük bir kargaşa doğmuştur. Ben yurttaş olma hakkına sahip olanlar için “göçmen grup” terimini kullanacağım, “metik” dediğim ikinci grubu ise birazdan tartışacağım.

Göçmenler, onlara minimum bazı koşulları yerine getirmeleri durumunda (resmî dilin öğrenilmesi, ülkenin tarihî ve siyasi kurumlarına ilişkin birşeyler bilmek, vs.) görece kısa bir sürede yurttaş olabilmeye hakkı tanıyan bir göçmen politikası çerçevesinde bir ülkeye göç etmiş insanlardır. Üç büyük göçmen ülkesinde, ABD, Kanada ve Avustralya’da göçmenliği düzenleyen geleneksel politikalar bunlar olmuştur.

Göçmen gruplar çoğunluğun ulus oluşturma sürecine ulusal azınlıklardan daha farklı yanıt vermişlerdir. Batılı demokrasilerde rakip bir ulus oluşturma sürecine girişmek, ulusal azınlıkların tersine göçmen gruplar için ne istenen ne de verimli bir seçenek olmuştur. Bu gruplar yeni bir ülkede kendi özgün toplumsal kültürlerini yaratamayacak kadar küçük ve dağıntıktırlar. Genel olarak toplumsal kültüre entegre olacakları beklentisini kabul etmişlerdir. Hattâ pek az göçmen grubu yurttaşlığa kabul edilmenin koşulu olarak resmî dili öğrenmeye

ya da çocuklarının okulda resmî dili öğrenmesine karşı çıkmıştır. Bu gruplar hayattaki şanslarının, hattâ çocuklarının hayattaki şanslarının çoğunluğun dilinde iş gören temel kurumlara katılıma bağlı olmasını kabul etmişlerdir.

Bugün Batılı demokrasiler, bu grupların nasıl bütünleştirilecekleri konusunda 200 yıllık bir deneyime sahiptirler. Yurttaş olma hakkı bulunan yasal göçmenlerin liberal bir demokrasinin birliğine ve istikrarına bir tehdit yönelttiklerine ilişkin pek az kanıt vardır. Ayrılıkçı hareketler ya da milliyetçi siyasi partiler çevresinde seferber olan; seçilmiş hükümetleri devirmeye yönelik devrimci hareketleri destekleyen göçmen grupların örnekleri yok denecek kadar azdır. Göçmenler ekonomik ve sosyal açıdan bütünleştikleri gibi mevcut siyasi sistemle bütünleşmeyi de yeğlemişlerdir.³¹

Bu yüzden göçmenler, çoğunluğun onları toplumla bütünleştirme yönündeki ulus oluşturma kampanyalarına direnmemişlerdir. Ancak yapmaya çalıştıkları, bu bütünleşmenin koşullarını yeniden tartışmak olmuştur. Hattâ göçmen ülkelerde “çokkültürlülük”le ilgili tartışmalar genelde bütünleşme koşullarını gözden geçirmeye ilgili tartışmalardır. Göçmenler, çoğunluğun dilinde işleyen ortak kurumlarla bütünleşmeler bile kendi etnik miraslarının çeşitli yönlerini korumalarını sağlayacak, daha hoşgörülü ya da “çok kültürlü” bir bütünleşme yaklaşımını istemektedirler. Göçmenler beslenme, kıyafet, dinlence ve dinle ilgili kimi eski geleneklerini sürdürmekte ya da bu pratikleri korumak için dernekleşmekte özgür olmaları gerektiğinde ısrar ederler. Bunun vatanseverlik dışı ya da “Amerikan karşıtı” olarak görülmemesi gerekir. Ayrıca toplumun kurumları, bu etnik kimlikleri daha fazla tanıyacak ve onlarla uzlaşacak biçimde değiştirilmelidir. Başka deyişle okullar ve başka kamu kurumları, bu göçmen grupların dinî bayramları, kıyafet ve beslenme kısıtlamaları vs. ile uzlaşacak biçimde değişmelidir.

31 Önde gelen göçmen ülkelerinde iltica hakkı tanınan mülteciler yurttaş olma hakkı kazanmış göçmenlerle aynı kategoride değerlendirilir. Hattâ mültecilerin yerleştirilmesi ve uyrukluğa kabulüyle ilgili hükümet politikaları, göçmenlere yönelik politikalara benzer. Tarihsel olarak mülteciler de başka gönüllü göçmenlerle aynı bütünleşme süreçlerini izlemişlerdir.

Liberal demokrasiler göçmen çokkültürlülüğünün bu tür istemlerine nasıl yanıt vermelidir? Burada yine, liberal demokrasilerin tarihsel olarak bu istemlere direndiğini görüyoruz. 1960'lara dek üç büyük göçmen ülke, İngiliz kesimine uyum sağlayan bir göçmenlik modelini benimsemişti. Göçmenlerin mevcut kültürel normlar içinde asimile olmaları; yani zamanla konuşmaları, giyim kuşamları, dinence etkinlikleri, mutfakları, aileleri, kimlikleri vs. bakımından asıl yurttaşlardan ayrılmaz duruma gelmeleri hedefleniyordu. Göçmenlerin kamusal davranışlarında belirgin biçimde "etnik" olmaları vatanseverlik karşıtlığı olarak görülüyordu. Bu güçlü asimilasyoncu politika, göçmenlerin toplumun sadık ve üretken üyeleri olmalarını sağlamak için gerekli görülüyordu.

Ancak bu asimilasyoncu yaklaşımın ne gerekli ne de haklı olduğu artık daha büyük bir kabul görmektedir. Gereksizdir, çünkü kendi kültürel miraslarından gurur duyan göçmenlerin yeni ülkelere daha az sadık olacakları ya da bu ülke için daha az üretken olacakları yönünde bir kanıt yoktur. Haklı değildir, çünkü göçmenlere adaletsiz yükler dayatır. Devlet göçmenlere başarılı biçimde bütünleşmeleri amacıyla hukuki ve fiili birçok zorunluluk dayatır ve göçmenlerin bu zorunlulukları yerine getirmesi genelde çok zordur. Ayrıca bunları yerine getirmenin bedeli de çok ağırdır. Göçmenler buna kendi ulus oluşturma programlarıyla karşılık veremedikleri ve en iyi biçimde bütünleşmeye çalışmaları gerektiği için devlet kendisinin istediği bütünleşme sürecinin bedelini en aza indirerek adil bir tavır sergilemiş olacaktır.

Bir başka deyişle göçmenler bütünleşmenin daha adil koşullarda gerçekleşmesini isteyebilirler. Bu istem genelde iki temel unsurdan oluşur: a) Bütünleşmenin bir gecede gerçekleşmeyen, kuşaklardan kuşaklara aktarılan uzun vadeli bir süreç olduğunu anlamalıyız. Bu da geçici olarak göçmenlere özel bazı ödünlerin verilmesi gerektiği anlamına gelir. (Ana dillerinde hizmet gibi.) b) Göçmenlerin bütünleşmelerinin istendiği ortak kurumların, onların pratikleri ve kimliklerine, çoğunluk gruplarının pratikleri ve kimliklerine geleneksel olarak gösterilen saygı, kabul ve hoşgörüsüyle yaklaşmalarını sağlamalıyız. Bu, toplumsal kurumlarımızın kurallarının ya da simgelerinin göçmenle-

ri dezavantajlı duruma düşürüp düşürmediğini görmek için bu kurumların sistematik olarak incelenmesini zorunlu kılar. Belli göçmen grupların aleyhine olup olmadıklarını görmek için kıyafet yönetmeliklerini, resmî tatilleri, hattâ boy ve ağırlık sınırlamalarını bile incelememiz gerekir. Ayrıca okulların müfredatında ya da medyada azınlıkların nasıl resmedildiğini incelememiz, belirtilip belirtilmediklerini ya da göçmenlerin ülke tarihine, dünya kültürüne katkılarına yer verilip verilmediğini araştırmamız gerekir. Liberal devletlerin göçmenlerle adil bütünleşme koşulları sunması için bu koşulların karşılanması gerekir.

Burada, bu politikaların her birini ayrıntılarıyla tartışacak kadar yerimiz yok. Adaletin neleri gerektirdiği her zaman açık değildir, özellikle de başka bir ülkeye gitmeyi seçen insanlar bağlamında. Siyaset kuramcıları da bugüne kadar bu sorunu aydınlatmak için çok az şey yapmışlardır. Ancak yanıtlamamız gereken sorunun bu olduğu, giderek daha büyük bir kabul görmektedir. Sorulması gereken, göçmenlerin bize iyi ihmalcilik ilkesini bir yana bırakmak için inandırıcı bir gerekçe sunup sunmadıkları değil; göçmenlerin bütünleşmesi için bastırılan politikaların ne kadar adil olduğudur.

(c) Tecrit Edici Etno-Dinsel Gruplar

Göçmenlerin çoğu topluma katılmak istese de kendilerini tecrit eden ve siyasete ya da sivil topluma katılmaktan kaçınan küçük bazı göçmen grupları vardır. Daha önce de belirttiğim gibi bu gönüllü marjinalleşme, ancak dinî inançları çağdaş dünyayla hiçbir biçimde bağ kurmamalarını gerektiren, hepsi de dinî inançları yüzünden kovuşturulmaktan kaçmak amacıyla göç etmiş Hutteritler, Amishler ya da Hasidik Yahudiler gibi etno-dinsel gruplar için çekici olabilir. Bu gruplar toplumdan ya da siyasetten tecrit edilmişliklerini dert etmezler; çünkü toplumun ve siyasetin “dünyevî” kurumlarının yozlaşmış olduğunu düşünürler; kendi yurtlarında sürdürdükleri aynı tecrit edilmiş geleneksel yaşam biçimini korumaya çalışırlar.

Bu gruplar çağdaş dünyayla ilişkiden kaçınmak ve geleneksel

yaşam biçimlerini korumak için çeşitli yasalardan muaf tutulmayı isterler. Örneğin askerlik hizmeti ya da jürilik görevlerinden muaf tutulma isteminde bulunurlar; çünkü bu hizmetleri ya da görevleri üstlenmeleri dünyevî hükümetlerin işleyişine katıldıkları anlamına gelecektir. Çocuklarının yozlaştırıcı etkilere uğramaması için zorunlu eğitimi öngören yasalardan da muaf tutulmayı isterler. (Örneğin çocuklarını, yaşarlarca öngörülen eğitime son verme yaşı olan 16 yaşından önce okuldan alma hakkını; ayrıca çocuklarının çağdaş dünyanın yaşam biçimini öğreten derslerden muaf olmasını isterler.)

Bu grupların çoğunluğun ulus oluşturma sürecine verdiği yanıt, ulusal azınlıklar ya da göçmen grupların verdiği yanıtta farklıdır. Sonuçta ulus oluşturma süreci yurttaşları çağdaş toplumsal kültürle, ortak akademik, ekonomik ve siyasi kurumlarla bütünleşmeyi amaçlar. Etno-dinsel grupların uzak durmaya çalıştığı da budur. Ayrıca bu grupların muaf tutulmayı istedikleri yasalar, çağdaş ulus oluşturma sürecinin kalbinde yatan yasalardır. (Örneğin yaygın eğitim.)

Liberal demokrasiler, çoğunluğun ulus oluşturma sürecinden muaf tutulma yönündeki istemlere nasıl yanıt vermelidir? Şaşırtıcı belki, ama Batı demokrasilerinin çoğu tarihsel olarak bu tür istemlere genelde kabul göstermiştir. Şaşırtıcıdır, çünkü kendilerinin de kabul ettiği üzere bu gruplar, genelde devlete sadakat, yani bağlılık duymazlar. Ayrıca iç örgütlenmeleri de genelde liberal değildir. Grup üyelerinin geleneksel pratikleri ya da dinî makamları sorgulama girişiminde bulunmasını yasaklarlar (hattâ çocukların böyle eleştirel bir düşünsel beceri kazanmalarını engellerler); kadınları da ev hayatıyla sınırlarlar. Toplumun sorunlarını çözmeye çalışmakla hiç ilgilenmedikleri için ülkenin sorumluluk sahibi yurttaşlarından da sayılamazlar. (Örneğin kentlerdeki yoksulluk, kirlilik ve uyuşturucu kullanımı sorunlarının çözülmesiyle hiç ilgilenmezler.)³²

32 Elbette cemaatlerinde ortaya çıkan sorunlara karşılık vermek için büyük sorumluluklar kabul ederler. Ancak adalet, bu sorunlarını ortaya çıkışında bir sorumluluk taşımak dahi içinde bulunduğumuz ortamın dışındaki sorunların çözümüne de katılmamızı gerektirir. Bkz. 7. Bölüm, dn. 31 ve ekteki metin.

7. Bölüm’de de belirttiğim gibi Jeff Spinner bu grupları, demokratik yurttaşlığın haklarından da sorumluluklarında da gönüllü olarak vazgeçtikleri için “kısmî yurttaşlar” olarak adlandırır (Spinner 1994). Oy kullanma ve kamu görevlerine katılma haklarını kullanmazlar (sosyal yardım alma haklarını da). Ama ülkenin sorunlarının çözülmesindeki yurttaşlık sorumluluklarından da vazgeçmeye çalışırlar. Birçok ulusal azınlığın ve göçmen grubun tersine bu etno-dinsel tarikatlar devlete bağlılık, liberal özgürlükler ve yurttaşlık sorumluluğu ilkelerini reddederler.

Öyleyse bu grupların istemleri neden kabul edilmiştir? Bunun gerekçesi bir ölçüde –en azından Kuzey Amerika bağlamında– bu grupların, ABD ve Kanada’nın, batı cephesine yerleştirecek göçmenlere gereksinim duyduğu, bu yüzden de tarımsal becerilere sahip büyük göçmen gruplarına her türlü ödünü vermeye hazır olduğu bir dönemde bu ülkelere gelmiş olmalarıdır. Bugünün liberal demokrasilerinin, yeni gelen etno-dinsel tarikatlara aynı ödümleri vermeye hazır olup olmadığı belli değildir.

Liberal demokratik ilkeleri benimseyen bir bakış açısıyla bu tür ödünler verilmesinin yerinde ve doğru bir karar olup olmadığı da açık değildir. Sonuçta bu gruplar üyelerinin özgürlüklerini tanımaz ve toplumun geri kalanına karşı yurttaşlık yükümlülüklerinden de kaçınırlar. Bu yüzden bu muafiyetleri kaldırmak, bu grupları yurttaşlık görevlerini (askerlik hizmeti ve jüri görevi gibi) yerine getirmeye zorlamak, çocukların dış dünyaya katılabilecek yetkin demokrat yurttaşlar olmayı öğrenmeleri amacıyla normal zorunlu eğitime, standart müfredatla bağlı olmasını sağlamak için yıllar içinde çeşitli girişimlerde bulunulmuştur.

Ancak genelde demokratik devletlerin çoğu, grup içindeki insanlar ciddi zararlar görmediği (çocukların cinsel sömürüye uğraması gibi), görüşlerini dış dünyaya dayatmadıkları, üyeleri gruptan ayrılmakta özgür olduğu sürece bu gruplara hoşgörü gösterirler. Bu hoşgörü genelde ya cemaatçi din özgürlüğü düşüncesine ya da bu gruplara, ülkeye geldikleri tarihte kendilerine hoşgörü gösterileceği yönünde

özel bazı sözler verildiği gerekçesine dayandırılarak haklı çıkarılır. Başka göçmenlere verilmeyen tarihi bazı sözlerdir bunlar.³³

Yakından baktığımız bu ilk üç grup, ulusal azınlıklar, göçmenler ve etno-dinsel tarikatlar, çoğunluğun ulus oluşturma programlarına hedef olmuştur. Liberal devletler ortak bir kültürü devletin bütün toprakları üzerine yayma projesi güderken, bu gruplarla karşı karşıya kaldıklarında, onları bütünleşmeye zorlamışlardır.

Tartışacağım son iki grup, metikler ve Afrikalı Amerikalılar gibi ırkçı kast grupları çok daha farklıdır. Bu gruplara çoğunluğun kültürüyle bütünleşmeleri için baskı yapılması bir yana aslında bütünleşmeleri yasaklanmıştır. İlk üç grup çoğunluktan uzak durmak istemelerine karşın bütünleşmeye zorlanırlarken, son iki grup bütünleşmek isteseler de zorla ayrı tutulur. Bu dışlanmanın tarihi, Batılı demokrasiler için büyük sıkıntılar yaratmaktadır.

d) Metikler

Amishler gibi tecrit edici gruplar, yurttaşlıklarından gönüllü olarak vazgeçerlerken, asla yurttaş olma hakkı tanınmayan bazı göçmenler vardır. *Kaçak göçmenleri* (ülkeye kaçak yollardan giren ya da vize süreleri dolmasına karşın ayrılmayan bu yüzden yasal olarak kabul edilmiş olan göçmenler; Kaliforniya'daki Meksikalıların çoğu ve İtalya'daki Kuzey Afrikalılar gibi) ve *geçici göçmenleri* (geçici korunma istemiyle mülteci olarak ya da Almanya'daki Türkler gibi ülkeye "konuk işçi" olarak gelenler gibi) içeren bu grup oldukça farklıdır. Bu insanlar ülkeye geldiklerinde geleceğin yurttaşları ya da uzun vadeli yerleşimciler olarak bile görülmezler. Hattâ oturma izni almaları ya da yurttaş olmaları sözkonusu olacaksa gelmelerine izin bile verilmez. Ancak resmi kurallara karşın az çok kalıcı olarak buldukları ülkeye yerleşmişlerdir. Çoğu, prensipte ve bir ölçüde pratikte de, resmi makamlar tarafından saptandıklarında ya da bir suç işlediklerinde sınır dışı edilme tehlikesiyle karşı karşıya kalırlar. Ancak yine de kimi ülke-

33 Din özgürlüğünün liberal ve cemaatçi kavrayışları arasındaki çelişkiye ilişkin olarak bkz. 6. bölüm, s.324-325.

lerde hatırı sayılır büyüklükte cemaatler oluşturur, yasal ya da yasadışı bir iş bulur; evlenip aile kurabilirler. Örneğin Kaliforniya'daki Meksikalılar, Almanya'daki Türkler veya İtalya ya da İspanya'daki Kuzey Afrikalılar bu durumdadır. Michael Walzer Antik Yunan'dan ödünç aldığı bir terimle bu grupları “metik”ler olarak adlandırır. Antik Yunan'da “metik”ler, uzun süreli sakini olsalar da kentin işlerinden dışlanan kişilerdir (Walzer 1983). “Metik”ler bütünleşmede yasal, siyasi, ekonomik, sosyal ve psikolojik büyük engellerle karşılaştıklarından toplumun kıyısında durma eğilimindedirler.

Genellemeye gidecek olursak “metik”lerin en temel istemi, kalıcı oturma izniyle statülerini düzeltmek ve yurttaşlığa hak kazanmaktır. Aslında başta göçmen olarak kabul edilmemiş olmalarına karşın toplumla bütünleşebilmek için göçmenlerin izlediği yolu izlemek isterler.

Liberal demokrasilerin, bu yurttaşlık hakkına sahip olabilme istemine nasıl yanıt vermesi gerekir? Tarihsel olarak Batı demokrasileri bu istemlere çok farklı biçimlerde yanıt vermişlerdir. Kimi ülkeler, özellikle de geleneksel göçmen ülkeleri, bu istemleri zorla kabul etmişlerdir. Başta yaptıkları sözleşmelerde belirtilenden daha uzun süre kalan konuk işçilere kalıcı oturma izni verilmiş ve kaçak göçmenlere de yasal göçmenlerle aynı hukuki statüyü ve sosyal fırsatları paylaşabilmeleri için dönemsel aflar tanınmıştır.

Ancak kimi ülkeler, özellikle de kendilerini göçmen ülkeler olarak görmeyen ülkeler, bu istemlere direnmişlerdir. Bu ülkeler belli bireyleri göçmen olarak kabul etmemek bir yana hiç göçmen kabul etmezler. Ayrıca göçmen kabulüne yönelik yerleşik bir süreçleri ya da altyapıları da yoktur. Ayrıca “metik”lerin çoğu ya ülkeye girmek için yasaları çiğnemiş (kaçak göçmenler) ya da ana vatanlarına dönme yönünde verdikleri sözü tutmamışlardır (konuk işçiler). Bu yüzden de yurttaşlığa değer görülmezler. Ayrıca yeni gelenleri kabul etmek gibi bir geleneği olmayan ülkelerde yabancı düşmanlığı daha güçlüdür. Bu ülkeler bütün yabancıları güvenliklerine yönelik potansiyel bir tehdit, potansiyel hain ya da değiştirilemeyecek ölçüde “yabani” olarak görmeye daha yatkındırlar. Almanya, Avusturya ve İsviçre'yi en iyi bilinen

örnekler arasında sayabileceğimiz bu ülkelerin resmi politikası, “metik”leri ulusal cemaatle bütünleştirmek değil, onların ya sınır dışı etme ya da gönüllü dönüşlerle ülkeyi terk etmesini sağlamaktır.

Bu politikanın, yurttaşlık hakkı tanınmayan göçmenlere yönelik “çokkültürlülük” kavrayışına yansıdığını görebiliriz. Bu, Kanada ya da Avustralya gibi göçmen ülkelerdekinden çok farklı bir “çokkültürlülük” kavrayışıdır. Örneğin kimi Alman eyaletlerinde 1980'lere dek hükümet, Türk çocuklarını Alman sınıflarının dışında tutuyor, Türk çocuklar için Türkiye'den gelen öğretmenlerin ders verdiği, çocukları Türkiye'deki hayata hazırlamaya yönelik bir müfredatın okutulduğu sınıflar açılıyordu. Buna “çokkültürlülük” deniyordu. Ama ABD, Kanada ya da Avustralya'daki göçmenlere yönelik çokkültürlülüğün tersine bu, Alman yurttaşlığını zenginleştirmenin ya da tamamlamanın bir yolu olarak görülüyordu. Daha çok çocuklar Alman yurttaşı olarak görülmediği için benimsenmiş bir politika söz konusuydu. Bu, çocukların gerçekten buraya ait olmadıklarını, onların asıl “yurtlarının” Türkiye olduğunu söylemenin; onların yurttaş değil yabancı olduklarını onaylamanın bir yoluydu. Yurttaşlık vaadi olmaksızın çokkültürlülük, genelde dışlanmayı akılcılaştıran bir reçetedir.³⁴

Kısacası “metik”lerin yurttaşlıktan men edilecekleri, böylece ülke içinde geçici bir yasal statüye sahip olacakları, tekrar tekrar gerçek yurtlarının doğdukları ülke olduğu ve toplumun üyeleri olarak istenmedikleri söylenirse kaçınılmaz olarak yurtlarına dönecekleri umuluyordu.

Ancak “metik”lere yönelik bu yaklaşımın yaşayabilir olmadığı, hem ahlâk bakımından hem de deneysel olarak yanlış olduğu gittikçe daha büyük kabul görmektedir. Deneysel açıdan yıllardır bir ülkede yaşayan “metik”lerin, yalnızca geçici bir yasal statüye sahip olsalar da büyük olasılıkla yurtlarına dönmeyecekleri gittikçe açıklık kazanmıştır. Bu noktada “metik”lerin “yurdu”, doğdukları ülke değil yeni ülkeleridir. Hattâ burası çocuklarının ve torunlarının bildiği tek ülke olabilir. “Metik”leri, yerleşip bir aile kurup çocuklarını yetiştirmeye baş-

34 Bu ilk model artık terk edilmiştir ve Almanya da çokkültürlülüğün göçmen modeli olarak adlandırdığım şeye yaklaşmaktadır.

ladıklarında sınır dışı edilmekten başka hiçbir şey doğdukları ülkeye döndüremez.

Bu yüzden gönüllü dönüşü temel alan bir politika basit olarak gerçek dışıdır. Ayrıca toplumu da tehlikeye atar. Çünkü böyle bir politikanın olası sonuçlarından biri de kalıcı olarak tecrit edilmiş, yabancılaştırılmış ve ırkçı biçimde tanımlanmış bir alt sınıf yaratmaktır. “Metik”ler, toplumun temel kurumlarına katılıma kuşkuyla yaklaşan muhalif bir alt kültür geliştirebilir. Göçmenler arasında, özellikle de ikinci kuşakta siyasi yabancılaşma, suça yönelme ve dinî köktenciliğin bir karışımının gelişmesi mümkündür. Bu da toplumun genelinde ırkçı gerilimleri, hattâ şiddeti besler.

Batılı demokrasilerde, hattâ göçmen (kabul edici) olmayan ülkelerde, bundan kaçınmaya, kaçak göçmenler için af programları uygulamaya, hattâ konuk işçilere ve çocuklarına yurttaş statüsü kazandırmaya yönelik artan bir eğilim vardır. Aslında uzun süredir yerleşik olan “metik”ler gittikçe yasal göçmenler olarak görülmekte, bütünleşme için göçmenlerin geçtiği yolu izlemelerine izin verilmektedir.

Bu yalnızca doğru değil, ahlâkî açıdan da gereklidir. Çünkü yurttaş olma hakkı tanınmayan uzun süreli yerleşimci grupların varlığı, liberal demokrasi düşüncesine aykırıdır. Liberal demokratik bir sistem, siyasi yetkeye bağımlı olan insanların bu otoritenin belirlenmesinde katılım hakkına sahip olduğu bir sistemdir. Devlete bağımlı olan, ancak oy verme hakkı bulunmayan kalıcı yerleşimcilere sahip olmak, devletin demokratik güvenilirliğini sarsan bir tür kast sistemi yaratmak demektir (Bauböck 1994; Carens 1989; Walzer 1983; Rubio-Marin 2000).

Kuşkusuz yurttaş olma yönünde hiçbir beklentileri ya da hiçbir hakları olmaksızın gelen bu insanlar, kaçak olarak da gelmiş olabilirler. Ancak bir noktada kabul koşulları konu dışı bir durum kazanır. Çünkü pratikteki niyetler ve amaçlar açısından burası artık “metik”lerin yurdudur ve onlar toplumun yurttaşlık hakkını gereksinen fiili üyeleridir.

(e) Afrikalı-Amerikalılar

Amerika'da son dönemde çokkültürlülükle ilgili kuramlaştırma çabaları açısından son derece önemli olan son bir grup da 17. ve 19. yüzyıllar arasında ABD'ye getirilmiş Afrikalı kölelerin torunları olan siyahlardır (Afrikalı-Amerikalılar). Kölelik düzeninde siyahlar, yurttaş olmak şöyle dursun "kişi" olarak bile görülüyor; binalar ve hayvanlar gibi köle sahibinin malı olarak kabul ediliyorlardı. Kölelik 1860'larda kaldırılıp siyahlara yurttaşlık tanındıysa da, 1950'ler ve 60'lara kadar ayrı okullara gitmelerini, ordunun ayrı birimlerinde hizmet vermelerini, ayrı trenlere binmelerini vs. gerektiren ayrımcı yasalara bağlı oldular. Bu ayrımcı yasalar artık uygulanmıyor, ancak siyahların iş ve ev bulma konusunda gayriresmî ciddi bir ayrımcılığa tâbi tutulduğunu, siyah nüfusun toplumun alt sınıflarında ve yoksul semtlerde yoğunlaştığı gözleniyor.

Afrikalı-Amerikalıların, Amerikan ulusu oluşturma süreciyle benzersiz bir ilişkileri olmuştur. "Metik"ler gibi onlar da tarihsel olarak toplumun üyesi olmaktan dışlanmışlardı. Ancak "metik"lerin tersine bunun açıklaması, onların geri dönmeleri gereken başka bir ülkenin yurttaşları oldukları değildi. Amerika'daki siyahları "yabancı" olarak görmek zordur. Çünkü beyazlar kadar uzun bir süredir Amerika'dadırlar ve yabancı bir uyrukları olınamıştır. Tersine ulussuzlaştırılmışlardır: Amerikan ulusuna üye olmaları engellenmiş, ancak başka bir ulusun üyesi olarak da görülmemişlerdir.

Afrikalı-Amerikalılar, Batı'daki başka etno-kültürel gruplara benzemezler. Yalnızca Amerika'ya kendi istekleri dışında köle olarak getirildikleri için değil, aynı zamanda çoğunluk kültürünün kurumlarıyla bütünleşmeleri de (teşvik edilnek yerine) engellendiğinden (ırkçı ayırım yasaları ve okuma yazma öğretimini ve melezleşmeyi yasaklayan düzenlemelerle) gönüllü göçmen şablonuna oturmazlar. Amerika'da bir yurtları ya da ortak bir dilleri olmadığı için ulusal azınlık örneğine de girmezler. Farklı dillere sahip olan çok çeşitli Afrika kültürlerinden gelmişlerdir ve ortak bir etnik kökene sahip olanları bir arada tutmak için hiçbir girişimde de bulunulmamıştır. Tam tersine aynı

kültürden (aynı aileden) gelen insanlar, Amerika'ya gelir gelmez birbirlerinden ayrılmışlardır. Ayrıca özgür bırakılmadan önce kendi kültürel yapılarını (kiliseler dışında siyahların kuracağı bütün birlikler, hangi biçimde olursa olsun yasadıdır) yeniden kurmaya çalışmaları yasaklanmıştır. Bu yüzden Afrikalı-Amerikalıların durumları benzersizdir.

Bu karmaşık koşullar ve trajik tarihin ışığında, Afrikalı-Amerikalılar karmaşık, benzersiz ve sürekli gelişen bir istemler dizisi öne sürmüşlerdir. ABD'de 1950'ler ve 1960'lardaki yurttaşlık hakları hareketinin birçok yandaşı, bu hareketi, ayrımcılığı önleyen yasaların daha sıkı bir biçimde uygulanmasıyla siyahların bütünleşebilmek için göçmenlerin izlediği yoldan gitmesini sağlayacak bir hareket olarak görmüşlerdir. Bütünleşme yolunda göçmenlerin izlediği yoldan gitmeye kuşkuyla yaklaşan Afrikalı-Amerikalıların, siyahları bir "ulus" olarak yeniden tanımlayan ve bir tür siyah milliyetçiliği izleyen karşıt bir yoldan yürümüşlerdir. Afrikalı-Amerikalıların siyasi seferberliğinin yakın tarihi, bu iki rakip cephe arasındaki bir savaşım olarak görülebilir.

Ancak bunların hiçbiri de gerçekçi değildir. Yüzyıllardır süren kölelik ve ayrımcılığın mirası, bütünleşmenin önünde göçmenlerin yüz yüze gelemeyeceği engeller yaratmıştır. Sonuçta yurttaşlık hakları hareketinin yasal zaferlerine karşın en son göçmenler (beyaz olmayan) bile bütünleşirlerken (Asyalı Amerikalılar gibi), siyahlar ekonomik merdivenin en alt basamaklarına yığılıp kalmışlardır. Ancak siyahların ülke içindeki dağılımı, ulusal ayrılık seçeneğini aynı ölçüde gerçek dışı kılmaktadır. Ortak bir siyahi ulusal kimliğe sahip olsalar bile, ki değillerdir, ABD'de siyahların çoğunluğu oluşturduğu bir bölge yoktur.

Sonuçta, Afrikalı-Amerikalılara ilişkin olarak çeşitli önlemler içeren kendine özgü bir yaklaşımın benimsenmesi gerektiği, gittikçe daha çok kabul görmektedir. Bu önlemler arasında geçmişteki adaletsizliklerin zararının ödenmesi, bütünleşme için özel yardım (hakça davranış gibi/affirmative action), siyasi temsil garantisi (siyah nüfusun çoğunlukta olacağı alanlar yaratacak biçimde seçim bölgelerinin yeniden çizilmesi) ve siyahların kendi örgütlenmelerine (tarihsel ola-

rak siyahların devam ettiği kolejlere ya da siyahlara yoğunlaşan eğitime malî kaynak aktarımı) destek verilmesi gibileri sayılabilir. Bu farklı istemlerin farklı yönlere çekilebileceği; bazıları bütünleşmeyi desteklerken, bazılarının ayrılığı güçlendirdiği düşünülebilir. Ancak her biri de Afrikalı-Amerikalıların kendilerini içinde bulduğu karmaşık ve çelişkili gerçekliğin farklı bir yönüne işaret etmektedir. Uzun vadeli amaç, Afrikalı-Amerikalıların Amerikan ulusuyla bütünleşmesini teşvik etmektir. Ama bunun mevcut siyah cemaatler ve kurumlarının güçlendirilmesi durumunda işleyebilecek uzun vadeli bir süreç olduğu anlaşılmıştır. Uzun vadede bütünleşmiş ve renk körü bir toplum hedefine ulaşmak için kısa dönemli bir ayrılık ve renk bilincine gereksinim vardır.³⁵

Hepsi de birbiriyle çelişen bu istemlerin değerlendirilmesi için hangi ilkelerin kullanılması gerektiğini belirlemek zordur. Başka birçok grupta söz konusu olduğu gibi hem ahlâk bakımından hem de sağduyu gereği dikkate alınacak etkenler vardır. Afrikalı-Amerikalılar, hem tarihsel olarak uğradıkları haksızlıklar hem de bugünkü yoksullukları düşünüldüğünde bütün etno-kültürel gruplar içinde en çok adaletsizliğe uğramış gruptur. Doğruyu söylemek gerekirse, ABD hükümetinin bu adaletsizlikleri gidermek gibi ivedi bir yükümlülüğü vardır. Ayrıca “metik”ler için sözkonusu olduğu gibi bu süre giden dışlanmanın sonucunda siyahların “beyaz” kurumlarda başarılı olmaya kuşkuyla yaklaştıkları, ayrılıkçı ve muhalif bir altkültür gelişmiştir. Böyle bir altkültürün doğuşuna izin vermenin bedeli, gittikçe yoksulluğa, marjinalleşmeye ve şiddete itilen siyahlar için de, toplum için de son derece ağırdır. Çünkü bu, işe yaramaz bir insan potansiyeli yaratır ve ırkçı çatışmaların yükselişine yol açar. Bütün bunlar dikkate alındığında böyle bir durumu önlemek için gerekli reformlara girişmek hem ahlâklı hem de sağduyulu bir hareket olacaktır.

35 Afrikalı Amerikalıların statüleri, hak istemleri ve liberal-demokratik normlarla ilişkileri üzerine bkz. Spinner 1994; Gutmann ve Appiah 1996; Brooks 1996; Cochran 1999; ve Kymlicka 2001: 9. Bölüm.

Bu grupların her birinin ya da dünya üzerindeki başka grupların istemleri hakkında çok şey söylenebilir. Ancak azınlıkların hak istemlerini devletin ulus oluşturmayla ilgili ve bu sürece bir yanıt olarak görmenin önemini aydınlatmaya yetecek kadarını söylediğimi sanıyorum. Tartışmanın üçüncü aşamasında grupların istemlerinin, çoğunluğun ulus oluşturma sürecinin dayattığı ya da dayatabileceği haksızlıkların tanımlayıcısı, çoğunluğun ulus oluşturma sürecinin gayri adil olmaktan çıkacağı koşulların bir belirleyicisi olarak görülebileceğini tartışmak istiyorum. Şunun altını çizelim ki incelediğimiz beş grupta da azınlıklar ulus oluşturma süreçlerini doğası gereği göz yumulamaz bulmazlar. Ancak, ulus oluşturma programlarının belli sınırlamalara ve koşullara bağlı olmasında ısrar ederler. Bu farklı istemleri, etno-kültürel adalete ilişkin daha geniş bir tablo içinde birleştirmeye çalışırsak, liberal bir demokraside çoğunluğun ulus oluşturmalarının şu koşullarda meşru olduğunu söyleyebiliriz:

- “Metik”ler ya da ırkçı kast grupları gibi uzun sü-
- a) redir yerleşik olan hiçbir grup, ulusla üyelikten kalıcı olarak dışlanmaz. Ülkede yaşayan herkes yurttaşlık kazanabilmeli, eğer istiyorsa ulusun eşit bir üyesi durumuna gelebilmelidir.
 - b) Göçmenler ve başka etno-kültürel gruplar, ulusla bütünleşme baskısına uğruyorsa, ulusun bir üyesi olmak için gerekli sosyo-kültürel bütünleşme, belli görenekler, dinî inançlar ya da yaşam biçimlerinin benimsenmesini değil de, kurumsal ve dilsel bütünleşmeyi içeren “ince” bir biçimde algılanmalıdır. Ortak bir dilde işleyen ortak kurumlara katılım, hem kamusal hem özel hayatta bireysel ve kolektif farklılıkların anlatımına çok geniş bir yer bırakmalı; kamusal kurumlar etno-kültürel azınlıkların kimlikleri ve pratiklerini kabul edecek yolda değiştirilmelidir. Bir başka deyişle ulusal kimlik ve ulusal bütünleşme kavrayışı, çoğulcu ve hoşgörülü bir yaklaşımla olmalıdır.

- c) Ulusal azınlıklara kendi ulus oluşturma süreçlerine girişme izni verilir; kendilerini ayrı toplumsal kültürler olarak kurmaları sağlanır.

Bu üç koşul Batılı demokrasilerin tarihinde çok az yerine getirilmiştir. Ama artık birçok demokrasinin bu koşulları kabul etme eğiliminde olduğunu görüyoruz. Bu eğilim bir bakıma akılcı kimi gerekçelere dayanır: “Metik”leri dışlama, göçmenleri özümleme, azınlık milliyetçiliklerini bastırma yönündeki politikalar amaçlarına ulaşamamıştır. Bu yüzden yeni etnik ilişki biçimleri sınanmaktadır. Ama bu eğilim aynı zamanda daha önceki politikaların gayrimeşru olduğunu yönünde bir kabulü de içerir.

Bu bölümde tartıştığım şablonlar, elbette katı yasalar değil, genellemelerdir. “Metik”ler, göçmen gruplar ve ulusal azınlıklardan kimileri, azınlık hakları istemek için harekete geçmemişlerdir. Böyle istemlerde bulunsalar bile kimi Batılı demokrasiler bu istemlere direnmeyi sürdürmüşlerdir.³⁶ ABD’de bile, özellikle de yeni gelenlerin kısa sürede doğdukları ülkeye dönmeleri bekleniyorsa, göçmenlerin bütünlüştürülmesine yönelik genel eğilimde kimi zaman sapmalar görülmüştür (Miami’deki Kübalı sürgünlerin durumunda olduğu gibi).

Ulusal azınlıkların ayrı bir toplumsal kültürü ne ölçüde koruyabileceği de ciddi biçimde çeşitlilik gösterir. Kimi ülkelerde ulusal azınlıklar neredeyse tümüyle entegre olmuşlardır (Fransa’da Bretonlar gibi). ABD’de bile milliyetçi seferberliğin çapı (ve başarısı) farklılık gösterir. Örneğin güneybatıdaki Chicanoları Porto Rikolularla karşılaştıralım. Chicanolar 1848’de kendi istekleri dışında ABD’ye katılmalarının ardından İspanyolca iş gören yargı, eğitim ya da siyasi kurumlarını koruyamamışlar, bu kurumları yeniden yaratmak için milliyetçi saf-

36 Özellikle Fransa ve Almanya, göçmen çokkültürlülüğünü ya da çokuluslu federasyonu resmen kabule karşı çıkmakta, İsviçre ve Avusturya “metik”leri bütünlüştürme yönünde ciddi atılımlara direnmektedir. Ancak bu ülkeler artık Batı’daki normların açık istisnalarıdır. Ve Fransa da hem Korsika’nın özerkliğine hem de göçmenler için çokkültürlülüğe ilişkin yaklaşımını *de facto* liberalleştirilmektedir.

larda örgütlenememişlerdir. Porto Rikolular ise tersine 1898’de ABD’ye kendi istekleri dışında katılmalarının ardından İspanyolca iş gören kurumlarını ve öz yönetim haklarını korumak üzere seferber olmuşlardır; hâlâ da güçlü bir milliyetçi bilinç sergilemektedirler. Milliyetçi seferberliğin çapı Amerika’daki çeşitli Kızılderili kabileleri arasında da farklılıklar gösterir.³⁷

Bu istemler kabul edildiklerinde dahi haklarındaki tartışmalar sürmüş, genelde kamuoyunun ya da iktidar partisinin görüşlerindeki değişimlerden etkilenmişlerdir.³⁸ Yine de genel eğilim açıktır: Bugün Batılı devletler, azınlık haklarıyla kısıtlanan karmaşık bir ulus oluşturma süreci sergilerler. Batılı devletler, bir yandan “ulus oluşturan” devletler olarak kalmışlardır. Hepsi de daha önce tartıştığım türden ulus oluşturma politikalarını izlemeyi sürdürmektedirler. Hiçbir Batılı devlet bu tür politikalar izleme hakkından vazgeçmemiştir. Ama öte yandan bu politikalar gittikçe kendilerini tehdit altında hisseden azınlıkların istemleriyle uzlaşma düşüncesiyle sınırlanmıştır. Azınlıklar, ulus oluşturma sürecinin “metik”ler ya da ırkçı kast gruplarını dışarıda bırakmamasına ya da göçmenleri zorla asimile etmemesine ya da ulusal azınlıkların öz yönetim haklarını baltalamamasına yönelik çeşitli haklar istemişlerdir ve bu haklar da kendilerine tanınmıştır.

Bu yüzden “liberal demokrasilerin gerçek dünyası”nda tanık olduğumuz devletin ulus oluşturma süreciyle (devletin azınlıklardan istemleri) azınlık haklarının (azınlıkların devletten istemleri) karmaşık diyalektiktir. Grafik 4’teki gibi özetleyebiliriz:

37 ABD’deki ulusal azınlıkların hak istemlerine ilişkin bir araştırma için bkz. O’Brien 1987. Bu çisitemeler ve zor olaylar dikkate alındığında kimi kuramcılar, “göçmen” ve “ulusal azınlık” kategorilerini ortadan kaldırmamız gerektiğini; etnik grupların kesintisiz bir hat üzerinde bağlılık, seferberlik, yoğunluk, büyüklük, tarihsel kökler açısından değişik düzeylerde yer aldığını düşünmemiz gerektiğini savunurlar. Örneğin bkz. Young 1997a; Carens 2000: 3. bölüm; Barry 2001: 308-17; Favell 1999. Ben Kymlicka 2001: 3. Bölüm’deki tipolojiyi savunuyorum.

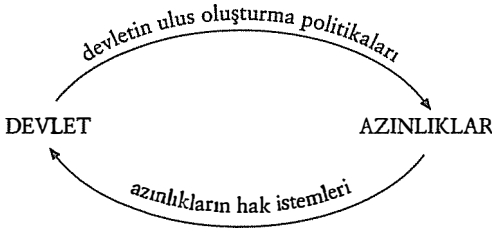
38 Ancak hiçbir Batı ülkesinin bu temel önemdeki politika değişikliklerinin hiçbirini tersine çevirmediğini belirtmekte fayda var. Başka deyişle çokkültürlülüğü benimseyen ülkelerin hiçbiri sonradan bunu görmezden gelmemiştir. Federalizmi benimseyen hiçbir ülke sonradan yeni merkezi yönetime dönmemiştir vs.

GRAFİK 4

Ulus Oluşturma Süreci ve Azınlık Haldarının Diyalektiği

Devletin Ulus Oluşturma Sürecindeki Araçları

- yurttaşlık politikası
- dille ilgili yasalar
- eğitim politikası
- kamu hizmetinde istihdam
- merkezi iktidar
- ulusal basın, simgeler, bayramlar
- askerlik hizmeti

*Azınlık Haklarının İstemleri*

- göçmenleri kapsayan bir çokkültürlülük
- çok uluslu federalizm
- metiklerin topluma dahil olması
- dini muafiyetler

Benim bakış açımına göre bu çemberin iki yarısını bir arada görebilmek temel önemdedir. Azınlık haldarıyla ilgili tartışmalarda sık sık insanlar, genelde bu şeklin alt yarısına bakıp zorlayıcı ve saldırgan azınlıkların neden “özel statü” ya da “ayrıcılıklar” istediklerini sorarlar. Azınlıklara devletten bu tür istemlerde bulunma hakkını veren nedir? Ama şeklin üst yarısına baktığımızda azınlık haklarının devletin ulus oluşturma süreci bağlamında bu sürece bir yanıt olarak görülmesi gerektiği açıklık kazanır. Azınlıkların devletten istemleri, devletin azınlıklardan istediklerine bir yanıtıdır. Ayrıca ben azınlıkların hak istemlerinin çoğunun meşru olduğuna inanıyorum. Bir başka deyişle “metik”ler, ırkçı gruplar, göçmenler ve azınlık gruplarınca istenen haklar, gerçekten de onları devletin ulus oluşturma sürecinin sonucu olabilecek gerçek ya da potansiyel adaletsizliklerden korumaya yöneliktir.

Devletin ulus oluşturma politikalarının varlığı, azınlık haklarının haklı çıkarılmasını sağlıyorsa, denklem tersine çevrilip azınlık haklarının tanınmasının devletin ulus oluşturma sürecinin haklı çıkarılmasını sağladığı da söylenebilir. Sonuçta liberal demokratik bir devletin, çoğunluğun dilinde iş gören kurumlarla bütünleşmeleri için azınlıklara baskı yapmasını meşru göremeyiz. Devlete, ortak ulusal diller, eğitim sistemleri, yurttaşlık sınavları vs. üzerinde ısrar etme ve azınlıklara bunları dayatma hakkı veren nedir? 6. ve 7. Bölüm’lerde tartıştığım gibi liberal milliyetçiler, ulus oluşturmaya yönelik bu tür politikaların adil dağılım ve düşünsel demokrasi gibi kimi amaçlara dayandığını savunurlar. Buna ben de katılıyorum. Ancak bu amaçlara azınlıkları asimile ederek, dışlayarak ya da iktidarsız kılarak; zaten dezavantajlı konumdaki gruplara bedeller ödetip yükler dayatarak ulaşmaya çalışmak meşru sayılmaz. Azınlık haklarıyla tamamlanmadığı ve sınırlanmadığı sürece, devletin ulus oluşturma süreci büyük olasılıkla baskıcı ve gayri adil olacaktır. Öte yandan, bu azınlık hakları uygulandığında, devletin ulus oluşturma süreci de bir dizi meşru ve önemli işleve sahip olabilir.

O halde Batılı demokrasilerde, güçlü azınlık haklarıyla birleşmiş ve sınırlanmış güçlü ulus oluşturma biçimlerinden oluşan karmaşık bir paket gördüğümüzü söyleyebiliriz. Bu yöntemi, buraya dek tartıştığımız kategorilerden hiçbirine oturmayan, Slovakya’daki Çingenerler, Baltıklar’daki Rus yerleşimciler gibi başka etno-kültürel gruplara da yayabiliriz. Her durumda bu azınlıkların çokkültürlülük istemlerini ulus oluşturmaya yönelik politikalarından doğduğu düşünülen adaletsizliklere bir yanıt olarak görebiliriz.³⁹ Her grubun istemleri, çoğunluğun kendilerine dayattığı ulus oluşturma sürecinin adaletsizliklerinin tanımlayıcısı, bu sürecin artık adaletsiz olmayacağı koşulların bir belirleyicisi olarak görülebilir. Liberal bir çokkültürlülük kuramının karşı karşıya olduğu en büyük işlerden biri de etno-kültürel adaletin koşullarını daha iyi anlamak ve eklemlenektir.⁴⁰

39 Başka grupların hak istemlerini Kymlick ve Opalski 2001’de tartıştım.

40 Sanırım bu örnekte siyasi pratik ve siyaset kuramı arasındaki ilişki, daha önce incelediğimiz başka konulara oranla ilginç derecede farklılık gösterir. Daha önceki bölümlerde, siyaset kuramcı-

5. ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK SAVAŞLARINDA YENİ BİR CEPHE Mİ?

Buraya dek çokkültürlülük üzerine yakın dönemdeki tartışmada gözlenen önemli değişimlere odaklandım. Ancak tartışmanın üç aşamasında da paylaşılan bir varsayım olmuştur: Bu varsayım amacın azınlıkların istemlerinin adillliğini değerlendirmek olduğudur. Adaletle yapılan bu vurgu, çokkültürlülüğe yönelik muhalefetin geleneksel olarak adaletin dilinde ifade edildiğini yansıtır. Çokkültürlülüğü eleştirenler, uzun zamandır adaletin, devlet kurumlarının “renk körü” olmasını gerektirdiğini savunurlar. Bu bakış açısına göre gruplara üyelik temelinde haklar tanımak, ahlâk bakımından keyfi ve ayrımcı olarak nitelenir; birinci ve ikinci sınıf vatandaşlar yaratan bir girişim olarak görülür.

Bu yüzden de çokkültürlülüğü savunan birinin karşı karşıya kaldığı ilk iş, bu varsayımı aşmaya çalışmak ve etno-kültürel farklılıklarla uzlaşmak adına benimsenen farklılıkları görmezden gelen kuralardan sapmaların, doğaları gereği gayriadil olmadıklarını göstermektir. Daha önce de gördüğümüz gibi temelde iki biçimde yapılır bu: a) Temel kurumların hangi durumlarda insanların etno-kültürel kimliklerine kayıtsız kalmayıp, örtülü ya da açıktan açığa çoğunluk gruplarının çıkarlarından ve kimliklerinden yana ağırlıklarını koyduklarını tanımlayarak; b) Liberal adalet kuramlarının görmezden geldiği belli çıkarların önemini vurgulayarak. (Örneğin tanınma, kimlik, dil ve kültürel üyelikteki çıkarların önemini vurgulayarak.) Bu noktaların birini ya da ikisini birden benimsersek çokkültürlülüğü gayri adil ayrıcalıklar ya da tek tek ayrımcılık biçimleri olarak değil, gayri adil dezavantajların giderilmesi olarak görür, dolayısıyla adaletle tutarlı olduğu ya da adalet tarafından gerektirildiği sonucuna varırız.

Bana göre adaletle ilgili bu tartışma tavsamıştır. Daha önce de

ların statükonun değişiminde ve henüz var olmayan adalet ya da demokrasi modellerinin ortaya çıkarılmasında bize rehberlik edecek kuralcı kuramlar geliştirdiklerini gördük. Bu bölümdeyse gördüğümüz gibi birçok kuramcı, Batı demokrasilerinde zaten var olan, ancak daha önceki siyaset kuramcıları tarafından görmezden gelinen çokkültürlülük pratiklerinden kuralcı anlamlar çıkarmaya çalışır. Çokkültürlülük kuramları zaman zaman kendilerini “Minerva baykuşu” gibi duyumsar.

belirttiğim gibi çokkültürlülüğün ya da azınlık haklarının çeşitli biçimlerinin adilliyini değerlendirme konusunda yapılması gereken çok iş vardır. Ancak çokkültürlülüğün doğası gereği gayri adil olduğu yönündeki o eski düşünce, artık benimsenmemektedir. Çokkültürlülüğü savunanların, istemlerinin hepsinin ya da çoğunun uygulanmasında başarılı olduklarını söylemek istemiyorum. Ama Batı demokrasilerinde azınlık haklarının tanınması yönünde gözle görülür bir eğilim vardır.⁴¹ Daha çok kamusal tartışmanın terimlerinin iki biçimde yeniden tanımlandığını söylemek istiyorum: a) Adaletin, farklılıkları görmezden gelen kurallar ya da kurumlarca tanımlanabileceğini düşünen insanların sayısı hâlâ çok az. Bugün artık farklılıkları görmezden gelen kuralların belli gruplar için dezavantajlar yaratacağı düşünülüyor. Adaletin herkes için aynı kuralların geçerli olmasını ya da farklı gruplara farklılıkları gözeten kuralların uygulanmasını gerektirip gerektirmediğinin bağlama ve olaya göre tek tek değerlendirilmesi gerekir; bu önceden varsayılmaz. b) Sonuçta kanıt yükümlülüğünü üstlenecek omuzlar değişmiştir. Artık yalnızca çokkültürlülüğü savunanlar, önerdikleri reformların adaletsizlikler yaratmayacağını göstermekle yükümlü değildir. Farklılıkların görmezden gelinmesini savunan kurumların da statükonun azınlık grupları için adaletsizlikler yaratmadığını göstermesi gerekir.

Bu yüzden çokkültürlülüğe yönelik başta adaleti temel alan muhalefet artık silinip gitmiştir. Bu, çokkültürlülüğe yönelik muhalefetin silinip gittiği anlamına gelmez. Ama artık yeni bir biçim kazanmıştır: Çokkültürlülüğü eleştirenler, dikkatlerini adaletten ayırıp toplumsal birlikle ilgili sorunlara yönelmektedirler. Artık belli politikaların adilliyi ya da gayri adilliyi üzerine değil, çokkültürlülük yönündeki genel eğilimin sağlıklı bir demokrasiyi ayakta tutan yurttaşlık değerlerini, kimlikleri ve pratikleri hangi biçimlerde sildiği üzerine düşünmektedirler.

Yurttaşlık erdemleri ve siyasi istikrar konusundaki bu yoğunlaşma, “çokkültürlülük savaşları”nda ikinci bir cephenin açıldığını gös-

41 Azınlık haklarını uluslararası düzeyde yasalastırmaya yönelik bir eğilim de vardır. Bkz. Anaya 1996; DeVarennes 1996; Kymlicka ve Opalski 2001: 3. Kısım

termektedir. Çokkültürlülüğü eleştirenlerin çoğu, çokkültürlü politikaların, yalnızca kendi içlerinde gayri adil oldukları için değil, aynı zamanda uzun vadeli siyasi birlik ve toplumsal istikrarı sarstığı için de yanlış oldukları iddiasındadırlar. Neden çokkültürlü politikalarının istikrarsızlaştırıcı oldukları düşünülmektedir? Bu düşüncenin gerisinde çokkültürlülük “etnisitenin politizasyonunu” içerdiği için kamusal hayatta etnisiteyi daha güçlendiren önlemlerin bölücü olduğu kaygısı yatmaktadır. Böyle önlemlerin, zamanla etnik gruplar arasında bir rekabet, güvensizlik ve düşmanlık döngüsü yarattığı düşünülür. Etnik kimliklerin farklılıklarını güçlendiren politikalar, “metal çürütücü gibidir; bizi bir ulus olarak birbirimize bağlayan bağları yiyip tüketirler” (Ward 1991: 598; karşılaştırım Schlesinger 1992; Schmidt 1997).

Bu ciddi bir kaygıdır. 7. Bölüm’de tartıştığım gibi liberal demokrasilerde yurttaşların kamusal olana gösterdiği dikkatin ve özenin azaldığı yönünde gittikçe güçlenen bir korku vardır. Grupların ortaya attığı hak istemleri, ortak yurttaşlık amaçları ve dayanışma duygusunu daha da silecekse, bu, çokkültürlü politikaları benimsememe yönünde güçlü bir gerekçedir.

Aynı kaygının bir başka versiyonu da “tanıma politikasını” çok fazla vurgulamanın, toplum olarak bir “yeniden dağılım politikasına” ulaşma becerimizi baltalayacağı savıdır. Kültürel farklılıklarımızı ne kadar çok vurgularsak ekonomik eşitsizliklerle hep birlikte savaşma olasılığımız da o kadar zayıflar. Bu bakış açısına göre statü hiyerarşisine karşı savaşmakla ekonomik hiyerarşiye karşı savaşmak arasında bir seçim yapmamız gerekir. Örtülü varsayımsa, bu seçimle karşı karşıya kaldığımızda önceliğin ekonomik adaletsizliklerle savaşma verilmesi gerektiğidir.⁴²

Ekonomik eşitsizliklerle statü eşitsizliklerinden daha çok ilgi-

42 Tanınma politikalarının, yeniden dağılım politikalarının temelini erittiğini öne süren (ve yeniden dağılımın öncelikli olması gerektiğini savunan) kuramcılar şöyle sıralayabiliriz: Gitlin 1995; Barry 2001; Harvey 1996. 12. Bölüm; Wolfe ve Lausen 1997. Tanınmanın yeniden dağılımı tanımladığını savunan karşıt görüş için bkz. Fraser 1998; 2000; Young 2000a; Phillips 2000; Banting 2000; Tully 2000: 470.

lenmemiz gerekip gerekmediği ilginç bir sorudur. Siyahi bir ebeveyn olsanız, çocuğunuzun ortalama düzeyde gelir sahibi olmasını mı, yoksa onun ırkçı damgalara uğramamasını sağlamayı mı düşünüyorsunuz? Eşcinsel bir gencin ebeveyni olsanız, çocuğunuzun ekonomik olanaklarını artıracak bir okulu mu, yoksa onun daha az etiketlenip yargılanacağı bir okulu mu yeğlediniz? İnsanların hayatlarındaki başarısızlıklarında maddi eşitsizliklerin statü eşitsizliklerinden daha önemli olup olmadığı belirsizdir.

Ama gerçekten de bu hedefler arasında bir seçim yapmamız gerekiyor mu? Çokkültürlülüğün gerçekte refah devletine ve yeniden dağılım politikalarına verilen desteği sildiği doğru mu? Bu soruyla ilgili birçok masa başı tartışması olmuştur, ama elde pek az kanıt vardır.⁴³ Bu konuda güvenilir kanıtlara gereksinimimiz var. Çünkü bunun tam tersi, çokkültürlülüğün yokluğunda dayanışma bağlarının silinip gideceği de savunulabilir. Sonuçta çokkültürlülüğü savunanların iki temel savını, başka deyişle toplumun ana kurumlarının çoğunluğu gözetme eğiliminde olduğunu ve bu eğilimin kişisel kimlikle ilgili önemli çıkarları zedeleyebileceğini kabul edecek olursak, azınlıkların farklılıkları görmezden gelen kurumlarca dışlandıklarını düşünmelerini, siyasi sürece yabancılaştıklarını hissetmelerini ve siyasi sürece güvensizlik beslemelerini bekleyebiliriz. Bu durumda çokkültürlülüğü tanımanın azınlıkların siyasi kurumları gönülden desteklemesinin önüne geçen engelleri ve dışlamayı kaldırarak dayanışmayı güçlendireceği ve siyasi istikrarı özendirceği öngörüsünde bulunabiliriz. Bu varsayım, en azından çokkültürlülüğün toplumsal birliği sildiği varsayımı kadar mantıklıdır.

Bu birbirine rakip varsayımları sağlam bir biçimde doğrulayacak ya da reddedecek türden sistematik kanıtlar bulunmuyor elimizde. Çokkültürlülüğün toplumsal birliği silmek yerine güçlendirdiği yönünde bölük pörçük bazı işaretler var. Örneğin Kanada ve Avustralya'da –çokkültürlülük politikalarını resmen ilk olarak kabul eden iki ülke–

43 Barry, çokkültürlülüğün yeniden dağılım üzerindeki olumsuz etkisinin çokkültürlülüğü reddetmek için temel bir gerekçe olduğunu savunur (Barry 2001: s. 321). Ancak olumsuz etkiye ilişkin hiçbir kanıt gösteremez.

gözlenerler, göçmenleri dikkate alan çokkültürlülüğün siyasi kayıtsızlık ya da istikrarsızlığı beslediği ya da etnik gruplar arasında karşılıklı nefreti körüklediği iddiasıyla ciddi biçimde çatışıyor. Tam tersine bu iki ülkenin, göçmenlerin ortak kamusal ve siyasi kurumlarla bütünleşmesi konusunda dünyadaki öteki ülkelerden daha iyi bir iş çıkardığını görüyoruz. Ayrıca her iki ülkede de önyargılarda ciddi bir azalmaya, gruplar arası arkadaşlıklar ve evliliklerde ciddi bir artışa tanık olunmuş. Göçmenlerin daha adil yollardan toplumla bütünleşme çabasının, demokratik istikrarı zedelediğine ilişkin de hiçbir kanıt yok (Kymlicka 1998: 1. Bölüm).

Ulusal azınlıkların öz yönetim istemleriyle ilgili durumsa, bu istemler ayrı kurumların kurulmasını ve ayrı bir ulusal kimliğin güçlendirilmesini içerdiği, dolayısıyla tek bir devlet içinde rakip milliyetçilikler olgusunu yarattığı için biraz daha karmaşık. Bu olguyla nasıl başa çıkılacağını öğrenmek bütün devletler için zor bir iş. Ancak burada bile, ulusal azınlıklara öz yönetim hakları tanımanın siyasi istikrarı tehdit etmekten çok güçlendirdiği yönünde işaretler var. Dünya çapındaki etnik araştırmalar, “erken, samimi bir ayrılığın etnik ayrılıkçılığı güçlendirmekten çok önleminin daha güçlü bir olasılık” olduğuna işaret ediyor (Horowitz 1991: 224). İstikrarsızlığa yol açan azınlık haklarının tanınması değil, ulusal azınlıkların özerkliklerinin engellenmesi ya da daha da kötüsü, var olan bir özerkliğin geri alınması karardır (Kosova’da olduğu gibi) (Gurr 1993; Lapidoth 1996; Weinstock 1999).

Çokkültürlülüğün toplumsal birlik ve siyasi istikrar üzerindeki etkileri üzerine daha çok çalışmak gerekiyor. Bu ilişki, olaydan olaya değişiklik gösterecektir; o yüzden de ince deneysel araştırmalar yapılmasını gerektirir. Felsefi spekülasyonların burada çok büyük katkılarda bulunup bulunamayacağı belli değildir: Biraz daha beklememiz, daha iyi kanıtlar bulmamız gerekiyor.⁴⁴ Ama adaletle ilgili kaygılarda ol-

44 Filozofların azınlık hakları ve toplumsal birlik arasındaki ilişkiye dair iddiaları genelde çifte bir spekülasyonu yansıtır. Öncelikle toplumsal birliğin kaynakları (“birleştiren bağlar”), sonra da azınlık haklarının bu bağları nasıl etkilediği üzerine düşünürüz. Bu spekülasyonların hiçbiri güvenilir kanıtlara dayanmaz. Örneğin kimi siyaset felsefecileri, a) çağdaş liberal devletlerde top-

duğu gibi toplumsal birlikle ilgili kaygıların da çokkültürlülüğu genel anlamda reddetmek için bir gerekçe sunmadığı açıktır: Çokkültürlülük ve demokratik istikrar arasında doğal bir karşıtlık olduğunu varsaymamız için hiçbir gerekçe yoktur.

6. ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK SİYASETİ

Cemaatçilik ve yurttaşçı cumhuriyetçilik gibi, çokkültürlülük de Janus yüzlüdür: Hem ileriye bakan ya da ilerici bir yönü vardır, hem de geriye bakan ya da muhafazakâr bir yüzü. Çokkültürlülük düşüncesi, zaman zaman liberalizm ve bireysel özerkliğin köklü kültürel cemaatlerin geleneksel değerleri ile pratiklerini silip götürdüğünden ve cemaatlerin cemaatçi ortak yarar siyaseti izleme becerisini baltaladığından korkan muhafazakârlar tarafından gündeme getirilmiştir. Bu çokkültürlülük söylemi, gelenekçi seçkinler tarafından grup içindeki değişimleri, dış dünyaya açılımı engellemek ve kendi “otantik” kültür ya da geleneklerinin özüne sadık bir kavrayışını savunmak amacıyla kullanılır. Bu söylem büyük ölçüde yeni çokkültürlülük dilini benimsemiş eski tür kültürel muhafazakârlıktan ibarettir. Çağdaşlaşma ve küreselleşmenin getirdiği açıklık, hareketlilik, çeşitlilik ve özerklik karşısındaki o tanıdık muhafazakâr korkunun bir ifadesidir. Toplum içinde çok çeşitli gruplar bulunduğunu kabul etmesi anlamında “çokkültürlü”dür; ancak grup içinde çeşitlilik ya da muhalefet düşüncesini reddeder.

Ama Batı’da çokkültürlü politikaların tek ya da yaygın biçimi bu değildir. Çokkültürlülük sık olarak liberal değerleri destekleyen;

lumsal birlik bağlarını oluşturanın ortak değerler olduğunu, b) göçmen çokkültürlülüğünün ya da çokuluslu federalizmin, değerlerin paylaşım düzeyini düşürdüğünü öne sürer. Bu spekülasyonların hiçbiri de sağlam kanıtlara dayanmaz. Azınlık haklarının ortak değerleri azalttığına ilişkin ciddi kuşkularım var. Ancak toplumu bir arada tutanın ortak değerler olduğundan da aynı ölçüde kuşkuluym (bkz. s.362-367). Başka felsefeciler de ülkeleri bir arada tutanın, ortak deneyimler, ortak kimlikler, ortak tarih, ortak projeler ve ortak sohbetler olduğunu savunmuştur. Toplumsal birliğin kaynaklarına ilişkin bu iddiaları destekleyecek çok az kanıt vardır elimizde. (Azınlık haklarının bu etkenleri nasıl etkileyeceğine ilişkin daha da az kanıt vardır.) Çok azınlıklı ve çok uluslu devletlerde toplumsal birliğin kökenlerinin neler olduğunu bilmeyiz. Bu yüzden toplumsal birliği bozdukları gerekçesiyle azınlık haklarına karşı çıkmak çifte bir spekülasyonu yansıtır: Toplumsal birliği sağlayan gerçek bağların ne olduğunu da, azınlık haklarının bunları nasıl etkileyeceğini de bilmeyiz.

azınlık gruplarının liberal haklarını kullanmalarını ya da kaynaklardan adil pay almalarını engelleyen dışlanma ve damgalanma pratikleriyle savaşılan ilerici güçlerce savunulur. Bu biçimdeki çokkültürlü söylem, geleneksel statü hiyerarşilerine karşı çıkmak ve belli bir cinsiyet, din, deri rengi, yaşam biçimi ya da cinsel tercihe toplumda tanınan ayrıcalıklı konuma saldırmak isteyen marjinalleşmiş gruplarca kullanılır. Böyle ele alındığında çokkültürlülük, kültürel muhafazakârlığın düşmanıdır; çağdaşlaşmanın ve küreselleşmenin getirdiği açıklık, çoğulculuk ve özerkliği kucaklar, yansıtır.

Çokkültürlülük bu farklı siyasi biçimlerde belirir. Çünkü çağdaşlaşma, yalnızca toplumun geneli için değil, azınlık grupları için de bir savaşımdır. Çokkültürlülük, azınlık grupları tarafından toplumdaki uyumculuk ve muhafazakârlığa saldırmak, toplumu açıklık ve çoğulculuk gerçekliklerini kabule zorlamak için kullanılabilir. Ancak azınlık gruplarının kimi üyeleri, bu yeni açıklıktan korkarlar; özgürlükleri, özgürlüklerin getirdiği değişimleri bastırmayı haklı çıkarmak için çokkültürlülüğü kullanırlar. Sonuçta, çokkültürlülük zaman zaman liberaller tarafından dar ve konformist bir ulusal kültür kavrayışına karşı, zaman zaman da muhafazakârlar tarafından dar ve konformist bir azınlık kültürü kavrayışını savunmak için kullanılır.

Cemaatçilik ve yurttaş cumhuriyetçiliği gibi çokkültürlülüğün siyasi etkileri de, kısmen çokkültürlülüğe başvuran insanların amaçlarımızın çoğulluğu ve değişebilirliğine ilişkin liberal öncülü kabul edip, etmediklerine dayalıdır. Eğer kabul ediyorlarsa, bireysel özgürlükleri korurken statü eşitsizliklerine karşı çıkmaya çalışan liberal bir çokkültürlülük göreceğiz demektir. Kabul etmiyorlarsa, en azından yerel ya da grup düzeyinde liberal ilkelerin yerine cemaatçi ortak yarar siyasetini geçirmeye çalışan muhafazakâr bir çokkültürlülükle karşılaşacağımız anlamına gelir.

Bu bağlamda çokkültürlülük, bir yanıt olduğu milliyetçilikle aynı siyasi belirsizlikleri taşır. Milliyetçilik nasıl hem kalın, dışlayıcı, muhafazakâr bir ulusal kimlik yaratmak için hem de ince ve kapsayıcı bir ulusal kimlik oluşturmak için kullanılabiliyorsa, ulus oluşturmaya ve

rilen çokkültürlü yanıtlar da liberal ya da muhafazakâr biçimler alabilirler. Ulus oluşturma liberal biçimleri, liberal çokkültürlü yanıtlar yaratma eğilimi gösterirken, muhafazakâr biçimleri, muhafazakâr çokkültürlü yanıtlar doğurma eğilimindedirler. Burada da çokkültürlülüğün siyasetini, yalnızca ulus oluşturma siyasetiyle ilişkisini değerlendirerek anlayabiliriz.

OKUMA KILAVUZU

Çokkültürlülük üzerine birkaç iyi derleme arasında şunları sıralayabiliriz: Cynthia Willet, *Theorizing Multiculturalism: A Guide to the Current Debate*, Blackwell, 1998; Will Kymlicka (editörlüğünde), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, 1995; David Theo Goldberg (editörlüğünde), *Multiculturalism: A Critical Reader*, Blackwell, 1995.

Bu bölümde de tartıştığımız gibi “çokkültürlülük” terimi, aslında hepsi de birbirinden ayrı tutulması gereken çok farklı bir dizi sorunu kapsar. Tartışmaların en yoğun olduğu alanlardan biri *göçmenliktir*; devletlerin göçü kısıtlama hakları ve göçmenlerin yurttaş olabilmeye koşulları da bu tartışma kapsamında ele alınır. Konuyla ilgili bugüne kadarki en sıkı tartışmalar için bkz. Rainer Bauböck, *Transnational Citizenship: Membership and Rights in International Migration*, Edward Elgar, 1994 ve Phillip Cole, *Philosophies of Exclusion: Liberal Political Theory and Immigration*, Edinburgh University Press, 2000. Konuyla ilgili başka tartışmalar arasında şunları sayabiliriz: David Jacobson, *Rights across Borders: Immigration and the Decline of Citizenship*, Johns Hopkins University Press, 1996; Veit-Michael Bader (editörlüğünde), *Citizenship and Exclusion*, St. Martin's Press, 1997; Warren Schwartz (editörlüğünde), *Justice in Immigration*, Cambridge University Press, 1995; William Barbieri, *Ethics of Citizenship: Immigrants and Group Rights in Germany*, Duke University Press, 1998; Ruth Rubio-Marin, *Immigration as a Democratic Challenge: Citizenship and Inclusion in Germany and the US*, Cambridge University Press, 2000; Brian Barry ve Robert Goodin (editörlüğünde), *Free Movement: Ethical Issues in the Transnational Migration of People and of Money*, Pennsylvania State University Press, 1992.

İkinci bir dizi sorun, *azınlık milliyetçiliğinin* meşruluğuyla ilgilidir. Milliyetçi düşünce üzerine birkaç çalışmayı 6. Bölüm'de saymıştım, ancak bunların çoğu azınlık milliyetçiliğinden çok devletin milliyetçiliğinin meşruluğuna odaklanır. Ulusal azınlıkların istemlerine özel bir dikkatle yakalaşan çalışmalar için bkz. Yael Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton University Press, 1993; Nenad Miscevic (editörlüğünde), *Nationalism and Ethnic Conflict: Philosophical Perspectives*, Open Court, 2000; Jocelyne Couture, Kai Nielsen ve Michel Seymour (editörlüğünde),

Rethinking Nationalism, University of Calgary Press, 1998; Desmond Clarke ve Charles Jones (editörlüğünde), *The Rights of Nations: Nations and Nationalism in a Changing World*, Palgrave, 1999. Konuyla ilgili bir soru da ulusal azınlıkların ayrılmasının meşruluğu üzerinedir. Bu tartışma Allen Buchanan tarafından başlatılmıştır: *The Legitimacy of Political Divorce*, Westview Press, 1991. Daha yakın tarihli çalışmalar arasında şunları sayabiliriz: Percy Lehning (editörlüğünde), *Theories of Secession*, Routledge, 1998; Margaret Moore (editörlüğünde), *National Self-Determination and Secession*, Oxford University Press, 1998.

Üçüncü bir tartışma konusu ise ırkçılıktır. Bkz. Charles Mills, *The Racial Contract*, Cornell University Press, 1997; Bob Brechner v.ö. (editörlüğünde), *Nationalism and Racism in the Liberal Order*, Ashgate 1998; David Carroll Cochran, *The Color of Freedom: Race and Contemporary American Liberalism*, State University of New York Press, 1999; Clive J. Christie, *Race and Nation: A Reader*, St. Martin's Press, 1998; Susan Babbitt ve Sue Campbell (editörlüğünde), *Racism and Philosophy*, Cornell University Press, 1999; Les Back ve John Solomos (editörlüğünde), *Theories of Race and Racism*, Routledge, 2000; Amy Gutmann ve K. A. Appiah, *Color Conscious: The Political Morality of Race*, Princeton University Press, 1996. Kölelik ve ayrımcılık da dahil tarihsel adaletsizlik meselesi de bu tartışmalarla ilgili bir konudur. İlginç tartışmalar için bkz. Elazar Barkan, *The Guilt of Nations: Restitution and Negotiating Historical Injustices*, Norton 2000; Roy L. Brooks (editörlüğünde), *When Sorry Isn't Enough: The Controversy over Apologies and Reparations for Human Injustice*, New York University Press, 1999.

Dördüncü bir tartışma alanı ise yerli halklardır: Bkz. "Indigenous Rights" (Yerli Hakları) özel sayısı *Australasian Journal of Philosophy*, 78/3, 2000; Duncan Ivison, Will Sanders ve Paul Patton (editörlüğünde), *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*, Cambridge University Press, 2000; Curtis Cook ve Juan Lindau (editörlüğünde), *Aboriginal Rights and Self-Government*, McGill - Queen's University Press, 2000.

Beşinci bir tartışma konusu grupların temsilidir: Anne Phillips, *The Politics of Presence*, Oxford University Press, 1995; Melissa Williams, *Voice, Trust and Memory: Marginalized Groups and the Failings of Liberal Representation*, Princeton University Press, 1998; Iris Marion Young, *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, 2000.

Altıncı bir tartışma dinî gruplarla ilgilidir: Robert Audi, *Religious Commitment and Secular Reason*, Cambridge University Press, 2000; Nancy L. Rosenblum (editörlüğünde), *Obligations of Citizenship and Demands of Faith: Religious Accommodation in Pluralist Democracies*, Princeton University Press, 2000; Meira Levinson, *The Demands of Liberal Education*, Oxford University Press, 1999; Stephen Macedo, *Diversity and Distrust: Civic Education in a Multicultural Democracy*, Harvard University Press, 2000; Jeff Spinner-Halev, *Surviving Diversity:*

Religion and Democratic Citizenship, Johns Hopkins University Press, 2000.

Yedinci bir tartışma ise çokkültürlülük ve cinsiyet eşitliğinin ilişkisiyle ilgilidir: Uma Narayan ve Sandra Harding (editörlüğünde), *Decentering the Center: Philosophy for a Multicultural, Postcolonial and Feminist World*, Indiana University Press, 2000; Susan Okin, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton University Press, 1999; Ayelet Shachar, *Multicultural Jurisdictions: Preserving Cultural Differences and Women's Rights in a Liberal State*, Cambridge University Press, 2001; Nira Yuval-Davis, *Gender and Nation*, Sage, 1997; Lois West (editörlüğünde), *Feminist Nationalism*, Routledge, 1997; Nira Yuval-Davis ve P. Werbner (editörlüğünde), *Women, Citizenship and Difference*, Zed Books, 1999; Monique Deveaux, *Cultural Pluralism and Dilemmas of Justice*, Cornell University Press, 2001.

Çokkültürlülük literatürünün büyük bölümü, bu konulardan birine ya da ötekine yoğunlaşmış olsa da tartışmaların bazılarını ya da tümünü kapsayacak daha genel bir kuram geliştirme çabasına girenler olmuştur. Bkz. Joseph Carens, *Culture, Citizenship and Community*, Oxford University Press, 2000; Jacob Levy, *The Multiculturalism of Fear*, Oxford University Press, 2000; Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Harvard University Press, 2000; James Tully, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge University Press, 1995; Jeff Spinner, *The Boundaries of Citizenship: Race, Ethnicity and Nationality in the Liberal State*, Johns Hopkins University Press, 1994; Charles Taylor, "The Politics of Recognition", Amy Gutmann (editörlüğünde), *Multiculturalism and the "Politics of Recognition"*, Princeton University Press, 1992; Michael Walzer, *On Toleration*, Yale University Press, 1997; Andrew Kernohan, *Liberalism, Equality and Cultural Oppression*, Cambridge University Press, 1998; David Ingram, *Group Rights: Reconciling Equality and Difference*, University Press of Kansas, 2000; Andrea Baumeister, *Liberalism and the Politics of Difference*, Edinburgh University Press, 2000; Paul Gilbert, *Peoples, Cultures and Nations in Political Philosophy*, Georgetown University Press, 2000. Ben de bu sorunlarla uğraştım: *Multicultural Citizenship*, Oxford University Press, 1995 ve *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*, Oxford University Press, 2001. Bu kitapların çoğu da, çokkültürlülük ve azınlık haklarına ilişkin en azından nitelikli bir savunu sunar. Eleştirel bir çalışma için bkz. Brian Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Polity, 2001.

Bu konuların tümünü ya da bazılarını kapsayan koleksiyonlar için bkz. Judith Baker (editörlüğünde), *Group Rights*, University of Toronto Press, 1994; Will Kymlicka ve Wayne Norman (editörlüğünde) *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford University Press, 2000; Ian Shapiro ve Will Kymlicka (editörlüğünde), *Ethnicity and Group Rights: NOMOS 39*, New York University Press, 1997; Juha Raikka (editörlüğünde), *Do We Need Minority Rights: Conceptual Issues*, Kluwer,

1996; Christian Joppke ve Steven Lukes (editörlüğünde), *Multicultural Questions*, Oxford University Press, 1999; John Horton ve Susan Mendus (editörlüğünde), *Toleration, Identity and Difference*, St. Martin's Press, 1999.

Çokkültürlülükle ilgili konulara özellikle eğilen bir siyaset kuramı dergisi yoktur, ancak etnik ilişkiler alanında yayımlanan, çokkültürlülükle ilgili normatif siyaset kuramlarıyla ilgili tartışmalara yer veren birkaç disiplinler arası dergi bulunmaktadır. Bunları şöyle sıralayabiliriz: *Ethnicities*, *International Journal of Minority and Group Rights*, *Nations and Nationalism*, *Ethnic and Racial Studies*, *Journal of Ethnic and Migration Studies*.

Giriş bölümünün Okuma Kılavuzu'nda değindiğim, Lawrence Hinman'ın *Ethics* web sitesi, çokkültürlülükle ilgili birkaç kaynak içerir. Irk ve etnisite, çeşitlilik ve ahlâk kuramı bu sitedeki başlıklardan birkaçıdır. Her bölüm ilgili internet kaynaklarına bağlantılar, yakın dönemdeki makalelerin özetlerini ve konuyla ilgili felsefi çalışmalara ilişkin kısa araştırmalar içerir. (www.ethics.acusd.edu/index.html)

Dr. Tedd Robert Gurr başkanlığındaki Minorities at Risk Project'in (Tehlike Altındaki Azınlıklar Projesi) web sitesi de oldukça yararlıdır. Bu dünyanın çeşitli ülkelerinde siyasi açıdan etkin olan 268 azınlık grubunun durumunu ve içinde bulunduğu çatışmaları izleyip çözümleyen bağımsız bir üniversite araştırmasıdır. Bu grupların dahil olduğu çatışmaların anlaşılmasına ve barışçı çözüme katkıda bulunacak bilgileri standart bir formda sunar. Grupların adları, tahmini nüfusları, özellikleri ve siyasi konumları, 1990-1995 döneminde grubu etkileyen olayların kronolojisi ve grubun statüsünde yakın dönemde değişim olasılığına ilişkin değerlendirmeler de yer alır. (www.bsos.umd.edu/cidcm/mar)

Son olarak benim kendi web sitemde de çokkültürlülükle ilgili konular üzerine çalışan kuramcılar için bazı kaynaklar vardır; benim hazırladığım "Citizenship, Democracy and Ethnocultural Diversity" başlıklı elektronik bültenin eski sayıları da bulunabilir. Bkz. <http://q.silver.queensu.ca/~philform/>.

Feminizm

Çağdaş feminist siyaset kuramı, hem öncülleri hem de sonuçları bakımından büyük bir çeşitlilik barındırır. İncelediğim öteki kuramlar için de aynı şey geçerlidir. Ama feminizmde katmerli bir çeşitlilik sözkonusudur, çünkü öteki kuramların her biri feminizm içinde ayrıca temsil edilir. Başka deyişle liberal feminizm, Marksist feminizm, hattâ liberter feminizmden söz edebiliriz. Ayrıca feminizm içinde Anglo-Amerikan siyaset felsefesinin sınırlarının dışında kalan, psikanalitik ya da post-yapısalcı kuram gibi kuramlaştırma biçimlerine de ciddi bir eğilim vardır. Alison Jaggar, feminist kuramın çeşitli kollarının, kadınların ezilmesine son verme amacıyla birleştiklerini söyler (Jaggar 1983: 5). Ancak (Jaggar'ın da belirttiği gibi) bu uzlaşma, ezilmeye ilişkin değerlendirmeler ve ezilmeye son vermek için gerekli önlemler konusunda köklü farklılıklar sergilendiğinden çok çabuk çözümlenip dağılır.

Feminist kuramın farklı kollarını tartışmak için ayrı bir kitap kaleme almak gerekir.¹ Ben daha çok temel siyasi kuramların, kadın-

1 Feminist düşüncenin farklı kollarıyla tanışmak için bkz. Tong 1998; Jaggar 1983; Nye 1988; Charvet 1982.

ların çıkarları ve kaygılarına ilişkin yaklaşımlarını (ya da ilgisizliklerini) değerlendiren, üç feminist eleştiri üzerine yoğunlaşacağım. Çağdaş siyaset kuramlarının “eşitlikçi bir zemin”i, cemaatin bütün üyelerine eşit davranılması gerektiği düşüncesine bağlılığı paylaştığını belirtmiştim. Ancak yakın zamana kadar siyaset felsefesinin büyük bölümü, cinsiyet ayrımcılığını savunmuş ya da en azından kabul etmişti. Cinsiyet ayrımcılığına ilişkin geleneksel görüşler terk edilmiş olsa da birçok feminist, erkeklerin deneyimleri ve zihinlerindeki çıkarlarla geliştirilen ilkelerin kadınların gereksinimlerini yeterince göremediğini ya da kadınların deneyimlerini yeterince dikkate almadığını savunur. Bu yönlerdeki üç tezi değerlendireceğim. İlki cinsiyet ayrımcılığına ilişkin “cinsiyetlere duyarsız” değerlendirme üzerine yoğunlaşır. İkincisiyse kamusal-özel ayırımına odaklanır. Bu iki görüş, adalete ilişkin liberal-demokratik kavrayışın önemli açılardan erkek egemen eğilimli olduğunu savunur. Öte yandan üçüncü tez ise adalete yapılan vurgunun kendisinin erkek egemen bir eğilimi yansıttığını, kadınların çıkarlarına ve deneyimlerine yanıt verecek bir kuramın adalet yerine, özeni vurgulaması gerektiğini savunur. Bu üç tez, feminist kuramın son dönemdeki çapına ilişkin pek az fikir verir, ama cinsiyet eşitliğine ilişkin herhangi bir değerlendirmenin yanıtlanması gereken önemli sorunları gündeme getirir ve feminizmle temel siyaset felsefesi arasındaki en önemli ilişki noktalarını temsil ederler.

1. CİNSİYET EŞİTLİĞİ VE CİNSİYET AYRIMCILIĞI

Bu yüzyıla dek siyasi yelpazenin hemen her noktasındaki çoğu erkek kuramcı, kadınların aileyle sınırlanmasının ve aile içinde “yasal ve geleneksel olarak kocalarına bağlı olmalarının”, “doğal bir yasa”ya dayandığını savunuyordu (Okin 1979: 200).² Kadınların yurttaşlık

2 Klasik liberaller, “daha yetenekli ve daha güçlü” olduğu için kocanın egemen olmasını öngören bu “Doğal Yasa” düşüncesini kabul ederken (Locke, Okin’de 1979: 200), kendi içlerinde büyük bir çelişkiye düşüyorlardı. Çünkü aynı zamanda bütün insanların doğal olarak eşit olduğunu, doğanın hakların eşitsizliği için hiçbir gerekçe sunmadığını savunuyorlardı. Daha önce de gördüğümüz gibi doğa durumu kuramlarının temeli buydu. (3. Bölüm, 3. alt. böl., s.83) Loc-

haklarıyla siyasi haklarının kısıtlanması konusu, doğaları gereği ev dışındaki siyasi ve ekonomik etkinliklere uygun olmadıkları gerekçesine dayanılarak haklı çıkarılıyordu. Çağdaş kuramcılar ileri bir adım atarak, kadınların doğal edilginliğinden dem vuran bu varsayımı terk etmişlerdir. Kadınların da erkekler gibi, kendi kaderlerini belirleyebilen ve bir adalet duygusuna sahip olan “özgür ve eşit varlıklar” olarak görülmesi gerektiğini, dolayısıyla kamusal alana adım atmakta özgür olduklarını kabul etmişlerdir. Liberal demokrasiler de, ilerici bir atılımla kadınların eğitim, istihdam, siyasi görevlerden vs. eşit düzeyde yararlanmasını öngören ayrımcılık karşıtı yasalar benimsemişlerdir.

Ancak ayrımcılık karşıtı bu yasalar cinsiyet eşitliğini sağlayamamıştır. ABD ve Kanada’da en alt ücret dilimindeki işlerde ayrımcılığın giderek arttığı, yoksulluğun daha fazla “kadınlaştığı” yönünde kaygılar vardır (Weitzman 1985: 350). Kadınlar, tam gün çalışıyor olsalar bile ev içinde işlerin büyük bir çoğunluğunu üstlenirler; çalışan kadınlardan hâlâ beklenen “ikinci vardiya” ya da “ikinci gün” budur (Hochschild 1989). Ayrıca araştırmalar işsiz kocaların bile haftada 40 saat çalışan kadınlardan daha az ev işi yaptığını göstermektedir (Okin 1989b: 153-4). Ayrıca ev içi şiddet ve cinsel tacizler de artmıştır. Catherine MacKinnon, ABD’de kadınların ve erkeklerin eşit haklara sahip olmasıyla ilgili araştırmasını şöyle özetliyor: “Cinsiyet eşitliği yasaları, kadınların gereksinim duydukları şeyleri, yani doğuştan gelen bir koşula bağlanıp toplumsal olarak kendilerinden esirgenenleri; gerçekleştirilebilir düzeyde fiziksel güvenlik, kendini ifade, bireysellik, asgarî

ke’un kendisinin de söylediği gibi, “uzuvlar ya da becerilerin mükemmelliğindeki farklılıklar” hakların eşitsizliğini haklı çıkarmazken, erkeklerin “daha becerikli ve daha güçlü olduğu” varsayımı neden kadınlara eşit haklar tanınmamasını haklı çıkarsın? İnsan, hem beceri farklılıklarının haklarda farklılığı haklı çıkarmadığı gerekçesiyle, bir sınıf olarak erkekler arasında eşitliği korumaya çalışıp, hem de daha az yetenekli oldukları gerekçesiyle kadınları bir sınıf olarak dışlayamaz. Eğer kadınlar, ortalama bir kadının ortalama bir erkekten daha az becerikli olduğu varsayımına dayanarak dışlanırlarsa, o zaman ortalama erkekten daha az becerikli olan bütün erkekler dışlanmalıdır. Okin’in de belirttiği gibi, “Bireyciliğinin temeli sağlam olacaksa, tıpkı zayıf erkeklerin güçlü erkeklerle eşit olması gerektiği gibi, birey olarak kadınların birey olarak erkeklerle eşit olması gerektiğini savunmalıdır” (Okin 1979: 199).

saygı ve onurla yaşanan üretken hayatlar sürme şansını elde etmelerinde son derece etkisiz olmuştur” (MacKinnon 1987: 32).³

Bunun nedeni nedir? Cinsiyet ayrımcılığı, en yaygın yorumuyla yararlar ve konumların dağıtılmasında cinsiyetin keyfi ve akıldışı kullanımı anlamına gelir. Bu bakış açısına göre cinsiyet ayrımcılığının en açık biçimi, cinsiyetin yapılacak işle akılcı hiçbir ilişkisi olmamasına karşın, bir kadının bir işe alınmamasıdır. MacKinnon bunu cinsiyet farklılığına gönderme yoluyla haklı gösterilemeyecek ayrımcı, eşitsiz bir muamele olarak gördüğü için cinsiyet ayrımcılığına ilişkin “farklılık yaklaşımı” olarak adlandırıyor.

Bu tür cinsiyet ayrımcılığı yasaları, ırk ayrımcılığı yasalarına benzer. Ve tıpkı ırkların eşitliğini öngören yasaların “renk körü” bir toplum yaratmayı amaçlaması gibi cinsiyet eşitliği yasaları da, cinsiyetlere kör bir toplum yaratmayı amaçlar. Bir toplum, yararların dağıtılması sürecine ırk ya da cinsiyet hiç karıştırılmadığında, ayrımcı olmayacaktır. Siyasi ve ekonomik kararların, ırkı tümüyle görmezden gelebileceği anlaşılabilir olsa bile, bir toplumun nasıl tümüyle cinsiyet körü olacağını kavramak zordur. Hamilelik döneminde sosyal yardım sağlayan ya da sporların cinsiyetlere göre ayrılmış olduğu bir toplum cinsiyeti dikkate alır, ama bunlar adaletsizlik değildir. Tuvaletlerin ırklara göre ayrılması açıkça ayrımcılık olsa da, birçok kişi cinsiyetlere göre ayrılan tuvaletlere ilişkin olarak aynı şeyleri düşünmez. “Farklılık yaklaşımı”, cinsiyetlere farklılıkları gözetir biçimde davranmanın meşru örnekleri olduğunu kabul eder. Ancak bunlar, farklılıkları gözetilen davranış biçimini açıklayan ve bunu haklı çıkaran gerçek bir cin-

3 Bu bölümde Batı demokrasilerindeki feminizme odaklanacağım, ancak başka yerlerde kadınların durumunun genelde daha kötü olduğunu belirtmekte yarar var. Birleşmiş Milletler “Kadınların On Yılı” bildirisinde şunları belirtmişti:

Kadınlar dünya nüfusunun yarısını oluşturuyor.

Dünya ölçeğinde toplam çalışma saatinin üçte ikisinde kadınlar çalışıyor.

Kadınlar dünya gelirinin onda birini elde ediyor.

Ve kadınlar dünya üzerindeki mülkün yüzde birinden daha azına sahip.

(Bubeck’ten alıntı 1995: 2) Batılı olmayan bağlamlarda kadınların karşı karşıya olduğu sorunlarla ilişkin bilgiye dayalı felsefi bir çalışma için bkz. Nussbaum 2000; Okin 1994.

siyet farklılığı olduğu sürece ayrımcı değildir. Kadınlara eşit haklar tanınmasına karşı çıkanlar, genelde cinsiyet eşitliğinin yanlış bir anlayış olduğuna işaret etmek için sporların (ya da tuvaletlerin) cinsiyete göre ayrılmış olduğuna dikkat çekerler. Ama farklılık yaklaşımını savunanlar, buna farklılıkları gözeten meşru davranışların çok az, keyfi davranışların çok yaygın olduğunu; ayrıca iddialarının geçerliliğini kanıtlanma yükümlülüğünün de, cinsiyetin yardım ya da konum dağıtımıyla ilgili olduğunu savunanlara düştüğünü söyleyerek karşılık verirler.

Batılı ülkelerin çoğunda, cinsiyet eşitliği yasasına getirilen standart bir yorum olarak, farklılık yaklaşımının başarılı olduğu bazı yerler olmuştur. Bu yaklaşımın “ahlâkî temeli”, “kadınların da erkeklerin ulaşabildiği şeylere ulaşmasını sağlamak”tır. Ve bu, “kadınların çalışma ve eğitim hayatına; yani akademik, profesyonel ve mavi yakalı işler de dahil olmak üzere kamusal görevlere ve orduya girmesini, atletizm sözde katılımdan daha fazlasını göstermesini” sağlamıştır (MacKinnon 1987: 33, 35). Farklılık yaklaşımı var olan toplumsal yardımlar ve konumlardan yararlanma ya da bunlar için rekabete girmenin cinsiyete duyarsız ilkelere bağlı olmasını da getirmiştir.

Ama bu yaklaşımın başarıları sınırlıdır, çünkü bu konumların tanımına sızan cinsiyet eşitsizliklerini görmezden gelir. Farklılık yaklaşımı cinsiyet eşitliğini, kadınların erkeklerin tanımladığı roller için cinsiyetlere tarafsız kurallar çerçevesinde rekabet edebilir olmasıyla açıklar. Ancak erkeklerin, toplumsal kurumlarını kendi çıkarlarına göre yapılandırmalarına izin verip, sonra da bu kurumlar içindeki rolleri kimin dolduracağına karar verirken adayların cinsiyetlerini görmezden gelmekle eşitlik sağlanmaz. Asıl sorun, cinsiyeti dikkate almayan bir rekabet söz konusu olsa bile, bu rollerin, erkekleri bu rollere daha uygun kılacak biçimde tanımlanabilir olmasıdır.

Şu iki örneği değerlendirelim. İlk itfaiye, polis ve ordu gibi belli işlere girişteki ağırlık ve boy kurallarıyla ilgilidir. Bu kurallar, resmen cinsiyeti dikkate almaz. Ama erkekler normalde kadınlardan daha uzun ve ağır olduğu için, bu kurallar birçok kadının bu görevler için başvuruda bulunmamasını sağlamaya yarar. Bu tür kurallar genelde iş-

de kullanılan teçhizatın belli bir uzunluğu ya da gücü gerektirdiği, dolayısıyla bu kuralların iş için geçerli zorunluluklar olduğu gerekçesiyle savunulur. Ancak teçhizatın neden 1.60'lık insanlar için değil de örneğin 1.75'lik insanlar için tasarlandığını sormak zorundayız. Elbette yanıt, bu teçhizatı tasarlayan insanların, teçhizatın erkekler tarafından kullanılacağını düşünüp erkeklerin ortalama boy ve kilosuna göre tasarım yaptıklarıdır. Ama bu bir zorunluluk, bir kaçınılmazlık değildir. Aynı teçhizatı daha ufak tefek insanlara göre de tasarlamak mümkündür. Örneğin erkeklerin geleneksel olarak Batı'daki hemcinslerinden kısa olduğu Japonya'da ordu ve itfaiye teçhizatı daha kısa ve daha hafif insanlara göre tasarlanmıştır. İkinci Dünya Savaşı'nı yakından bilen hiç kimse, bunun Japon ordusunun verimliliğini düşürdüğünü ileri süremez.

Buradaki sorun, eski moda bir önyargı ya da şovenizm değildir: Bu boy ve ağırlık sınırlamalarını kullanan işveren, iş için başvuruda bulunanların cinsiyetlerine dikkat etmiyor olabilir. Yalnızca işin gereklerini yerine getirebilecek insanlarla çalışmak istiyordur. Sorun daha çok işin gereklerinin, bu işin erkeklerce yapılacağı düşünülerek başta erkeklerle göre tasarlanmış olmasıdır. Bu yüzden de cinsiyet eşitliği, kadınların da bu işi alabileceği düşünülerek işin yeniden tasarlanmasını gerektirir. Artık bu yapılmaktadır. Ağırlık ve boy kısıtlamalarının uygulandığı birçok iş, kadınlara daha büyük fırsatlar yaratmak üzere yeniden tasarlanıp tasarlanamayacaklarının görülmesi için gözden geçirilmektedir.⁴

Bir başka ciddi örneğe birçok işin “cinsiyetlere duyarsız bir yaklaşımla, aranan kişinin okul öncesi çağıdaki bir çocuğun bakımın-

4 Engelli insanların uyumuna ilişkin olarak da benzer bir sorun gündeme gelmişti. Örneğin birçok büro işi, insanların bir kattan ötekine geçebilmesini, toplantılara katılabilmelerini gerektirir. Birçok küçük ofiste olduğu gibi asansör ya da meyilli yollar bulunmadığı sürece bu, tekerlekli sandalyedeki insanların o iş için rekabet edemeyeceği anlamına gelir. Bu eşitsizlik mutlaka engelli insanlara karşı bir önyargıdan kaynaklanmaz; yalnızca işin gereğidir. Ancak yine, işin neden katlar arasında inip çıkabilmeyi gerektirecek biçimde tasarlandığını, binanın neden asansörsüz yalnızca merdivenli yapıldığını sormamız gerekir. Yanıt hem işin hem de binanın, bedenlen sağlamlarınca, çalışanların da bedenlen sağlamlarınca varsayımıyla yapıldığıdır. Bu yüzden gerçek eşitlik, binaların ve işlerin, bedenlen engelli insanların da çalışmasını sağlayacak biçimde, mümkün olduğunca yeniden tasarlanmasını gerekli kılar. Hattâ Kanada ve ABD'de, işverenler ve kamu acenteleri yasal olarak böyle iş ve bina tasarımlarını üstlenmekle yükümlüdürler

dan sorumlu olmamasını gerektirmesi” olgusuyla ilgilidir (MacKinnon 1987: 37). Toplumumuzda çocuklara hâlâ kadınların bakmasının beklendiği düşünülürse, erkekler bu tür işler için kadınlardan daha iyi bir yarış çıkarma eğilimindedir. Bunun nedeni, başvuruda bulunan kadınların cinsiyet ayrımcılığına bağımlı olması değildir. İşverenler başvuruda bulunanların cinsiyetlerine hiç dikkat etmeyebilir ya da daha çok kadını işe almak isteyebilirler. Sorun kadınların çoğunun, işin gerektirdiği niteliklerden yoksun olması, işin istediği koşulların tersine okul öncesi bir çocuğun bakımıyla yükümlü bulunmasıdır. İşverenlerin, başvuruda bulunanların cinsiyetlerini dikkate almaması anlamında cinsiyetlere duyarsız bir yaklaşım söz konusudur; ama iş, hanımları evde çocuklara bakan erkeklerce üstlenileceği düşünülerek tasarlandığından cinsiyet eşitliği yoktur. Farklılık yaklaşımı, kimin iş sahibi olması gerektiğine karar verirken cinsiyetin dikkate alınmamasında ısrar eder. Ama “cinsiyetin dikkate alındığı ilk günün, işin, üstlenen kişinin çocuk bakımı gibi sorumluluklara sahip olmayacağı düşünülerek tasarlandığı gün olduğunu” görmezden gelir (MacKinnon 1987: 37).

Cinsiyetlere tarafsız bir duruşun, yanında cinsiyet eşitliği getirip getirmediği, cinsiyetin daha önce dikkate alınıp alınmadığına, nasıl dikkate alındığına bağlıdır. Janet Radcliffe-Richard’ın da söylediği gibi,

Bir grup bir şeyden yeterince uzun süre uzak tutulursa, bu tür eylemlerin, dışarıda bırakılan gruba ters düşecek biçimde gelişmesi kuvvetle muhtemeldir. Kadınların birçok işten uzak tutulduğunu, bunun da bu işlerin büyük olasılıkla onlara ters düşeceği anlamına geldiğini kesinlikle biliyoruz. Bunun en açık örneği, işlerin çoğunun çocuk büyütüp yetiştirmeye ters düşmesidir. Şuna kesinlikle inanıyorum ki kadınlar toplumunda işlerin yürütülmesine en başta tümüyle katılmış olsalardı, iş ve çocuk bakımını birbirine uygun düşecek biçimde düzenlemenin bir yolunu *bulmuş* olurlardı. Erkeklerin böyle güdülerini olmamıştır, bunun sonuçlarını da görebiliyoruz (Radcliffe-Richards 1980: 113-14).

Erkeklerin çocuk büyütme ve ücretli emek arasında yarattığı bu uyumsuzluk, kadınlar için son derece eşitsiz sonuçlar doğurmuştur.

Sonuç, yalnızca toplumda en değer verilen konumların erkekler tarafından doldurulması, kadınların daha az ücretli yarım günlük işlerde yoğunlaşması olmamış, aynı zamanda birçok kadın ekonomik açıdan erkeklere bağımlı duruma gelmiştir. “Hane geliri”nin büyük bölümü, erkeklerin ücretli işinden gelirken, ücretsiz ev işlerini gören kadın da kaynaklardan yararlanma konusunda erkeğe bağımlı kalmıştır. Bu bağımlılığın sonuçları, yükselen boşanma oranlarında daha gözle görülür duruma gelmiştir. Evli çiftler evlilikleri sırasında geliri kimin kazandığına bağlı olmaksızın aynı hayat standardını paylaşabilirlerken, ABD’de boşanmanın etkileri ciddi biçimde eşitsizdir: Boşanma sonrası erkeklerin ortalama hayat standardı yüzde 10 yükselirken, kadınların hayat standardı yüzde 27 geriler. Yani yüzde 40’a yaklaşan bir eşitsizlik söz konusudur.⁵ Ancak farklılık yaklaşımına göre ücretli iş ve çocuk bakımı arasındaki uyumsuzluğun yarattığı bu eşitsizliklerin hiçbiri de ayrımcı değildir; çünkü keyfi bir ayrıma dayanmazlar. Gerçek şudur ki mevcut birçok iş, çocuk bakımı sorumluluklarından uzak olmayı gerektirmektedir ve işverenlerin bu konudaki ısrarı da keyfi değildir. Farklılık yaklaşımı, çocuk bakımı sorumluluklarından uzak olmak işin gerektirdiği bir nitelik olduğundan, kadınlar için yarattığı dezavantajlara karşın bu koşulda ısrar etmenin ayrımcılık olmadığını söyler. Hatta çocuk bakımına ilişkin sorumlulukların dikkate alınmasını, cinsiyetle ilgisiz bir ölçüt olarak görmekten çok cinsiyet ayrımcılığının ortadan kaldırılmış olmasının bir işareti olarak görür. Çocuk bakımına ilişkin sorumlulukların, erkeklerin işleri tarihsel olarak kendi çıkarlarına göre yapılandırmış olmalarından doğan, kendi başına bir cinsiyet eşitsizliği kaynağı olduğunu görmez.

Bu yüzden cinsiyetin dikkate alınmasının gerekip, gerekmediği-

5 Boşanmanın ekonomik sonuçlarına ilişkin somut rakamlar tartışma konusudur. Lenore Weitzman 1985 tarihli bir kitabında, bu oransızlığın daha da kötü olduğunu öne sürmüştür. Weitzman’ın hesaplarına göre Kaliforniya’da boşanma sonrası erkeklerin hayat standartlarında yüzde 42’lik bir yükseliş yaşanırken, kadınların hayat standartlarında yüzde 73’lük bir düşüş yaşanır (Weitzman 1985). Richard Peterson bunun yanlış bir hesaplama olduğunu göstermiştir ve ben de onun boşanmadaki cinsiyet eşitsizliğine ilişkin daha düşük, yine de üzücü tahminlerini alıntılanıştım (Peterson 1996).

ne karar vermeden önce cinsiyetin daha önce nasıl değerlendirmeye alındığını bilmemiz gerekir. Gerçek şudur ki bütün önemli roller ve konular, cinsiyet temelinde yapılandırılmıştır:

Erkekleri kadınlardan ayıran her nitelik, bu toplumda onaylayıcı bir yere sahiptir. Erkeklerin fizyolojisi birçok sporu belirler. Gereksinimleri otomobil ve sağlık sigortalarının kapsamalarını, toplumsal alanda tasarlanmış biyografileri işyerindeki beklentileri ve başarılı kariyeri, bakış açıları ve kaygıları akademide kaliteyi, deneyimleri ve takıntıları erdemi, hayattaki nesnelleştirmeleri sanatı, askerlik hizmetleri yurttaşlığı, varlıkları aileyi, birbirleriyle geçinememeleri –savaşları ve egemenlikleri– tarihi, görüntüleri Tanrıyı, üreme organları cinselliği tanımlar. Çünkü kadınlarla aralarındaki her fark –ki aslında onaylayıcı bir eylem plânıdır–, Amerikan toplumunun yapısı ve değerleri olarak bilinir (MacKinnon 1987: 36).

Kadınların, toplumun değerli saydığı şeylerin peşinden gitmekten keyfi olarak alıkonulmaması anlamında bunların hepsi de “cinsiyete duyarsız”dır. Ama bu, cinsiyetçi bir yaklaşımdır, çünkü cinsiyete duyarsız bir biçimde izlenen şeyler erkeklerin çıkarlarını ve değerlerini temel alır. Kadınlar, şovenistler işleri verirken keyfi olarak erkekleri kayırdığı için değil, bütün toplum mesleklerin, erdemin, vs. tanımında erkekleri kayırdığı için dezavantajlıdır.

Hattâ bir toplum, konularını ne kadar cinsiyetçi biçimde tanımlarsa farklılık yaklaşımı eşitsizlikleri belirlemekte o kadar yetersiz kalır. Doğum kontrolünü ve kürtaşı yasaklayan, ücretli işleri çocuk doğurup yetiştirmekle uyumsuz olarak tanımlayan, ev içi işleri için ekonomik bir karşılık sağlamayan bir toplum düşünün. Böyle bir toplumda kadınlar, çocuk sahibi olmamalarını garantileyecek yasal araçlardan yoksun kaldıkları gibi hem çocuk büyütüp hem çalışamayacaklardır. Sonuçta düzenli gelire sahip birine (bir erkeğe) bağımlı duruma geleceklerdir. Kadınlar bu desteği kazanabilmek için de cinsel açıdan erkekler için çekici olmaya çalışacaklardır. Bunun olası yazgıları olduğunu bilen birçok kız, ancak hamilelikten kaçınanların kullanabileceği iş becerileri kazanmak için, erkek çocuklar kadar sıkı çalışmayacaktır. Erkekler kişisel gü-

venliklerini iş becerilerini artırarak, kızlarsa kendilerini daha çekici kılarak sağlamaya çalışacaklardır. Bu da sonuçta erkekliğin para kazanmak, kadınlığın da erkeklere cinsel ve ev içi hizmet ve çocukların bakımıyla tanımlandığı bir kültürel kimlikler sistemi yaratacaktır. Erkekler ve kadınlar, evlilik hayatına farklı kazanç potansiyelleriyle girerler. Bu uyumsuzluk, erkeğin değerli bir iş deneyimi kazandığı evlilik süresince daha da derinleşir. Kadın evlilik dışında kendi başına ayakta durmakta zorlandığı için evliliği korumaya bağımlı duruma gelir. Bu da erkeğin evlilikte daha çok denetim sahibi olmasına yol açar.

Böyle bir toplumda erkekler, bir grup olarak kadınların hayat-taki olanakları (kürtaajla ilgili ve işlerin gerektirdiği niteliklere ilişkin ekonomik kararlar) üzerinde denetim sahibi oldukları gibi bireyler olarak da evliliklerinde ekonomik açıdan savunmasız konumdaki kadınlar üzerinde denetim güçlerini kullanırlar. Ancak burada keyfi bir ayrımcılıktan söz edemeyebiliriz. Kişinin cinsiyetinin, doğum kontrolünden, işlerden, ev içi işlerin ücretlendirilmesinden sorumlu olanlar tarafından nasıl muamele gördüğünü etkilememesi anlamında, bunların hepsi de cinsiyete duyarsız bir yaklaşımı yansıtır. Ancak farklılık yaklaşımı keyfi ayrımcılığın bulunmamasını, cinsiyet eşitsizliğinin yokluğu olarak yorumlarken, aslında bu eşitsizliğin yaygınlığının bir göstergesi olabilir. Kadınlar bu toplumda bastırıldığı içindir ki, ayrıma tabi tutulmalarına gerek yoktur. İstihdamda keyfi ayrımcılık, erkeklerin ayrıcalıklı konumunun korunması açısından gereksiz olduğu gibi, birçok kadın istihdamda keyfi ayrımcılığa uğrayacak konuma gelemeyeceği için de büyük olasılıkla yaşanmayacaktır. Kimi zaman kadınlar, geleneksel toplumsal rolleri destekleyen toplumsal baskıları aşabilirler. Ancak baskı ne kadar büyük olursa, kadınların istihdam için rekabet edecek konuma gelme olasılıkları da o kadar düşük olacaktır. Dolayısıyla keyfi ayrımcılık da azalacaktır. Toplumda cinsiyet eşitsizliği ne kadar derinse, toplumsal kurumlar erkeklerin çıkarlarını ne kadar fazla yansıtıyorsa, keyfi ayrımcılık da o kadar az olacaktır.

Çağdaş Batı demokrasilerinin hiçbirisi, bu ataerkil toplum modeline tam olarak denk düşmez, ama hepsi de temelde aynı özellikleri

paylaşır. Eğer bu adaletsizlik biçimleriyle yüzleşeceksek, cinsel eşitsizliği keyfi ayrımcılık değil, baskınlık sorunu olarak kavramsallaştırmamız gerekir. MacKinnon'ın da dediği gibi,

Kişinin standardı belirleyenle –kişinin toplumsal olarak kendisinden farklı olarak tanımlananlarla– aynı kişi olması cinsiyet eşitliğinin kavramsal olarak asla sağlanmamak üzere tasarlandığı anlamına gelir. Eşit davranılmaya en çok gereksinimi olanlar toplumsal olarak konumları, kişinin eşit davranış görme hakkını ölçen standardı belirleyenlerin konumlarına en az benzeyenler olacaktır. Cinsiyet eşitsizliğinin en derin sorunları, erkeklerle “benzer konumdaki” kadınları bulmaz. Cinsiyet eşitsizliği pratikleri de eylemlerin bile bile ayrımcı olmasını daha az gerektirir (MacKinnon 1987: 44; karşılaştırın Taub ve Schneider 1982: 134).

Kadınların bastırılması, cinsiyet temelinde akıl dışı bir farklılık gütmeye sorunu değil, cinsiyet farklılıklarının yararların dağıtımıyla ilişkilendirildiği, kadınların sistematik olarak dezavantajlı konumda bıraktığı bir erkek egemenliği sorunudur. MacKinnon bu sorunu iyileştirmek için cinsiyet eşitliğine ilişkin olarak cinsiyet farklılıklarının bir dezavantaj kaynağı olmamasını sağlamayı amaçlayan “egemenlik yaklaşımı”⁶ nı önerir (MacKinnon 1987: 42; Frye 1983: 38). Farklılık yaklaşımı, cinsiyet eşitsizliğinin ancak erkekler ve kadınlar arasında gerçek farklılıklar varsa haklı olabileceğini söylerken, egemenlik yaklaşımı cinsiyet farklılıklarının (gerçek ya da hayali) asla bir eşitsizlik ya da erkek egemenliği kaynağı ya da gerekçesi olarak kullanılamayacağını söyler.⁶

Sorun egemenlik sorunu olduğundan, çözüm yalnızca ayrımcılığın olmaması değil, iktidarın var olmasıdır. Eşitlik yalnızca erkeklerin tanımladığı rolleri alabilmek için fırsat eşitliğine sahip olmayı değil, kadınların tanımladığı roller ya da hem erkeklerin hem kadınların üstlenmekte çıkar görebileceği cinsiyetçi olmayan roller yaratmak için

6 Littleton'ın da dediği gibi, eşitliğin amacı, cinsiyet farklılıklarını “toplumsal açıdan bedelsiz” kılmak olmalıdır. Kadınlar, erkekler ve kadınların farklı olması gerçeğinin bedelini “ödemek” zorunda olmamalıdır: “Farklılıkların bu insanların eşitliğinde bir fark yaratmasına izin verilmemelidir” (Littleton 1987: 206; karşılaştırın Minow 1991).

eşit iktidara sahip olmayı gerektirir. Böyle bir iktidara sahip olmanın sonucu, çağdaş cinsiyet ayrımcılığı kuramının desteklediği “erkeklerin tanımladığı kurumlara girebilmek için fırsat eşitliğine sahip olma” modelinden çok farklı olabilir. İktidar eşitliğinin sağlandığı bir konumda, “erkek” işlerini “kadın” işlerinden daha üstün olarak tanımlayan bir toplumsal roller sistemi yaratamayabiliriz. Örneğin, erkek ve kadın sağlık pratisyenlerinin rolleri, bu alanda çalışan kadınların istekleri dışında erkekler tarafından yeniden tanımlanmıştır. Tıbbın profesyonelleşmesiyle birlikte kadınlar da ebe ya da üfürükçü olarak üstlendikleri geleneksel rollerinden sıyrılıp, hemşire rolünü üstlenmişlerdir. Doktorun rolünün altında yer alan ve malî bakımdan da ondan daha az ödüllendirici olan bir konumdur bu. Kadınlar eşit konumda olsalardı, bu yeniden tanımlama böyle gerçekleşmezdi. Kadınlar eşitlik elde edeceklerse bu tanımlamanın da yeniden düşünülmesi gerekir.

Egemenlik yaklaşımının kabulü, cinsiyet ilişkilerinde birçok değişimi zorunlu kılar. Adalet kuramlarımızda ne tür değişiklikleri gerektirir? Önceki bölümlerde tartışılan kuramcılarının çoğu açıkça ya da örtülü olarak farklılık yaklaşımını kabul ederler. Ama bu onların ilkelere ya da bu ilkelerin cinsiyetle ilgili sorunlara uygulanma biçiminde bir eksiklik ya da kusuru yansıtır mı? Birçok feminist, kusurun ilkelere kendisinde olduğunu, sağda da solda da “malestream” (Mary O’Brien’in deyişiyle) kuramcılarının, eşitliği kadınların bastırılmışlığını göremeyecek bir biçimde yorumladığını savunur. Hattâ kimi feministler cinsel ezilmişliğe karşı savaşımın, adaleti eşitlik terimleriyle yorumlama düşüncesinden vazgeçmemizi gerektirdiğini öne sürerler. Elizabeth Gross, kadınların toplumsal rolleri yeniden tanımlamakta özgür olmaları gerektiği için amaçlarının en iyi biçimde “eşitlik” siyasetiyle değil, “özerklik” siyasetiyle tanımlanabileceğini söyler:

Özerklik kişinin kendini, kendi seçtiği terimler çerçevesinde görmesi anlamına gelir. Bu başka gruplarla bütünleşme ya da sözleşme anlamına gelebilir de gelmeyebilir de. Eşitlik ise belli bir standarda göre yapılmış bir ölçüm anlamına gelir. Eşitlik, biri hiçbir biçimde sorgulanmayacak bir model ya da örnek rolünü üstlenen iki

(ya da daha fazla) terimin denkliğidir. Özerklikse tam tersine, kişinin kendi kendini tanımlamasına uygun olup olmamasına bağlı olarak, bu tür ölçüler ya da standartların kabulü ya da reddi anlamına gelir. Eşitlik savaşımı, belli standartların ve bu standartların gerekleri ya da beklentilerinin kabulü anlamındadır. Özerklik savaşımı ise bu tür standartları reddedip yenilerini yaratma hakkı anlamına gelir (Gross 1986: 193).

Gross, cinsiyet eşitliğinin, keyfi ayrımcılığın ortadan kaldırılması biçiminde yorumlanması gerektiğini varsayar. Ancak egemenlik yaklaşımı da eşitliğe ilişkin bir yorumdur ve bunu kabul edersek özerklik, rakip bir değer değil cinsiyet eşitliğine ilişkin en iyi kuramın bir parçası durumuna gelir. Kadınların özerkliği savı derindeki ahlâkî eşitlik düşüncesiyle çatışmaktan çok ona göndermede bulunur. Çünkü kadınların çıkarları ve deneyimlerinin de toplumsal hayatın biçimlendirilmesinde eşit ölçüde önemli olması gerektiğini söyler. Zillah Eisenstein'ın da belirttiği gibi, "Bu anlamda eşitlik, bireylerin insanlar olarak eşit değere sahip olması anlamına gelir. Bu bakış açısına göre eşitlik, erkekler gibi, onların bugün olduğu gibi olmak ya da kişinin kendini ezenlerle eşit olması demek değildir" (Eisenstein 1984: 253).

Bu yüzden egemenlik yaklaşımının, temel kuramcılarla ortak noktasının eşitliğe verilen önem olduğunu söyleyebiliriz. Ama bu yaklaşım, temel kuramcıların eşitliği yorumlama biçimiyle tutarlılık gösterir mi? Önceki bölümlerde incelediğimiz kuramcıların, cinsiyet eşitliğine ilişkin olarak egemenlik yaklaşımını benimsemesini engelleyen bir şey var mıdır? Cemaatçiliğin de liberterliğin de egemenlik yaklaşımını reddetmesi mümkündür. Cemaatçiler, bu yaklaşıma karşı çıkabilirler. Çünkü bu yaklaşım insanların toplumsal rollerini bazı cemaatçilerin karşı çıkacağı ya da onaylamayacağı bir biçimde sorgulayabileceğini öne sürer (6. Bölüm, 6. alt. böl., s.310).⁷ Liberterler, farklılık yaklaşımının gerisindeki biçimsel ayrımcılığa karşı olma ilkesine dahi karşı

7 Feminizm ve cemaatçilik arasındaki gerilime ilişkin daha sıkı tartışmalar için bkz. Frazer ve Lacey 1993; Frazer 1999; Grechner 1989; Okin 1989b: 41-62; Friedman 1989; 1991; Weiss ve Friedman 1995; V. Held 1993; 188-91.

çıktıklarından, onların da egemenlik yaklaşımını kabul etmeleri zordur. Liberterlere göre işverenlerin, işleri uygun gördükleri biçimde tasarlamakta, hattâ istiyorlarsa modası geçmiş ayrımcılığı benimsemekte özgür olmaları gerekir. Bir işveren kadınları işe almak istemediğini söylüyorsa, özel mülkiyet haklarını meşru biçimde kullanmış olacaktır.⁸

Liberal kuramlar egemenlik yaklaşımını benimseyebilir mi? MacKinnon, egemenlik yaklaşımının bizi liberalizmin temel ilkelerinin ötesine taşıdığını savunur. Başka erkek kuramcılar gibi liberal kuramcılar da tarihsel olarak cinsiyet eşitliği karşısında farklılık yaklaşımını benimzedikleri, sonuçta kadınların ezilmişliklerine karşı çıkmadıkları doğrudur. Ancak liberallerin farklılık yaklaşımını benimseyerek kendi ilkelerine ihanet ettiklerini savunmak mümkündür.⁹ Hattâ farklılık yaklaşımı ve liberal ilkeler arasındaki kopukluk belirgindir. Liberalizmin özerkliğe ve fırsat eşitliğine, isteklere duyarlı, yeteneklere duyarsız bir kaynak dağılımına verdiği önem, geleneksel cinsiyet ayrımını görünürde dışlar. Mevcut toplumsal rollerin cinsiyete dayalı olarak belirlenmiş olmasının, Rawls'un başlangıç durumundaki sözleşmecileri tarafından neden bir adaletsizlik kaynağı olarak görülmeyeceğinin görünürde hiçbir gerekçesi yoktur. Rawls'un kendisi, başlangıç durumundaki sözleşmecilerin cinsiyet eşitliğini nasıl yorumlayacağına ilişkin hiçbir şey söylemez. Başkalarıysa Rawls'un tezinin mantığının, bir başka deyişle hak edilmemiş eşitsizliklerin ortadan kaldırılmasına ve kendi amaçlarımızı seçme özgürlüğümüze verilen önemin radikal bir reformu gerekli kıldığını savunur. Örneğin Karen Green, sözleşmecilerin eşit özgürlükteki çıkarlarının ev içi işlerin yeniden dağılımını gerektirdiğini savunmaktadır. (Green

8 Ayrımcılık karşıtı yasalara yönelik liberter bir eleştiri için bkz. Epstein 1995a. Liberterlik ve feminizm arasındaki çatışmalar için bkz. Okin 1989b: 4. Bölüm.

9 Littleton'ın farkın "bedelsiz" olması gerektiği düşüncesi (yukarıda 6. nota bkz.), liberal eşitliğin yeteneklere duyarsızlığını belirtmenin başka bir yoludur (bkz. 3. Bölüm, 2-3. alt. böl., s.79 ve s.83 kesimler). MacKinnon baskınlık yaklaşımının, liberalizmin bakış açısının ötesine geçtiğini, çünkü liberallerin "özü şeffaf olan", "formel" ya da "soyut" bir yasayı amaçladıklarını söyler. MacKinnon'ın "form" ve "öz" arasında nasıl bir karşıtlık kurduğunu ve bunu liberal eşitlik ve özgürlük ilkeleriyle nasıl ilişkilendirdiğini anlamıyordun. MacKinnon, genelde liberalizmi Amerikan anayasasını yorumlayan bir akımla bir tutuyormuş gibi görünür. MacKinnon'un görüşleriyle liberalizm arasındaki ilişki için bkz. Langton 1990; Schaefer 2001; Nussbaum 1999: 2. Bölüm; Bassham 1992.

1986: 31-5) Susan Okin ise Rawls'un sözleşmecilerinin cinsiyet farklılıklarını gözetken sisteme karşı, hem ev içindeki eşitsiz iş bölümünü hem de cinsel nesneleştirmeyi ortadan kaldıran toptan bir karşı çıkışta direteceğini öne sürer (Okin 1987: 67-8; 1989b: 173-86; karşılaştıran Kittay 1995).¹⁰ Geleneksel cinsiyet rollerinin Dworkin'in adillik sınavını geçip geçemeyeceğini soracak olursak, bu rollerin adaletsizliğine ilişkin benzer sonuçlara ulaşabiliriz (karşılaştıran 3. Bölüm, 5. alt. böl. s.125).

Ancak bu, liberallerin, cinsiyet eşitliğine ilişkin bu güçlü değerlendirmeyi benimsemelerinin kolay olacağı anlamına gelmiyor. Egemenlik yaklaşımı, liberallerin kamusal ile özel, adalet ile sevecenlik arasındaki ilişkiler konusunda geleneksel varsayımlarını değiştirmelerini ya da terk etmelerini gerektirebilir. Bu soruları gelecek iki bölümde inceleyeceğim.

2. KAMUSAL VE ÖZEL

Cinsiyet eşitliğine ilişkin olarak, egemenlik yaklaşımını benimseyecek olursak, temel sorunlardan birinin, ev içi iş bölümünün eşitsiz dağılımıyla, aile ile işyerindeki sorumluluklar arasındaki bağlantıyla ilgili ol-

10 Okin, cinsiyet eşitliğine ulaşmak için iki kapsamlı strateji önerir: Kısa vadeli yanıt "savunmasız olanın" korunmasıdır. Evlilik sözleşmesi, ailenin ücretsiz işlerini görebilmek için kariyerlerini ikinci plâna atanları gözetecek biçimde değiştirilmelidir. Bunu sağlamanın bir yolu, "her iki tarafın da "haneye giren bütün gelirlerde eşit hak sahibi olmasını" ve boşanma durumunda "boşanma sonrası hanelerin aynı hayat standardını korumasını" sağlamak olmalıdır (Okin 1989b: 180-3). Uzun vadeli yanıtta, cinsiyetten bağımsız bir toplumun yaratılmasını amaçlamak olmalıdır: "Adil bir gelecek, cinsiyetsiz olacaktır. Bu toplumun yapılarında ve pratiklerinde insanların cinsiyeti, göz renklerinden ya da ayak parmaklarının uzunluğundan daha önemli olmayacaktır. 'Erkek' ya da 'kadın' rollerine ilişkin hiçbir varsayımda bulunulmayacak; çocuk yetiştirmek, çocuk bakımı ve başka sorumluluklardan kavramsal açıdan ayrılmış olacak; erkekler ve kadınların ev içi hayattan eşit ölçüde sorumlu olmaması ya da çocukların ebeveynlerden yalnızca biriyle çok fazla zaman geçirmesi şaşkınlık yaratacaktır." Bu, babaların da daha fazla çocuk bakımı sorumluluğu üstlenmesini, anaların işgücüne daha fazla bağlı olmalarını, yüksek kalitede gündüz bakımını, iş yeri ve okul takviminin ana babalık yapmaya uygun biçimde düzenlenmesini gerektirir. Hedef cinsiyetten bağımsız bir toplumdur ve bu yüzden de "kadınların ve erkeklerin ücretli ve ücretsiz işleri ya da üretken ve üretken olmayan işleri eşit ölçüde paylaşmasını teşvik etmeliyiz. Herkesin kendi yaşam biçimini seçebileceği bir gelecek için çalışmalıyız" (Okin 1989b: 171). Okin'in savlarına ilişkin tartışmalar için bkz. Kleingeld 1998; Sehon 1996; Russell 1995; Kymlicka 1991; Greene 1996.

duğunu görürüz. Ancak siyaset felsefesi alanının temel kuramcıları, aile ilişkileriyle yüzleşmeye ve onları adalet ölçütleri ışığında değerlendirmeye isteksiz olmuşlardır. Örneğin, klasik liberaller, ailenin (aile reisi erkektir) biyolojik olarak belirlenmiş bir birim olduğunu, adaletin ancak aileler arasında, toplumsal kurallarca belirlenmiş ilişkilere göndermede bulunduğunu varsaymıştır (Pateman 1980: 22-4). Dolayısıyla tartıştıkları doğal eşitlik, ailelerin temsilcileri olarak babaların eşitliğidir; tartıştıkları toplum sözleşmesi de aileler arasındaki ilişkileri yönlendirir. Adalet, yetişkin erkeklerin başka yetişkin erkeklerle üzerinde uzlaşmış toplumsal kurallar uyarınca karşı karşıya geldiği “kamusal” alana ilişkindir. Aile ilişkileriye “mahrem”dir; doğal sezgilerle ya da yakınlıkla yönlendirilirler.

Çağdaş kuramcılar, kamusal alanda yalnızca erkeklerin etkinlikte bulunabileceği düşüncesini reddederler. Ancak cinsiyetlerin eşitliği, bu biçimde onaylanmış olsa bile, bu eşitliğin klasik liberal kuramda olduğu gibi ailenin dışındaki ilişkilere uygulandığı varsayılır. Adalet kuramcıları, temelde doğal bir alan sayılan aile içindeki ilişkileri görmezden gelmeyi sürdürürler. Doğal ailenin, geleneksel olarak erkeğin yönettiği, kadınların ücretsiz ev işleri ya da üreyip çoğalmaya ilişkin işlerle uğraştığı bir birim olduğu düşüncesi, örtülü olarak ya da açıkça varsayılır. Örneğin J. S. Mill, kadınların da her türlü girişimde erkeklerle eşit düzeyde başarılı olabileceğini vurgularken, onların ev işleriyle uğraşmayı sürdürmeleri gerektiğini varsaymıştır. Ailede cinsiyete dayalı işbölümünün, “rızaıyla, ama hiçbir biçimde hukukla değil, genel geleneklerle” gerçekleştiğini söyler ve bunun “iki kişi arasında en uygun iş bölümü olduğunu” savunur:

Bir erkeğin mesleğini seçmesi gibi bir kadının da evlenirken bir evin ve ailenin idaresine ilişkin bir seçim yaptığı, bu amaç için yıllarca sürecek çabasının ilk adımını attığı; başka her şeyi ve her uğraşığı değil, ama bu seçimin gerektirdikleriyle tutarlı olmayanları reddedeceği düşünülebilir (Mill ve Mill 1970: 179; karşılaştırın Donner 1993).

Çağdaş kuramcılar Mill kadar açık olmasalar da onun, kadınların aile içindeki rolüne ilişkin düşüncelerini örtülü olarak paylaşırlar. (Paylaşmalar da ev içi işlerin nasıl ödüllendirilmesi ya da paylaşılması gerektiğine ilişkin hiçbir şey söylemezler.) Örneğin Rawls, ailenin bir adalet kuramı çerçevesinde değerlendirilmesi gereken kuramlardan biri olduğunu söylese de, geleneksel ailenin adil olduğunu varsayar ve adil dağılımı “hane halkının sayısına” denk düşen “hane geliri”yle hesaplamayı sürdürür; böylece aile içi adalet tartışması da rafa kalkmış olur.¹¹ Ailenin görmezden gelinmesi, “kamusal ve özel alanlar arasındaki ayrımı kabul eden ve eşitliği öncelikle kamusal alanda sağlamaya çalışan” liberal feminizmin genelinde de yaygındır (Evans 1979: 19).

Cinsiyet eşitliğiyle ilgili olarak aileyi görmezden gelen yaklaşımın sınırlılığı giderek açıklık kazanmaktadır. Daha önce de gördüğümüz gibi kadınların “çift vardiyası”nın sonucu, onları ekonomik açıdan bağımlı duruma getiren düşük ücretli, yarım gün işlere yığılması olmuştur. Ancak bu ekonomik duyarlık ortadan kaldırılrsa bile –örneğin herkese yıllık bir gelirin bağlanması– kadınlar için hâlâ bir eşitsizlik söz konusudur. Çünkü, kadınlardan aile ile kariyer arasında erkeklerin karşı karşıya kalmadığı, bir seçim yapmaları istenir.¹² Mill’in evlenen bir kadının da meslek sahibi olan bir erkek gibi (evlenme sonucu) tam gün bir işi kabul ettiği iddiası çarpıcı derecede gayri adildir. Sonuçta erkekler de evlenirler. Neden evliliğin kadınlar ve erkekler için bu kadar farklı ve eşitsiz sonuçlar doğurması gerekir? Bir ailenin parçası olma isteği kişinin meslek sahibi olmasını dışlamamalıdır. Üstelik kariyerler açısından kaçınılmaz bazı sonuçlar doğuruyorsa, bu sonuçları erkekler ve kadınlar eşit derecede üstlenmelidir.

Ayrıca ev içi işlere neden kamusal alanda daha fazla saygı gösterilmediği sorusu da var. Erkekler ve kadınlar ücretsiz ev işlerini pay-

11 Bkz. Rawls 1971: 128, 146. Rawls’un aileye ilişkin değerlendirmesi için bkz. Okin 1987; Green 1986; English 1977; Kearns 1983; Kittay 1995. Bireyleri “aile reisleri” olarak ele alan “Aristocu takıntı”. siyaset bilimi ve siyaset kuramında egemenliğini sürdürmektedir (Stiehm 1983).

12 Van Parijs, 3. Bölüm, s.118’de tartıştığım temel gelir plânının kilit avantajlarından birinin, kadınların ekonomik bağımlılığını azaltması olduğunu vurgular (Van Parijs 2000, 2001).

laşmalar bile, ev içi işlerin değersiz görülmesinin gerekçesi kültürümüzün “kadınların işleri”ni ya da “kadınca” olan herhangi bir şeyi değersiz görmesiye, bu gerçek bir cinsiyet eşitliği sayılmayacaktır. Cinsiyetçilik, yalnızca ev içi işlerin dağılımında değil, bu işlerin değerlendirilmelerinde de söz konusu olabilir. Ev işlerinin değersiz görülmesi, daha geniş kapsamlı olarak kadınların yaptığı işlerin değersiz görülmesine bağlı olduğundan, kadınlara daha çok saygı gösterilmesi savaşımı, onların aileye katkısına daha çok saygı gösterilmesi savaşımını da içerecektir. Aile, kadını geleneksel rolüne bağımlı kılan kültürel değersizleştirme ve ekonomik bağımlılığın merkezidir. Bunun kestirilebilir sonucu da, birçok evlilikte erkeklerin eşitsiz güce sahip olmasıdır. İş, dinlence, cinsellik, tüketim vs. ile ilgili kararlarda ve evliliklerin önemli bir bölümünde ev içi şiddet tehditleri ve eylemlerinde kullanılan bir güçtür bu (Okin 1989b: 128-30).¹³

Bu yüzden aile, cinsiyet eşitliği yönündeki savaşımın önemli merkezlerinden biridir. Feministler arasında cinsiyet eşitliği savaşımının kamusal ayrımcılıktan ev içi iş bölümüne ve kadınların özel alanda değersiz görülmesine uzanması yönünde bir görüş birliği vardır. Carol Pateman şöyle diyor: “Kamusal ve özel ikiliği, aslında feminizm hakkındaki her şeydir” (Pateman 1987: 103).

Özel alanın adaletsizliğiyle yüzleşmek, aile hayatında büyük değişimleri gerektirir. Peki, adalet kuramlarında ne tür değişimleri zorunlu kılar? Daha önce de gördüğümüz gibi aile içindeki cinsiyet eşitsizlikleriyle yüzleşmemek, liberal özerklik ve fırsat eşitliği ilkelerine ihanet olarak görülebilir. Ancak kimi feminist eleştirmenlere göre liberal-

13 Geleneksel aileyi savunanlar genelde, ev işlerinin cinsiyete göre bölünmesinin akılcı olduğu, bunun ailenin ortak çıkarına yaradığı ve tümüyle görüş birliğine dayandığı düşüncesindedirler. Ama Okin'in de belirttiği gibi, araştırmalar kadınların ev işlerinin mevcut dağılımından hoşnut olmadığını göstermektedir. Kadınlar erkeklerden daha çok çalıştıklarının (ücretli ve ücretsiz işler birlikte düşünüldüğünde); işlerinin daha az zevkli olduğunun (hem erkekler hem kadınlara göre) farkındadırlar; ekonomik açıdan erkeklerle bağımlı olmaya, erkeklerin ev işlerinin pek azını üstlenmesine içerlerler (Okin 1989b: 151-4). Bu yüzden evdeki iş bölümü görüş birliğinin ürünü değildir. “Kocaların ve ücretli işte çalışan kadınlarla yaşayan başka heteroseksüel erkeklerin daha çok ev işi yapmamasının gerekçesi bunu istememeleri ve büyük ölçüde bu isteklerini dayatmalarıdır” (Okin 1989b: 153).

ler, özel-kamusal ayrımına bağlı oldukları, aileyi özel alanın merkezî olarak gördükleri için aileye müdahaleyi, hattâ liberal özerklik ve fırsat eşitliği amaçlarının geliştirilmesini reddeder. Jaggar'a göre liberal mahremiyet hakkı, "evin, ailenin, evliliğin, analığın, doğurmanın ve çocuk büyütmenin kişisel mahremiyetini kapsadığından ve koruduğundan", adalet adına aileye müdahaleyi öngören öneriler, "ailenin özel hayatın merkezî olduğu yönündeki geleneksel liberal kavrayıştan açık bir kopuş anlamına gelecektir. Liberal feminizmin adalet vurgusu, sözde özel hayata saygısını gittikçe gölgelemeye başladığından, insan liberalizmin temel değerlerinin birbiriyle tutarlı olup olmadığını düşünmeye başlayabilir" (Jaggar 1983: 199). Başka deyişle liberaller ya cinsiyet eşitliğine ya da kamusal-özel ayrımına bağlılıklarından vazgeçmek zorundadırlar.

Ancak "geleneksel liberal kavrayış"ın, aileyi "özel hayatın merkezî" olarak görüp görmediği açık değildir. Aslında liberalizmde özel-kamusal ayrımına ilişkin iki farklı kavrayış vardır: Kökenleri Locke'a kadar uzanan ilk kavrayış, siyasi ve toplumsal olan arasındaki ayrımdır: Romantiklerin etkisindeki liberallerle birlikte doğan ikincisi ise toplumsal ve kişisel olan arasındaki farklılıktır. İkisi de aileyi hukuki reformdan muaf tutmayı ne açıklar ne de haklı çıkarır. Hattâ bu ayrımların her biri aileye uygulandığında, geleneksel ataerkil aileye yönelik eleştirilere zemin hazırlar.

(a) Devlet ve Sivil Toplum

Liberalizmin kamusal-özel ayrımının ilk versiyonu, sivil toplum ve devlet ya da toplumsal alanla siyasi alan arasındaki ilişkilerle ilgilidir. 7. Bölüm'de de tartıştığımız gibi, Aristo ve antik çağlardaki başka filozoflar, özgürlük ve iyi hayatın, "yalnızca toplumsal" etkinliklere değil, siyasi iktidarın kullanımına etkin katılımı oluşturduğunu düşünüyorlardı (Arendt 1959: 24). Liberaller ise tersine özgürlük ve iyi hayatın, temelde kişisel uğraşlarımızda ve sivil toplumla ilişkilerimizde yattığını, siyasetin temel işlevinin sivil toplumdaki özgürlüklerimizi korumak olduğunu savunurlar.

Liberalizmin kamusal-özel ayrımının ilk versiyonu budur. Kamusal devletle, özeli de sivil toplumla bir tuttuğu için buna “devlet-toplum” ayrımı diyebiliriz. Liberallerin ise sivil toplumda özel alanı ayrıcalıklı kıldığını unutmamalıyız: Liberalizm “toplumun yüceltilmesi”ni içerir, çünkü bireylerin sivil toplumda özgürce oluşturduğu ve koruduğu özel (devlet dışı) birliklerin, siyasi derneklerin zoraki birliğinden daha anlamlı ve doyurucu olduğunu varsayar (Wolin 1960: 363). Çağdaş Aristocu yurttaşçı cumhuriyetçiler ise tersine siyasi katılımı iyi bir hayatın ayrıcalıklı merkezî, sosyal hayatın ise yalnızca siyasi hayatı sürdürmenin bir aracı olarak gören eski modele dönmek isteyeceklerdir.

Aile bu devlet-toplum ayrımında nereye oturur? Ailenin doğal olarak sivil toplumun özel alanına girdiği, çünkü ailenin insanların özgürce oluşturduğu birliklerden biri olduğu düşünülebilir. Ancak birçok feministin de belirttiği gibi toplumsal alana ilişkin çoğu liberal tanım, toplumsal alanın yalnızca yetişkin (ve bedenen sağlam) erkekleri içerdiğini söyler gibidir. Bu tanımlar, bu katılımcıları yetiştirip büyüten emeği, yani temelde kadınların harcadığı, genelde aile içindeki emeği görmezden gelirler. Pateman’ın da belirttiği gibi, “liberalizm sivil toplumu, yükleyici ev içi hayattan soyutlayarak kavramsallaştırır” ve böylece “ev hayatı, kuramsal tartışmada ‘unutulur.’ Özel ve kamusal arasındaki ayrım, erkeklerin dünyasındaki bir ayrım olarak sunulur. Bu ayrım yalnızca özel ve kamusal biçiminde değil, örneğin “toplum” ve “devlet” ya da “ekonomi” ve “siyaset” ya da “özgürlük” ve “zorlama” ya da “toplumsal” ve “siyasi” olarak çok farklı biçimlerde ifade edilir (Pateman 1987: 107). Bunların tümü de “erkeklerin dünyasındadır.”

Bir başka deyişle ev hayatı, hem devletin hem de sivil toplumun dışında kalma eğilimindedir. Neden aile sivil toplumdan dışlanır? Ailenin, özel alanda kaldığı için sivil toplumdan dışlandığı yanıtını veremeyiz. Çünkü buradaki sorun tam da ailenin, liberal özgürlüğün alanı olan özel (toplumsal) alanın bir parçası olarak görülmeşiştir. Ailenin bu dışlanması, bir anlamda şaşırtıcıdır. Çünkü aile paradigmatik olarak, liberallerin toplumun geri kalanında övdüğü türden gönüllü işbirliğine dayanan, ama geleneksel olarak liberallerin feodalizme yük-

lediği kısıtlamalar içine sıkışmış toplumsal bir kurum olarak görünür. Erkeklerin toplumsal hayata özgürce katılımı üzerine düşünen liberaler, ya ev hayatının eşitlik ve rıza ilkelerinde örgütlenmesini ya da ev içi düzenlemelerin kadınların toplumsal hayatın başka biçimlerine katılımını engellemesini dikkate almıyor gibidirler.

Bilim, din, kültür ve ekonomi alanlarında dayatmacı hiyerarşilere karşı çıkan liberaller, niçin bu davranışın aynısını aile içinde de yapmaya ilgi göstermezler?¹⁴ Kuşkusuz bunun yanıtı, bir ölçüde erkek filozofların kendilerinin de yararlandığı cinsiyetçi bir iş bölümünü sorgulamakta hiçbir çıkarlarının olmamasıdır. Bu, ev içi rollerin “doğal” ve biyolojik olarak sabitlendiği varsayımıyla kuram düzeyinde açıklanmıştır. Ya kadınların aşağı düzeyde olduğu savlarına ya da ana ve çocuk arasında doğal olarak gelişen duygusal bağın toplumsal ya da siyasi hayatın gerektirdiği karakter özellikleriyle bağdaşmadığını söyleyen son dönemdeki duygusal aile ideolojisine dayandırılan bir varsayımdır bu (Okin 1981).

Tarihsel olarak birçok liberal kuramcı, ailenin sivil topluma ilişkin liberal kavrayıştan dışlanmasını haklı çıkarmak için bu varsayımlardan birine ya da birkaçına başvurmuştur. Liberaller bu temele dayanarak, kadına ait ev içi alanla erkeğe ait kamusal alan (sivil toplum ve siyaset de dahil) arasında keskin bir ayrımı kabul etmişlerdir. Bunu geleneksel “ev içi/kamusal” ayrımı olarak adlandırabiliriz. Liberaller devlet ve sivil topluma ilişkin değerlendirmelerini geliştirirken bu ayrımı dikkate almışlardır. Pateman’ın da haklı olarak işaret ettiği gibi, devlet toplum ayrımına ilişkin liberal değerlendirmeler bu ayrımı, kadınların “doğal” olarak ait oldukları ev içi alanda kaldıklarını varsayan “erkeklerin dünyasına ait” bir ayrım olarak tanımlarlar.

Ancak kadınların rollerine ve becerilerine ilişkin bu varsayımla-

14 Bunun bir açıklaması da, liberallerin ev hayatına karşı atalarının ilgisizliğini korumuş olmasıdır. Antiklerin ev hayatını, erkeklerin siyasi hayata katılımını sağlamak için açılacak bir şey olarak gördüğü gibi, liberaller de ev hayatını toplumsal hayata özgürce katılmak için egemenlik kurulması gereken bir alan olarak görmüşlerdir. Mill ve Marx’ın çoğalmayı bir özgürlük ve adalet alanı olarak görmemelerinin bir nedeni de budur. Kadının geleneksel rolünü “doğal”, kültürel olarak değiştirilemeyecek bir rol olarak görmüşlerdir (Karşılaştırım Jagger 1983: 4. Bölüm; Okin 1979: 9. Bölüm; Donner 1993).

rın liberaller tarafından bulunmadığını, tam tersine liberalizmin yükselişinden birkaç yüzyıl, hattâ bin yıl öncesine denk düştüğünü belirtelim. Bunlar liberalizm öncesi görüşlerdir ve bu görüşlerle, liberalizmin devlet-toplum ayırımını kabul edişi arasında mantıksal ya da tarihsel hiçbir bağ yoktur. İşin üzücü yönü, Batı geleneğinde bütün siyaset kuramcılarının, devlet-toplum ayırımına ilişkin görüşleri ne olursa olsun, ev içi hayatı toplumun geri kalanından ayırmaya ve kadınları bu alana ilişkilendirmeye yönelik bu açıklamaların birini ya da ötekini kabul etmiş olmalarıdır. Kennedy ve Mendus'un da belirttiği gibi, "Adam Smith ve Hegel'in, Kant ve Mill'in, Rousseau ve Nietzsche'nin kuramları hemen her yönden birbirinden ayrılır; ama kadınlara davranışları açısından, bu her yönden farklı filozoflar şaşırtıcı bir birlik sergilerler." Siyasi yelpazenin hemen her noktasından erkek kuramcılar, "kadınların eve kapatılmasının, kadınların özel, duygusal ve evrensel olmayan doğalarına göndermede bulunarak haklı çıkarılmasını kabul etmiştir. O yalnızca sevgi ve dostluk bağlarına sahip olduğu için siyasi hayatta kamusal çıkarları, kişisel bir bağ ya da özel bir tercih için feda edebilecek tehlikeli bir kişi olacaktır" (Kennedy ve Mendus 1987: 3-4, 10).

Bir başka deyişle liberaller (kadına ait) ev içi dünyayla (erkeğe ait) kamusal dünya arasındaki keskin ayrımı miras almışlardır ve daha önce liberal olmayanların dayandığı gerekçelerle, kadınların doğal rolüne ilişkin varsayımlarla bu ayrımı desteklemiştir. Liberallerin siyasi olmayan, sivil toplum alanının önemini vurguladığı ve Aristocu yaklaşımın siyaseti toplumdaki ayrıcalıklı görme eğilimini reddettikleri gerçeği, aileyle ilgili görüşlerinin nedeni ya da açıklaması değildir.¹⁵

15 Birçok feminist ev içi-kamusal ayrımının liberalizmin kamusal alan-özel alan ayrımıyla doğduğunu ya da bu ayrıma yansıdığını düşünür (Örneğin Nicholson 1986: 201; Kennedy ve Mendus 1987: 6-7; Coltheart 1986: 112). Ancak bu tarihsel olarak yanlış, çünkü "kamusal alanın erkeklere, ev hayatının kadınlara yüklenmesi Batı tarihinde süreklilik taşır" (Eisenstein 1981: 22). Liberalizm, bu kamusal-özel ayrımını yaratmaktan çok miras almıştır. Liberallerin kamusal ve özel arasındaki ayrımı vurgulayarak kamusal ve ev hayatı arasındaki daha temel ayrımı gözlerden sakladığı doğru olabilir (Pateman 1987: 109). Ama eğer böyleyse, bu gözlerden saklanan erkeklere ve kadınlara ait alanlar arasında, liberalizmden öncesine uzanan bir ayrımdır (Eisenstein 1982: 223; karşılaştırım Green 1986: 34; Nicholson 1986: 161).

Aslında, liberal devlet-toplum ayrımını reddeden yurttaşçı cumhuriyetçi kuramcılar, kadına ait ev içi dünyayla erkeğe ait kamusal dünya arasındaki geleneksel ayrımı keskinleştirme eğilimindedirler. Örneğin antik Yunan'da, liberallerin desteklediği türden bir özgür toplumsal alan kavrayışı yoktu; ama onlar ev içi alanla kadınların görünmez olmasını isteyen kamusal alan arasında keskin bir ayrımı benimsemişlerdi (Elshtain 1981: 22; Arendt 1959: 24; Kennedy ve Mendus 1987: 6). Ev içi-kamusal ayrımını reddetmek şöyle dursun, "Yunan siyasi bilincinin kökenlerinde, bu ayrımın eşitsiz bir açıklık ve kararlılıkla çizildiğini görürüz" (Arendt 1959: 37). Aynı biçimde Rousseau, toplumu devletin üstüne çıkarırken, "sanki hep öyleymiş ve tümüyle erkeklere ait olması gerekiyormuş gibi kadınlara ait özel aile yapısıyla desteklenen", siyasi açıdan bütünleşmiş bir toplum hayali sunar (Eisenstein 1981: 77; karşılaştırın Elshtain 1981: 165; Pateman 1975: 464). Hatta, antik Yunan'daki "Kadınlar evlendiklerinde kamusal hayattan çekilirler; evlerinin dört duvarı arasında kendilerini evin ve ailenin bakımına adanlar. Bu kadınlara doğa ve akıl gereği yüklenen yaşam biçimidir" görüşünü de destekler (Rousseau, Eisenstein'da alıntı 1981: 66). Hegel, liberalizmin devlet ve toplum arasındaki "radikal ayrımı"na karşı çıkarken kuramı, "duygusal ailenin kadınların becerilerini tanımında onların ezilmişliğini, eğitimden yoksun olmalarını, piyasanın, yurttaşlığın ve entelektüel hayatın kamusal alanlarından dışlanmaları

Özel alana ilişkin bu liberal kavrayış neden kaybolmuştur ve böylelikle "çağdaş Amerikan toplumu bağlamında özel hayat idealinden konuşmak aileden konuşmak anlamına gelmiştir"? (Elshtain 1981: 322; karşılaştırın Benn ve Gaus 1983: 54) Herhalde insanlar "kamusal" ve "özel" arasında uzamda bir sınır olduğunu varsaydığı için. Eğer böyleyse, özel hayatı en akılcı biçimde yerleştirebileceğimiz yer aile ortamıdır. Ancak liberal kamusal-özel ayrımı, iki fiziksel alan arasında bir ayrım değildir; çünkü toplum ve siyaset temelde birbirine karşılıktır. Bu, iki farklı amaç ve sorumluluk arasındaki bir ayrımdır. Kamusal eylemde bulunmak, herkesin çıkarlarına tarafsız ilgi olarak tanımlanan ortak yararın geliştirilmesi için sorumluluk üstlenmek anlamına gelir. Özel hayata ilişkin bir eylemde bulunulurken, kişinin tarafsız olarak davranması değil, başkalarının haklarıyla tutarlı olarak kendi amaçlarını izlemekte ve ortak amaçları izlemek için başkalarına katılmakta özgür olması gerekir. Her iki eylem de toplumda herhangi bir yerde ortaya çıkabilir. Kişinin kamusala adım atması, tarafsız olarak davranmakla ya da eylemlerinden hesap vermekle yükümlü olması anlamına gelmez. Kişinin evde oturması, onu başkalarının haklarına saygılı olmaktan başışık kılmaz.

nı haklı çıkarırken nasıl kullanıldığına ilişkin en renkli örneklerden biridir” (Elshtain 1981: 176; Okin 1981: 85).

Bu yüzden de, liberal devlet-toplum ayrımı, geleneksel ev içi-kamusal ayrımından farklıdır. Devlet-toplum ayrımını reddeden Aristocu cumhuriyetçi kuramcılar, genelde geleneksel ev içi-kamusal ayrımını desteklerler. Oysa devlet-toplumu ayrımının desteklenmesi, ev içi-kamusal ayrımının reddedilmesiyle tutarlıdır. Hattâ daha önce de gördüğümüz gibi liberallerin sivil toplumu değerlendirirken kullandığı gerekçeler, aileyi dayatıcı hiyerarşiler değil de, kişisel özerklik temelinde yeniden kavramsallaştırmanın ve ailenin toplumsal hayata katılımı engellemekten çok buna izin vermesini sağlamanın da gerekçeleridir.

Liberal devlet-toplum ayrımıyla geleneksel ev içi-kamusal ayrımı arasında bir çizgi çektikten sonra liberal devlet-toplum ayrımını reddederken yaslanabileceğimiz feminist gerekçeler var mıdır? Çağdaş feministlerin çoğunun, devlet ve toplum arasındaki ilişki konusunda liberal bakış açısının temel yönlerini kabul ettiklerine, Aristocu cumhuriyetçilerin siyaseti toplum karşısında ayrıcalıklı kılma girişimine karşı çıktıklarına inanıyorum.¹⁶ Öncelikle, siyasi alanı yücelten Aristocu yaklaşım, birçok feministe göre toplumumuzda kadınların kültürel açıdan değersizleştirilmelerinin kökeninde yatan türden bir doğa-kültür ikiliğine dayanmaktadır. Kadınların yaptığı işlerin, özellikle de çocuk doğurma ve büyütmenin değersiz görülmesinin önemli bir bileşeni, bu işlerin bilinçli niyetler ya da kültürel bilgiden çok yalnızca doğal, biyolojik bir güdüye dayandığı düşüncesidir (V. Held 1993: 112-37). Böylece erkekler, kendilerini “doğal” işlevler ya da güdülerin ev içi alanından mümkün

16 Ataerkil ev içi-kamusal ayrımıyla arasına bir çizgi çekilse bile liberal devlet-toplum ayrımına kimi feminist eleştiriler yöneltilmiştir. Örneğin Pateman, yalnızca “siyasi olanı kamusal hayata yerleştirmeye” çalışan cumhuriyetçi eleştirilerin tersine, “liberal kavrayışa getirilecek seçeneklerin kamusal ve ev hayatı arasındaki ilişkiyi de kapsamı gerektiğinde ısrar eder” (Pateman 1987: 108). Ancak kamusal-ev içi ayrımına karşı çıkan feministlerin neden liberal devlet-toplum ayrımıyla ilgilenmesi gerektiğini söylemez. Pateman’ın yorumlarından, devlet ve sivil toplum arasındaki ayrımın ortadan kaldırılmasının kadınlara nasıl bir yararı dokunacağına ilişkin net bir fikir edinmeyiz (Pateman 1987: 120). Fran Olsen, Marx’ın yabancılaşmayla ilgili yorumlarından yola çıkarak devlet-toplum ayrımına ilişkin feminist bir eleştiri sunar (Olsen 1983: 1561-4).

olduğu kadar ayırarak gerçekten insanca hayatlara ve gerçek özgürlüğe ulaşırlarken, kadınlar ev içi işlerin hayvani işlevleriyle ilişkilendirilir.

Siyasetin, hayatın daha yüksek bir biçimi olduğu yönündeki Aristocu görüş de benzer bir düşünüşe, toplumsal hayatın da ev içi hayat gibi yalnızca doğal etkinlikleri kapsadığı görüşüne dayanır. Yunan düşüncesine göre toplumsal hayat, “gündüzün ve gecenin, hayatın ve ölümün mutlu ve amaçsız bir düzenlilikle birbirini kovaladığı, didinilip dinlenen, çalışılıp tüketilen, doğanın tanımlanmış döngüsü içindedir” (Arendt 1959: 106). Gündelik hayatın bu “amaçsız düzenliliği” temelde önemsizdir, geldiği toz bulutunun içine geri dönmeye mahkûmdur. Ancak yurttaşların siyaseti, “hayatın verimsizliğine karşı bir güvencedir” (Arendt 1959: 56). Aristocu siyaset doğanın döngülerini aşmaya çalıştığı için, “ev hayatının gereklerine hükmetmek şehrin özgürlüğünün bir koşuludur.. Ev hayatı şehirdeki “iyi hayat” adına vardır” (Arendt 1959: 30-1, 37). Hattâ “yalnızca ekmek parası kazanmaya, hayatı sürdürmeye yönelik bir etkinliğin siyaset alanına girmesine izin verilmez” (Arendt 1959: 37; karşılaştırım Young 1989: 253).

Kamusal hayatın amacına ve değerine ilişkin olarak, Adrienne Rich’in kadınların “dünyayı korumaya, dünyanın korunmasına, dünyanın onarılmasına... parçalanmış ve yıpranmış aile hayatını görünmez ellerle dokumaya” adanmışlığına ilişkin değerlendirmesiyle taban tabana karşıt bir kavrayış düşünmek zordur (Rich 1979: 205-6).¹⁷ Hattâ Anne Phillips’in belirttiği gibi, “Özgürlüğü özel alanda olup bitenlerden çok kamusal alanda olup bitenlerle ilgili bir sorun olarak gören ve ev hayatının etkinliklerini, kamusal hayatın erkekçe kahramanlıklarına bir engel olarak değerlendiren cumhuriyetçilik kadar, feminizmle ittifaka girmeye yanaşmayan kuram pek yoktur” (Phillips 2000: 279).

17 Aynı biçimde, Aristocu cumhuriyetçi siyaset kavrayışı da gelecek kesimde tartışacağım özen ahlakını temel alan feminist siyaset kavrayışıyla çelişki içindedir. Klasik cumhuriyetçi siyaset, Joan Tronto’nun özen siyaseti kavrayışına hiç yer açmaz. Tronto bu kavrayışı şöyle tanımlar: “İçinde mümkün olduğunda iyi yaşayabilmek için ‘dünyamızı’ korumak, sürdürmek ve onarmak için yaptığımız her şeyi kapsayan bir tür etkinliği. Bu dünya, aralarında karmaşık ve hayata ayakta tutan bir ağ örmeye çalıştığımız bedenlerimizi, benliklerimizi ve çevremizi kapsar” (Tronto 1995: 142).

Ayrıca siyasetin toplumdan önce gelmesi, kendisine yüklenen evrensellik ya da ortaklığa dayandığından, bu evrenselliğin korunması, siyaseti özel olanın alanından ayırmayı gerektirir ve bu da kaçınılmaz olarak siyasetin ev içi kaygılardan ayrılması anlamına gelir. Iris Young'ın da belirttiği gibi,

Yurttaşçı cumhuriyetçiler, yurttaşlığın erdemlerini, evrensel kamusal alana katılım anlamında överken, cinsiyet farklılıklarından uzaklaşmayı anlatmışlardır. Erkeklerle özgü erdem ve yurttaşlığın kamusal alanının, bağımsızlık, genellik ve serinkanlılıkla övülmesi, aileye ait özel alanın duygular, duyular ve bedensel gereksinimlerin kapatılması gereken yer olarak kurulması anlamına gelir. Bu yüzden kamusalın genelliği, kadınların dışlanmasına dayanır (Young 1989: 253-4; karşılaştırın Phillips 2000: 285-6).

Siyaseti doğa ve özelliği aştığı gerekçesiyle değerli gören Aristocu cumhuriyetçilerin tersine, liberaller ve feministler kamusal iktidarı belli çıkarların, gereksinimlerin ve toplumsal ilişkilerin korunmasının bir aracı olarak görme konusunda temel bir görüş birliği içindedirler. Ancak bu görüş birliği, feministler ve liberallerin devlet ve toplum arasındaki ilişkinin bütün yönleri üzerinde uzlaştıklarını göstermez. Siyasi iktidarın sivil toplumda özel çıkarların desteklenmesi anlamında haklı çıkarılması gerektiğini kabul etsek bile, potansiyel uzlaşmazlık konusu olan birçok alan vardır. Örneğin 6. Bölüm, s.349-352'de belirttiğim gibi, liberaller, sivil toplumu istikrarlı ve kendi kendini değiştirebilir olarak görme eğilimindedirler: Bireylerin birlikler kurma ve bu birlikleri koruma hakları yeterince güvenceye alındığı sürece canlı bir sivil toplumun varolabileceğini varsayabiliriz. Ancak bunun fazla iyimser olduğunu da düşünebiliriz. Bireyler kendi başlarına kendilerine aktarılan toplumsal ilişkiler ağını korumayacaklardır. Büyük olasılıkla insanlar, devletin toplumsal grupları etkin biçimde desteklememesi durumunda toplumu çözecek kadar baş döndürücü bir hızla bütün toplumsal ilişkilere girip çıkacaklardır. Bu kaygı cemaatçiler tarafından gündeme getirilmiştir (6. Bölüm, 8. alt. böl., s.346). Feministler de bugüne dek bu kaygıyı paylaştıklarından hükümetin, ailevi ilişkiler de

dahil kimi toplumsal bağları korumayı ve bu bağlardan kopmanın daha zorlaştırılmasını desteklemesini isteyebilirler.

Feministler, buna bağlı olarak ifade ve basın özgürlüğünün, genelleksel cinsiyetçi klişeler de dahil, önyargılara ve klişelere karşı koyacağı yönündeki genel liberal inancı paylaşmayabilir; bu yüzden de kadınları aşağılayıcı kültürel imgelerle savaşıma yönelik daha güçlü hükümet politikalarını destekleyebilirler. Liberaller, herkesin anlatıma ve bir araya gelmeye yönelik araçlardan özgürce, adil bir biçimde yararlanması durumunda hükümetlerin kültürel gelişmeleri izlemesine gerek kalmaksızın gerçeğin yalanlara, anlayışın önyargıya üstün geleceğini düşünme eğilimindedirler (6. Bölüm, 8. alt böl., s.346). Bir başka deyişle liberaller, sivil özgürlük ve maddi eşitlik koşullarında kültürel baskıların yaşayamayacağı görüşündedir. Bu bakış açısına göre kadınların sivil ve siyasi haklarının etkili bir biçimde korunması ve eşit maddî kaynaklara sahip olmaları sağlandığında, onlara ilişkin aşağılayıcı klişelere ve imgelere de kaçınılmaz olarak karşı çıkılacak, bunların hepsi silinip gidecektir.

Ancak feministler bu görüşü fazlasıyla iyimser bulurlar. Gerçekleri ileri sürerek verilen özgür ve adil bir savaşım da bile varlığını koruyabilecek, hattâ çoğalabilecek kimi yanlış ve tehlikeli kültürel temsiller bulunabilir. Bu noktada pornografiye ve cinsiyetçi reklamlara dikkat çekilir. Liberaller, genelde pornografi ve cinsiyetçi reklamlar kadın cinselliğini yanlış betimliyor olsa da, bu durumun pornografiyi ve cinsiyetçi reklamları yasaklamak için yeterli gerekçe oluşturmadığını söylerler. Bunun, bu düşüncelerin güçsüzlüğünden değil, sivil toplumda ifade ve dernekleşme özgürlüğünün bu düşüncelerin sınılanması için devletin baskıcı aygıtından daha iyi bir zemin oluşturmasından kaynaklandığını ileri sürerler. Kimi insanlara göre bu, sivil toplumda ifade özgürlüğünün gücünün kültürel baskının kökünü kazıyacağına ilişkin yersiz bir incelik. MacKinnon'ın da belirttiği gibi, ifade özgürlüğü gerçeklerin bulunmasını sağlıyorsa, "o zaman neden –pornografi hiç olmadığı kadar yaygınken– hâlâ bunca yalana gömülüp kalmışız?" (MacKinnon 1987: 155) MacKinnon'a göre ifade özgürlüğüne duyulan

lan bu inanç, “liberal ahlâkın gerçekliği *oluşturan* yanılısamalarla başa çıkamadığı”nı gösterir (MacKinnon 1987: 162).

Sonuçta, “uyarlanan tercihler” sorunu, liberallerin sandığından daha ciddi bir sorun olabilir. 2. Bölüm’de de tartıştığımız gibi insanların tercihlerini, toplumsal ve kültürel ölçülerin normal ve kabul edilebilir olarak tanımladığı şeylere uyacak biçimde değiştirdiği yönünde güçlü kanıtlar vardır. Eğer yaygın kültürel imgeler, kadının rolünü temelde erkeklere hizmet olarak tanımlıyorsa, kadınlar tercihlerini bu imgeye uyacak biçimde değiştirebilirler. “Gönüllü ev kadınları”nın (gönüllü kölelerin) varlığını, adaletsizliğin olmadığına kanıt olarak gösteremeyişimizin bir nedeni de budur. Liberaller ve feministler, insanların tercihlerini ve amaçlarını baskıcı olmayan koşullarda, korku, bilgisizlik ya da önyargılardan arınmış olarak belirlemelerinin önemli olduğu düşüncesinde birleşirler. Ancak liberaller bireysel haklar ve dağılım adaletinin daha sıkı biçimde korunmasının, baskıcı olmayan koşullar yaratabileceğini düşünmeye eğilimlidirler. Feministler ise kadınların okulda, basında, reklamlarda vs. uzun yıllardır olumsuz biçimde klişeleştirilmesine karşı çıkmak ve bunu aşmak için etkin devlet politikalarına ihtiyaç olduğu görüşündedirler.¹⁸

Liberallerle feministler arasındaki bu muhtemel uzlaşmazlıklar birincil önem taşısa da (ve devletle kültüre ilişkin olarak 6. Bölüm’ün sonunda gündeme getirdiğim kimi deneysel soruları kapsasa da), bu uzlaşmazlıklar toplumsal hayata siyaset karşısında öncelik tanıyan ortak bir bakış açısının içinde yer alır.

(b) Kişisel Olan ve Toplumsal Olan: Mahremiyet Hakkı

Liberalizmin özgün kamusal-özel ayrımı, son yüzyıl içinde, kişisel ve mahrem olanla kamusal olan –burada kamusal hem devleti hem sivil toplumu içerir– arasına bir çizgi çeken ikinci bir ayrımla tamamlanmış-

¹⁸ Liberallerin, sivil toplumdaki baskıcı kültürel normlar ve temsiller yüzünden kadınların tercihlerini uyarlaması sorunuyla nasıl yeterince başa çıkamadığına ilişkin tartışmalar için bkz. Kernohan 1998; Hampton 1997: 191-209; Sunstein 1996; 1999; Okin 1994; 1999; Nussbaum 2000: 5. bölüm. Rawls’un uyarlanan tercihler sorununu kabulüne ilişkin bkz. Rawls 1971: 259-60.

tır. Bu ikinci ayırım, önce liberaller değil romantikler arasında doğmuştur. Hattâ kökeninde kısmen liberalizmin toplumu yüceltmesine yönelik bir muhalefet yatmaktadır. Klasik liberaller, toplumu kişisel özgürlüklerin temel alanı olarak görürken, romantikler toplumsal uyumun bireysellik üzerindeki etkilerine dikkat çekerler. Bireysellik yalnızca siyasi zorlamayla değil, toplumsal beklentilerin görünürde, her yerde hazır ve nazır baskısıyla da tehdit edilir. Romantiklere göre “özel”,

dünyevî varoluştan kopuş anlamına gelir ve kişisel gelişim, kendini ifade ve sanatsal yaratıyla ilgilidir. Klasik liberal düşüncede ise tersine “özel”, kişisel inzivaya değil topluma göndermede bulunur; toplum da etkileyici bir uyumsuzluktan çok, özgür akılcı eylemin alanıdır. Liberalizm bu alanı, hükümetin iktidarı kullanımını kısıtlayarak ve rakip başka özgürlükleri belirleyerek korur. Saf romantizm ve geleneksel liberalizm yalnızca özel hayata ilişkin kavrayışları değil, ayrıcalıklı bir özel alan yaratmaktaki güdüleri bakımından da birbirinden ayrılr (Rosenblum 1987: 59).

Romantikler toplumsal hayatı kamusal alana dahil etmişlerdir. Çünkü sivil toplumdaki bağlar, siyasi olmasalar da bireyleri başkalarının yargılarına ve olası sansürlerine maruz bırakır. Başkalarının varlığı, rahatsız edici, can sıkıcı, yorucu olabilir. Bireylerin kendilerine zaman ayırmaya, kamusal hayattan çekilip düşünmeye, yaygın olmayan düşünceleri tartmaya, yeniden güç kazanmaya ve yakın ilişkileri beslemeye gereksinimleri vardır.¹⁹ Bu açıdan toplumsal hayat da siyasi hayat kadar istekli olabilir. Aslında “en önemli işlevi, mahrem olanı korumak olan modern mahremiyet, siyasi alana değil, toplumsal alana karşı keşfedilmiştir” (Arendt 1959: 38; karşılaştırmın Benn ve Gaus 1983: 53). Dolayısıyla romantikler, “aşk ve arkadaşlık dışında başkalarıyla kurulan her türlü biçimsel ilişkiyi” kamusal olarak görmüşlerdir (Rosenblum 1987: 67).

Bu ikinci kamusal-özel ayırımı liberalizme muhalif olarak doğmuş olsa da çağdaş liberaller romantik görüşü büyük ölçüde kabul et-

19 Kişinin zaman zaman kendini toplumdaki ayırabilme yönünde geliştirmesinin –başkaları tarafından ulaşılamaz olmasının– önemi üzerine bkz. Hefferman 1995; Allen 1999.

mişler; romantizmin toplumsal baskılara yaptığı vurguyu, klasik liberalizmin toplumsal özgürlüklere yaptığı vurguyla birleştirmişlerdir. Romantizmin mahremiyet vurgusu, aslında liberallerin, grupların profesyonel derneklerde, işçi sendikalarında, eğitim kurumlarında vs. kendi üyeleri üzerinde zorlayıcı bir baskı kurmasından, toplumsal tek tipliğin –derneklerin çoğulluğu ve düşünceler piyasası toplumsal tek tipleşme karşısında bireye yetersiz koruma sağlar– daha genel baskısından duyduğu korkuyla örtüşür. Sonuçta çağdaş liberalizm, yalnızca toplumsal hayatta özel alanı korumakla değil, özel alanda bireylerin mahremiyete sahip olacakları bir yer açmakla da ilgilidir. Liberallere göre özel hayat, hem klasik liberallerin vurguladığı gibi sivil toplum kurumlarına etkin olarak katılmak, hem de romantiklerin vurguladığı gibi bu düzenli toplumsal hayatta kişisel inziva anlamına gelir.²⁰

Liberalizmin bu ikinci özel-kamusal ayrımı, genelde hukuki bir terim olan “mahremiyet hakkı” başlığı altında tartışılır. İlk kamusal-özel ayrımı gibi bu ayrım da feminist eleştirilerin boy hedefi haline gelmiştir. ABD’de mahremiyet hakkına anayasal statü tanıyan Conneticut’taki Griswold davası kararı (381 US 479 [1965]), evli kadınların doğum kontrol yöntemlerinden yararlanmasını yasaklayan yasaların mahremiyet hakkını çiğnediği hükmüne vardığı için başta kadınlar için bir zafer olarak görülmüştür. Ancak o tarihten bu yana ABD Yüksek Mahkemesi tarafından yorumlandığı biçimiyle bu hakkın, kadınların ev içindeki bastırılmışlıklarına son vermeyi amaçlayan reformların, önünde yeni bir engel oluşturabileceği de açıklık kazanmıştır. Mahremiyet hakkı, dışardan aileye yönelik herhangi bir müdahaleyi mahremiyet hakkının çiğnenmesi sayan bir yorum kazanmıştır. Sonuç-

20 Mahremiyete ilişkin bu romantik görüş çağdaş liberalizmle öylesine bütünleşmiştir ki bazı insanlar bunu liberalizmin mahremiyete ilişkin özgün bakış açısı olarak görürler (Örneğin Benn ve Gaus 1983: 57-8). Ancak toplumdan uzaklaşma düşüncesine klasik liberallerde rastlansa da [örneğin Locke’un *Letter of Toleration*’ında (Hoşgörü Mektubu)], bu aslında uyarlanmış liberal bir konumdur. Mahremiyeti sivil toplumdaki bütün rollerden çekilmek olarak görmek, özgün liberal konumda yer almak şöyle dursun, “kişisel ve özel alanın hemen hemen bütün kurumsal düzenlerden kopması anlamına gelir. Sonuç, hükümet ve toplum arasındaki ayrımla birlikte kamusal ve özel arasındaki geleneksel liberal ayrımın çökmesidir” (Rosenblum 1987: 66).

ta bu karar, ailenin kadınların çıkarlarını korumaya yönelik reformlardan muaf tutulmasına hizmet etmiştir. Örneğin, kadınları ev içi şiddetten, eşlerinin tecavüzünden korumayı amaçlayan, onlara maddî desteğin sağlanmadığı durumlarda dava açma hakkı veren ya da ev içi emeğin değerini resmen tanıyan devlet müdahalelerini ortadan kaldırmaya yaramıştır (Taub ve Schneider 1982: 122; Seigal 1996: 2157-74; Gavison 1992: 35-7). MacKinnon'a göre, mahremiyet hakkı, "özel kamusalın düzeltilmesinden ayrı tutan ve kadınların özel alandaki bağımlılığını depolitize eden özel-kamusal ayrımını güçlendirir" (MacKinnon 1987: 102). Hattâ MacKinnon "mahremiyet öğretisinin devletin kadınlardan resmen el çekmesinin zirve noktası haline geldiğini" söyler (MacKinnon 1991: 1311).

Dolayısıyla bu ikinci kamusal-özel ayrımı, aile ilişkilerini kamusal adaletin sınavından muaf tutma eğilimini güçlendirmiştir. Ancak Yüksek Mahkeme'nin mahremiyet hakkına ilişkin yorumunda bir tutahafılık vardır. Çünkü mahkeme, bireysel mahremiyeti, ailenin kolektif mahremiyeti çerçevesinde tanımlar. Mahremiyet hakkı ailelerin üyelerine değil, ailelere yüklenecek biçimde yorumlanmıştır. Sonuçta, bireylerin aile içinde mahremiyet hakkı yoktur. İki kişi evlenecek ise mahremiyet hakkı, devletin bu çiftin ev içi kararlarına karışmamasını garantiler. Ancak kadının adım atacağı evlilikte, mahremiyeti olmayacaksa, kararların alınmasında hiçbir güce sahip bulunmayacaksa, o zaman ailenin mahremiyetini koruyan bu hak, ona hiçbir mahremiyet tanımayacak, hattâ devletin onun mahremiyetini korumak için eyleme geçmesini engelleyecektir.

Aileyi temel alan bu mahremiyet kavrayışı kadınlar açısından iki yönden başarısızdır. Öncelikle istismarcı bir kocanın ya da babanın tehdidi altındaki kadının mahremiyet isteğini gözetemez. İkincisi kadınların *gönülsüz* mahremiyetini görmezden gelir. Başka deyişle kamusal hayata katılmak için ev içi rollerin bağlayıcılığından kaçıp kurtulmak isteyen anaların ve kızların istemedikleri yalıtılmışlığa, dışlanmaya ya da zoraki boyun eğmeye göz yumar. Anita Allen'ın da dediği gibi, kadınların "mahremiyet sorunu" hem "mahremiyetin istenmeyen

biçimlerinden kurtulma sorunudur”, hem de “sahip olmadıkları mahremiyete ulaşma sorunu” (Allen 1988: 180-1; karşılaştıran Allen 1999: 743-4; McClain 1999a: 770-1). Kadınların doğru mahremiyeti elde edebilmeleri, aile gibi kolektif birimlerin değil, bireylerin mahremiyet hakkına göndermede bulunmalarını gerektirir.

ABD Yüksek Mahkemesi’nin kadının, aile içinde olsa bile bireysel mahremiyetine açıkça göndermede bulunduğu davalar da vardır. Ancak bunlar birer istisna gibi görünüyor (Eichbaum 1979). Peki, neden aile ilişkileri bireysel mahremiyet sınavına tabi tutulmamıştır? Bu sorunun yanıtı, ailenin özel hayatın kalbi olarak görülmesi değildir. Çünkü buradaki sorun, başka her yere uygulanabilen mahremiyet kavramının aile ilişkilerine uygulanamamasıdır. June Eichbaum’un da belirttiği gibi, aileyi temel alan mahremiyet düşüncesi mahremiyet hakkının asıl anlamıyla çatışır: “Kolektif bir birimin, ailenin çıkarlarını bireysel özerklik aleyhine kollayan bir mahremiyet hakkı, mahremiyetin insani bir gereksinim olduğunu tümüyle görmezden gelir ve derindeki anlamını gölgeler” (Eichbaum 1979: 368). Aileyi devletin müdahalesinden korumak, kadınların (ya da çocukların) başkalarının varlığından ya da başkalarının beklentilerine uyma baskısından uzaklaşp, çekilecekleri kişisel bir alanı her zaman güvence altına almaz.

Yüksek Mahkeme neden mahremiyeti aile temelinde yorumlamıştır? Görünüşe bakılırsa bunun yanıtı, geleneksel ailenin doğallığına ilişkin liberalizm öncesi düşüncelerin süregelen etkisinde yatmaktadır. Bu, ailenin kutsallığına ilişkin, “mahremiyet hakkının” en son katkılardan biri olduğu, hukuki savunuların uzun tarihinden de bellidir. Aileyi temel alan mahremiyete ilişkin ilk savunuyu, “aileyi aile reisinin kişiliğinin bir uzantısı olarak düşünen”, bu yüzden de “bir erkeğin aile işlerine karışmasını, onun kişisel alanının işgali olarak gören, özünde bu karışmayı erkeğin daha sık banyo yapmasını şart koşmaktan farklı görmeyen” aile reisi öğretisiydi (Benn ve Gaus 1983: 38). Bu doktrine göre, kadınlar evlilikle birlikte kocanın mülkü haline gelirler, böylece hukuken kişi olmaktan çıkarlardı; çıkarları aile tarafından tanımlanırdı, aileye içkendi ve bu onların doğal konumu olarak kabul

edilirdi. Yavaş yavaş evin öteki üyelerinin haklarının tanınmasıyla birlikte, babanın otoritesine karşı çıkışlar başladı. Ancak geleneksel ailenin, aile reisi öğretisiyle meşrulaştırılması, 1920'lerde "ailenin özerkliği" görüşünü ileri süren muhafazakâr mahkemelerce bir kez daha onaylandı. Aile artık babanın mülkü değildi. Ama geleneksel ailenin temel yapısı yargı reformundan muaf tutuldu; çünkü uygarlığın çekirdeği, toplumsal istikrarın ön koşulu olarak görülüyordu (Nebraska'ya karşı Meyer, 262 US 390 [1923]).

1960'larda ailenin görünümünün değişmeye başlamasıyla birlikte ailenin özerkliği öğretisine de karşı çıkıldı. Artık Yüksek Mahkeme'nin, aileyi yalnız bırakmak için yeni bir gerekçeye gereksinimi vardı. Mahremiyete yapılan vurgu çekici bir değişiklikti. Liberallerin bireysel mahremiyet kaygısı muhafazakârların ailenin özerkliği kaygısıyla örtüşüyordu ve bu eski politikayı bir ölçüde meşrulaştırıyordu. Bu değişiklik gerçek bir değişiklik değil, bir makyajdı. Çünkü Yüksek Mahkeme'nin mahremiyet derken anlatmak istediği şey, daha önce aile reisi ya da ailenin özerkliğiyle demek istediklerinin aynısıydı.²¹ Hat-tâ Mahkeme, aileyi temel alan mahremiyet hakkının, o eski ailenin özerkliği öğretisinin bir uzantısı olduğunu inkâr etmiyor; evliliğin mahremiyetine yaptığı vurguyu, "kararlarının temeli olarak evliliğin antik ve kutsal karakterine" dikkat çekerek haklı çıkarıyordu (Grey 1980: 84-5; karşılaştırın Eichbaum 1979: 372). Mahkeme, bireysel mahremiyete ilişkin liberal kavrayışın en temel bileşenlerini ise geleneksel aile yapısına bağlanmadıkları sürece reddediyordu. Örneğin, yetişkinlerin kendi istekleriyle kendi evlerinde girdikleri eşcinsel ilişkileri suç olarak tanımlayan yasaları uygulamayı sürdürüyor, bu yasala-

21 Ailenin erkeğin özel mülkü olduğu gerekçesine yaslanılarak haklı çıkarılan politikaların, erkekler ve kadınların mahremiyete eşit ölçüde hakkı olduğu gerekçesine yaslanılarak haklı çıkarılması son derece kayda değerdir (Örneğin bkz. Benn ve Gaus 1983: 38). Taub ve Schneider'in de belirttiği gibi, "Devletin ev hayatını düzenleyememesi, artık genelde eli ağır olduğu için hukukun ailedeki duygusal ilişkilere müdahale etmemesi gerektiği temelinde haklı çıkarılıyor. Ancak bu düşüncenin önemi, aynı sonucun daha önce yasal kurgularla, örneğin kadının evlilikte sivil ölümüyle haklı çıkarıldığı gerçeğiyle baltalanıyor" (Taub ve Schneider 1982: 122; karşılaştırın Seigal 1996: 2142-76).

rın mahremiyet hakkını çiğnediğini kabul etmiyordu (Hardwick'e karşı Bowers, 478 US 186 [1986]).

Böylece romantik bireysel mahremiyet hakkı, resmen örgütlenmiş, heteroseksüel aileyi toplumun çekirdeği olarak gören muhafazakâr düşünceyle birleşerek yasalaştı. Mahkeme, liberal kamusal-özel ayrımını gündeme getirirken, aslında bireysel mahremiyeti ailenin özerkliğinden aşağıda gören liberalizm öncesi geleneksel ev içi-kamusal ayrımını gündeme getiriyordu. MacKinnon şöyle diyor:

Feminizmin kadınların ezilmesiyle ilişkilendirdiği her şeyin –mekân olarak beden; ilişkiler anlamında heteroseksüel ilişkiler; gerçek etkinlikler olarak cinsel ilişki ve üreme; gerçek duygular olarak yakın, mahrem duygular– mahremiyet öğretisinin özünde yatan her şeyi oluşturması rastlantısal değildir. Bu bakış açısına göre hukuki mahremiyet öğretisi dayak, evlilikte tecavüz ve kadının emeğinin sömürülmesinin yerlerini korumuş; kadınların kimlikten, özerklikten, denetimden ve kendi kendilerini tanımlamaktan yoksun bırakıldığı merkezî kurumları gözetmiştir. Bu mahremiyet hakkı, erkeklerin kadınları ezerken “yalnız bırakılma” hakkıdır. Bazı erkekleri, başka erkeklerin yatak odalarının dışında tutar (MacKinnon 1987: 101-2).

Mahremiyet hakkının, ev hayatını korumasının rastlantısal olmamasının gerekçesi, liberal mahremiyet düşüncesinin ev hayatının korunmasını öngörmesi değil, aile hayatının koruyucusu olan muhafazakârların, liberal mahremiyetin dilini benimsemeleridir. Feministlerin çoğunun, ailenin özerkliğine ilişkin ataerkil düşüncelerden kopartıldığına, liberalizmin mahremiyete saygıyı öngören temel güdülerini paylaşacağına inanıyorum. Başka deyişle başkalarının rahatsız ediciliği ve bitmez tükenmez istemlerinden bir parça özgürleşmeyi; yeni düşüncelerin deneneceği, yakın ilişkilerin geliştirileceği bir yer sahibi olmanın değerli olduğunu onlar da paylaşır. (Virginia Woolf'un her kadının “kendine ait bir odası” olması gerektiği yönündeki o ünlü savını düşünün.) Allen'ın da belirttiği gibi, “Mahremiyete ilişkin feminist eleştiriler, liberalizmin özel tercihlerin mahremiyeti düşüncesini son dere-

ce canlı bırakır. Kişisel zaman ve kişisel kararlara duyulan özlem, ataerkilliğin kadınların bedenleri ve hayatları üzerindeki sultasını gevşedikten çok sonra da sürebilir” (Allen 1999: 750).²²

Yine de, liberalizmin mahremiyet düşüncesi, tıpkı devlet-toplum ayrımı gibi, geleneksel ev hayatı-kamusal ayrımının bir savunusu değildir. Çünkü mahremiyet geleneksel ailenin dışında, tek başına olmaksa aile içinde savunulmayı gerektirir. Dolayısıyla mahrem olanla olmayan arasındaki sınır, geleneksel ev hayatı-kamusal ayrımını keser. Ailenin bir “mahremiyet ve kişisel inziva alanı” oluşturmasını umsak da birçok kişiye göre ailenin kendisi, insanın biraz uzaklaşıp mahremiyete sahip olmayı istediği bir kurumdur ve mahremiyeti korumak, istismarı önlemek için devlet müdahalesi gerekebilir. Liberal devlet-toplum ayrımında da, liberal mahremiyet hakkı öğretisinde de böyle bir müdahaleyi engelleyecek hiçbir şey yoktur. Rawls’un da söylediği gibi, “Eğer özel hayat adaletten muaf bir alan olarak sayılıyorsa böyle bir şey yoktur. Çünkü kadınların eşit hakları ve çocuklarının da geleceğin yurttaşları olarak sahip oldukları temel haklar devredilemez, geri alınamaz ve onları nerede olurlarsa olsun korur” (Rawls 1997: 791).²³

Ailenin cinsiyet eşitliği sistemi açısından merkezî olduğu düşünül-

22 Aile reisi ya da ailenin özerkliği gibi kavramlardan sıyrıldığında mahremiyetin önemine ilişkin feminist savunular için bkz. Allen 1988; 1997; 1999; McClain 1995; 1999a; Stein 1993.

23 Kimi liberal feministler, geleneksel aileye meydan okumaya başlamıştır. Liberal feminizmin, yalnızca kamusal alana adım atma üzerine düşüncelerle tanımlanması, “son derece sorunlu bir hal kazanmıştır. Liberal feministler de başka birçokları gibi dikkatlerini hızla kadınların özel hayatına yoğunlaştırmışlardır” (Nicholson 1986: 22-3; karşılaştırmın Wendell 1987). Paradoksal olarak liberaller ailede reforma gitmeyi desteklediklerinde, genelde “özel alanın değerini düşürmekle” suçlanmışlardır (Elsthain 1981: 243; karşılaştırmın Nicholson 1986; 24). Jean Elsthain “liberal zorunluluğun”, “özel alanı katı biçimde kamusalılaştırmak ya da siyasallaştırmak” olduğunu öne sürer (Elsthain 1981: 248). Liberalizm çocuk büyütmeyle ilgili sorunları, kamusal bir sorumluluk kılarak, “özel alanı temel var oluş nedeninden ve insani duygu ve değer kaynağından yoksun bırakmaktadır.” Aynı biçimde ev işlerini dışarıya açmak, bunları kamusal eylemler durumuna getirmek, özel alanı daha da bozacaktır. “Herkes mümkün olduğunca kamusal kişilere dönüşecek ve sanayileşmeyle başlayan toplumsal yaşam biçimlerinin çözülmesi, özeline tümüyle kamusalın içine çekilmesiyle tamamına erdirilecektir” (Elsthain 1981: 248, R.P. Wolff’un sözlere). “Ailenin liberalleştirilmesiyle” ilgili son dönemdeki feminist düşüncelere (örneğin sözleşme düşüncesinin evlilik ve aileyi de kapsayacak biçimde genişletilmesi) ilişkin tartışmalar için bkz. Kymlicka 1991.

lürse, adalet kuramlarının, aile örgütlenmesinin kadınların hayatları üzerindeki etkilerine dikkat etmesi, önemdedir. Siyaset felsefesi alanındaki temel kuramların buna yanaşmaması genelde, ailenin özel alanla ilişkili olduğu söylenerek açıklanmıştır. Ancak bu bir anlamda sorunu olduğundan daha az önemsemektir. Aile özel alanla o kadar fazla ilişkilendirilmemiş, neredeyse tamamıyla görmezden gelinmiştir.²⁴ Siyaset kuramının, aileyi kamusal ya da özel bileşenleri açısından incelemekteki başarısızlığı da kadınların çıkarlarına zarar vermiştir. Çünkü geleneksel aileyle ilişkilendirilen cinsiyet rolleri, yalnızca hakların ve kaynakların eşit olmasını öngören kamusal idealde değil, özel hayatın koşulları ve değerlerine ilişkin liberal kavrayışla da çatışır.

3. BİR ÖZEN AHLÂKI

Geleneksel ataerkil kamusal-ailevî ayrımının ve kadınların ev hayatıyla ilişkilendirilmelerinin bir sonucu da erkekler ve kadınlara farklı düşüncelerle, duyguların yüklenmesi olmuştur. Batı felsefesi tarihinde, siyaset kuramcılarının kadınların ev hayatı için gerekli olduğu söylenen sezgisel, duygusal ve ayrıntıcı düşünme biçimleriyle erkeklerin kamusal hayatı için gerekli olduğu söylenen akılcı, tarafsız ve serinkanlı düşünme biçimleri arasında bir ayrım göttüğünü görürüz. Ahlâk,

cinsiyet sınırları çerçevesinde “ahlâka ilişkin bir iş bölümüyle” parçalanmıştır. Yönetim, toplumsal düzeni sağlama ve başka “kamusal” kurumları yönetme işleri erkekler tarafından ayrıcalıklı alanlar olarak tekelleştirilmiş, mahrem kişisel ilişkileri korumakla ilgili işlerse kadınlara dayatılmış ya da bırakılmıştır. Cinsiyetler, özel ve birbirinden ayrı ahlâkî projeler olarak algılanır. Adalet ve haklar, erkeklere ait ölçüleri, değerleri ve erdemleri biçimlendirirken, sevecenlik ve heveslilik kadınlara ilişkin ahlâkî ölçüler, değerler ve erdemleri belirlemiştir (Friedman 1987a: 94).

24 Bu daha önceki bölümlerde tekrar tekrar karşımıza çıkmıştı. Çoğalma ve çocuk yetiştirmeyle ilgili sorunlar Nozick'in kendi kendinin sahibi olma düşüncesinde (4. Bölüm) ya da Marx'ın emeğin önceliğine ilişkin değerlendirmesinde (5. Bölüm) ya da cumhuriyetçilerin iyi hayata ilişkin kavrayışlarında (7. Bölüm) görmezden gelinmiştir.

Bu iki “ahlâkî proje” birbirinden tümüyle farklı, hattâ birbiriy-le çelişkili görünür. Öyle ki kadınların ayrıntıcı mizaçlarının aile haya-tı için işlevsel olsa da, kamusal hayat için gerekli görülen kamusal ada-let açısından yıkıcı olduğu düşünülür. Dolayısıyla kamusalın sağlığı-nın, kadınların dışlanmasına bağlı olduğu söylenir (Okin 1990; Pate-man 1980, 1989).

Bu çelişki, tarihsel olarak ataerkilliği haklı çıkarmak için kulla-nıldıysa da Mary Wollstonecraft gibi ilk feministler, kadınların ayrıntı-cı doğasının, akılcı becerilerini geliştirme becerisinden yoksun bıra-kılmalarının bir sonucu olduğunu savunuyorlardı. Kadınlar, kamunun gereksinimlerini görmezden gelip yalnızca çevrelerindeki gereksi-nimleri üzerine düşünüyorlarsa, bunun gerekçesi kamusal sorumluluk-ları kabul etmelerinin zorla engellenmiş olmasıydı (Pateman 1980: 31). Kimi çağdaş feministler, “erkek” ve “kadın” ahlâkı arasında ay-rım gütmeye geleneğinin tümüyle, hiçbir deneysel temeli olmayan kültü-rel bir mit olduğunu savunurlar. Ancak çağdaş feminizmin, kadınların farklı bir ahlâka sahip olduğunun dikkate alınması gerektiğini savu-nan önemli bir kolu da vardır. Onların bakış açısına göre kadınların ahlâkını sezgisel bir düşünme biçimi olarak değil, ahlâkî bir akıl yürüt-me olarak almamız; cinsiyet eşitsizliğinin yapay bir sonucu değil, ah-lâkî bir görüş kaynağı olarak görmemiz gerekir. Erkek kuramcılar, ka-dınların mizacının doğası gereği sezgisel ve ölçek açısından özel oldu-ğunu ileri sürerken, kimi feministler kadınların mizacının akılcı ve öl-çek açısından da potansiyel olarak kamusal olduğunu savunurlar. Ka-dınların kullandığı ayrıntıcı düşünme biçimi, erkeklerin kamusal alan-da kullandığı tarafsız düşünme biçiminden daha iyi bir ahlâktır. Özel-likle de cinsiyet eşitliğinin geleneksel kamusal-ev hayatı ikiliğinin kırıl-masını gerektirdiğini anladığımızda bu tarafsız düşünme biçiminin önemli bir tamamlayıcısıdır.

Feminizmin kadınların ahlâkî akıl yürütme biçimleriyle yeniden ilgilenmesinin kökeninde, büyük ölçüde Carol Gilligan’ın kadınların ahlâkî gelişimi üzerine yaptığı araştırmalar vardır. Gilligan’a göre ka-dınların ve erkeklerin ahlâkî duyarlılıkları, aslında farklı gelişim gös-

terme eğilimindedir. Kadınlar “farklı bir sesle” akıl yürütme eğilimindedir, Gilligan bunu şöyle özetler:

Bu bakış açısına göre ahlâkî sorun, hakların birbiriyle çatışmasından çok, sorumlulukların birbiriyle çatışmasından kaynaklanır ve çözüm için biçimsel ve soyut bir düşünme biçiminden çok bağlamsal ve anlatsal bir düşünme biçimini benimsemeyi gerektirir. Tıpkı adaletin, ahlâkî gelişimi haklar ve kurallara ilişkin bir anlayışla ilişkilendirdiğini savunan ahlâk kavrayışı gibi özen göstermeye ilişkin ahlâkî kavrayış da, ahlâkî gelişimi, sorumluluklara ve ilişkilere dair bir anlayışın çevresine yerleştirir (Gilligan 1982: 19).

Bu iki “ses”, Gilligan’a göre “derin bir uyumsuzluk” içinde olan “özen ahlâkî”yla “adalet ahlâkî” çerçevesinde tanımlanabilir (Gilligan 1986: 238).

Bu farklı sesin gerçekten var olup olmadığı, varsa cidden cinsiyetle ilişkili olup olmadığı tartışmalıdır. Kimileri korunma ve adaletle ilişkin iki farklı ahlâkî ses bulunduğunu, ancak kadınların da erkeklerin de bu iki sese de eşit derecede başvurduğunu savunurlar. Kimilerine göre ise erkekler ve kadınlar farklı seslerle konuşsalar da, bu, geri plândaki bir ortaklığı gizler: “Cinsiyetin ahlâkîleştirilmesi, gerçekte nasıl akıl yürüttüğümüzden çok, akıl yürütme biçimimize ilişkin *düşüncelerimizle* ilgili bir sorundur. Kadınların ve erkeklerin bu ahlâkî ikiliği sergilemesini *bekleriz*” ve sonuçta da “erkeklerin kendilerini ilgili gördüğü ahlâkî sorunlar ‘adalet ve haklar’ olarak sınıflandırılırken, kadınların ahlâkî kaygıları daha değersiz görülen ‘özen ve kişisel ilişkiler’ kategorileriyle ilişkilendirilir” (Friedman 1987a: 96; karşılaştırın Baier 1987a: 48; Rooney 1991: 341). Erkekler ve kadınlar büyük olasılıkla farklı düşündükleri için değil, erkekler adalet ve haklarla, kadınlar da toplumsal ilişkileri korumakla ilgilenmeleri gerektiğini düşündükleri için farklı seslerle konuşurlar.²⁵

25 Ahlâkî akıl yürütmede cinsiyet farklılıklarının nasıl açıklanacağına ilişkin de bazı tartışmalar vardır. Cinsiyet rollerine ilişkin sosyalleşmeden (Meyers 1987: 142-6) bebeklikte annenin nasıl bir bakım sunacağına (Gilligan 1987: 20) çok çeşitli öneriler vardır. Ayrıca daha az cinsiyetçi açıklamalar da vardır. Güçsüz gruplar genelde duygudaşlığı öğrenir, çünkü korunmak için başkala-

Cinsiyet farklılıklarına ilişkin deneysel bulgular ne olursa olsun, siyasi sorunlarda adalet rakip olarak özeni temel alan bir yaklaşımı tanımlayıp tanımlayamayacağımıza, böyle bir yaklaşımın var olup olmadığına ilişkin felsefî sorun varlığını korumaktadır. Kimileri Gilligan'ın bulgularına, korunma ahlâkının geçerli bir ahlâkî perspektif olmasına karşın dostluk ve ailenin “özel” alanı dışında uygulanamayacağını söyleyerek yanıt vermişlerdir. Özen ahlâkı, kamusal alanın üyeleri olarak birbirimize karşı yükümlülüklerimizden çok, belli özel ilişkilere katılmak adına üstlendiğimiz sorumluluklarla ilgili görülür (Kohlberg 1984: 358; Nunner-Winkler 1984). Ancak birçok feminist başta özel ilişkiler bağlamında geliştirilen özen ahlâkının kamusal bir önemi olduğunu ve kamusal ilişkilere yayılması gerektiğini savunur.

Özen ahlâkı nedir? Gilligan'ın özetinden de anlaşıldığı üzere iki ahlâkî ses arasında birden çok farklılık vardır. Bu farklılıklar üç başlık altında incelenebilir:²⁶

- (a) Ahlâkî beceriler: Ahlâkî bir mizaç (özen) geliştirmeye karşı ahlâkî ilkeleri (adalet) öğrenmek.
- (b) Ahlâkî akıl yürütme: Sorunların çözümünde belli bir duruma uygun düşecek yanıtları aramak (özen) yerine, evrensel olarak uygulanabilir ilkeler aramak (adalet).
- (c) Ahlâkî kavramlar: Sorumluluklar ve ilişkilere göndermede bulunmak (özen) yerine haklar ve adaletle göndermede bulunmak (adalet).

rına muhtaçtırlar ve “erkeklerin egemen olduğu bir toplumda ezilen kesim olarak kadınların da egemen grubu hoşnut edecek ve gereksinimlerini giderecek psikolojik özellikler geliştirmeleri beklenir” (Okin 1990: 154). Örneğin “bir erkeğe bağımlı olan kadın ona dikkat edip şefkat gösterme, davranışlarını “okuma” ve ruh halini nasıl yorumlayacağı ve gereksinimlerini o söylemeden karşılama konusunda büyük bir yetenek geliştirebilir” (Grimshaw 1986: 252). Bu, bastırılan sınıfların ya da ırkların erkek üyelerinin özen ahlâkına ilişkin bazı ifadeler sarf etmelerini açıklayabilir (Tronto 1987: 649-51; Harding 1987: 307).

26 Çelişiklere ilişkin tipolojimi Tronto 1987: 648'den uyarlanmıştır. Başka tipolojiler için bkz. Sher 1987 (beş tipoloji çizer); Dancy 1992 (11 çelişki çizer). Bubeck, yerinde bulduğum bir hatırlatmayla, bu tipolojilerin iki ahlâkın temel değerlerindeki farklılıklardan çok, kendilerine yüklenen farklılıklara yoğunlaşma eğiliminde olduğunu belirtir (Bubeck 1995: 5. Bölüm).

Özen-adalet tartışmasının kilit noktası olduğunu düşündüğüm c'ye yoğunlaşmadan önce kısaca a ve b üzerinde duracağım.

(a) Ahlâkî Beceriler

Joan Tronto, özen ahlâkının “En iyi ilkeler nedir?” sorusundan “Bireyler ahlâklı davranabilmek için nasıl donanmalıdırlar?” sorusuna geçişle birlikte “temel ahlâkî sorularda bir değişimi içerdiğini” söyler (Tronto 1987: 657). Ahlâklı bir insan olmak doğru ilkeleri bilmekten çok, doğru niteliklere sahip olma sorunudur. Örneğin insanların gereksinimlerini doğru algılayıp bunları karşılayacak çözümler üretmek gibi.

Çağdaş adalet kuramcılarının çoğunun bireylerin nasıl “ahlâklı davranmak için donanacaklarını” açıklamaktan çok doğru ilkeleri belirlemeye yoğunlaştıkları gerçektir. Ancak doğru ilkelerin belirlenmesi, doğal olarak “ahlâklı davranma donanımını” doğuracaktır. Çünkü adalet ahlâkî bu ahlâkî nitelikleri de gerektirir. Adalet doğru ilkelerin uygulanmasını içerirken, “Bu ilkeleri bireysel durumlara uygulamak, kendileri ahlâkî olan ve bir ilkeyi belirleyip sonra da kişinin iradesi ve eylemini buna uydurmaya yönelik düz sürecin ötesine geçen kişilik özelliklerini ve duyarlılıkları gerektirir” (Blum 1988: 485). Örneğin yargıçların ihmal davalarında kişinin “akılcı önlemlere” başvurup vurmadığına ya da geleneksel olarak kadınlara ait görülen işlerle erkeklere ait görülen işler arasındaki ücret farklılıklarının hangi koşullarda “ayrımcı” olduğuna karar verebilmek için gereksindiği nitelikleri bir düşünelim. Bu koşullarda adil davranabilmek için tarihsel etkenlere ve mevcut koşullara duyarlı olmak da, en az “ilke üretmeyi ya da keşfetmeyi gerektiren entelektüel iş” kadar önemlidir (Blum 1988: 486; karşılaştırım Stocker 1987: 60). Birazdan göreceğimiz gibi, adalet ilkelerini kolayca yorumlamanın ve sonuçların kolayca kestirilmesinin önemli olduğu yerler de vardır. Ancak birçok durumda, adalet ilkelelerinin belli bir durumla ilgili olup olmadığını görebilmek ve bu ilkelelerin neleri gerektirdiğini belirleyebilmek ahlâkî duyarlılıklara sahip olmayı gerektirir. Bu yüzden de adalet kuramcılarının, insanların soyut akıl yürütmeleri dışında duyarlılıkları ya da niteliklerine ilişkin kaygı-

lar gütmememiz gerektiği varsayımına karşı çıkan Gilligan'a katılmaları gerekir (Karşılaştırmın Baier 1987b: 55). Adalet soyut ilkelerin uygulanmasını gerektirse de, insanlar ancak belli bir durumun neleri gerektirdiğine ilişkin duygusal ve hayal gücüne dayalı bir algılama da dahil, bir dizi ahlâkî beceriyi öğrendiklerinde etkili bir "adalet duygusu" geliştirebilirler (Nussbaum 1986: 304-6).

Adalet kuramcıları neden adalet duygumuzun gerisindeki duygusal becerilerin gelişimini görmezden gelmişlerdir? Bunun nedeni belki de adalet duygusunun önce ailede öğrenilen bir özen duygusundan doğup gelişmesidir. Çocuklar ailelerinde "başkalarının amaçlarına ve çıkarlarına incelikle ve duyarlılıkla yaklaşma konusunda birşeyler öğrenmedilerse" onlara adalete ilişkin birşeyler öğretmek mümkün olmayacaktır (Flanagan ve Jackson 1987: 635; karşılaştırmın Baier 1987a: 42). Adalet kuramcılarının çoğu, ailenin adalet duygusunun gelişimindeki rolünü kabul eder. Örneğin Rawls, adalet duygusunun ailenin ahlâkî ortamında, yani havasında nasıl geliştiğini uzun uzun tartışmıştır (Rawls 1971: 465-75). Ancak bu, adalet geleneği içinde bir karşıtlık yaratır. Okin'in de belirttiği gibi, "Rawls siyaset felsefecilerinin uzun geleneğine uygun olarak aileyi bir ahlâk okulu, adil yurttaşların birincil sosyalleştiricisi olarak görür. Bununla birlikte geleneği izleyen başkaları gibi o da, cinsiyetçi ailenin adilliği ya da gayri adilliği sorunu üzerinde durmaz" (Okin 1989a: 231). Rawls, ahlâkî gelişime ilişkin değerlendirmesine "aile kurumlarının adil olduğunu düşünürsek..." diye başlar (Rawls 1971: 490). Ama daha önce de gördüğümüz gibi bu kurumların adil olduğunu göstermek için hiçbir şey yapmaz. Ve "Eğer cinsiyetçi aile kurumları *adil* kurumlar değil de sorumluluklar, roller ve kaynakların, adaletin iki ilkesinden çok büyük toplumsal önem taşıyan doğuştan gelme farklılıklara göre dağıtıldığı kast toplumları ya da feodal toplumların bir kalıntısıysa, Rawls'un ahlâkî gelişime ilişkin kurduğu yapı, belirsiz bir zemin üzerinde duruyor demektir" (Okin 1989a: 237; karşılaştırmın Kearns 1983: 34-40). Örneğin çocukların despotluk yerine eşitliği, sömürü yerine karşılıklılığı öğrenmesini ne sağlar? Bu yüzden ailenin adil olup olmadığını soruştur-

mak, yalnızca aile yetişkin erkekler ve kadınlar arasındaki eşitsizliğin potansiyel mekânlarından biri olduğu için değil, erkek ve kız çocuklarda adalet duygusunun gelişimi için bir okul olduğundan da önemlidir.

Adalet kuramcılarının çoğu, bu sorularla yüzleşmek yerine insanların gerekli becerileri bir biçimde geliştirdiğini kabule razı olmuşlardır. Ancak, bu sorulara ilişkin çok az şey söyleseler de şunu kabul ederler: “İnsanın, başkalarını dikkate alma becerisi geliştirememesi, ahlâk bakımından başarısız olması demektir. Çünkü birçok görev soğuk ve duygusuz bir ahlâkî aktör tarafından gerçekleştirilemeyecek niteliktedir” (Sommers 1987: 78).

(b) Ahlâkî Akıl Yürütme

Bu yüzden ahlâkî aktörler Tronto’nun tartıştığı “geniş kapsamlı ahlâkî becerileri” gereksinirler. Ama bu beceriler ahlâkî ilkelerin yerini alabilir mi? Tronto’ya göre özen ahlâkî, kişinin “ahlâkî imgelemine, kişiliğini ve eylemlerini, ahlâkî ilkelerini değerlendirmekten *çok*, belli bir durumun karmaşıklığına yanıt vermesi gerektiğini” söyler (Tronto 1987: 657-8; karşılaştıran Baier 1987a: 40). Bir başka deyişle bu kapsamlı ahlâkî nitelikler, bireylerin yalnızca evrensel ilkeleri uygulamasını sağlamaz, bu tür ilkeleri gereksiz, hattâ belki de zararlı sayarlar. Ahlâkî evrensel ilkeleri uygulayarak değil, belli bir durumu dikkate alarak kurmamız gerekir. “Bireysel gerçekliğe yönelik sevecen ve adil bir bakış, ahlâkî aktörün özelliği, işaretidir” ve bu “ahlâkî sevecenlik”, “kurala ya da ilkeye” dayanmaz (Iris Murdoch’tan alıntı Grimshaw 1986: 234).²⁷

Peki ama, durumu dikkate almak ne anlama gelir? Sonuçta bağlamsal niteliklerin tümü de ahlâkî kararlarla ilgili değildir. Ahlâkî kararlara varırken yalnızca durumun farklı yönlerini dikkate alınmaz, aynı zamanda bunların görece önemi üzerine de düşünürüz. İnsanların durumun karmaşıklığını dikkate almakta iyi olmalarının yanısıra, durumun hangi yönlerinin ahlâk bakımından önemli olduğunu belirlemede de iyi olmalarını isteriz. Görünüşte bu da duyarlılıktan çok il-

27 İlkelerin gerekliliğiyle ilgili olarak anlaşmazlığa düşen, özene ağırlık veren kuramcılar için bkz. Ruddick 1984a: 223-4; Noddings 1984: 81-94; Hekman 1995; Devaux 1995a: 115; 1995b: 87.

kelerle ilgili soruları gündeme getirir: “Bağlama duyarlı insanların durumların hangi özelliklerini ahlâk bakımından önemli olarak seçtiğine, bu farklı özelliklere nasıl ağırlık verdiğiine ilişkin birşeyler söylenmediği sürece, bize özen ahlâkına ilişkin hiçbir şey söylenmemiş demektir. Kadınların neye ve kime karşı sorumluluk duyduğu, tam olarak neyi dikkate aldıkları hakkında ayrıntılı olarak, daha çok şey bilmemiz gerekir” (Flanagan ve Adler 1983: 592; Sher 1987: 180).

Ruddick, ahlâkî durumların dikkat çekici ve konu dışı özellikleri arasında bir ayrım yapsak da bu ayrımların dışardan dayatılan ilkelere çok durumu dikkate alma sürecinden kaynaklandığını ileri sürer. Belli bir duruma yakından bakan bir kişi, bu durumu bizden bazı “istemlerde bulunuyormuş” gibi görecektir. Ancak bazı ahlâkî değerlendirmeler, belli bir duruma yakın ilgi gösterebilme becerisi geliştirmiş kişiler tarafından hemen gözlenebilir olsa da, daha az görünür olan başka ilgili değerlendirmeler de vardır. Örneğin bir mesleğin gerektirdiği nitelikler hangi noktada ayrımcı olurlar? Daha önce de gördüğümüz gibi, işle ilgili mevcut durumlar çocuğuna bakma sorumluluğu taşımayan ya da belli bir uzunluk ya da ağırlıkta olan birinin işe alınmasını gerektirebilir. Bunlar işle ilgili gerçek ölçütler olduğu için bunların toplu etkisinin nasıl cinsiyet eşitsizliğine dayalı bir sistem yarattığını ancak toplumsal bir bakış açısıyla görebiliriz. Bu koşullarda ilgili ölçütlerin ne zaman ayrımcı olacağını ya da tersine ayrımcılığın ne zaman meşru olacağını bilebilmek belli bir durumla yakından ilgili olmaktan çoğunu gerektirir. Hakça davranışa yönelik meşru istemin, ne zaman doğacağını bilebilmek için, ilgili durumu daha kapsamlı bir toplumsal ve ekonomik eşitlik kuramı içine yerleştirmemiz gerekir (Tronto 1993: 167-70; Bowden 1996: 163).

Ayrıca, belli bir durumla ilgili bütün istemleri algılamış olsak bile, bu istemler çatışabilir. Sonuçta ayrıntıya dikkat etmek, üst düzey kimi ilkeler yoksa eğer kararsızlığa da yol açabilir. Kişi mevcut erkek adayların istemleriyle gelecek kuşaklardaki kadınların istemleri arasında bir çatışmayla karşı karşıya kaldıysa, duruma sabırlı bir dikkat göstermek, olumlayıcı eylemle ilgili çatışmanın ne kadar acı verici oldu-

ğunu ortaya çıkarabilir. Virginia Held'in de belirttiği gibi, "Sevecenlik kaynaklarımız sınırlıdır. Sevecen bir yaklaşımın gerektirdiği gibi herkes ya da her şeyi dikkate alamayabiliriz. Önceliklerimizi düzenlemek için ahlâkî bir kılavuza gereksinimimiz vardır" (Held 1987: 119; Bubeck 1995: 199-214; Grimshaw 1986: 219).

Ruddick ve Gilligan'ın yazdıklarından, ilkelere başvurmanın sanki durumun özelliğini soyutlamayı gerektirdiği sonucu çıkar. Ama Grimshaw'un da belirttiği gibi, ilkeler özellikleri incelemekten kaçınmamızı isteyen birtakım yönergeler değil, ilgilendiğimiz durumun çeşitli yönlerinde neyi arayacağımıza ilişkin bilgilerdir. On emir gibi üzerine fazla düşünmeden uygulamaya yönelik bir rehber olmayı amaçlayan "kurallar"ın tersine ilke, "çok farklı bir biçimde işler. Düşünmeyi engellemekten çok düşünmeye çağırır. Çünkü ilke kişinin doğru olan şeyin ne olduğuna karar verirken dikkate almaya değer bulunduğu genel bir değerlendirmedir" (Grimshaw 1986: 207-8; karşılaştırmın O'Neill 1993). Her ahlâk kuramının bu tür genel değerlendirmeler üzerine söyleyecek bir şeyi vardır ve adalet kuramcılarının başvurduğu değerlendirmeler, genelde belli ayrıntılara dikkat etmeyle çatışmaz, tersine bu dikkati gerektirir (Friedman 1987b: 203).²⁸

Özen ahlâkını savunan kimi kuramcılar, çatışmalarda bir hükme varmak için ilkelere başvurma eğiliminin, çatışmaların aşılacağı çözümler geliştirme eğilimini engellediğini ileri sürerler. Örneğin Gilligan, öznelerinin adalet ya da özen çerçevesinde ahlâkî sorunlar oluştururken, "ya durumun dışına çıkıp çatışan istemler arasında bir hükme varan bir kural ya da ilkeye başvurduklarını veya bütün gereksinimleri karşılamanın bir yolunu bulmak ya da yaratmak çabasıyla durumun içine girdiklerini" öne sürer (Gilligan 1987: 27). Hattâ kız çocukların belli bir durumda herkesin gereksinimlerini karşılayan bir çözüm bulurken, erkek çocukların çatışmanın ilkeli bir biçimde karara bağlanması telâşında bu çözümü gözden kaçırdığı birçok olaya işaret eder. Ancak çatışan istemleri uzlaştırmak her zaman mümkün ol-

²⁸ Bubeck, Gilligan'ın kendi araştırmalarındaki kadınların ilkelere; özellikle zararını en aza indirmeye yönelik adalet ilkelerine ve eşitlik ilkelerine başvurduğunu savunur.

mayabilir. Ayrıca bütün istemleri uzlaştırmak zorunda olup olmadığımız da her zaman açık değildir. Irkçı ya da cinsiyetçi namus yasalarını düşünelim. Bunlar açık “istemler”dir, ama birçoğu gayri meşrudur. Beyaz erkeklerin farklı davranılmayı bekledikleri gerçeği, bu tür beklentileri karşılamamız için bir gerekçe değildir. Bu beklentileri karşılayabilecek olsak bile onaylamadığımızı belirtmek için itirazda bulunabiliriz. Bu istemleri sorgulamaya kalkarsak, “Her zaman belli durumların ayrıntılarını dikkate alıp gözetmemiz mümkün olmayabilir”, daha çok bu ayrıntıları kuralcı ilkelerin kapsamlı çerçevesine oturtmamız gerekebilir (Grimshaw 1986: 238; Wilson 1988: 18-19).

(c) Ahlâkî Kavramlar

O halde sorun ilkelere gereksinimimiz olup olmadığı değil, ne tür ilkelere gereksinimimiz olduğudur. Daha önce de belirttiğimiz gibi kimi yazarlar, “haklar ve adalet” ilkeleriyle (adalet yaklaşımında) “sorumluluklar ve ilişkiler” ilkeleri (özen) arasında temel bir seçimle karşı karşıya olduğumuzu öne sürerler. Bana öyle görünüyor ki bu ayrım literatürde üç ayrı biçimde ortaya konmuştur:

- (i) Belli ilişkilere özen göstermeye karşılık; evrensellik,
- (ii) Ayrı bireyselliklere özen göstermeye karşılık; ortak insanlığa saygı göstermek,
- (iii) Sorumlulukları kabul etmeye karşılık; hak iddia etmek.

Her birini sırasıyla inceleyelim.

(i) İlişkileri Korumaya Karşılık Evrensellik

Özen ve adaleti ayırt etmenin bir yolu da adaletin evrenselliği ve tarafsızlığı, özeninse “süre giden ilişkiler ağını” korumayı amaçladığını söylemektir (Blum 1988: 473; Tronto 1987: 660). Gilligan’ın da dediği gibi, “Adaletin penceresinden ahlâkî bir aktör olarak benlik, bir toplumsal ilişkiler zemininin karşısında duran, kendisinin ve başkalarının çatışan istemlerini, bir eşitlik ve eşit saygı ölçütüne göre değerlendirme-

ye çalışan bir figürdür. (Mutlak Emir, Altın Kural.) Bir özen perspektifinden bakınca ilişki, benliği ve başkalarını tanımlayan figür durumuna gelir. İlişki bağlamında benlik bir ahlâkî aktör olarak gereksinimi algılar ve bu gereksinime yanıt verir” (Gilligan 1987: 23). Dolayısıyla Gilligan’a göre “ahlâk kişiler arasındaki somut bağların duyumuna dayalıdır; neyin doğru neyin yanlış olduğuna ya da hangi ilkelerin kabul edileceğine ilişkin ahlâkî inançlardan da önce var olan doğrudan bir bağlılık duyumuna... Ahlâkî eylem, belli insanlarla kurulmuş bu bağları ifade etmek ve korumak anlamına gelir” (Blum 1988: 476-7).

“Mevcut ilişkiler ağı” kavramı biraz belirsizdir. Bir bakış açısına göre bu kavram, bizim için önemli ve başkalarıyla aramızdaki köklü bir tarihi olan ilişkilere göndermede bulunur. Ancak, bu kavramı böyle yorumlayacak olursak, özen ahlâkî en gereksinimi olanları dışlama tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır. Çünkü büyük olasılıkla onlar ilişkiler ağının dışında kalacaklardır. Özene öncelik veren birçok kuramcı bu tehlikenin farkındadır.²⁹ Tronto “özeni öne çıkaran bakış açısı var olan ilişkileri korumaya çalışırken muhafazakâr bir nitelik sergiler” diyor ve sürdürüyor: “İlişkiler ağının nasıl korunacağı o kadar geniş kapsamlı bir sorudur ki bazı ilişkilerin bu ağın dışında kalması kilit önemde bir sorun olarak varlığını korur. Kantçı evrenselliğin zaafı ne olursa olsun, bütün insanların eşit ahlâkî değere ve onura sahip olduğu düşüncesi çekicidir, çünkü sözkonusu sorunu ortadan kaldırmaz” (Tronto 1987: 660-1). Ama sorun yalnızca “toplumsal kurumların özenin sınırlarına ilişkin geleneksel kavrayışları yayacak biçimde *nasıl* yeniden düzenleneceği değil”, evrensel bir eşit ahlâkî değer ilkesini kabul etmediğimiz sürece bu kurumların *neden* yeniden düzenlenmesi gerektiği sorudur. Deveaux’nun da belirttiği gibi özen kurumları “yabancılara yardım etmeye nasıl ya da neden hevesli olmamız gerektiğini açıklarken büyük güçlüklerle karşılaşılır” (Deveaux 1995b: 94). Tronto’nun bu soruya verdiği şaşırtıcı ölçüde deneysel ya-

29 Uzaktaki başkalarına ilişkin kaygı, bir özen kuramıyla bütünleştirme gereksinimi için bkz. Hoagland 1991; Card 1990: 102; her ikisi de Noddings’in, özen ahlâkının özen ilişkilerinde “kan bağı” ayrıcalıklı kıldığı yönündeki savını eleştirir (Noddings 1984: 7, 86, 152).

nıt şudur: “Özel rica gereksiniminden kaçınırken, evrensel ahlâkî ilkelere karşılamakta biraz yetersiz kalmak mümkün olabilir; bu sağlanabilirse, bir özen ahlâkî ayakta durabilir” (Tronto 1987: 661, 660).³⁰

Ancak özeni öne çıkaran başka kuramcılar, “var olan ilişkiler ağı”na daha kapsayıcı bir yorum getirirler. Tronto gibi Gilligan da “herkes süre giden bir ilişkiler ağına yerleşiktir, ahlâk da yalnızca kişinin bu ilişkiler içinde karşı karşıya kaldığı bireylere dikkati, onları kavrayışı, duygusal düzeyde onlara verdiği yanıtlardan oluşmasa da büyük ölçüde bunları kapsar” der (Blum 1988: 473). Ancak Blum’un da dikkat çektiği gibi, Gilligan, “bu ağın kişinin yakın çevresini değil, tüm insanları kapsadığı görüşündedir” (Blum 1988: 473). Gilligan’ın araştırmasında yer alan kadınlardan birinin de dediği gibi, “herkesi içine alan o devasa bütüne” karşı sorumluyuzdur. Öyle ki “yabancı, bu grubun bir üyesidir, “başka bir kişi olmalarından dolayı” bağlı olduğumuz insanlardan biridir” (Gilligan 1982: 57 *benim vurgum*; karşılaştırın Gilligan 1982: 74, 90, 160). Gilligan’a göre insanları bu devasa ilişkiler ağına dahil eden şey, doğrudan bir etkileşim değil, paylaşılan bir insanlıktır. Gilligan’ın ilişkiler ağına ilişkin kavrayışı, zaten herkesi kapsadığı için onun bu ilişkiler ağını korumaya verdiği önem, özen ahlâkının “herkesin yanıtlanacağı ve kapsanacağı, kimsenin dışarıda ya da yaralı bırakılmayacağı” güdüsüne dayandığı yönündeki savıyla çatışmaktan çok, bu savla bağdaşır (Gilligan 1982: 63).

Elbette özeni öne çıkaran kuramcılar herkesin, bize “başka bir kişi olması dolayısıyla” bağlı olduğunu söylediklerinde, onların da evrensellik ilkesine bağlı olduğu görülüyor. Özen ve ilgi, “benzersiz ve köklü bir tarihe sahip ilişkilerin istemlerinden koptuğunda; yalnızca etkilenen tarafların insanlığı paylaşmasıyla ya da bu tarafların hepsinin de çıkarlara sahip olduğu, hepsinin acı çekebileceği gerçeğiyle açıkladıklarında, ilişkilerin özel olmasıyla ilkenin genelliği arasındaki çelişkiyi yitiririz. Bu çelişkiyi yitirdiğimizde ahlâkî ikilemleri, etkilenmiş bü-

30 Tronto, daha sonraki çalışmalarında “dar görüşlülük” sorunundan kaçınmak için özen ahlâkının tamamlayıcısı olarak adalet ilkelerine gereksinim duyulabileceğini belirtir (Tronto 1993: 170-1).

tün taraflarla yakınlık kurarak çözmeye çalışan bir yaklaşımla baş başa kalmış oluruz.” Böyle bir evrensellik, Kantçı ve faydacı kuramlarda karşımıza çıkan “tarafsız ve yardımsever gözlemciyle yakından ilgilidir” (Sher 1987: 184). Gilligan evrenselliğin dilinden kaçınırken, araştırmaları, “kadınların başkalarına karşı özeni ve sorumluluk duygularının sıkça evrenselleştirildiğini gösterir” (Okin 1990: 27; karşılaştırmın Bubeck 1995: 193-4; Broughton 1983: 606; Kohlberg 1984: 356).

Bu yüzden “ilişkiler ağını korumaya” verilen önem, “ilişkiler ağını” nasıl yorumladığımızı bağlı olarak evrenselliğe verilen önemle çatışabilir de çatışmayabilir de. Özen ahlâkına ilişkin literatürün büyük bölümü, başkalarıyla aramızdaki bağları kavrarken benimsediğimiz evrenselci ve yerel yaklaşım arasındaki “çelişkili ve yaratıcı gerilim”e yoğunlaşmıştır (Ruddick 1984b: 239). Bir yanda evrenselliğe doğru bir çekim vardır: Özene ağırlık veren kuramcılar, bu kişinin yerel konumlanışı için belli insanlara özen gösterme yönündeki mevcut pratiklerin “dönüşümünü” ve “genelleşmesini” gerektirse de (Ruddick 1984a: 222, 226), “özen gösterme ve bağlantıları koruma yönündeki öğütlerin kapsamını genişleterek ahlâkî ilerleme kaydedeceğimizi” savunurlar (Meyers 1987: 142). Öte yandan da mevcut ilişkileri evrenselliğin gereklerinden koruma yönünde bir çekim vardır: Özene ağırlık veren kuramcılar, “özeni öne çıkararak bakış açısının kalbindeki sorumluluk duygusu”nun “süre giden bir bağın aleyhine tarafsızlığı dayatmaktan” kaçınmaya çalıştığını vurgularlar (Meyers 1987: 142).

Görünen o ki, özene ağırlık veren kuramcılarının çoğu Gilligan’ın evrensel bir ilişkiler ağına bağlılığını kabul ediyor, ancak bunun Tronto’nun daha sınırlı ilişkiler ağıyla birlikte yürümesini yeğliyorlar. Ancak Blum’un da dikkat çektiği gibi, “bunun bütün insanları kapsamasının nasıl sağlanacağı açıkça ortaya konmamıştır” (Blum 1988: 473).³¹

31 Ruddick’in bu soruya yanıtı, “anneler kendi çocuklarının iyiliğinin bütün çocukların iyiliğiyle el ele gittiğini anlayabilirler” demek olmuştur (Ruddick 1984b: 239; karşılaştırmın Held 1993: 53). Ancak bir çocuğun iyiliğinin, ne kadar uzak olursa olsun bütün çocukların iyiliğiyle bağlantılı olup olmadığı kuşkuludur. Ayrıca “el ele gitse” bile, bu bağ tamamlayıcı olmaktan çok rekabetçi olabilir. İyilikleri, bir çocuğa harcanan kaynakların ötekinden esirgenmesini gerektirecek biçimde el ele gidebilir. İlişkiler ağını genişletme düzeni, birinin iyiliğinin ötekinin iyiliği-

Okin'in de belirttiği gibi, Gilligan'ın araştırmaları, “kadınlar, ailenin ve yakın arkadaşların gereksinimleri ya da çıkarlarıyla daha uzaktaki başkalarının gereksinimleri ya da çıkarlarının çatışmasını içeren ahlâkî bir ikileme nasıl yanıt verirler” sorusuyla yüzleşmiyor (Okin 1990: 158). Bu yüzden de bu ikilemlerin özene ağırlık veren bir yaklaşımla nasıl çözüleceğini söylemek zordur.³²

(ii) *İnsanlığa Saygı ve Bireyselliğe Saygı*

Özene ağırlık veren bazı kuramcılara göre adaletle ilgili sorun, evrensel olarak ortak insanlığımızı paylaşan herkese yanıt vermesi değil, insanların farklı bireyselliklerinden çok yalnızca paylaştığı insanlığa yanıt vermesidir. Özene ağırlık veren kuramcılar adaleti temel alan kuramcıların, “ahlâkî düşüncenin nesnelere olarak kişilere, ahlâk bakımından önemli ama tümüyle genel ve tekrarlanabilir özelliklerin taşıyıcıları olarak ahlâkî bir önem biçtiğini” söylerler (Blum 1988: 475). Adalet, “genelleşmiş öteki”yle ilgilidir ve “somut öteki”ni reddeder:

Genelleşmiş ötekinin duruşu her bireyi, kendimize yüklemek istediklerimizle aynı haklara ve görevlere sahip akılcı bir birey olarak görmemizi gerektirir. Bu duruşu benimseyerek ötekinin bireyselliğini ve somut kimliğini soyutlamış oluruz. Ötekini de bizim gi-

ne bağlı olduğunun farkına varmaksızın, bu oldukça sınırlı bir genişleme olabilir. Uzaktaki başkalarına kulak vermenin süre giden ilişkiler açısından hiçbir bedeli olmadığını ya da “eşitliğin olmadığı bir ilişkide eşitsizliğin tarafları ters yönde etkilediğini” söylemek aşırıya kaçan bir iyimserlik olacaktır (Gilligan 1982: 174). Ruddick ve Gilligan'ın bu iddiaları, aslında adalet kuramlarının çözmeye çalıştığı sorunların var olmadığını söyleme girişimidir. Adalet koşullarını aşabileceğimiz yönündeki Marksist cemaatçi iddianın feminist versiyonudur. Bu naif varsayımdan vazgeçtiğimizde, mevcut bağlantıları korumak değil, tarafsız ilgiye açık bir bağlılık, Gilligan ve Ruddick'in desteklediği türden bir genellemeyi koruyabilir (Deveaux 1995b: 93).

- 32 Göçmen politikası bağlamında bu sorunu ele alma yönünde bir girişim için bkz. Baier 1996. Baier, göçmenleri “mevcut yakın ilişkiler ağının içinde yer alıp almamaları” temelinde kabul edecek bir özen perspektifini, göçmenleri gereksinim temelinde kabul eden liberal perspektifle karşılaştırır. Bu karşılaştırmada, liberal bakış açısının daha insanca olduğu, özen ahlâkının, Avustralya'nın yalnızca bir akrabalık ve ortak kültür duygusu hissettiği beyazları kabul ettiği eski “Beyaz Avustralya” politikasına benzer dışlayıcı göçmen politikalarını destekleme tehlikesiyle karşı karşıya kalabileceğini belirtir. Özen kuramının uluslararası ilişkilerle ilgili sorunlarla ilgisi üzerine tartışmalar için bkz. Hutchings 1999 ve Robinson 1999.

bi somut gereksinimleri, istekleri ve duyguları olan bir varlık olarak görürüz. Ancak onun ahlâkî onurunu oluşturan şey bizi birbirimizden ayıran şey değil, konuşan ve davranan ahlâkî aktörler olarak paylaştığımız şeydir. Somut ötekinin duruşuysa tersine her akılcı varlığı, somut bir tarihe, kimliğe ve duygusal yapıya sahip bir birey olarak görmemizi gerektirir. Bu duruşu benimseyerek ortak yanlarımızı soyutlamış oluruz. Size dostluk, sevgi ve özenin gerektirdiği gibi davranarak yalnızca insanlığınızı değil, insani bireyselliğinizi de onaylarım (Benhabib 1987: 87; karşılaştırın Bowden 1996: 164-74; Meyers 1987: 146-7; Friedman 1987a: 105-10).

Benhabib'in de vurguladığı gibi, genel ve somut ötekinin duruş noktaları, tümüyle evrenselleşmiştir. (Benhabib bu duruşlara sırasıyla "ikameci evrenselcilik" ve "etkileşimci evrenselcilik" der.) Ama özen, adaletin tersine, soyut insanlığımızdan çok somut farklılıklarımıza yanıt verir.

Görünüşe bakılırsa, bu çelişki her iki yöne de aşırı derecede çekilmiştir. Öncelikle özen ahlâkî evrenselleştirildiğinde ortak insanlığa da yanıt verir. Sher'in de belirttiği gibi, "yalnızca etkilenen tarafların insanlığı paylaşmasıyla ya da bu tarafların hepsinin de çıkarlara sahip oldukları, hepsinin acı çekebileceği gerçeğiyle açıklandıkları" söylendiğinde özen ve ilgi, "ortak ve tekrarlanabilir özelliklere verilen uygun yanıtlar olarak görülürler" (Sher 1987: 184).

İkincisi adalet kuramları, genelleştirilmiş ötekine saygıyla sınırlı değildir. Bir politikanın kişilerin farklı tercihlerini geliştirip geliştirmeyeceğini bilmek için özele inmek zorunda olan faydacılığa baktığımızda bunu açıkça görürüz. Rawls'un kuramında bunun o kadar açık olmadığı görülür. Feministlerin çoğunun Rawls'un başlangıç durumunu adil düşünme paradigması olarak benimsemeleri de hiç şaşırtıcı değildir. Çünkü başlangıç noktası, bireylerin özel benliklerini soyutlamalarını gerektirir; başlangıç noktasının "ahlâkî benliğin yerleşmemiş ve bedensiz bir varlık olarak görüldüğü bir geleneği örneklediği söylenir" (Benhabib 1987: 81). Ancak bu başlangıç durumuna ilişkin yanlış bir yorumdur. Okin'in de belirttiği gibi,

Başlangıç durumu, ahlâkî öznelere olarak bizden ne kadar farklı olurlarsa olsunlar, herkesin kimliğini, amaçlarını ve bağlılıklarını kendimizinkilere gösterdiğimiz ilgiyle dikkate almamızı gerektirir. Kim olduğunu bilen insanlar olarak bizler, sanki başlangıç durumundaymış gibi düşüneceksek, ciddi bir duygudaşlık ve farklı hayatların nasıl olduğuna ilişkin başkalarıyla iletişim kurabilme becerisi geliştirmemiz gerekir. Ancak bunlar bizde bir adalet duygusu uyandırmak için yeterli değildir. Kim olduğumuzu, özel çıkarlarımızı ve iyiye ilişkin kavrayışlarımızı bildiğimiz için yardımseverliğe de büyük bir bağlılık duymaya ihtiyacımız vardır ve herkese kendimiz kadar özen göstermeye (Okin 1989a: 246).

Bu yüzden, “Rawls’un adalet kuramı temelde ahlâkî, kişilerin başkaları için kaygılanmalarına ve başkalarına, özellikle de kendilerinden en farklı olanlara özen gösterme becerilerine dayalıdır” (Okin 1989a: 247). Özene ağırlık veren kuramcılar genelde, çatışmaların “ötekinin yerine geçmeyi öngören bağlamsal ve tümevarımcı düşünme biçimiyle” çözümlenmesi gerektiğini söylerler (Harding 1987: 297). Ancak bu, tam da başlangıç durumunun bizden beklediği şeydir.

Benhabib, “ötekilerin bakış açısını benimsemenin” bir bilgisizlik peçesinin ardından akıl yürütmekle tutarlı olup olmadığını sorgular. Çünkü adalet “bu noktada, yerleşik olmayan ve somutlaşmamış olan genelleştirilmiş ötekinin bakış açısıyla tanımlanır. Sorun şöyle özetlenebilir: Kohlberg ve Rawls’a göre ahlâkî karşılıklılık, ötekinin duruşunu benimseme, kişinin kendisini hayalinde ötekinin yerine koyabilme becerisine sahip olmasını gerektirir. Ama “bilgisizlik peçesi” koşullarında ‘benlikten farklı olan öteki’ kaybolur” (Benhabib 1987: 88-9; karşılaştırın Blum 1988: 475; Gilligan 1986: 240; 1987: 31). Ancak bu, başlangıç durumunun nasıl işlediğine ilişkin yanlış bir yorumdur. İnsanlardan başkalarını düşünürken, kendilerini toplumsal konumlarından, doğal yeteneklerinden ve kişisel tercihlerinden soyutlayarak akıl yürütmelerinin istenmesi, insanların ötekilerin belli tercihlerini, yeteneklerini ve konumlarını gözardı etmeleri gerektiği anlamına gelmez. Daha önce de gördüğümüz gibi Rawls başlangıç durumundaki insanların bunları hesaba katmasında ısrarlıdır (3. Bölüm, 3. alt. böl., s.83). Benhabib baş-

langıç durumunu; sözleşmecilerin, öteki sözleşmecilerin (ki hepsi bilgisizlik peçesinin ardında “geleleştirilmiş ötekiler” haline gelecektir) çıkarlarının dikkate alınmasını gerektirdiğini varsayar. Ama aslında perdenin etkisi, “Başlangıç durumundaki sözleşmeci için kendisiyle birlikte, o konumu ele geçirenlerin kim olduğunun ya da bu konumu ele geçirenlerin çıkarlarının ne olduğunu fark etmemesidir. Onun için önemli olan, toplumunun her üyesinin istekleridir. Çünkü perde onu kendisini toplumunun üyelerinden herhangi biriymiş gibi düşünmeye zorlar” (Hampton 1980: 335). Daha önce de gördüğümüz gibi, Hare’in ideal duygudaşı da aynı bakış açısını gerektirir (2. Bölüm, 5. alt. böl., s.54). Her iki düzenek de hem tarafsız sözleşmeciler, hem de ideal duygudaşlar insanların somut ötekileri dikkate almasını zorunlu kılarak işler (Karşılaştırın Broughton 1983: 610; Sher 1987: 184).³³

(iii) Sorumluluğu Üstlenmek ve Hak İddia Etmek

Her iki ahlâk da evrensel olduğundan ve her ikisi de hem ortaklığa hem de bireyselliğe saygı gösterdiğinden, aralarındaki fark (varsa

33 Iris Young “tarafsız bakış açısının” farklılıkları reddettiği iddiasını daha genel bir teze dayandırır: “Tarafsız akıl, etkileşim içindeki insanların perspektiflerinin dışındaki bir duruş noktasında akıl yürütmede bulunmalı, bu perspektifleri bir bütün içinde ya da genel istekte toplayabilmelidir. Tarafsız öznenin, perspektifi dikkate alınacak, kendisiyle tartışmaya girilecek bir özne bulunmadığını kabul etmesi gerekir. Bu tarafsız bakış açısından kişinin, bir başka bakış açısına dayanmasına gerek yoktur; çünkü tarafsız bakış açısının mümkün olan bütün bakış açılarını dikkate almıştır” (Young 1987: 62). Ancak daha önce gördüğümüz gibi Rawls’u tarafsızlık, tam da bütün olası bakış açılarını dikkate almamızda yatar. Öyle görünüyor ki Young, ahlâkî tarafsızlık gereksinimini, epistemolojik kişilsizlik ya da nesnellik zorunluluğuyla karıştırmaktadır: “Akıl bir özelliği olarak tarafsızlık, pragmatik adil olma, başkalarının gereksinimleri ve isteklerini kendimizinkiler gibi dikkate alma tavrından çok farklıdır. Tarafsızlık, herhangi bir çıkar ya da istekten ayrı duran zihinsel bir bakış açısıdır. Taraf olmamak, bütünü görmek, belli bir ahlâkî durumda bütün perspektifler ve çıkarların tarafsızlığından dolayı nasıl kendi kendini göremez halde birbirleriyle ilişki içinde olduğunu görmek demektir. Tarafsız ahlâkî akıl yürüten kişi, böylece üzerine akıl yürüttüğü, hiçbir çıkarının bağlı olmadığı durumun dışına ve üstüne çıkar ya da bir duruma karşı dışında ya da üstündeymiş gibi bir tavır benimsediği varsayılır” (Young 1987: 60). Ancak insan, durumun üstüne çıkmayı gerektiren epistemolojik ideali kabul etmeksizin de başlangıç durumunun ahlâkî iddialarını başka insanların farklı çıkarlarını değerlendirmeye yönelik bir düzenek olarak kabul edebilir. (Tersine, bu kişilsizlik idealini reddetmek insanların başka insanların çıkarlarını dikkate alacağını garantilemez.)

eğer) başka bir yeredir. Gilligan'ın önerdiği son bir ayrımında, adalete ağırlık vererek akıl yürütmenin başkalarını dikkate almayı, hak istemlerine saygı gösterme çerçevesinde değerlendirdiğini, özen ahlâkınınsa başkalarını dikkate almayı sorumluluklar üstlenme çerçevesinde ele aldığını öne sürer. Haklara saygılı olmakla sorumluluk üstlenmek arasındaki farklar nelerdir? Gilligan'a göre temel fark, başkaları için sorumluluk üstlenmenin onların iyiliği için olumlu düşüncelere sahip olmayı gerektirmesi, hakların ise temelde ancak başkalarını yalnız bırakarak saygı gösterilebilecek öz koruma düzenekleri olmasıdır. Böylece Gilligan haklardan söz etmeyi bireysellik ve bencillikle bir tutar ve başkalarına karşı haklarla ilgili görevlerin karşılıklı olarak müdahalede bulunmamayla sınırlı olduğunu söyler (Gilligan 1982: 22, 136, 147; karşılaştıran Meyers 1987: 146).

Gilligan'ın bu tezi, haklara ilişkin liberter kuramlar açısından geçerli olabilir, ama incelediğim öteki kuramların hepsi de başkalarının iyiliğiyle ilgili görevlerimiz olduğunu kabullenir.³⁴ Bu nedenle, adalet çerçevesi insanların haklarına vurgu yaparken, bu hakların başkalarına sorumluluklar dayattığı söylenebilir. Gilligan'ın çalışmasına katılanlardan bazıları da özen ahlâkını böyle tanımlar. Örneğin bir kadın şöyle der: “İnsanlar acı çeker ve bu onlara kimi haklar verir, size de belli bir sorumluluk yükler” (Broughton'da alıntı 1983: 605). Kimi kadınların “neyi hak ettiklerini, neyi yapmakla sorumlu olduklarından daha az düşündükleri” doğrudur. Ama kendilerini, başkaları özeni hak ettiği için özen göstermekle sorumlu sayıyor olabilirler: “Tersini varsaymak, kadınların kendi haklarının korunmasıyla erkeklerden daha az ilgilendiği yönündeki o bildik iddiayla, kadınların insanların hak sahibi olduğunu düşünmeye daha az eğilimli olduğu (ya da işlevsel olarak buna benzer düşünceler taşıdıkları) yönündeki çok farklı bir iddiayı bir araya getirmek olacaktır” (Sher 1987: 107).

Hakları, müdahalede bulunmamak olarak gören liberter yorumu bir yana bıraktığımızda, sorumluluklar ve haklar arasındaki çelişki tü-

34 Liberter kuramlar bile yasal olarak uygulanamaz olduğunu savunsalar da özenle ilgili olumlu ahlâkî görevlerin varlığını reddetmezler.

müyle çökme tehdidiyle karşı karşıya kalır (Okin 1990: 157). Broughton'ın da belirttiği gibi, "Gilligan ve özneli, "herkesin kişi olarak saygı görme hakkı", "eşit ve yakın muamele görme hakkı" ve "başkalarına saygılı olma ve incitmeme ödevi" gibi birşeyleri varsayıyor gibidir. Dolayısıyla "Gilligan'ın burada nasıl az çok bağlayıcı haklar ve görevler ya da kişisel iyiliğe ve yardımsever bir ilgiye ilişkin "ilkeler" önermediğini görmek zordur" (Broughton 1983: 612). Hattâ sevecenliğe ağırlık veren kuramcılarının çoğu, hakların sevecenlik kuramı içinde temel bir rol oynaması gerektiğini kabul ederler (Tronto 1993: 147-8; Held 1993: 75).

Gilligan iki ahlâkın kökten farklı olduğunu öne sürse de, ikisinin ilişkileri konusunda kendisi de kararsız görünür. "İki ahlâkın, birbiriyle bağdaşmayan seçenekler olmakla birlikte kuralcı bir bakış açısından her ikisinin de yeterli olduğu düşüncesiyle, her iki ahlâkın da kendi aralarında bir tür alışveriş sonucu birbirini tamamladığı, biri olmadan ötekinin de eksik kalacağı ve bu yüzden de birleştirilmeleri gerektiği düşüncesi arasında gidip gelir" (Flanagan ve Jackson 1987: 628). Gilligan'ın iki ahlâk arasındaki farklılıkları açıklamak için başvurduğu kilit kavramlar, benim de savunduğum gibi gerçek karşıtlıkları tanımlamıyorsa, bu değişiklikler şaşırtıcı olmamalıdır.³⁵

Haklar ve sorumluluklar birbiriyle çatışan ahlâkî kavramlar olmasalar da adalet ahlâkı ile özen ahlâkının dayattığı sorumluluklarda bir farklılık olabilir. Sandra Harding'e göre Gilligan'ın araştırması, "özel bir incinmenin adil olsa olmasa da kadınlara gayri ahlâkî göründüğünü", erkeklerin ise özel bir incinme yaratıp yaratmadıklarına bağlı olmaksızın yalnızca nesnel adaletsizlikleri gayri ahlâkî olarak değerlendirmeye eğiliminde olduğunu" göstermiştir (Harding 1982: 237-8; karşılaştırın Harding 1987: 297). Örneğin erkekler, kişinin kendi ihmalin-den doğan özel incinmeleri sağaltma konusunda daha az ahlâkî so-

35 Kimi yorumculara göre iki ahlâkı uzlaştırmak kavramsal değil, gelişimsel açıdan zordur. Gilligan'a göre, ahlâkî gelişimin farklı bileşenleri farklı çocukluk deneyimlerinden kaynaklanır. Bir başka deyişle çocuğun eşitsizlik ve iktidarsızlık deneyimi bağımsızlık ve eşitlik arayışını doğurur; derinden bağlılık deneyimişse şefkat ve sevgiyi... (Gilligan 1987: 20; 1995: 124) Eğer böyleyse bebeklikte ana babalığa ilişkin deneyimler, bebeklerin ahlâkın farklı bileşenlerini öğrenme becerilerini etkileyebilir (Flanagan ve Jackson 1987: 629).

rumluluk duyma eğilimindedirler. Çünkü bunları kişinin kendi yanlışı olarak görürler. Öznel bir incinme vardır, ama nesnel bir adaletsizlik yoktur; bu yüzden de erkekler hiçbir ahlâkî yükümlülük kabul etmezler. Kadınlara göreyse öznel incinmeleri yanıtlama konusundaki ahlâkî yükümlülük, nesnel bir adaletsizliğin varlığına bağlı değildir.

Ahlâkî hak istemlerine öznel incinmeleri ya da nesnel adaletsizlikleri gerekçe göstermek arasında gerçek bir karşıtlık vardır. Özen ve adalet arasındaki temel fark bu mudur? Adalet kuramcılarının çoğunun ahlâkî istemleri öznel incinmelerden çok nesnel adaletsizliklerle ilişkilendirdiği doğrudur. Daha önce de gördüğümüz gibi insanların tercihlerinden sorumlu olduğu yönündeki liberal düşüncenin ardında bu vardır (3. Bölüm, 3. alt. böl., s.83).³⁶ Ancak özen ahlâkının, öznel incinmelerin ahlâkî istemlerinin temelini oluşturduğunu, bütün öznel incinmelerin ve hattâ yalnızca bu tür incinmelerin ahlâkî istemlere zemin hazırladığını söyleyip söylemediği pek açık değildir. Birine özen göstermek, onun bütün isteklerine dikkat etmek, onu bütün öznel incinmeler ya da üzüntülerden koruma yönünde ahlâkî bir yükümlülük duymak anlamına gelmez. Özene ağırlık veren kuramcılar, öznel incinme, nesnel adaletsizlik ve ahlâkî istemler arasındaki bağlantıyı nasıl kavradıklarına ilişkin çok fazla bir şey söylememişlerdir ve ahlâkî özene ilişkin farklı kavrayışların farklı sonuçlara ulaşması da mümkündür. Bu yüzden özen ve adalet ahlâklarının bu konuda kökten bir görüş farklılığı içinde olduğunu varsaymak erken varılmış bir karar olacaktır.

Ancak her iki ahlâk arasındaki uzlaşmazlık noktaları belirsiz olsa da öyle görünüyor ki özen kuramcılarının ahlâkî hak taleplerinin gerekçesi olarak nesnel adaletsizliklerden çok öznel incinmelerin altını çizdiği doğrudur.³⁷ Özen kuramcılarının öznel incinmeleri vurgulama-

36 Ancak birçok adalet kuramcısı, nesnel adaletsizlikle bağlantısı olmayan İyi Samariyeli (müşfiklik, yardımseverlik) yükümlülüklerini kabul eder (2. Bölüm, dn. 17, s.63).

37 Gilligan'dan şu pasajı bir değerlendirin: "Bir adalet perspektifi, eşitsizlik ve baskı sorunlarına dikkat çeker ve bir karşılıklık ve eşit saygı idealini yaşatır. Bir özen perspektifiyse kopuş ya da terk edilme sorunlarına dikkat çeker ve gereksinime dikkat ve yanıt idealini ayakta tutar. İki ahlâkî koşul, başkalarına adaletsizce davranmamak ve gereksinimi olanlara sırt çevirmemek bu farklı kaygıları yakalıyor (Gilligan ve Attanuci 1988: 73).

larının kimi nedenlerini değerlendirmeden önce, adalet kuramcılarının ahlâkî hak istemlerinin gerekçesi olarak nesnel adaletsizlikleri yeğlemesinin kimi nedenleri üzerinde durmak istiyorum. Nesnel adaletsizliğe yapılan vurgunun, başta mantıklı görünse de, ancak belli bağlamlarda, yetkin yetişkinler arasındaki ilişkilerde meşru olabileceğini savunacağım. Hattâ ahlâkî hak istemlerinin gerekçesi olarak nesnel adaletsizliği vurgulamak, ancak yetkin yetişkinlerle ilişkilerimiz bize bağımlı olanlarla ilişkilerimizden keskin bir biçimde ayrışsa meşru olabilir. Eğer böyleyse, özene ağırlık vererek akıl yürütmekle adalete ağırlık vererek, akıl yürütmek arasındaki tartışma, ev hayatı ve kamusal arasındaki ayrımla ilgili tartışmaya ayrılamaz biçimde bağlanır.

Adalet kuramcıları, neden başkalarına karşı sorumluluklarımızı, adil istemlerle sınırlamanın önemli olduğunu düşünürler? Eğer öznel incinmeler, her zaman ahlâkî istemler doğurursa, ahlâkî özenin sonucu olarak başkalarının benim bütün çıkarlarımı gözetmesini bekleyebilirim. Ancak adalet kuramcılarına göre bu, benim kimi çıkarlarım için tam sorumluluk üstlenmem gerektiği gerçeğini göz ardı eder. Adalete ağırlık veren bakış açısına göre adillığın bir gereği olarak başkalarının, kendi iyi anlayışlarının peşinden gitmelerini ciddi biçimde sınırlayacak olsa bile benim kimi çıkarlarımı gözetmesini meşru olarak bekleyebilirim. Ama insanların benim bütün çıkarlarımı gözetmelerini meşru olarak bekleyemem. Çünkü benim sorumluluğumda olan kimi çıkarlar vardır ve benim sorumluluğumda olan şeyleri gözetmeleri için başkalarının kendi iyiliklerini bir yana bırakmalarını istemek yanlış olacaktır.

Arkadaşlarının gereksinimi olduğunda zaman ve para bakımından cömertçe davranan, ama harcamalarında aşırı ölçüde savruk olan birini düşünün. Sonuçta genellikle (gereksizce) yardıma muhtaç durumda kalacak ve kendisini akılsızlığının sonuçlarından kurtarmaları için başkalarına yaslanacaktır. Başkalarının ona yardım etmesi yönünde, meşru bir beklentisi olabilir mi? Onu dikkatsizliğinin sonuçlarından korumak için ahlâken kendimizi sorumlu hissetmeli miyiz? Öznel incinme yaklaşımı, onun acılarına duyarsız kalırsak sorumsuzluk göstermiş olduğumuzu savunur. Öznel bir incinme hissediyorsa, bu incin-

me onun dikkatsiz plânlaması ya da savurganlığının bir sonucu olsa bile ona ilgi göstermemiz gerekir. Ama adalet ahlâkı onun, acılarına ilgi göstermemizi bekleyerek sorumsuzluk göstermekte olduğunu söyler. Eylemleri onun kendi sorumluluğudur ve kendi dikkatsizliğin bedelini başkalarının ödemesini istemek gayri ahlâkîdir.

Bu açıdan baktığımızda, öznel incinmeyle nesnel adaletsizlik arasındaki tartışma gerçek bir tartışmadır. Çünkü, kendi iyiliğimizin sorumluluğunu üstlenmek konusunda, benimseyebileceğimiz birçok farklı konum vardır. Özene ağırlık veren kimi kuramcılara göre, nesnel adaletsizliğe yapılan vurgu, ahlâkî sorumluluktan vazgeçilmesini cezalandırır. Çünkü başkalarına karşı sorumluluğumuzu haksızlık iddialarıyla sınırlandırır, böylece insanların kaçınılabılır acıları görmezden gelmesine izin verir. Adalet kuramcılarına göreyse öznel incinmelere yapılan vurgu, ahlâkî sorumluluktan vazgeçilmesini cezalandırır. Çünkü akılsızın tercihlerinin bedelini ödemesi gerektiğini reddeder ve böylece sorumlu davranış gösterenleri cezalandırırken sorumsuzca davrananları ödüllendirir.

Bu yüzden özen ve adalet arasındaki tartışma, sorumluluk ve haklar arasında bir tartışma değildir. Tam tersine, sorumluluk adalet ahlâkı açısından merkezî önemdedir. Başka insanlara karşı hak istemlerimin adaletle sınırlı olmasının gerekçesi, onların haklara sahip olması değil benim sorumluluklara sahip olmamdır. Başkalarına karşı sorumluluklarım, bir bakıma kendi isteklerimin sorumluluğunu, kendi tercihlerimin bedelini kabul etmemi gerektirir. Rawls'un da belirttiği gibi, onun kuramı "amaçlarımız için sorumluluk üstlenme becerisine dayanmaktadır" (Rawls 1982b: 168). Rawls, bu sorumluluğu üstlenebilecek beceriye sahip olduğumuzu düşündüğünden, insanların kendi kaynaklarıyla yaşamasını, plânlarını haklı olarak kaynaklardan almayı bekleyecek adil paya göre değiştirmelerini gerektirir. Sonuçta dikkatsiz ve savurgan bir insan, daha sorumlu davrananların onun akılsızlığının bedelini ödemelerini bekleyemez: "Onu uzgörüsüz ya da disiplinsiz davranmasının sonuçlarından kurtarmak için onların daha azına sahip olması adaletsizlik sayılır" (Rawls 1982b: 169). İn-

sanları öznel incinmelerinden kurtarmakla yükümlüysek, sorumlu bir biçimde kendi iyiliklerini düşünenlerin, sorumsuz bir dikkatsizlik ve savurganlık içinde olanlara yardımcı olmak için sürekli özveride bulunması istenecektir. Bu da haksızlıktır.³⁸

Öznel incinmelerin her zaman ahlâkî istemler doğurduğu görüşü haksız olmakla kalmaz, aynı zamanda baskıyı da gizleyebilir. Öznel incinmeler beklentilerle bağlantılıdır, adaletsiz toplumlar da haksız beklentiler yaratırlar. “Kadınların erkeklere hizmet ettiği gibi erkeklerin kadınlara hizmet etmediği” geleneksel evlilik ilişkilerini bir düşünün (Frye 1983: 9, 10; karşılaştıran Friedman 1987a: 100-1; Grimshaw 1986: 216-19). Erkekler, kadınlardan ihtiyaçlarına dikkat etmelerini bekler, bu yüzden ev hayatının yüklerini paylaşmaları gerektiğinde öznel bir incinme duyumsayabilirler. Hattâ “sömürücü ya da baskıcı ilişkileri değiştirmeye yönelik bütün girişimlerde, biri birşeylerden yoksun kalacaktır. Alıştıkları ilgi, hizmet ya da konfordan yoksun kalabilirler. Zorluk çekebilirler ve bunu ilgisizlikmiş gibi yaşayabilirler” (Grimshaw 1986: 218). Baskıcılar herhangi bir ayrıcalık yitimini güçlü olarak duyumsayacaklardır. Tam tersine ezilenlerse genellikle bastırılmaları karşısında öznel incinme duymayacakları biçimde yetiştirilmişlerdir: Alamayacaklarını bildikleri şeyleri istememek için tercihlerini değiştirirler.

Tercihleri değiştirme süreçlerinin yaşandığı durumlarda ahlâkî hak istemlerinin gerekçesi olarak öznel incinmelere odaklanmak, baskı

38 Bir başka kaygı da özen ahlâkının insanları, özen gösterenin aptalca ya da akılsızca diye nitelendiği tercihlerden ya da öznel incinmelerden korumak için paternal müdahaleye izin verebileceği kaygısıdır. Bu, çocuklar düşünüldüğünde son derece yerinde, ancak yetkin yetişkinlerle ilişkilerde biraz kuşkuludur. Özene ağırlık veren kimi kuramcılar bundan kaçınmak için başkalarına özen göstermenin, onların sorumlu biçimde kendilerini yönlendirme becerisine sahip olduğunu doğru bulup buna saygı göstermeyi de gerektirdiğini vurgularlar. Ancak eğer böyleyse bu bizi, başkalarına karşı yükümlülüklerimizin, en azından yetişkinlerle ilgili olarak öznel incinmelerden çok nesnel adaletsizliklerle ilgili sorunlar olduğu düşüncesine geri çeker. Narayan, paternalizm potansiyelinin, yalnızca kişinin içinde bulunduğu toplumdaki bireysel ilişkiler bakımından değil, dünya çapında bütün gruplarla ilişkiler açısından da özen söyleminde var olduğunu öne sürer. Narayan, Avrupa'nın Asya'yı ve Afrika'yı sömürgeleştirmesinin, beyaz adamın geri kalmış ırklara özen gösterme sorumluluğuna ilişkin özeni temel alan bir söylemle haklı çıkarıldığını ileri sürer (Narayan 1995: 133-5).

ve ezilmenin görülmesini güçleştirir. Öte yandan adalet perspektifine göre baskıcıların öznel incinmelerinin hiçbir ahlâkî ağırlığı yoktur, çünkü bunlar haksız ve bencil beklentilerden doğmuşlardır (2. Bölüm, 5. alt. böl., s.54). Adalet istemleri insanların gerçek beklentileriyle değil, haklı istemleriyle belirlenir. Bu, adalet kuramcılarının “Nesnel bir haksızlığın söz konusu olmadığı durumlarda öznel incinmeler ahlâk bakımından önemsizdir, ama öznel incinmenin söz konusu olmadığı durumlarda nesnel adaletsizlikler –insanların ezilmişliklerini kabul eder biçimde yetiştirildikleri durumlarda– kesinlikle gayriahlâkîdir” düşüncesinin nedenini açıklıyor (Karşılaştırım Harding 1987: 297). Bu anlamda “özen ve cemaatin ahlâk bakımından geçerli biçimleri, adalete ilişkin başlangıç koşulları ve yargıları varsayar” (Kohlberg 1984: 305).³⁹

Öznel incinmeleri, ahlâkî hak istemlerinin temeli olarak kullanmakla ilgili başka bir sorun daha vardır. Kendi iyiliğimiz için çok az sorumluluk yüklerken, başkalarının iyiliği için çok fazla sorumluluk üstlenmemizi gerektirir. Eğer öznel incinme her zaman özenli bir yanıt bekliyorsa, başkalarına karşı yükümlülüklerimizi sınırlayacak hiçbir şey yok gibidir. İstekleriyle yakından ilgilenirsek her zaman başkaları için yapabileceğimiz bir şey olduğunu görürüz; her zaman karşılayabileceğimiz bir istek vardır. Ancak bu, kendi kendini besler duruma gelir. Çünkü birisi, onunla ilgilendiğimizi bildiğinde, dikkatimizi bekler duruma gelecektir ve dikkatimizi üzerinden çekmemiz onu daha çok incitebilecektir.⁴⁰ Sonuçta ahlâkî aktör her zaman, zamanına ve enerjisine yönelik ahlâkî istemlerle karşı karşıyadır. Üste-

39 Kimi yorumcular, Gilligan’ın baskıcı ilişkiler sorununu es geçerek, “ahlâkî özselcilik” tehlikesine girdiğini savunurlar. Gilligan, “özen ve bağlılık niteliklerini baskı ve eşitsizlik bağlamından koparır ve bunların kendi doğrulukları içinde, doğalarındaki erdemlerine göre değerlendirilmesini ister” (Houston 1988: 176). Tronto’nun da belirttiği gibi, “Bir ilişkiler ağının korunması, bir özen ahlâkının başlangıç öncülüyse, bu ilişkilerin korunacak kadar iyi, sağlıklı ya da değerli olup olmadığı üzerine eleştirel düşünmenin dayanabileceği pek az şey vardır” (Tronto 1987: 660; karşılaştırım Wilson 1988: 17-18).

40 Bubeck’in “bencil kral” sorunuyla ilgili tartışmasına bakınız. Bubeck, bir özen gösterenler cemaatinde bir bencilin başkalarına özen gösterenleri umursamamakla kalmayacağını, kendisine her zaman özen gösterileceğini bildiğinden özen gösterenler üzerinde iktidar sahibi olacağına dikkat çeker (Bubeck 1995: 176).

lik kendi bağılıklarını özgürce izlemesine yer bırakmayacak istemlerle (Dancy 1992).

Bu yüzden öznel incinme düşüncesi, hem adaleti hem de özerkliği tehdit eden ahlâkî istemler doğurmaktadır. Özen kuramcıları bu aşırı yük sorununun farkındadır. Sonuçta kadınların, kocalarının ve çocuklarının çıkarları ve tasarıları için kendi çıkarlarından ve tasarılarından özveride bulunması gerektiği düşüncesi, onların yüzyıllardır sömürülmesini haklı çıkarmak için kullanılan erkek egemenliği ideolojisinin bir parçasıdır. Özen kuramcılarının bu ideolojiyi desteklemek ya da kadınların sömürsünü güçlendirmek istemediği açıktır. Bu yüzden kendilerinin özen ahlâkına yaptıkları vurgunun, başkalarının çıkarlarını kendi çıkarlarının önüne koyan geleneksel cinsiyetçi özverili kadın klişesinden çok farklı olduğunu altını çizerek. Gilligan'a göre, kadınların kendi çıkarlarını hep başkalarının çıkarlarının gerisine ittiği "benliksiz" özen kavrayışıyla, kadınların yalnızca başkaları için değil kendileri için de kaygılanmayı öğrendiği "benliği kapsayıcı" özen kavrayışı arasında bir ayrım yapmamız gerekir (Örneğin Gilligan 1982: 149; Bubeck 1995: 194).

Hattâ "benliği kapsayıcı özen" kavrayışının, feminist özen ahlâkını "kadınsı" kendini adama ahlâkından ayıran şey olduğu söylenir (West 1997; Gilligan 1995: 122; Tong 1993). Özen ahlâkının feminist bir ahlâk olabilmesi için kadınların özenlerine değer vermesi yeterli değildir. Aynı zamanda bu özen göstermenin kadınların özgürlüğüne ve eşitliğine mal olmamasını sağlamak zorundadır. Özen ahlâkının, kadınların özenli olmaya yönelik etkinlikler üstlendikleri için tecrit edilmelerini, dezavantajlı konuma itilmemelerini ya da sömürülmemelerini; özen gösterenler olmanın kadınların kamusal ve siyasi hayata tam ve eşit düzeyde katılımını engellememesini; kadınların özen gösterilecek koşullar üzerinde eşit düzeyde denetim sahibi olmalarını sağlaması gerekir.⁴¹ Geleneksel kadınsı özveri ahlâkında kadınlar, özen gösterme

41 Kadınların toplumsal özen normları tarafından sömürülmesi tehlikesine ilişkin olarak bkz. West 1997; Bubeck 1995: 174-85, 245-9; Card 1990; 1996; Hoagland 1991; Houston 1987; 1990; Bowden 1996: 180.

konusunda sınırsız derecede sorumludurlar. Ama bu özenin gösterileceği koşulları belirleme konusunda çok az güce sahiptirler (Sevenhuijsen 1998: 84). Feminist özen ahlâkında, özen gösterme sorumluluğu erkeklerle daha adil bir biçimde paylaşılır, tıpkı özenin gösterileceği toplumsal koşulları oluşturma iktidarının paylaşıldığı gibi.

Bu yüzden özen kuramcıları, başkalarının özen gösterenlerden meşru olarak bekleyebileceklerinin sınırlandırılması gerektiği görüşünü benimserler. Kimi kuramcılar, özen gösterenlerin kendi özerklik gereklerini karşılamaları gerektiğini, gerçek bir özenin bir tür karşılıklık gerektirdiğini, bu yüzden de başkalarının, karşılığında bize yardım etmeksizin bizden bekleyebileceklerinin sınırlı olduğuna işaret eder (Ruddick 1984b: 238; Gilligan 1982: 149; Noddings 1984: 12, 98-100, 105, 181-2). Özen kuramcıları bu ve başka biçimlerde, kendilerini öznel incinme ve ahlâkî istemlere ilişkin basit denklemlerden uzaklaştırırlar.⁴²

Ama başkalarının öznel incinmelerini sorumsuzca göz ardı etmeksizin kendimiz için ne kadar özerklik isteyebiliriz ve başkalarından ne kadar karşılık bekleyebiliriz? Özen kuramcıları, genel metodolojileri uyarınca özerklik ve başkalarına karşı sorumluluk arasındaki çelişki konusunda bağlamsal olarak hüküm vermek gerektiğini söylerler. Gilligan'ın araştırmasına katılan erkeklerden birinin verdiği yanıtla, bu çelişkinin “bir çeyrek başkalarına, üç çeyrek bana” gibi bir formülle çözülebilecek bir matematik problemi olarak görülmesi gerektiği yanıtı

42 Kimi yazarlar, geleneksel anaç, kendini feda etme öğretisinin “özen” kavramlarımıza içkin olduğunu, öyle ki feminist ahlâkı “güven” (Baier 1986; 1994; Govier 1997; 1999), “duygudaşlık” (Meyers 1987) ya da “savunmasızlık” (Mendus 1993) gibi farklı bir kavram üzerine oturtmanın daha iyi olabileceğini savunurlar. Bu bakış açılarının tümü de özen ahlâkıyla aynı başlangıç noktasını; bir başka deyişle temel ahlâk ve siyaset kuramının genelde ahlâkî sorunlara yaklaşımında “erkeksi” bir biçimi yansıttığı, kadınların bu sorunları ele alma biçimlerine dikkat ederek önemli bilgiler edinebileceğimiz düşüncesini paylaşır. Ve hepsi de kişilerle ilgili daha “ilişkisel”, ahlâka ilişkin daha “bağlamsal”, insanî bağımlılığa ilişkin daha gerçekçi bir yaklaşımı paylaşırlar. Bu yüzden Koehn'in de belirttiği gibi, feminist ahlâka ilişkin bu alternatif değerlendirmeler aynı güçlü noktaları ve zayıflıkları paylaşma eğilimindedirler. Özellikle de güvenen/özen gösteren/duygudaş insanları sömürülmekten ya da yönlendirilmekten koruma konusunda güçlüklerle karşılaşılırlar (Koehn 1998).

nın tersine, özen kuramcıları, özerklik ya da karşılıklılık yönünde herhangi bir istemin uygun olup olmadığının, “özen gösterilen bireyden mantıken ne beklenebileceği, mevcut özen ilişkisinin doğası dikkate alınarak böyle bir bireyden ne beklemek gerektiğini düşünerek” belirlenmesi gerektiğini belirtirler (Wilson 1988: 20). Özen kuramcıları, adalet kuramcılarının tersine, bu sorunları kişilerin ve ilişkilerinin özel olmasını kabaca es geçen soyut kurallardan oluşmuş kapsamlı bir sistem geliştirerek çözmeye çalışmaz. Monique Deveaux’nun da belirttiği gibi özen kuramının bu çelişkiyi çözecek bir formül ya da ilke üretmesini beklemek, özen kuramının asıl amacı bu tür kuramların yararını sorgulamakken başka ahlâkî kuramlara uyumlu “büyük bir kuram” oluşturmaya çalıştığını varsaymak olur (Deveaux 1995a: 117).⁴³

“Bir çeyrek bana, üç çeyrek başkalarına” biçimindeki basit formlardan kaçınmanın akıllılık olduğu açıktır. Öncelikle özen kuramcılarının da belirttiği gibi, aslında her biri kendi ahlâkî mantığına sahip birçok farklı özen biçimi vardır. Bir annenin çocuğuna gösterdiği özen, arkadaşlar arasındaki özenden farklıdır. Arkadaşların birbirine gösterdiği özen de bir hemşire ya da sosyal hizmetlinin özeninden farklıdır.⁴⁴ Peta Bowden’in da belirttiği gibi, “Görece gönüllü olmayan ilişkilerden daha özgürce seçilmiş ilişkilere, gayri resmi bağlamlardan resmi bağlamlara, mahremiyetten kamusalığa geçişler yanlarında özen gösterme olasılıklarına ilişkin farklı özgürlükleri, sorumlulukları ve sınırlamaları getirir” (Bowden 1996: 144). “Özselci” ya da “tek” bir

43 “Liberaler, özen perspektifini büyük bir ahlâkî kuram gibi görmeyi ve buradan hareketle itirazlar yöneltneyi sürdürürler. Özeni savunanlarsa yanıt olarak yaklaşımlarının büyük ahlâk kuramlaştırmasını ahlâk karşıtı gördüğünü; dünyayı bağlam, bağlılık ve varsayımsal değil, gerçek deneyimler çerçevesinde değerlendirmekle ilgili olduğunu söylerler. Liberalizmin bütün kavramlarıyla denk düşmeleri gerektiği iddiasını reddeder ve bu beklentinin, özene ağırlık veren feminist yazarların ahlâk felsefesine ve ahlâkî pratiğe ilişkin geniş kapsamlı eleştirilerini gölgelediğini öne sürerler (Deveaux 1995a: 117).

44 Bu üç farklı özen biçiminin mantığına ilişkin araştırmalar için bkz. Bowden 1996. Özene ağırlık veren kuramcıların çoğu, analığı ahlâkî özen paradigması olarak görürlerken (örneğin Noddings 1984; Ruddick 1984a; Held 1993), Marilyn Friedman kadınların yakın dostluklarının feminist ahlâk için daha umutlu (ve daha az tehlikeli) bir model olabileceğini öne sürer (Friedman 1993).

özen kavrayışı olmadığından (Bubeck 1995: 222-36), bir özen ahlâkı çerçevesinden, özerklik ve sorumluluğun nasıl dengeleneceğine ilişkin soyut bir kural da olamaz.

Ancak bu, soyut kuralların önemli olabileceği yerlerden yalnızca biridir. Amacımız, kişinin tasarılarını özgürce gerçekleştirmesinin, tümüyle ahlâkî özenin gerekliliklerinin altında kalmamasıdır. Böylece ahlâkî sorumluluklarımızın sınırlanmasına değil, *öngörülebilen* sınırlara gereksinimimiz olacaktır. Uzun vadeli plânlar yaparsak neye dayanabileceğimizi, neyle sorumlu olacağımızı *önceden* bilmek isteriz. Kimsenin sizin ahlâkî yardımınıza gereksinimi olmadığını, ahlâkî bir tatil yapabileceğinizi son dakikada söylemek pek hoş değildir. Tatillerden, ancak onları plânlarsak yararlanırız. Bu, *daha sonra* hangi çıkarlarımızdan sorumlu tutulacağımızı *şimdi* belirlememizi gerektirir. Bu ise o daha sonraki gün başkalarıyla kimin ilgileceğini belirlerken tümüyle bağlamsal bir karar almamamızı gerektirir.

Örneğin işyerinde tatil günüm geldiğinde, büroda kime en az gereksinim duyulduğunu sormayız. Bir kurallar sistemine göre sıranın kimde olduğunu sorarız. Sonuçta kimi insanlar daha bağlamsal bir kararla karşılanabilecek bir isteğin gerçekleşmemesinden üzüntü duyabilirler (bürodaki öteki insanlar gerçekten de daha az özlenecektir). Ama tasarılarımıza gerçek bir bağlılık göstereceksek, hak istemlerimizin bir ölçüye kadar çevremizdekilerin rasgele isteklerinden yalıtılması gerekir. Soyut kurallar başkalarının değişen istekleri karşısında bir parça güvenlik sağlayacaktır.

Elbette özene ağırlık veren kuramcılar, kimi ilişkilerin özerklik ve sorumluluğu dengelerken farklı ölçütleri harekete geçirmesi gerektiğini söylerken haklıdır. Örneğin çocukların özerkliğe ve karşılıklılığa yetişkinler kadar saygı göstermesini beklemeyebiliriz. (Buna ilerde döneceğim.) Ama yetkin yetişkinler arasındaki ilişkiler açısından sorumluluğu ve özerkliği uzlaştırmanın önemli bir yolu, kimi sorumluluklarımızı belli durumları tekrar tekrar değerlendirerek belirlemek yerine, belli durumlar öncesinde belirlemektir.

Soyut kurallara bu biçimde başvurmak, adaletin “farklı birey-

selligimizi” göz ardı ettiği anlamına gelir mi? Bu bağlamda adaletin, çevremizdekilerin belli gereksinimleri açısından “beklenmesi mantıklı olan” kavramımızı değiştirmemizi zorunlu kılmadığı doğrudur. Bu bağlamlarda haklarımız ve yükümlülüklerimiz, çevremizdekilerin gereksinimlerine ilişkin bağlama duyarlı değerlendirmelerle değil, önceden soyut kurallarla belirlenir. Ama bu, bu belli gereksinimlere duyarlılık olarak görülmemelidir. Çünkü özel olana ilişkin bu soyutlamanın net sonucu, özel olanın daha çok korunmasıdır. İstemlerimiz, herkesin belli isteklerine ilişkin bağlama, duyarlı hesaplamalara ne kadar bağlı olursa, kişisel tasarılarımız da başkalarının değişen isteklerine o kadar bağlı duruma gelir ve böylece uzun vadeli tasarımlara girişemeyiz. Anlamli özerklik öngörülebilirliği gerektirir, öngörülebilirlik ise bağlama duyarlılıktan bir parça soyutlanmayı.

Bu, kimi insanların soyut kuralların uygulanmasıyla kırılacak bazı güçlü isteklere sahip olması olasılığını ayakta tutuyor. Ama daha önce de gördüğümüz gibi adalet ahlâkı, yetkin yetişkinlerin amaçlarını kamusal ölçütler ışığında değiştirebileceğini varsayar. Kuralların açıkça bilindiğini varsayarsak ve dikkatimizi şimdilik yetkin yetişkinlerle sınırlarsak, soyut kuralların uygulanmasından zarar gören insanlar, savurganlık ya da dikkatsizlik sonucu, haklı olarak kendilerine ait olan kaynaklarla karşılanamayacak istemler oluşturmuş olurlardır. Belli bir durumda böyle insanlar olabilir ve onların sıkıntısı, belli gereksinimleri bağlama göre değerlendirmekten çok soyut kurallara başvuran bir toplumda daha az dikkat çekebilir. Ama bu onların kendi sorumluluğudur ve başkalarından kendilerini sorumsuzluklarının sonuçlarından kurtaracak özverilerde bulunmalarını istemeleri haksızlıktır.

Özen ahlâkı çerçevesinde kişisel özerkliğe zemin hazırlamanın güçlüğü, faydacılıktaki benzer bir sorunu hatırlatıyor (2. Bölüm, s.36-37). Her iki durumda da ahlâkî aktör, “ciddi ölçüde başkalarının tasarımlarıyla oluşturulmuş nedensel bir çerçeve dahilinde en iyi biçimde hareket etmek konusunda” görünürde “sınırsız bir sorumluluk”la karşı karşıyadır. Aktörün kararları, “bulunduğu yerden etkileyebileceği bü-

tün doyumların bir işlevi olacaktır: Bu, başkalarının tasarılarının belirlenemez ölçüde onun kararlarını etkilediği anlamına gelir.” Dolayısıyla, bağımsızca kendi istekleri ve kendi kavrayışlarının peşinden gitmeye pek fırsat bulamayacaktır (Williams 1973: 115).⁴⁵ Bu paralelliğin şaşırıcı olmaması gerekir. Çünkü özene ağırlık veren kuramcılar, faydacılığın, faydayı en üst düzeye çıkarmaya verdiği öneme karşı çıksalar bile, her iki kuram da ahlâkî istemleri nesnel haksızlıklardan çok öznel incinme ve mutluluğa dayandırma eğilimindedir. Sonuçta her iki kuram da başkalarına karşı ilgiyi, onların zaten belli olan gereksinimlerine yanıt vermek olarak görür. Ama adalet ve özerkliği korumamız, başkalarına yönelik ilgiyi yalnızca önceden bilinen tercihlerin yanıtlanması olarak değil, tercihlerimizi oluşturma sürecimize dahil olan bir şey olarak yorumlamamız durumunda mümkün olabilir. İnsanlar, adil dağılıma karar verirken belli amaçlarını hesaba katmak yerine kendi amaçları ve heveslerini değerlendirirken adalet ilkelerini hesaba katmalıdırlar. Rawls’un da dediği gibi, adalet ahlâkî dahilinde bireyler “amaçlarını ve isteklerini mantıken bekleyebilecekleri şeylerin ışığında oluşturmaktan sorumludurlar.” Bunu yapamayanlar, güçlü isteklerinin karşılanmamasının sıkıntısını çekebilirler. Ancak insanlar “istemlerinin ağırlığının, istekleri ya da heveslerinin gücü ya da yoğunluğuyla belirlenmediğini” bilirler

45 Dolayısıyla Gilligan’ın, Williams’ın tarafsızlığın “çok istekli” olduğu inancını ya da “kişisel bakış açısının” önemini vurgulayarak kişisel tasarıları ahlâkın kısıtlamalarından kurtarabileceğimiz yönündeki umudunu paylaştığını söylemek çok yanıltıcıdır (Adler’in tersine 1987: 226, 205; Kittay ve Meyers 1987: 8). Blum’un da belirttiği gibi kişisel kaygılar, Williams tarafından “ahlâkın bakış açısından değil, ama pratik akıl yürütmenin daha kapsamlı duruş noktasından meşru görünür. Gilligan ise tersine, kişisel ilişkilerde özen ve sorumluluğun ahlâkın tarafsızlıktan tümüyle uzak, önemli bir ögesini oluşturduğunu savunur. Gilligan’a göre herkes, süre giden bir ilişkiler ağının içine yerleşiktir ve ahlâk özellikle olmasa bile önemli bir biçimde insanın bu ilişkileri yaşadığı bireylere yönelik duygusal karşılığa ilişkin anlayıştan oluşur. Nagel’in ve Williams’ın kişisel alan kavrayışları, kişisel ilişkilerde özen ve sorumluluk olgusunu yakalamaz ya da kapsamaz (ama kendileri böyle demek istediklerini ima ederler) ve ilişkilerde özen ve sorumluluğun neden ayrı ahlâkî bir olgu olduğunu açıklamaz (Blum 1988: 473). Blum, Gilligan’ın eleştirisinin Williams’ın tarafsızlık eleştirisinden önemli açılardan farklı olduğu, ama onunla ters düşmediği sonucuna varır (Blum 1988: 473). Ancak Williams açıkça kişisel tasarıların *ahlâkî olmayan* değerini vurgulamak ve ahlâkî bu ahlâkî olmayan değerleri koruyacak biçimde kapsamak istediğinden ötürü, Blum’un vardığı sonuç sorunu hafife almaktadır. Gilligan, Williams’ın ahlâk bakımından önemli saymadığı bağlılıkları ahlâkî kılmayı ister.

(Rawls 1980: 545). Böylece ahlâkî hak istemlerinin temeli olarak öznel incinme ya da mutluluktan nesnel adaletsizliklere geçiyoruz.

Artık özen ve adalete ilişkin olarak, daha önceki iki karşıtlığın gerisindeki gerçeği görebiliriz. Tronto'ya göre adalet, kuralların öğrenilmesine ahlâkî duyarlılıkların öğrenilmesinden, soyut ilkelerin uygulanmasına belli gereksinimlere ilişkin bağlamsal değerlendirmelerden daha çok önem verir. Ahlâkî becerilerimiz ve ahlâkî akıl yürütmemiz konusunda soyutlama ve bağlama duyarlılık arasında süre giden tartışma, genelde ahlâkî kavramlar olarak haklar ve sorumluluklara ilişkin tartışmadan farklı bir tartışma olarak sunulur. Genelde bu, adalet kuramcılarının soyut ilkelerin daha “nesnel” ya da “akılcı” olduğunu düşündükleri, özen kuramcılarının ise nesnelliğe ilişkin kavramlara epistemolojik olarak kulağa hoş gelmediği için karşı çıktıkları epistemolojik bir tartışma olarak görülür (Örneğin Jagger 1983: 357; Young 1987: 60).⁴⁶ Adaletle ağırlık vererek akıl yürütmenin gerektirdiği soyutlama, her zaman bağlama duyarlılıkla çatışmadığı için bu çelişkinin tümüyle aşırıya kaçtığını savunmuştum. (Örneğin iyi bir yargıç olmak için gerekli olan ahlâkî duyarlılık gibi.) Ama adaletin bağlama en az duyarlı olduğu noktalarda bile açıklamanın epistemolojik değil ahlâkî olduğunu görebiliriz. Adaletin, kuralları öğrenmeyi ve uygulamayı vurgulamasının gerekçesi, bunun adalet ve özerklik için gerekli olmasıdır. Gerçek bir özerkliğe sahip olacaksak, önceden sorumluluklarımızın ne olduğunu bilmemiz gerekir. Üstlenilen bu sorumlulukların da, bir dereceye kadar belli isteklere ilişkin bağlama duyarlı değerlendirmelerden soyutlanması gerekir. Sonuçta, kimi öznel incinmeler hesaba katılmamalıdır. Kimi öznel incinmeler ahlâkî istemler doğurmayacaksa, insanların bunların hangileri olduğunu önceden bilmeleri gerekir. Böylece plânlarını buna göre değiştirebilirler. İşte bu iki gerekçe yüzünden daha soyut ve bağlama daha az duyarlı kurallara gereksinimimiz vardır.⁴⁷ Bu

⁴⁶ Bu özen ve adaleti, temel değerleri açısından değil, formel özellikleri bakımından ayırma yönündeki yaygın eğilimle ilgilidir; Bubeck 1995: 5. Bölüm’de açıklanan ve eleştirilen bir eğilimdir bu.

⁴⁷ Kamusal standartlar savı da demokrasiyle ilgilidir. Özen ahlâkının, ahlâkî sorunların kamusal kurallar ya da ilkelere başvurarak değil, ahlâkî duyarlılıkların ahlâk bakımından olgun aktörce

yüzden ahlâkî becerilerimiz ve akıl yürütmemiz ile bağlama duyarlılığın önemi konusunda adalet kuramcıları ve özen kuramcıları arasında var olan farklılıklar ahlâkî kavramlar olarak adalet ve kişisel sorumlulukların önemiyle ilgili daha temel farklılıklardan türemişlerdir. İlk iki ilişki, üçüncünün yan ürünüdür.

Dünya, bedenlen sağlam yetişkinlerden oluşuyor olsaydı, özerklik ve sorumluluğu dengelemeye yönelik kamusal kurallarıyla birlikte adalet yaklaşımını desteklemek için güçlü gerekçelerimiz olacaktı. Ayrıca kitap boyunca gördüğümüz gibi birçok adalet kuramcısı, kuramlarını sanki dünya yalnızca bedenlen sağlam yetişkinlerden oluşuyormuş gibi kaleme almış, bu yetişkinlerin nasıl büyütüldüğü, bağımlıların gereklerinin nasıl karşılandığı sorunlarını gözardı etmişlerdir.⁴⁸ Adalet kuramcıları örtülü olarak Hobbes'un, kuramlarımızı oluştururken izlememiz gereken yola ilişkin şu öğütlerini uygular gibidir: "İnsanları yerden şimdi bitivermiş ve birbirleriyle hiçbir ilişkileri olmaksızın mantarlar benzeri birdenbire tam anlamıyla olgunlaşmış gibi düşünmemiz gerekir."⁴⁹ Çocukların ve muhtaçların bakımı ya gözardı edilir ya

kullanılmasıyla çözülmesi gerektiği savı, siyasi liderlerin demokratik süreçlerce çok da hesap sorulabilir kılınmaması gerektiği yönündeki muhafazakâr savla büyük bir benzerlik taşır (Oakeshott 1984). Akıllı liderleri sorgulamak değil, onlara güvenmek gerekir, çünkü onların akıl yürütme biçimleri genelde karmaşıktır, sistematik bir biçimde gösterilmesi olanaksızdır. Adalet kurallarında söz konusu olduğu gibi, siyasi liderlerin daha nesnel oldukları için değil daha demokrat oldukları için açık kamusal haklı çıkarma standartları kullanmalarını isteriz. Anaç düşüncenin demokrasi gibi siyasi değerleri görmezden gelmesine ilişkin olarak bkz. Dietz 1985.

48 Bunun daha önce belirtilen bir açıklaması, erkek filozofların kendilerinin de yararlandığı cinsiyete dayalı bir iş bölümünü, sorgulamamakta çıkarlarının bulunmasıdır. Ancak Annette Baier başka bir gerekçe daha sunar: Baier, Batı geleneğindeki bütün büyük ahlâk kuramcılarının "yalnızca erkek olmadığını, aynı zamanda çoğunlukla birer yetişkin olarak kadınlarla çok az ilişkisi olan (dolayısıyla kadınlardan daha az etkilenen) erkekler olduğunu" söyler. Çoğunlukla "din adamları, misojinistler (kadınlara karşı ve patolojik düşmanlık duyanlar ve püriten akademisyenlerdir"; felsefeleri de yetişkinler olarak sürdürdükleri hayatların "az çok özgür ve eşit yetişkin yabancılarla soğuk, mesafeli ilişkileri" kapsar (Baier 1986: 247-8). Baier, bu kuramcıların çoğunun geleneksel ataerkil evlilikler içinde olsa bile koca ya da baba olmaları durumunda aile, bağımlılık gibi sorunlara, cemaatlerin kuşaklardan kuşaklara aktarılmasını sağlamak için gerekli erdemler ya da ilişkilere daha çok dikkat harcamış olacaklarını savunur.

49 Hobbes, "Philosophical Rudiments Concerning Government and Society" (Hükümet ve Toplumla İlgili Felsefi İlkeler) alıntı Pateman'da 1991: 54. Olkin 1989 tarihli kitabında cemaatçiler, liberterlerin ve liberal eşitlikçilerin "cinsiyetçi ailenin" varlığını nasıl varsaydıklarını, ama bunu ada-

da bunun adalet kuramının ölçüğü dışında kaldığı düşünölen aile içinde bir biçimde “doğal olarak” çözümlendiğı varsayılr.

Eğer yetişkinler yerden mantar gibi bitmiş olsalardı, o zaman amaçlarımızdan sorumlu olduğumuz, yalnızca nesnel adaletsizliklerle ilgilenmemiz gerektiğı varsayımına ilişkin hiçbir güçlük olmazdı. Ama adaletin kapsamına muhtaçlara özeni de dahil ettiğimizde işler iyice karışır. Rawls öznel incinmelerin ahlâkî hak istemlerinin ölçüsüne karşı çıkarırken, şu gerekçeye yaslanır: “Bunu savunmak görünürde yurttaşların tercihlerinin denetimlerinin dışında olduğunu, öylece ortaya çıkıveren eğilimler ya da istekler olduğunu varsaymak demektir” (Rawls 1982b: 168-9). Ancak bu varsayım birçok insan için çok geçerlidir. Rawls’un öznel incinmelerin ahlâkî hak istemlerinin gerekçesi olabileceğine itirazı, ancak kamusal hayatta yalnızca sağlam bedenli ve zihinsel olarak yetkin insanların iletişim içinde olduğunu, hastaların, çaresizlerin ve gençlerin gözlerden uzak tutulduğunu düşündüğümüz sürece akla yatkındır.⁵⁰ Rawls, sağlam bedenli yetişkinler arasındaki iletişimin adaletin “temel konusu” olduğunu söyler. Ama kamusal alanın ötesine baktığımızda “temel konunun” değıştığını görürüz. Çünkü Williard Gayling’in de belirttiğı gibi, “Hepimiz hayatlarımızı kaçınılmaz olarak ilk bağımlılık aşamasından sonuncusuna kadar evrilererek yaşarız. Bu yol

letin kapsamının dışında gördüklerini ayrıntılı olarak anlatır. Her durumda kuramcılar, “olgun”, bağımsız insanları, nasıl böyle olduklarını belirtmeksizin kuramlarının özneli olarak alırlar. Elbette insanların büyük bir ilgi ve sıkı çalışma sonucunda gelişip olgunlaştıklarını, bu işin büyük bölümünün kadınlar tarafından üstlenildiğini biliyoruz. Ama adalet kuramcıları ‘iş’ten bahsetmeye başladıklarında piyasada görölen ücretli işi anlatmak istiyorlar. Cinsiyetçi aile yapısı içinde kadınların küçüklerin bakımı ve yetiştirilmesi, yakın ilişkiler için bir sığınak yaratılması gibi ücretsiz bir işi yapmayı sürdürdüğünü varsayıyor olmalılar. Yoksa üzerine kuramlar düzecekleri hiçbir ahlâkî özne de olmazdı. Ancak bu etkinliklerin onların kuramlarının dışında sürdürüldüğü açıktır. Geleneksel olarak aile, kuramcıların vardığı adalet standartları ışığında incelenmez.” Dolayısıyla Okin, bu kuramcıların “kuramlarının temel öznesi olan ‘birey’in oldukça geleneksel bir ailenin erkek reisi olduğu”, “çağdaş adalet kuramlarının çoğunun da geçmiştekiler gibi, karıları evde oturan adamlarla ilgili olduğu” sonucuna varır (Okin 1989b: 9, 10, 13).

- 50 Liberal kuramların çoğı, muhtaç durumdaki ötekilere karşı yükümlölüklerimiz olduğunu kabul etse de (3. bölüm, 4. alt. böl., s.105), bu yükümlölükleri sanlı çocuklara ve sakatlara eşit kaynaklar ayırma sorunuymuş gibi ele alırlar. Muhtaçlara özen gösterme yükümlölüğümüzü tartışmazlar (V. Held 1995b: 130).

boyunca iktidar ve görece özerklik elde edecek kadar şanslıysak bu ölümlü, geçici bir zaferdir” (Zaretsky’de alıntı 1982: 193).

Öte yandan, öznel incinmelerin ahlâkî hak istemlerine zemin oluşturduğu varsayımı, ancak çocuk büyütme için olan özeni genel-
leştirdiğimizde akla yatkındır. Bir bebek sonuçta gereksinimlerinin ta-
mamından sorumlu değildir ve ebeveynlerinin iyiliğini gözetmesi bekle-
nemez: “Çocuklar özene eşit düzeyde karşılık veremezler, kendilerine
özel bir benliksizliği ve ilgiyi gereksinirler” (Grimshaw 1986: 251).
Ama tam da bu yüzden bebeklere özen göstermek, yetişkinler arasında-
ki iletişime iyi bir örnek değildir. Grimshaw’un da belirttiği gibi ebeveyn-
nin rolü, “genelde kişinin hoş görmesini, kabul etmesini ve yetişkinler-
le kurulan birçok ilişkide hoş görülemez ve büyük bir öfkeye yol
açabilecek davranışlar yüzünden kırılmamaya çalışmasını gerektirir.
Kadınısı ‘erdemler’ ya da önceliklerin genelde çocuklarla ilişkilerden
doğduğunu düşünmek, esnekliğin boyun eğmeye, kabul ve dikkatin sü-
reğen gerilime, özen ve hevesin de süreğen kendini inkâra dönüşme bi-
çimlerini gizleme eğilimi yaratır” (Grimshaw 1986: 251, 253).

Kısacası adalet ve özen modelleri, farklı örneklerle geliştirilmiştir
ve görünürde hiçbiri de bir bütün olarak ahlâkî sorumluluklarımız-
za tam anlamıyla uymaz. O halde özen ahlâkının muhtaçlarla ilişkilere-
rimize uyduğunu, adalet ahlâkının özerk yetişkinlerle ilişkilerimize
uygun düştüğünü mü söylememiz gerekiyor?⁵¹ Sorunlardan biri öze-
nin dağılımının kendisinin de bir adalet sorunu olmasıdır. Adalet ku-
ramcıları kimi insanların (kadınların) kendi hayat plânlarının bir par-
çası olarak “doğal biçimde” başkalarına özen göstermeyi isteyeceğini,
bu yüzden muhtaçlara özen göstermenin herkese ahlâkî yükümlülükler
dayatan bir iş olmadığını varsayımlardır. Ama Baier’in de belirttiği
gibi, “özeni bütün plânlar üzerindeki ahlâkî bir kısıtlamadan çok,
yalnızca olası hayat plânlarından biri olarak göremeyiz. Çünkü başka-
ları özen göstermezken, kimilerini özen göstermeye teşvik etmek ko-
layca özen gösterenlerin sömürsüne yol açabilir. Çoğu toplumda ki-

51 Tronto bunu, özen kuramının geleneksel siyaset kuramına itirazını zayıflatmak ya da kapsamak için temel kuramcılar tarafından kullanılan “çevreleme” stratejisi olarak adlandırır (Tronto 1993).

mileri için, birilerinin özen gösterme (hastalara, çaresizlere ve gençlere) sorumluluklarını üstlenmesi ve onları kendi daha az özgeci yararlarını izlemekte özgür bırakması çok uygundur.” Ve elbette “uzun zamandır fark edilmemiş olan ahlâkî proletarya ev içinde çalışanlardır. Bunların çoğu da kadındır” (Baier 1987b: 49-50). Eğer kimi insanların “özgür duygularının”, muhtaçlara özen gösterenlerin “genelde özgür olmayan duygularına dayanmamasını ve bunları sömürmemesini” sağlamak istiyorsak, siyaset kuramımız, “geleceğin yeni kişilerine ilgi göstermeyi, bundan zevk alanlara bırakılmış tercihe dayalı bir yardımseverlik olarak göremez. Kuramın desteklediği ahlâk kendi başına ayakta duracaksa, onu sürdürecektir olanların, titizlikle teşvik edilmiş analık güdüsünden yararlanmakla yetinmemelerini sağlamalıdır” (Baier 1987b: 53-4; 1988: 328).

Bu özenle ilgili belli eylemlerin ve pratiklerin kadınlar için olduğu kadar erkekler için de geçerli bir yurttaşlık yükümlülüğü –vergî ödemek ve orduda hizmet vermek kadar önemli bir yükümlülük– olarak görülmesi gerektiği anlamına geliyor.⁵² Ayrıca daha önce de gördüğümüz gibi cinsiyet eşitsizliğinin ortadan kaldırılması, yalnızca ev içi işlerin yeniden dağılımını zorunlu kılmaz; ev hayatı ve kamusal arasında keskin bir ayrıma gidilmesini de gerektirir. İnsanların kamusal hayata ve ebeveynliğe katılmasının yollarını bulmamız gerekir. Ancak bu cinsel adaleti sağlamak için zorunlu olsa da, adalete dayalı olarak akıl yürütmenin ön kabullerini tehdit eder. Çünkü adalete dayalı akıl

52 Muhtaçlara ya da savunmasızlara gösterilen özenin bir yurttaşlık yükümlülüğü olarak görülmesi gerektiği düşüncesi için bkz. Held 1993; Tronto 1993; Bowden 1996: 154; Bubeck 1995. Bu, iyi bir yurttaşın, ne özen gösteren ne de özene muhtaç olması anlamında “bağımsız” olduğunu varsayan geleneksel yurttaşlık kavrayışına bir dönüştür (Young 1995b). Daha güçlü bir iddiaya yurttaşlığın genelde bir özen ilişkisi ya da pratiği olarak tanımlanması; annelik ya da arkadaşlık gibi daha geleneksel özen ilişkilerinde bulunan değerler ve erdemlere dayanması gerektiği iddiasıdır (Örneğin Sevenhuijsen 1998: 66; Bowden 1996: 4. Bölüm). Bu iddia genelde, analığın yurttaşlık için bir model sunduğunu öne süren, 7. Bölüm’de anılan yurttaşlığa ilişkin anaç değerlendirmelerle ilişkilendirilir (Örneğin Nedelsky 2000; Held 1993; Ruddick 1987). Başka feministler yurttaşlığın bir bileşeninin özen yükümlülüğü olduğunu, ama yurttaşlığın analık ya da başka özen ilişkilerinde bulunanlardan farklı hattâ bunlarla çatışan erdemler ve pratikler de içerdiğini savunurlar (Örneğin Dietz 1985; 1992; Nauta 1992; Mendus 1993; Mouffe 1992a).

yürütme yalnızca özerk yetişkinler olduğumuzu varsaymakla kalmaz, görünüşe bakılırsa bizim “muhtaçlara özen gösteren yetişkinler olmadığımızı” da varsayar. İnsanlar muhtaçların (öngörülemez) istemlerini karşılama sorumluluğunu üstlendiklerinde, artık kendi öngörülebilirliklerini garantileyemez duruma gelirler. Belki de soyut ölçütler ışığında çizilen ve özerkliği tasarıların özgürce gerçekleştirilmesi olarak resmeden tablonun tamamı, muhtaç olan başkalarına karşı özenin bir başkasına ya da devlete havale edilebileceğini varsayar. Özene ağırlık veren kuramcıların, erkek adalet kuramcılarının uzun uzadıya tartıştığı türden bir özerklikten; kişisel hedeflerin belirlenmesinden, kişisel tasarımlara bağlılıktan pek az söz etmesi ilginç bir noktadır. Baier’e göre özene ağırlık veren bakış açısı, “Özerkliği yalnızca bir ideal kılmaz... Özgürlüğün bir biçimi, açıkçası düşünce ve ifade özgürlüğü bir idealdir, ama ‘kişinin hayatını kendi biçiminde yaşaması’na büyük olasılıkla insanların amaçları arasında yer vermez” (Baier 1987a: 46). Ruddick de benzer bir bakışla, anaç düşüncenin “kavrama” diye adlandırıldığı “korumayı sahip olmaktan öncelikli gören bir perspektifle yönlendirilen”, mevcut bağları korumanın yeni amaçlar peşinde koşmaktan daha öncelikli görüldüğü “temel bir metafizik tutum” içerdiğini söyler (Ruddick 1984a: 217; 1987: 242). Başka feministler de liberal “özerkliğin” yerine hedef olarak “aktörlük” ya da “bütünleşmeyi” geçirmemiz gerektiğini savunmuşlardır (Card 1996; Abrams 1999; Higgins 1997).⁵³ Bu görüşlere göre kadınların özgürlüğe bağlılıkları, özel sayılan başkalarının değişen ihtiyaçlarından özgürleşerek kişisel tasarımların gerçekleştirilmesi için zemin hazırlamaya duyulan bir bağlılık değil, bu gereksinimlerin kölece ya da boyun eğici bir tutumla karşılanması yerine daha cesurca ve yaratıcı biçimde karşılanmasına duyulan

53 Daha ılımlı bir “aktör” kavramını (ya da “kısmi aktörlük”) tercih etmenin kökeninde, ilişkileri koruma yükümlülüğümüze ilişkin özene dayalı düşünceler, ama aynı zamanda tutarlı benlik ya da seçim yapan özne düşüncesine yönelik postmodern eleştiriler de vardır. Özen kuramını postmodernizmle ilişkilendirme girişimleri için bkz. Hekman 1995; Sevenhuijsen 1998; White 1991; Flax 1993. Feministlerin gözden geçirilmiş bir özerklik kavrayışını koruması gerektiği görüşüyle ilgili olarak bkz. Nedelsky 1989; Friedman 1997; MacKenzie ve Stoljar 1999’daki makaleler.

lan bir bağılıktır. Daha kapsamlı bir özerklik kavramının bedeli, sorumluluklarımızdan vazgeçmemiz olur.⁵⁴

Muhtaç olan başkalarına karşı sorumluluklarımızı, özerkliği daha güçlü resmeden tablodan ve bunu mümkün kılan sorumluluk ve adalet kavramlarından vazgeçmeksizin yerine getirebilir miyiz? Bunu söyleyebilmek için çok erken.⁵⁵ Adalet kuramcıları, geleneksel adalet ve sorumluluk kavramlarını incelterek etkileyici kimi yapıtlar yaratmışlardır. Ancak yüzyıllardır savsaklanan çocuk büyütme ve muhtaçlara yardım etme gibi temel sorunları görmezden gelmeyi sürdüren bu entelektüel başarılar, irdelenmemiş ve tehlikeli ölçüde kaygan bir zemin üzerinde durmaktadır. Cinsiyet eşitliğine ilişkin yeterli bir kuramın; bu sorunlarla ve onları gözlerden gizleyen geleneksel ayrımcılık ve mahremiyet kavrayışlarıyla yüzleşmesi gerekir.

OKUMA KILAVUZU

Çağdaş feminist ahlâk ve siyaset kuramına ilişkin yararlı değerlendirmeler için bkz. Alison Jaggar ve Iris Marion Young (editörlüğünde), *A Companion to Feminist Philosophy*, Blackwell, 1998; Claudia Card (editörlüğünde), *On Feminist Ethic and Politics*, University Press of Kansas, 1999; Card (editörlüğünde), *Feminist Ethics*, University Press of Kansas, 1991; Alison Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, Rowman and Allanheld, 1983; Rosemary Tong, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, 2. baskı, Westview, 1998; Judith Butler ve J. W.

54 Örneğin Leslie Wilson, kişinin “ahlâkî benliğinin bir tür özerkliği gerektirmesinin” gereğinin, “gerçekten özen gösteren bir insan durumuna gelmemizi” sağlamak olduğunu belirtir. Dolayısıyla özerk bir kişi, özerkliğini “daha iyi özen gösteren bir birey olabilmenin yollarını belirlemeye çalışırken” kullanır (Wilson 1988: 21-2). Aynı biçimde Ruddick’e göre de sevecen bir aşkın “kronik öz yadsımadan”dan çok “gerçekçi öz korumayı” gerektirmesinin gereği bu biçimde daha iyi özen gösteren bireyler haline gelebilmemizdir (Ruddick 1984b: 238). Bu, insanın önemli bulunduğu ve ahlâkî yükümlülükleri karşısında zamaniyle enerjisi için rekabet eden tasarıları özgürce izlemek olarak çizilen geleneksel özerklik tablosundan bir uzaklaşmadır.

55 Böyle bir bütünlüğün neye benzeyeceğine ilişkin deneysel iddialar için bkz. V. Held 1995b: 130-1; Narayan 1995: 138-40; Bubeck 1995; Clement 1996. Narayan’ın da vurguladığı gibi, gerçek dünyada birçok koşulda adalet ve özen birbirleriyle rekabet halinde olmaktan çok, karşılıklı olarak birbirlerini güçlendirirler. Geliştirilmiş özen, adaletin daha yeterli biçimleri için “destekleyici bir koşul” olarak ve daha çok adalet de özenin daha yeterli biçimleri için destekleyici koşul olarak görülebilir. Dolayısıyla bu ikisi, “kuramsal birincil veya ahlâkî ya da siyasi yeterlilik için rakip olmaktan çok, dünyamızı insani gelişmeye daha uygun kılmaya yönelik pratik ve siyasi çabalarımızda işbirliği ve ittifak içinde” görülebilir (Narayan 1995: 139-40).

Scott (editörlüğünde), *Feminists Theorize the Political*, Routledge, 1992; Anne Phillips (editörlüğünde), *Feminism and Politics*, Oxford University Press, 1998.

Siyasi düşüncenin tarihi üzerine feminist eleştiriler ve yorumlar için bkz. Mary Lyndon Shanley ve Uma Narayan (editörlüğünde), *Reconstructing Political Theory: Feminist Perspectives*, Pennsylvania State University Press, 1997; Ellen Kennedy ve Susan Mendus, *Women in Western Political Philosophy*, Wheatsheaf, 1987; Mary Lyndon Shanley ve Carole Pateman (editörlüğünde), *Feminist Interpretations and Political Theory*, Pennsylvania State University Press, 1991; Susan Okin, *Women in Western Political Thought*, Princeton University Press, 1979; Arlene Saxonhouse, *Women in History of Political Thought*, Praeger, 1981; Carol Pateman, *The Sexual Contract*, Polity, 1988; Nancy Hirschman ve C.DiStefano (editörlüğünde), *Revisioning the Political: Feminist Revisions of Traditional Concepts in Western Political Theory*, Westview, 1996; Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, Princeton University Press, 1981.

Bu bölümün amaçları açısından temel siyaset felsefesiyle ilgili feminist düşüncüyü üç başlık altında toplamıştım. İlki, cinsiyetlere duyarsız olduğu öne sürülen yasalar ve politikaların kadınları hangi biçimlerde dezavantajlı kılabileceği üzerinde duran eşitlik/farklılık tartışmasıydı. Bu tartışmaya yapılan önemli katkılar için bkz. Katherine MacKinnon, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Harvard University Press, 1987; Deborah Rhode, *Speaking of Sex: The Denial of Gender Inequality*, Harvard University Press, 1997; Susan Okin, *Justice, Gender and the Family*, Basic Books, 1989; Eva Feder Kittay, *Equality, Rawls and the Inclusion of Women*, Routledge, 1995; Martha Nussbaum, *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, 1999; Anne Phillips (editörlüğünde), *Feminism and Equality*, Blackwell, 1987; Deborah Rhode (editörlüğünde), *Theoretical Perspectives on Sexual Difference*, Yale University Press, 1990.

İkinci bir tartışma özel/kamusal ayrımıyla ve bu ayrımın tarihsel olarak kadınları dezavantajlı kılmak ya da marjinalleştirmek amacıyla kullanımıyla ilgilidir. Tartışmanın yararlı bir değerlendirmesi için bkz. Ruth Gavison, "Feminism and the Public/Private Distinction", *Stanford Law Review*, 45/1, 1992: 1-45; Susan Okin, "Gender, the Public and the Private", David Held (editörlüğünde), *Political Theory Today*, Polity 1991; Joan Landes (editörlüğünde), *Feminism, the Public and the Private*, Oxford University Press, 1998; Susan Boyd (editörlüğünde), *Challenging the Public/Private Divide: Feminism, Law and Public Policy*, University of Toronto Press, 1997; Anita Allen, *Uneasy Access: Privacy for Women in a Free Society*, Rowman ve Allenheld, 1988 ve bir makaleler dizisi, *William and Mary Law Review*, 40/3, 1999: 723-804. Kamusal/özel alan üzerine daha genel tartışmalar için bkz. Maurizio Passerin ve Ursula Vogel (editörlüğünde), *Public and Private: Legal, Political and Philosophical Perspectives*, Routledge, 2000 ve S. I. Benn ve G. F. Ga-

us (editörlüğünde), *Public and Private in Social Life*, Croom Helm, 1983.

Özen ahlâkıyla ilgili sorunlarda tartışmanın başlangıç noktası olan iki yapıt şudur: Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, 1982 ve hemen ardından gelen Nel Noddings'in *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, 1984. Bu iki kitap özen ahlâkı ve özen ahlâkının adaletle ilgisi üzerine ahlâk felsefecileri arasında ciltler dolduracak büyük bir tartışma başlatmıştır. Bu tartışmaya önemli katkılar arasında şunları sayabiliriz: Peta Bowden, *Caring: Gender-Sensitive Ethics*, Routledge, 1996; Daryl Koehn, *Rethinking Feminist Ethics: Care, Trust and Empathy*, Routledge, 1998; Marilyn Friedman, *What are Friends for? Feminist Perspectives on Personal Relationships and Moral Theory*, Cornell University Press, 1993; Diemut Bubeck, *Care, Gender and Justice*, Oxford University Press, 1995; Grace Clement, *Care, Autonomy and Justice: Feminism and the Ethic of Care*, Westview, 1996; Noddings'in kitabı üzerine bir makaleler dizisi için bkz. *Hypatia* (1990), 5/1. Bu tartışmayla ilgili literatür için bkz. Virginia Held (editörlüğünde), *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*, Westview, 1995; Eva Kittay ve Diana Meyers (editörlüğünde), *Women and Moral Theory*, Rowman and Littlefield, 1987; M. J. Larabee (editörlüğünde), *An Ethic of Care: Feminist and Interdisciplinary Perspectives*, Routledge, 1993. Feminist literatürün büyük bölümü, siyaset kuramından çok kişisel ahlâka odaklanmıştır; ancak özen ahlâkının siyasete uygulanmasına yönelik girişimlerle ilgili olarak bkz. Selma Sevenhuijsen, *Citizenship and the Ethics of Care: Feminist Considerations on Justice, Morality and Politics*, Routledge, 1998; Joan Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, 1993; Virginia Held, *Feminist Morality: Transforming Culture, Society and Politics*, University of Chicago Press, 1993.

Feminist kuramın en önemli iki dergisi *Hypatia* ve *Signs*'dir.

Yararlı web siteleri için bkz. a) "Feminist Theory Website"; feminizmin çeşitli alt alanların, farklı ulusal/etnik gruplardaki feminizmlere ve ünlü feministlere ilişkin biyografik bilgiler içerir. (www.cddc.vt.edu/feminism/enin.html); b) "Society for Women in Philosophy"nin (SWIP) web sitesi; ders özetleri, bibliyografya ve tartışma bağlantıları içerir. (www.uh.edu/~cfreelan/SWIP/index.html) SWIP'in Kanada kolunun da çok iyi bir web sitesi vardır. (www.sbrennan.philosophy.arts.uwo.ca/cswip/)

Kaynakça

- Abbey, Ruth, *Charles Taylor*, Princeton University Press, 2001.
- Abrams, Kathryn, "From Autonomy to Agency: Feminist Perspectives on Self-Direction", *William and Mary Law Review*, 40/3: s. 805-46, 1999.
- Ackerman, Bruce, *Social Justice in the Liberal State*, Yale University Press, New Haven, 1980.
- *We the People: Foundations*, Harvard University Press, Cambridge, 1991.
- ve Alstott, Anne, *The Stakeholder Society*, Yale University Press, New Haven, 1999.
- Adams, Robert, "Motive Utilitarianism", *Journal of Philosophy*, 71: s. 476-82.
- Addis, Adeno, "Individualism, Communitarianism and the Rights of Ethnic Minorities", *Notre Dame Law Review*, 67/3: s. 615-76.
- Adler, J., "Moral Development and the Personal Point of View", Kittay and Meyers 1987, s. 205-34, 1987.
- Alexander, Larry, ve Schwarzchild, Maimon, "Liberalism, Neutrality, and Equality of Welfare vs. Equality of Resources", *Philosophy and Public Affairs*, 16/1: s. 85-110, 1987.
- Alfred, Gerald, *Heeding the Voices of Our Ancestors: Kahnawake Mohawk Politics and the Rise of Native Nationalism*, Oxford University Press, Oxford, 1995
- Allen, Anita, *Uneasy Access: Privacy for Women in a Free Society*, Rowman and Allanheld, Totowa, NJ, 1988.
- "The Jurispolitics of Privacy", Shanlay and Narayan, s. 68-83, 1997.
- "Coercing Privacy", *William and Mary Law Review*, 40/3: s. 723-58, 1999.
- ve Regan, Milton (derleyenler), *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1998.
- Allen, D., "The Utilitarianism of Marx and Engels", *American Philosophical Quarterly*, 10/3: s. 189-99, 1973.
- Allison, Lincoln, (der.) *The Utilitarian Response: The Contemporary Viability of Utilitarian Political Philosophy*, Sage, Londra, 1990.
- Anaya, S. James, *Indigenous Peoples in International Law*, Oxford University Press, New York, 1996.
- Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, New Left Books, Londra, 1983.
- Anderson, Elizabeth, "What is the Point of Equality?", *Ethics*, 99/2: s. 287-337, 1999.

- Andrews, Geoff, *Citizenship*, Lawrence and Wishart, Londra, 1991.
- Archibugi, Danielle, "From the United Nations to Cosmopolitan Democracy", Archibugi and Held, 121-62, 1995.
- ve Held, David, *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order*, Polity Press, Londra, 1995.
- Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Anchor, New York, 1959.
- Arneson, Richard, "What's Wrong with Exploitation?", *Ethics*, 91/2: s. 202-27, 1981.
- "Freedom and Desire", *Canadian Journal of Philosophy*, 15/3: s. 425-48, 1985.
- "Meaningful Work and Market Socialism", *Ethics*, 97/3: s. 517-45, 1987.
- "Equality and Equal Opportunity for Welfare", *Philosophical Studies*, 39/1: s.36-54, 1989.
- "Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal Opportunity for Welfare", *Philosophy and Public Affairs*, 19: s. 159-94, 1990.
- "Lockean Self-Ownership: Towards a Demolition", *Political Studies*, 39/1: s. 36-54, 1991.
- (1993a), "Market Socialism and Egalitarian Ethics", Bardhan and Roemer, s. 218-47, 1993.
- (1993b), "Equality", Goodin and Pettit, s. 489-507, 1993.
- (1997a), "Egalitarianism and the Undeserving Poor", *Journal of Political Philosophy*, 5/4: s. 327-50, 1997.
- (1997b), "Feminism and Family Justice", *Public Affairs Quarterly*, 11/4: s. 313-30, 1997.
- (2000a), "Egalitarian Justice versus the Right to Privacy", *Social Philosophy and Policy*, 17:2 s. 91-119, 2000.
- (2000b), "Luck Egalitarianism and Prioritarianism", *Ethics*, 110/2: s. 339-49, 2000.
- ve Shapiro, Ian, "Democracy and Religious Freedom: A Critic of Wisconsin vs. Yoder", Ian Shapiro and Russel Hardin (derleyenler), *Political Order: NOMOS 38*, New York University Press, New York, s. 356-411, 1996.
- Arnsperger, Christian, "Envy-Freeness and Distributive Justice", *Journal of Economic Surveys*, 8: s. 155-86, 1994.
- Arthur, John, "Resource Acquisition and Harin", *Canadian Journal of Philosophy*, 17/2: s. 337-47, 1987.
- Atkinson, Tony, "The Case of Participation Income", *Political Quarterly*, 67: s. 67-70, 1996.
- Audi, Robert, *Religious Commitment and Secular Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- Avineri, Shlomo ve De-Shalit, Avner (derleyenler), *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press, Oxford, 1992.

- Babbitt, Susan ve Campbell, Sue (derleyenler), *Racism and Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1999.
- Back, Les ve Solomos, John (derleyenler), *Theories of Race and Racism*, Routledge, Londra, 2000.
- Bader, Veit, "Citizenship and Exclusion", *Political Theory*, 23/2: s. 211-46, 1995.
- *Citizenship and Exclusion*, St. Martin's Press, New York, 1997.
- Baier, Annette, "Trust and Anti-Trust", *Ethics*, 96: s. 231-60, 1986.
- (1987a), "Hume, the Women's Moral Theorist?", Kittay and Meyers, s. 37-55, 1987.
- (1987b), "The Need for More than Justice", *Canadian Journal of Philosophy*, ek cilt: 13: s. 41-56, 1987.
- "Pilgrim's Progress", *Canadian Journal of Philosophy*, 18/2: s. 315-30, 1988.
- *Moral Prejudices*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1994.
- "A Note on Justice, Care and Immigration", *Hypatia*, 10/2: s. 150-2, 1996.
- Bailey, James, *Utilitarianism, Institutions, and Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1997.
- Baker, C. Edwin, "Sandel on Rawls", *University of Pennsylvania Law Review*, 133/4: s. 895-928, 1985.
- Baker, Judith (der.), *Group Rights*, University of Toronto Press, Toronto, 1994.
- Ball, Stephen, "Uncertainty in Moral Theory: An Epistemic Defense of Rule-Utilitarian Liberties", *Theory and Decision*, 29: s. 133-60, 1990.
- Banting, Keith, "Social Citizenship and the Multicultural Welfare State", Alan Cairns v.ö., (derleyenler), *Citizenship, Diversity and Pluralism*, McGill-Queen's University Press, Montreal, s. 108-36, 2000.
- Barbalet, J. M., *Citizenship: Rights, Struggle and Class Inequality*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988.
- Barber, Benjamin, *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*, University of California Press, Berkeley ve Los Angeles, 1984.
- "The Discourse of Civility", Stephen Elkin and Karol Soltan (derleyenler), *Citizen Competence and Democratic Institutions*, Pennsylvania State University Press, University Park, s. 39-47, 1999.
- Barbieri, William, *Ethics of Citizenship: Immigrants and Group Rights in Germany*, Duke University Press, Durham, NC, 1998.
- Bardhan, Pranab ve Roemer, John (derleyenler), *Market Socialism: The Current Debate*, Oxford University Press, New York, 1993.
- Barkan, Elazar, *The Guilt of Nations: Restitution and Negotiating Historical Injustices*, Norton, New York, 2000.
- Barker, E., *Social Contract: Essays by Locke, Hume and Rousseau*, Oxford University Press, Londra, 1960.
- Barry, Brian, *The Liberal Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1973.

- (1989a), *Theories of Justice*, University of California Press, Berkeley ve Los Angeles, 1989.
- (1989b), “Utilitarianism and Preference Change”, *Utilitas*, 1: s. 278-82, 1989.
- (1989c), “Humanity and Justice in Global Perspective”, B. Barry, *Democracy, Power, and Justice: Essays in Political Theory*, Oxford University Press, Oxford, 1989.
- “In Defese of Political Liberalism”, *Ratio Juris*, 7/3: s. 325-30, 1994.
- *Justice as Impartiality*, Oxford University Press, Oxford, 1995.
- “Political Theory: Old and New” Robert Goodin and Hans-Dieter Klingeman (derleyenler), *A New Handbook of Political Science*, Oxford University Press, Oxford, s. 531,48, 1997.
- “Statism and Nationalism: A Cosmopolitan Critique”, Brilmayer ve Shapiro, s. 12-66, 1999.
- *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Polity, Cambridge, 2001.
- ve Goodin, Robert (derleyenler), *Free Movement: Ethical Issues in the Transnational Migration of People and of Money*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1992.
- Barry, Norman, *On Classical Liberalism and Libertarianism*, Macmillan, Londra, 1986.
- “Markets, Citizenship, and the Welfare State”, Raymond Plant ve Norman Barry, *Citizenship and Rights in Thatcher’s Britain: Two Views*, IEA Health ve Welfare Unit, Londra, 1990.
- *Libertarianism in Philosophy and Politics*, Cambridge University Press, New York, 1991.
- Bassham, Gregory, “Feminist Legal Theory: A Liberal Response”, *Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy*, 6/2: s. 293-308, 1992.
- Batstone, David ve Mendieta, Eduardo (derleyenler), *The Good Citizen*, Routledge, Londra, 1999.
- Bauböck, Reiner, *Transnational Citizenship: Memberships and Rights in International Migration*, Edward Elgar, Aldershot, 1994.
- Baumeister, Andrea, *Liberalism and the Politics of Difference*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2000.
- BEARS (Brown Electronic Article Review Service), “Symposium on Elizabeth Anderson’s “What is the Point of Equality?”” (www.brown.edu/Departments/Philosophy/bears/9904sobe.html)
- Beiner, Ronald, *Political Judgement*, Methuen, Londra, 1983.
- “What’s the Matter with Liberalism”, Allan Hutchinson ve Leslie Green (derleyenler) *Law and Community*, Carswell, Toronto, s. 37-50, 1989.
- “Citizenship”, R. Beiner, *What’s the Matter with Liberalism*, University of Ca-

- California Press, Berkeley ve Los Angeles, s. 98-141, 1992.
- (der.), *Theorizing Citizenship*, State University of New York Press, Albany, 1995.
- (der.), *Theorizing Nationalism*, State University of New York Press, Albany, 1999.
- Beitz, Charles, *Political Theory and International Relations*, Princeton University Press, Princeton, 1979.
- *Political Equality: An Essay in Democratic Theory*, Princeton University Press, Princeton, 1989.
- “International Liberalism and Distributive Justice: A Survey of Recent Thought”, *World Politics*, 51: s. 269-96, 1999.
- Bell, Daniel A., *Communitarianism and its Critics*, Oxford University Press, Oxford, 1993.
- *East Meets West*, Princeton University Press, Princeton, 2000.
- Bellah, Robert, v.ö., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, University of California Press, Berkeley ve Los Angeles, 1985.
- Benhabib, Seyla, *Critique, Norm, and Utopia*, Columbia University Press, New York, 1986.
- “The Generalized and the concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory”, S. Benhabib ve D. Cornell (derleyenler), *Feminism as Critique*, University of Minnesota Press, Minneapolis, s. 77-95, 1987.
- *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge, Londra, 1992.
- “Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy”, S. Benhabib (der.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton, s. 67-94, 1996.
- Benn, Stanley ve Gaus, Gerald, *Public and Private in Social Life*, Croom Helm, Londra, 1983.
- Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, der. J. H. Burns ve H. L. A. Hart, Athlone Press, Londra; 1. baskı: 1823, 1970.
- Berkowitz, Peter, *Virtue and Making of Modern Liberalism*, Princeton University Press, Princeton, 1999.
- Berlin, Isaiah, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Londra, 1969.
- “Does Political Philosophy Still Exist?” H. Hardy (der.) *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, Penguin, Harmondsworth, s. 143-72, 1981.
- Bertram, Christopher, “A Critique of John Roemer’s Theory of Exploitation”, *Political Studies*, 36/1: s. 123-30, 1988.
- Bickford, Susan, *The Dissonance of Democracy: Listening, Conflict and Citizenship*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1996.
- Black, Samuel, “Individualism at an Impasse”, *Canadian Journal of Philosophy*, 21/3: s. 347-77, 1991.

- Blattberg, Charles, *From Pluralist to Patriotic Politics: Putting Practices First*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- Blaug, Ricardo, "New Theories of Discursive Democracy: A User's Guide", *Philosophy and Social Criticis*, 22/1: s. 49-80, 1996.
- Blum, Lawrence, "Gilligan and Kohlberg: Implications for Moral Theory", *Ethics*, 98/3: s. 472-91, 1988.
- Boaz, David (der.) *The Libertarian Reader: Classic and Contemporary Writings from Lao-tzu to Milton Friedman*, Free Press, New York, 1997.
- Bobbio, Norberto, "Democracy and the International System", Archibugi ve Held, s. 17-41, 1995.
- Bogart, J. H., "Lockean Provisos and State of Nature Theories", *Ethics*, 95/4: s. 828-36, 1985.
- Bohman, James, *Public Deliberation: Pluralism, Complexity and Democracy*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1996.
- (1998a), "The Coming of Age of Deliberative Democracy", *Journal of Political Philosophy*, 6/4: s. 399-423, 1998.
- (1998b), "The Globalization of the Public Sphere: Cosmopolitan Publicity and the Problem of Cultural Pluralism", *Philosophy and Social Criticism*, 24: s. 199-216, 1998.
- ve Rehg, William (derleyenler) *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1997.
- Bosniak, Linda, "Citizenship Denationalized", *Indiana Journal of Global Legal Studies*, 7/2: s. 447-509, 2000.
- Bowden, Peta, *Caring: Gender-Sensitive Ethics*, Routledge, Londra, 1996.
- Bowles, Samuel ve Gintis, Herbert, "Is Equality, Passé? Homo Reciprocans and the Future of Egalitarian Politics", *Boston Review*, 23/6: s. 4-10, 1998.
- *Recasting Egalitarianism: New Rules for Markets, States, and Communities*, Verso, Londra, 1999.
- Boyd, Susan (der.), *Challenging the Public/Private Divide: Feminism, Law and Public Policy*, University of Toronto Press, Toronto, 1977.
- Brandt, R. B., *Ethical Theory*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1959.
- *A Theory of Right and the Good*, Oxford University Press, Oxford, 1979.
- Braverman, Harry, *Labor and Monopoly Capital*, Monthly Review Press, New York, 1974.
- Brecher, Bob, v.ö., (derleyenler), *Nationalism and Racism in the Liberal Order*, Ashgate, Aldershot, 1998.
- Brenkert, George, "Marx's Critique of Utilitarianism", *Canadian Journal of Philosophy*, 7: s. 193-220, 1981.
- *Marx's Ethics of Freedom*, Routledge ve Kegan Paul, Londra, 1983.
- "Self-Ownership, Freedom, and Autonomy", *Journal of Ethics*, 2/1: s. 27-55, 1998.

- Bridges, David (der.), *Education, Autonomy and Democratic Citizenship: Philosophy in a Changing World*, Routledge, Londra, 1997.
- Brighouse, Harry, "Against Nationalism", Couture, Nielsen, ve Seymour, s. 365-406, 1998.
- *School Choice and Social Justice*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- Brilmayer, Lea ve Shapiro, Ian (derleyenler), *Global Justice*, New York University Press, New York, 1999.
- Brink, David, "Utilitarian Morality and the Personal Point of View", *Journal of Philosophy*, 83/8: s. 417-38, 1986.
- Brittan, Samuel, *A Restatement of Economic Liberalism*, Macmillan, Londra, 1988.
- Bromwich, David, "Culturalism: The Euthanasia of Liberalism", *Dissent*, Winter: s. 89-102, 1995.
- Brooks, Roy, *Separation or Integration: A Strategy for Racial Equality*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1996.
- (der.), *When Sorry Isn't Enough: The Controversy over Apologies and Reparations for Human Injustice*, New York University Press, New York, 1999.
- Broome, John, "Fairness and the Random Distribution of Goods", Jon Elster (der.), *Justice and the Lottery*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- *Weighing Goods*, Blackwell, Oxford, 1991.
- Broughton, J., "Women's Rationality and Men's Virtues", *Social Research*, 50/3: s. 597-642, 1983.
- Brown, Alan, *Modern Political Philosophy: Theories of the Just Society*, Penguin, Harmondsworth, 1986.
- Brown, Jonathan, "Genetic Manipulation in Humans as a Matter of Rawlsian Justice", *Social Theory and Practice*, 27/1: s. 83-110, 2001.
- Brugger, Bill, *Republican Theory in Political Thought: Virtuous or Virtual?*, St Martin's Press, New York, 1999.
- Bubeck, Diemut, *Care, Gender, and Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1995.
- "A Feminist Approach to Citizenship", O. Huftan ve Y. Jrvavitou (derleyenler), *Gender and the Uses of Time*, Kluwer, Dordrecht, 1999.
- Buchanan, Allen, "Revisability and Rational Choice", *Canadian Journal of Philosophy*, 5: s. 395-408, 1975.
- *Marx and Justice: The Radical Critique of Liberalism*, Methuen, Londra, 1982.
- "Assensing the Communitarian Critique of Liberalism", *Ethics*, 99/4: s. 852-82, 1989.
- "Justice as a Reciprocity versus Subject-Centred Justice", *Philosophy and Public Affairs*, 19/1: s. 227-52, 1990.
- *Secession: The Legitimacy of Political Divorce*, Westview Press, Boulder, Colo., 1991.

- Buchanan, James, *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*, University of Chicago Press, Chicago, 1975.
- ve Congleton, Richard, *Politics by Principle, Not Interest*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- ve Tullock, Gordon, *The Calculus of Consent*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1962.
- Bulmer, Martin ve Rees, Anthony (derleyenler), *Citizenship Today: The Contemporary Relevance of T. H. Marshall*, University College Londra Press, Londra, 1996.
- Burt, Shelley, "The Politics of Virtue Today: A Critique and Proposal", *American Political Science Review*, 87: s. 360-8, 1993.
- Butler, Judith ve Scott, Joan W. (derleyenler), *Feminists Theorize the Political*, Routledge, Londra, 1992.
- Cairns, Alan, "Aboriginal Canadians, Citizenship, and the Constitution", A. Cairns, *Reconfigurations: Canadian Citizenship and Constitutional Change*, McClelland ve Stewart, Toronto, s. 238-60, 1995.
- ve Williams, Cynthia, *Constitutionalism, Citizenship and Society in Canada*, University of Toronto Press, Toronto, 1985.
- Calhoun, Cheshire, "The Virtue of Civility", *Philosophy and Public Affairs*, 29/3: s. 251-75, 2000.
- Callan, Eamonn, "Beyond Sentimental Civic Education", *American Journal of Education*, 102: s. 190-221, 1994.
- "Common Schools For Common Education", *Canadian Journal of Education*, 20: s. 251-71, 1995.
- "Political Liberalism and Political Education", *Review of Politics*, 58: s. 5-33, 1996.
- *Creating Citizens: Political Education and Liberal Democracy*, Oxford University Press, Oxford, 1997.
- Campbell, Richmond ve Sowden, Lanning (derleyenler), *Paradoxes of Rationality and Cooperation*, UBC Press, Vancouver, 1985.
- Campbell, Tom, *The Left and Rights: A Conceptual Analysis of the Idea of Socialist Rights*, Routledge ve Kegan Paul, Londra, 1983.
- *Justice*, Macmillan, Basingstoke, 1988.
- *Justice*, 2. baskı, Palgrave, New York, 2000.
- Caney, Simon, "Consequentialist Defenses of Liberal Neutrality", *Philosophical Quarterly*, 41/165: s. 457-77, 1991.
- "Anti-perfectionism and Rawlsian Liberalism", *Political Studies*, 43/2: 248-64, 1995.
- George David ve Jones, Peter (derleyenler), *National Rights, International Obligations*, Westview, Boulder, Colo., 1996.

- Canovan, Margaret, *Nationhood and Political Theory*, Edward Elgar, Cheltenham, 1996.
- Card, Claudia, "Caring and Evil", *Hypatia*, 5/1: s. 101-8, 1990.
- *Feminist Ethics*, University Press of Kansas Press, Lawrence, 1991.
- *The Unnatural Lottery: Character and Moral Luck*, Temple University Press, Philadelphia, 1996.
- (der.), *On Feminist Ethics and Politics*, University Press of Kansas Press, Lawrence, 1999.
- Carens, Joseph, "Compensatory Justice and Social Institutions", *Economics and Philosophy*, 1/1: s. 39-67, 1985.
- "Rights and Duties in an Egalitarian Society", *Political Theory*, 14/1: s. 31-49, 1986.
- "Aliens and Citizens: The Case for Open Borders", *Review of Politics*, 49/3: s. 251-73, 1987.
- "Membership and Morality: Admission to Citizenship in Liberal Democratic States", W. R. Brubaker (der.), *Immigrations and the Politics of Citizenship in Europe and North America*, University Press of America, Lanham, Md., s. 31-50. 1989.
- Carens, Joseph (der.), *Is Quebec Nationalism Just? Perspectives from Anglaphone Canada*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 1995.
- *Culture, Citizenship, and Community: A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- Carey, George, *Freedom and Virtue: The Conservative/Libertarian Debate*, University Press of America, Lanham, Md., 1984.
- Carter, April, *The Political Theory of Global Citizenship*, Routledge, Londra, 2001.
- Carter, Ian, "The Measurement of Pure Negative Freedom", *Political Studies*, 40/1: s. 38-50, 1992.
- (1995a) "Interpersonal Comparisons of Freedom", *Economics and Philosophy*, 11: s. 1-23, 1995.
- (1995b) "The Independent Value of Freedom", *Ethics*, 105/4: s. 819-45, 1995.
- *A Measure of Freedom*, Oxford University Press, Oxford, 1999.
- Carver, Terrell (der.) *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- ve Thomas, Paul (derleyenler), *Rational Choice Marxism*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1995.
- Castles, Stephen ve Miller, Mark, *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern Age*, Macmillan, Basingstoke, 1993.
- Cavaliere, Paola ve Singer, Peter (derleyenler), *The Great Ape Project: Equality beyond Humanity*, Fourth Estate, Londra, 1993.

- Chambers, Simone, *Reasonable Democracy: Jürgen Habermas and the Politics of Discourse*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1996.
- “Contract or Conversation? Theoretical Lessons from the Canadian Constitutional Crises”, *Politics and Society*, 26/1: s. 143-79, 1998.
- “Critical Theory and Civil Society”, Simone Chambers ve Will Kymlicka (derleyenler), *Alternative Conceptions of Civil Society*, Princeton University Press, Princeton, 2001.
- Chan, Joseph, “Legitimacy, Unanimity, and Perfectionism”, *Philosophy and Public Affairs*, 29/1: s. 5-42, 2000.
- Charvet, John, *Feminism*, J. M. Dent ve Sons, Londra, 1982.
- Child, James, “Can Libertarianism Sustain a Fraud Standard?”, *Ethics*, 104/4: s. 722-38, 1994.
- Christiano, Thomas, *The Rule of the Many*, Westview Press, Boulder, Colo., 1996.
- Christie, Clive, J., *Race and Nation: A Reader*, St Martin’s Press, New York, 1998.
- Christman, John, “Can Ownership be Justified by Natural Rights?”, *Philosophy and Public Affairs*, 15/2: s. 156-77, 1986.
- “Self-Ownership, Equality and the Structure of Property Rights”, *Political Theory*, 19/1: s. 18-46, 1991.
- Christodoulis, Emiliós (der.), *Communitarianism and Citizenship*, Ashgate, Aldershot, 1998.
- Clark, B., ve Gintis, Herbert, “Rawlsian Justice and Economic Systems”, *Philosophy and Public Affairs*, 7/4: s. 302-25, 1978.
- Clarke, Desmond, ve Jones, Charles (derleyenler), *The Rights of Nations: Nations and Nationalism in a Changing World*, Palgrave, New York, 1999.
- Clarke, Paul Barry (der.), *Citizenship*, Pluto Press, Londra, 1994.
- Clement, Grace, *Care, Autonomy and Justice: Feminism and the Ethic of Care*, Westview, Boulder, Colo., 1996.
- Cochran, David Carroll, *The Color of Freedom: Race and Contemporary American Liberalism*, State University of New York Press, Albany, 1999.
- Cohen, Andrew, “A Defense of Strong Voluntarism”, *American Philosophical Quarterly*, 35/3: s. 251-65, 1998.
- Cohen, Cathy, “Straight Gay Politics: The Limits of an Ethnic Model of Inclusion”, Shapiro ve Kymlicka, s. 575-616, 1997.
- Cohen, G. A., *Karl Marx’s Theory of History: A Defense*, Princeton University Press, Princeton, 1978.
- “Capitalism, Freedom and the Proletariat”, A. Ryan (der.), *The Idea of Freedom*, Oxford University Press, Oxford, 1979.
- “Illusions about Private Property and Freedom”, J. Mepham and D. H. Ruben (derleyenler), *Issues in Marxist Philosophy*, cilt: iv, Harvester Hassocks, s. 223-39, 1981.

- (1986a), “Self-Ownership, World-Ownership, and Equality”, F. Lucash (der.), *Justice and Equality: Here and Now*, Cornell University Press, Ithaca, NY, s. 108-35, 1986.
- (1986b), “Self-Ownership, World-Ownership, and Equality: Part 2”, *Social Philosophy and Policy*, 3/2: s. 77-96, 1986.
- *History, Labor and Freedom: Themes from Marx*, Oxford University Press, Oxford, 1988.
- “On the Currency of Egalitarian Justice”, *Ethics*, 99/4: s. 906-44, 1989.
- (1990a), “Marxism and Contemporary Political Philosophy, or Why Nozick Exercises Some Marxists More Than He Does Any Egalitarian Liberal”, *Canadian Journal of Philosophy*, ek cilt:, 16: s. 363-87, 1990.
- (1990b), “Self-Ownership, Communism, and Equality”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, ek cilt:, 64: s. 25-44, 1990.
- “Incentives, Inequality and Community”, G. B. Peterson (der.), *The Tanner Lectures on Human Values*, cilt: xiii, University of Utah Press, Salt Lake City, s. 261-329, 1992.
- “Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities”, Nussbaum ve Sen, s. 9-29, 1993.
- (1995a), *Self-Ownership, Freedom and Equality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- (1995b), “The Pareto Argument for Inequality”, *Social Philosophy and Policy*, 12/1: s. 160-85, 1995.
- “Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice”, *Philosophy and Public Affairs*, 26/1: s. 3-30, 1997.
- “Once More into the Breach of Self-Ownership”, *Journal of Ethics*, 2/1: s. 57-96, 1998.
- *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2000.
- Cohen, Jean, “Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements”, *Social Research*, 54/4: s. 663-716, 1985.
- Cohen, Joshua, “Procedure and Substance in Deliberative Democracy”, Seyla Benhabib (der.), *Democracy and Diference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton, s. 95-119, 1996.
- (1997a), “Deliberation and Democratic Legitimacy”, Goodin ve Petit, s. 143-55, 1997.
- Cohen, Joshua, (1997b), “The Arc of the Moral Universe”, *Philosophy and Public Affairs*, 26/2: s. 91-134, 1997.
- Cohen, Marshal, “Moral Skepticism and International Relations”, Charles Beitz (der.), *International Ethics*, Princeton University Press, Princeton, s. 3-50, 1985.

- Cole, Eve Browning ve Coultrap-McQuin, Susan (derleyenler), *Explorations in Feminist Ethics: Theory and Practice*, Indiana University Press, Bloomington, 1992.
- Cole, Phillip, *Philosophies of Exclusion: Liberal Political Theory and Immigration*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2000.
- Coltheart, D., "Desire, Consent, and Liberal Theory", Carole Pateman ve E. Gross (derleyenler), *Feminist Challenges: Social and Political Theory*, Northeastern University Press, Boston, s. 112-22, 1986.
- Connoly, William, "The Dilemma of Legitimacy", William Connoly (der.), *Legitimacy and the State*, Blackwell, Oxford, s. 222-49, 1984.
- *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1991.
- *The Terms of Political Discourse*, Princeton University Press, Princeton, 1993.
- *The Ethos of Pluralization*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1995.
- Connor, Walker, "Nation-Building or Nation-Destroying", *World Politics*, 24: s. 319-55, 1972.
- *The National Question in Marxist-Leninist Theory and Strategy*, Princeton University Press, Princeton, 1984.
- "National Self-Determination and Tomorrow's Political Map", Alan Cairns v.ö., (derleyenler), *Citizenship, Diversity and Pluralism: Canadian and Comparative Perspectives*, McGill-Queen's University Press, Montreal, s. 163-76, 1999.
- Conover, Pamela, Crewe, Ivor ve Searing, Donald, "The Nature of Citizenship in the United States and Great Britain: Empirical Comments on Theoretical Themes", *Journal of Politics*, 53/3: s. 800-32, 1991.
- Cook, Curtis ve Lindau, Juan (derleyenler), *Aboriginal Rights and Self-Government*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 2000.
- Cooke, Maeve, "Five Arguments for Deliberative Democracy", *Political Studies*, 49: s. 947-69, 2000.
- Copp, David, "Contractarianism and Moral Skepticism", Vallentyne, s. 196-228, 1991.
- Coser, Rose Lamb, *In Defense of Modernity: Role Complexity and Individual Autonomy*, Stanford University Press, Stanford, California, 1991.
- Couture, Jocelyne, Nielsen, Kai ve Seymour, Michel (derleyenler), *Rethinking Nationalism*, University of Calgary Press, Calgary, 1998.
- Cragg, Wesley, "Two Concepts of Community or Moral Theory and Canadian Culture", *Dialogue*, 25/1: s. 31-52, 1986.
- Crisp, Roger (der.), *Routledge Philosophy Guidebook to Mill and Utilitarianism*, Routledge, Londra, 1997.
- Crocker, Lawrence, "Equality, Solidarity, and Rawls' Maximin", *Philosophy and Public Affairs*, 6/3: s. 262-6, 1977.

- Crosland, C. A. R., *The Future of Socialism*, Cape, Londra, 1964.
- Crossley, David, "Utilitarianism, Rights and Equality", *Utilitas*, 2/1: s. 40-54, 1990.
- Crowley, Brian, *The Self, the Individual and the Community: Liberalism in the Political Thought of F. A. Hayek and Sidney and Beatrice Webb*, Oxford University Press, Oxford, 1987.
- Cuddihy, John Murray, *No Offense: Civil Religion and Protestant Taste*, Seabury Press, New York, 1978.
- Cumminsky, David, "Kantian Consequentialism", *Ethics*, 100: s. 586-630, 1990.
- Dagger, Richard, *Civic Virtues: Rights, Citizenship and Republican Liberalism*, Oxford University Press, Oxford, 1997.
- D'Agostino, Fred, *Free Public Reason: Making it Up as We Go Along*, Oxford University Press, Oxford, 1996.
- Dancy, Jonathan, "Caring About Justice", *Philosophy*, 67/262: s. 447-66, 1992.
- Daniels, Norman, (1975a), "Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty", *Daniels 1975b*, s. 258-81, 1975.
- (der.), (1975b), *Reading Rawls*, Basic Books, New York, 1975.
- "Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics", *Journal of Philosophy*, 76: s. 256-82, 1979.
- *Just Health Care*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- "Equality of What? Welfare, Resources, or Capabilities?", *Philosophy and Phenomenological Research*, ek cilt., 50: s. 273-96, 1990.
- Darwall, Stephen (der.), *Equal Freedom: Selected Tanner Lectures on Human Values*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1995.
- *Philosophical Ethics*, Westview, Boulder, Colo., 1998.
- Davidson, Basil, *Black Man's Burden: Africa and the Curse of the Nation-State*, Times Books, New York, 1993.
- Davion, Victoria ve Wolf, Clark (derleyenler), *The Idea Of Political Liberalism: Essays on Rawls*, Rowman ve Littlefield, Totowa, NJ, 2000.
- Davies, Bob, "Global Paradox: Growth of Trade Binds Nations, But It Also Can Spur Separatism", *Wall Street Journal*, 30 Haziran 1994: A1.
- DeGrazia, David, *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- De Greiff, Pablo, "Deliberative Democracy and Group Representation", *Social Theory and Practice*, 26/3: s. 397-416, 2000.
- Delaney, C. F. (der.), *The Liberal-Communitarian Debate: Liberty and Community Values*, Rowman and Littlefield, Savage, Md., 1994.
- Den Uyl, Douglas, "The Right to Welfare and the Virtue of Charity", E. F. Paul, F. D. Miller ve J. Paul (derleyenler), *Altruism*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 192-224, 1993.

- De-Shalit, Avner, *The Environment: Between Theory and Practice*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- De Varennes, Fernand, *Language, Minorities and Human Rights*, Kluwer, The Hague, 1996.
- Deveaux, Monique, (1995a) "Shifting Paradigms: Theorizing Care and Justice in Political Theory", *Hypatia*, 10/2: s. 115-19, 1995.
- (1995b) "New Direction in Feminist Ethics", *European Journal of Moral Philosophy* 3/1: s. 86-69, 1995.
- *Cultural Pluralism and Dilemmas of Justice*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 2001.
- Dick, James, "How to Justify a Distribution of Earnings", *Philosophy and Public Affairs*, 4/3: s. 248-72, 1975.
- Dietz, Mary, "Citizenship with a Feminist Face: The Problem with Maternal Thinking", *Political Theory*, 13/1: s. 19-37, 1985.
- "Context is All: Feminism and Theories of Citizenship" Mouffe 1992b, s. 63-85, 1992.
- Diggs, B. J., "A Contractarian View of Respect for Persons", *American Philosophical Quarterly*, 18/4: s. 273-83, 1981.
- "Utilitarianism and Contractarianism" H. B. Miller ve W. H. Williams (derleyenler), *The Limits of Utilitarianism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, s. 101-14, 1982.
- Dion, Stéphane, "Le Nationalisme dans la convergence culturelle", n R. Hudon ve R. Pelletier (derleyenler), *L'Engagement intellectuel: mélanges en l'honneur de Léon Dion*, Les Presses de l'Université Laval, Sainte-Foy, s. 291-311, 1991.
- DiQuattro, Arthur, "Rawls and Left Criticism", *Political Theory*, 11/1: s. 53-78, 1983.
- Dobson, Andrew, *Green Political Thought*, Unwin Hyman, Londra, 1990.
- *The Green Reader*, Mercury House, San Francisco, 1991.
- Donner, Wendy, "John Stuart Mill's Liberal Feminism", *Philosophical Studies*, 69: s. 155-66, 1993.
- Doppelt, Gerald, "Rawls' System of Justice: A Critique from the Left", *Nous*, 15/3: s. 259-307, 1981.
- Dryzek, John, *Discursive Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- Dworkin, Ronald, *Taking Rights Seriously*, Duckworth, Londra, 1977.
- "Liberalism", S. Hampshire (der.), *Public and Private Morality*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 113-43, 1978.
- "What is Equality? Part I: Equality of Welfare; Part II: Equality of Resources", *Philosophy and Public Affairs*, 10 3/4: s. 185-246, 283-345, 1981.

- “In Defense of Equality”, *Social Philosophy and Policy*, 1/1: 24-40, 1983.
- *A Matter of Principle*, Harvard University Press, Londra, 1985.
- *Law’s Empire*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1986.
- “What is Equality? Part 3: The Place of Liberty”, *Iowa Law Review*, 73/1: s. 1-54, 1987.
- “What is Equality? Part 4: Political Equality”, *University of San Francisco Law Review*, 22/1: s. 1-30, 1988.
- “Liberal Community”, *California Law Review*, 77/3: s. 479-504, 1989.
- “Deux conceptions de la démocratie”, Jacques Lenoble ve Nicole Dewandre (derleyenler), *L’Europe au soir de la siècle: identité et démocratie*, Editions Esprit, Paris, s. 111-35, 1992.
- “Justice in the Distribution of Health Care”, *McGill Law Journal*, 38/4: s. 883-98, 1993.
- *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2000.
- Dyzenhaus, David, “Liberalism, Autonomy and Neutrality”, *University of Toronto Law Journal*, 42: s. 354-75, 1992.
- Eckersley, Robyn, *Environmentalism and Political Theory*, State University of New York Press, Albany, 1992.
- Ehrenreich, Barbara ve Englis, Deirdre, *Witches, Midwives, and Nurses: A History of Women Healers*, Feminist Press, Old Westbury, NY, 1973.
- Eichbaum, June, “Towards an Autonomy-Based Theory of Constitutional Privacy: Beyond the Ideology of Familial Privacy”, *Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review*, 14/2: s. 361-84.
- Eisenberg, Avigail, *Reconstructing Political Pluralism*, State University of New York Press, Albany, 1995.
- Eisenstein, Zillah, *The Radical Future of Liberal Feminism*, Longman, New York, 1981.
- *Feminism and Sexual Equality: Crisis in Liberal America*, Monthly Review Press, New York, 1984.
- Elkin, Stephen ve Soltan, Karol (derleyenler), *Citizen Competence and Democratic Institutions*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1999.
- Elshtain, Jean Bethke, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, Princeton University Press, Princeton, 1981.
- Elster, Jon, (1982a) “Roemer vs. Roemer”, *Politics and Society*, 11/3: s. 363-73, 1982.
- (1982b) “Utilitarianism and the Genesis of Wants” Sen ve Williams, s. 219-38, 1982.
- (1983a) “Exploitation, Freedom, and Justice”, J. R. Pennock ve J. W. Chapman (derleyenler), *Marxism: NOMOS 26*, New York University Press, New York, s. 277-304, 1983.

- (1983b) *Sour Grapes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- *Making Sense of Marx*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- “Self-Realization in Work and Politics: The Marxist Conception of the Good Life”, *Social Philosophy and Policy*, 3/2: s. 97-126, 1986.
- “The Possibility of Rational Politics”, *Archives européennes de sociologie*, 28: s. 67-103, 1987.
- *Local Justice*, Russel Sage, New York, 1992.
- (1998a) “Strategic Uses of Argument”, Kenneth Arrow (der.), *Barriers to Conflict Resolution*, Norton, New York, s. 1-18, 1998.
- (1998b) “Deliberation and Constitution Making”, J. Elster (der.), *Deliberative Democracy*, Cambridge University Press, New York, s. 97-122, 1998.
- ve Roemer, John (derleyenler) *Interpersonal Comparisons of Well-Being*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- Engels, Friedrich, *The Origin of the Family, Private Property, and the State*, International Publishers, New York, 1972.
- English, Jane, “Justice Between Generations”, *Philosophical Studies*, 31/2: s. 91-104, 1977.
- Epstein, Richard, *Takings*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1985.
- (1995a) *Forbidden Grounds: The Case against Employment Discrimination Laws*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1995.
- (1995b) *Bargaining with the State*, Princeton University Press, Princeton, 1995.
- (1995c) *Simple Rules for a Complex World*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1995.
- “The Right Set of Simple Rules”, *Critical Review*, 12/3: s. 305-18, 1998.
- Estlund, David, “Liberalism, Equality and Fraternity in Cohen’s Critique of Rawls”, *Journal of Political Philosophy*, 6/1: s. 99-112, 1998.
- Etzioni, Amitai, *The Spirit of Community: Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda*, Crown Publishers, New York, 1993.
- “The Good Society”, *Journal of Political Philosophy*, 7/1: s. 88-103, 1999.
- *Next: The Road to the Good Society*, Basic Books, New York, 2001.
- Evans, Sara, *Personal Politics: The Roots of Women’s Liberation in the Civil Rights Movement and the New Left*, Knopf, New York, 1979.
- Exdell, John, “Distributive Justice: Nozick on Property Rights”, *Ethics*, 87/2: s. 142-9, 1977.
- “Feminism, Fundamentalism, and Liberal Legitimacy”, *Canadian Journal of Philosophy*, 24/3: s. 441-64, 1994.
- Favell, Adrian, “Applied Political Philosophy at the Rubicon”, *Ethical Theory and Moral Practice*, 1/2: s. 255-78, 1999.
- Feallsanach, Am, “Locke and Libertarian Property Rights”, *Critical Review*, 12/3: s. 319-23, 1998.

- Feinberg, Joel, *Rights, Justice and the Bounds of Liberty*, Princeton University Press, Princeton, 1980.
- *Harmless Wrongoing: The Moral Limits of the Criminal Law*, cilt: iv, Oxford University Press, Oxford, 1988.
- Feinberg, Walter, *Common Schools/Uncommon Identities: National Unity and Cultural Difference*, Yale University Press, New Haven, 1998.
- Femia, Joseph, "Complexity and Deliberative Democracy", *Inquiry*, 39: s. 359-97, 1996.
- Ferejohn, John, "Instituting Deliberative Democracy", Ian Shapiro and Stephen Macedo (derleyenler), *Designing Democratic Institutions: NOMOS 42*, New York University Press, New York, s. 75-104, 2000.
- Fierlbeck, Katherine, "Redefining Responsibilities: The Politics in Citizenship in the United Kingdom", *Canadian Journal of Political Sciences*, 24/3: s. 575-83, 1991.
- Finnis, John, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford, 1981.
- *Fundamentals of Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 1983.
- Fishkin, James, *Justice, Equal Opportunity and the Family*, Yale University Press, New Haven, 1983.
- *Democracy and Deliberation: New Directions for Democratic Reform*, Yale University Press, New Haven, 1991.
- *The Voice of the People*, Yale University Press, New Haven, 1995.
- *The Dialogue of Justice: Toward a Self-Reflective Society*, Yale University Press, New Haven, 1996.
- Flanagan, Owen ve Adler, Jonathan, "Impartiality and Particularity", *Social Research*, 50/3: s. 576-96, 1983.
- ve Jackson, Kathryn, "Justice, Care, and Gender: The Kohlberg-Gilligan Debate Revisited", *Ethics*, 97/3: s. 622-37, 1987.
- Flax, Jane, *Disputed Subjects: Essays on Psychoanalysis, Politics and Philosophy*, Routledge, New York, 1993.
- Fleurbaey, Marc, "L'Absence d'envie dans une problématique post-welfariste", *Recherches économiques de Louvain*, 60: s. 9-42, 1994.
- Flew, Anthony, *A Dictionary of Philosophy*, Fontana, Londra, 1979.
- *Equality in Liberty and Justice*, Routledge, Londra, 1989.
- Fox-Decent, Evan, "Why Self-Ownership is Prescriptively Impotent", *Journal of Value Inquiry*, 32/4: s. 489-506, 1998.
- Franck, Thomas, "Tribe, Nation, World: Self-Identification in the Evolving International System", *Ethics and International Affairs*, 11: s. 151-69, 1997.
- Franklin, Jane (der.), *Equality*, Institute for Public Policy Research, Londra, 1997.
- Fraser, Nancy, "Talking about Needs: Interpretive Contests as Political Conflicts in Welfare State Societies", *Ethics*, 99: s. 291-313, 1989.

- “Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy”, Craig Calhoun (der.), *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge, Mass., s. 109-42, 1992.
- “From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a ‘Post-Socialist’ Age”, *New Left Review*, 212: s. 68-93, 1995.
- “Multiculturalism and Gender Equity: The U. S. ‘Difference’ Debates Revisited”, *Constellations*, 3/1: s. 61-72, 1996.
- *Justice Interruptus: Critical Reflections on the ‘Post-Socialist’ Condition*, Routledge, New York, 1997.
- “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation”, Grethe Peterson (der.), *The Tanner Lectures on Human Values*, cilt: xix, University of Utah Press, Salt Lake City, s. 1-67, 1998.
- “Rethinking Recognition”, *New Left Review*, 3: s. 107-20, 2000.
- Frazer, Elizabeth, *The Problems of Communitarian Politics: Unity and Conflict*, Oxford University Press, Oxford, 1999.
- ve Lacey, Nicola, *The Politics of Community: A Feminist Critique of the Liberal-Communitarian Debate*, Harvester Wheatsheaf, Londra, 1993.
- Freeman, Samuel, “Utilitarianism, Deontology and the Priority of Right”, *Philosophy and Public Affairs*, 23/4: s. 313-49, 1994.
- Frey, Raymond (der.), *Utility and Rights*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984.
- Frideres, James, “Edging into the Mainstream: Immigrant Adults and their Children”, Wsevolod Isajiw (der.), *Comparative Perspectives on Interethnic Relations and Social Incorporation in Europe and North America*, Canadian Scholar’s Press, Toronto, s. 537-62, 1997.
- Fried, Charles, *Right and Wrong*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1978.
- “Distributive Justice”, *Social Philosophy and Policy*, 1/1: s. 45-59, 1983.
- Fiedman, Marilyn, (1987a) “Beyond Caring: The De-moralization of Gender”, *Canadian Journal of Philosophy*, ek cilt: 13: s. 87-110, 1987.
- (1987b) “Care and Context in Moral Reasoning”, Kittay ve Meyers, s. 190-204, 1987.
- “Feminism and Modern Friendship: Dislocating the Community”, *Ethics*, 99/2: s. 275-90, 1989.
- “The Social Self and the Partiality Debates”, Card, s. 161-79, 1991.
- *What Are Friends For? Feminist Perspectives on Personal Relationships and Moral Theory*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1993.
- “Autonomy and Social Relationships: Rethinking the Feminist Critique”, Meyers, s. 40-61, 1997.
- Frolich, Norman ve Oppenheimer, Joe, *Choosing Justice: An Experimental App-*

- roach to Ethical Theory*, University of California Press, Berkeley ve Los Angeles, 1992.
- Frye, Marilyn, *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*, Crossing Press, Trumansburg, NY, 1983.
- Fullinwider, Robert (der.), *Public Education in a Multicultural Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- (der.), *Civil Society, Democracy and Civic Renewal*, Rowman and Littlefield, Savage, Md., 1999.
- Funk, Nanette, "Habermas and the Social Goods", *Social Text*, 18: s. 19-37, 1988.
- Galenkamp, Marlies, *Individualism and Collectivism: The Concept of Collective Rights*, Rotterdamse Filosofische Studies, Rotterdam, 1993.
- Galloway, Donald, "Liberalism, Globalism and Immigration", *Queen's Law Journal*, 18: s. 266-305, 1993.
- Galston, William, *Justice and the Human Good*, University of Chicago Press, Chicago, 1980.
- "Equality of Opportunity and Liberal Theory", F. Lucash (der.), *Justice and Equality Here and Now*, Cornell University Press, Ithaca, NY, s. 89-107, 1986.
- "Community, Democracy, Philosophy: The Political Thought of Michael Walzer", *Political Theory*, 17/1: s. 119-30, 1989.
- *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Duties in the Liberal State*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- (1993a) "Cosmopolitan Altruism", *Social Philosophy and Policy*, 10: s. 118-34, 1993.
- 1993b) "Political Theory in the 1980s", Ada Finifter (der.), *Political Science: The State of Discipline 2*, American Political Science Association, Washington, s. 27-53, 1993.
- "Two Concepts of Liberalism", *Ethics*, 105/3: s. 516-34, 1995.
- Gans, Chaim, "Nationalism and Immigration", *Ethical Theory and Moral Practice*, 1/2: s. 159-80, 1998.
- Garet, Ronald, "Communitarity and Existence: The Rights of Groups", *Southern California Law Review*, 56/5: s. 1001-75, 1983.
- Gauthier, David, *Morals by Agreement*, Oxford University Press, Oxford, 1986.
- "Why Contractarianism?" in Vallentyne, s. 15-30, 1991.
- Gavison Ruth, "Feminism and the Public/Private Distinction", *Stanford Law Review*, 45/1: s. 1-45, 1992.
- Gellner, Ernest, *Nations and Nationalism*, Blackwell, Oxford, 1983.
- George, Robert, *Making Men Moral: Civil Liberties and Public Morality*, Oxford University Press, Oxford, 1993.
- Geras, Norman, "The Controversy about Marx and Justice", in A. Callinicos (der.), *Marxist Theory*, Oxford University Press, Oxford, s. 211-67, 1989.

- “Bringing Marx to Justice: An Addendum and Rejoinder”, *New Left Review*, 195: s. 37-69, 1993.
- Gibbard, Alan, *Marx's Politics: Communists and Citizens*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ, 1980.
- “Political Philosophy: Marx and Radical Democracy”, in Carver, s. 168-95, 1991.
- Gilbert, Paul, *Philosophy and Nationalism*, Westview, Boulder, Colo., 1998.
- *Peoples, Cultures, and Nations in Political Philosophy*, Georgetown University Press, Washington, 2000.
- Gilens, Martin, “‘Race Coding’ and White Opposition to Welfare”, *American Political Science Review*, 90: s. 593-604, 1996.
- *Why Americans Hate Welfare*, University of Chicago Press, Chicago, 1999.
- Gilligan, Carol, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982.
- “Remapping the Moral Domain”, Thomas Heller Morton Sosna (derleyenler), *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in the Western Thought*, Stanford University Press, Stanford, Calif., s. 237-50, 1986.
- “Moral Orientation and Moral Development”, Kittay ve Meyers, s. 19-36, 1987.
- “Hearing the Difference: Theorizing connection”, *Hypatia*, 10/2: s. 120-7, 1995.
- ve Attanuci, J., “Two Moral Orientations”, C. Gilligan, J. Ward, ve J. Taylor (derleyenler), *Mapping the Moral Domain: A Contribution of Women's Thinking to Psychology and Education*, Harvard University Graduate School of Education, Cambridge, Mass., s. 73-86, 1988.
- Gitlin, Todd, *The Twilight of Common Dreams: Why America is Wracked by Culture Wars*, Henry Holt, New York, 1995.
- Glazer, Nathan, *Ethnic Dilemmas: 1964-1982*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1983.
- *The Limits of Social Policy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1988.
- *We Are All Multiculturalists Now*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1997.
- Glendon, Mary-Ann, *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse*, Free Press, New York, 1991.
- ve Blankenhorn, David (derleyenler), *Seedbeds of Virtue: Sources of Competence, Character and Citizenship in American Society*, Madison books, Lanham, Md., 1995.
- Glover, Jonathan (der.), *Utilitarianism and its Critics*, Macmillan, New York, 1990.
- Goldberg, David Theo (der.), *Multiculturalism: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford, 1995.

- Goodin, Robert, *Political Theory and Public Policy*, University of Chicago Press, Chicago, 1982.
- *Reasons for Welfare*, Princeton University Press, Princeton, 1988.
- “International Ethics and the Environmental Crisis”, *Ethics and International Affairs*, 4: s. 91-105, 1990.
- “Liberalism and the Best-Judge Principle”, *Political Studies*, 38: s. 181-5, 1990.
- (1992a) *Green Political Theory*, Polity Oxford, 1992.
- (1992b) “If People Were Money”, Barry Goodin, s. 6-22, 1992.
- *Utilitarianism as a Public Policy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- “Public Service Utilitarianism as a Role Responsibility”, *Utilitas*, 10/3: s. 320-36, 1998.
- ve Petit, Philip (derleyenler), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Blackwell, Oxford, 1997.
- (derleyenler), *Contemporary Political Philosophy: An Anthology*, Blackwell, Oxford, 1997.
- ve Reeve, Andrew (derleyenler), *Liberal Neutrality*, Routledge, Londra, 1989.
- Gordon, Scott, *Welfare, Justice, and Freedom*, Columbia University Press, New York, 1980.
- Gorr, Michael, “Justice, Self-Ownership, and Natural Assets”, *Social Philosophy and Policy*, 12/2: s. 267-91, 1995.
- Gough, J. W., *The Social Contract*, 2. baskı, Oxford University Press, Londra, 1957.
- Gould, Carol, *Marx's Social Ontology*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1978.
- Govier, Trudy, *Social Trust and Human Communities*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 1997.
- *Dilemmas of Trust*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 1999.
- Graham, Keith, “Self-Ownership, Communism and Equality II”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, ek cilt., 64: s. 45-61, 1990.
- Grant, George, *English-Speaking Justice*, Mount Allison University Press, Sackville, 1974.
- Gray, John, (1986a) *Liberalism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1986.
- (1986b) “Marxian Freedom, Individual Liberty, and the End of Alienation”, *Social Philosophy and Policy*, 3/2: s. 160-87, 1986.
- *Liberalism: Essays in Political Philosophy*, Routledge, Londra, 1989.
- Green, Karen, “Rawls, Women and the Priority of Liberty”, *Australasian Journal of Philosophy*, ek cilt., 64: 26-36, 1986.
- Green, Leslie, “International Minorities and Their Rights”, in Kymlicka 1995b: s. 256-72, 1995.
- Greene, Stephen, “Rethinking Kymlicka's Critique of Humanist Liberalism”, *International Journal of Applied Philosophy*, 10/2: s. 51-7, 1996.

- Greenfeld, Liah, *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1992.
- Greschner, Donna, "Feminist Concerns with the New Communitarians", in A. Hutchinson and L. Green (derleyenler), *Law and Community*, Carswell, Toronto, s. 119-50, 1989.
- Grey, Thomas, "Eros, Civilization, and Burger Court", *Law and Contemporary Problems*, 43/3: s. 83-100, 1980.
- Grice, Geoffrey, *The Grounds of Moral Judgement*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967.
- Griffin, James, *Well-Being: Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*, Oxford University Press, Oxford, 1986.
- Grimm, Dieter, "Does Europe Need a Constitution?", *European Law Journal*, 1/3: s. 282-302, 1995.
- Grimshaw, Jean, *Philosophy and Feminist Thinking*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1986.
- Groot, Loek ve Van Der Veen, Robert Jan (derleyenler), *Basic Income on the Agenda: Policy Objectives and Political Chances*, University of Amsterdam Press, Amsterdam, 2000.
- Gross, Elizabeth, "What is Feminist Theory?", Carole Pateman E. Gross (derleyenler), *Feminist Challenges: Social and Political Theory*, Northeastern University Press, Boston, s. 125-43, 1986.
- Guéhenno, Jean-Marie, *The End of Nation-State*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1995.
- Gurr, Ted, *Minorities at Risk: A Global View of Ethnopolitical Conflict*, Institute of Peace Press, Washington, 1993.
- "Ethnic Warfare on the Wane", *Foreign Affairs*, 79/3: s. 52-64, 2000.
- Gutmann, Amy, *Liberal Equality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.
- "Communitarian Critics of Liberalism", *Philosophy and Public Affairs*, 14/3: s. 308-22, 1985.
- *Democratic Education*, Princeton University Press, Princeton, 1987.
- "The Challenge of Multiculturalism to Political Ethics", *Philosophy and Public Affairs*, 22/3: s. 171-206, 1993.
- ve Appiah, Kwame Anthony, *Color Conscious: the Political Morality of Race*, Princeton University Press, Princeton, 1996.
- ve Thompson, Dennis, *Democracy and Disagreement*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1996.
- Habermas, Jürgen, *Communication and the Evolution of Society*, ing. çev. T. McCarthy, Beacon, Boston, 1979.
- "Questions and Counter Questions", R. Bernstein (der.) *Habermas and Modernity*, MIT Press, Cambridge, Mass., s. 192-216, 1985.

- “Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe”, *Paxis International*, 12/1: s. 1-19, 1992.
- *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1996.
- Halstead, Mark, “Muslim Schools and Idea of Autonomy”, *Ethics in Education*, 9/4: s. 4-6, 1990.
- “Radical Feminism, Islam and the Single-Sex School Debate”, *Gender and Education*, 3/1: s. 263-78, 1991.
- Hamilton, Alexander, Madison, James ve Jay, John, *The Federalist Papers*, Bantam, New York, 1982.
- Hampton, Jean, “Contracts and Choices: Does Rawls has a Social Contract Theory?”, *Journal of Philosophy*, 77/6: s. 315-38, 1980.
- *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.
- *Political Philosophy*, Westview Press, Boulder, Colo., 1997.
- Hannum, Hurst, *Autonomy, Sovereignty, and Self-Determination: The Adjunction of Conflicting Rights*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1990.
- Hanser, Matthew, “Harming Future People”, *Philosophy and Public Affairs*, 19/1: s. 47-70, 1990.
- Hardimon, Michael, “The Project of Reconciliation: Hegel’s Social Philosophy”, *Philosophy and Public Affairs*, 23/2: s. 165-95, 1992.
- *Hegel’s Social Philosophy: The Project of Reconciliation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- Hardin, Garrett, “The Tragedy of Commons”, *Science*, 162: s. 1243-8, 1968.
- Hardin, Russel, *Morality within the Limits of Reason*, University of Chicago Press, Chicago, 1988.
- *One for All: The Logic of Group Conflict*, Princeton University Press, Princeton, 1995.
- Harding, Sandra, “Is Gender a Variable in Conceptions of Rationality? A Survey of Issues”, *Dialectica*, 36/2: s. 225-42, 1982.
- “The Curious Coincidence of Feminine and African Moralities”, Kittay ve Meyers, s. 296-316, 1987.
- Hardwig, John, “Should Women Think in Terms of Rights?”, in Cass Sunstein (der.), *Feminism and Political Theory*, University of Chicago Press, Chicago, s. 53-67, 1990.
- Hare, R. M., *Freedom and Reason*, Oxford University Press, Londra, 1963.
- *Essays on Philosophical Method*, Macmillan, Londra, 1971.
- “Rawls’ Theory of Justice”, in Daniels 1975b, s. 81-107, 1975.
- “Justice and Equality”, J. Arthur W. Shaw (derleyenler), *Justice and Economic Distribution*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ, s. 118-32, 1978.

- *Moral Thinking*, Oxford University Press, Oxford, 1981.
- “Ethical Theory and Utilitarianism”, Sen Williams, s. 23-38, 1982.
- “Rights, Utility and Universalization: Reply to J. L. Mackie”, n Frey, s. 106-21, 1984.
- Harles, John, *Politics in the Lifeboat: Immigrants and the American Democratic Order*, Westview Press, Boulder, Colo., 1993.
- Harman, Gilbert, “Human Flourishing, Ethics, and Liberty” *Philosophy and Public Affairs*, 12/4: s. 307-22, 1983.
- Harris, John, “The Survival Lottery”, *Philosophy*, 50: s. 81-7, 1975.
- Harrison, Ross (der.), *Bentham*, Routledge, Londra, 1999.
- Harsanyi, John, *Essays on Ethics, Social Behaviour and Scientific Explanation*, Reidel, Dordrecht, 1976.
- (1977a) *Rational Behaviour and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.
- (1977b) “Rule Utilitarianism and Decision Theory”, *Erkenntnis*, 11: s. 25-53, 1977.
- “Rule Utilitarianism, Equality, and Justice”, *Social Philosophy and Policy*, 2/2: s. 115-27, 1985.
- Hart, H. L. A. “Rawls on Liberty and its Priority”, Daniels 1975b, s. 230-52, 1975.
- “Between Utility and Rights”, Alan Ryan (der.), *The Idea of Freedom*, Oxford University Press, Oxford, s. 77-98, 1979.
- Hartney, Michael, “Some Confusions Concerning Collective Rights”, *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 4/2: s. 293-314, 1991.
- Harvey, David, *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Blackwell, Oxford, 1996.
- Haslett, D. W., *Equal Consideration: A Theory of Moral Justification*, University of Delaware, Newark, 1987.
- Haveman, Robert, *Starting Even*, Simon and Schuster, New York, 1988.
- Haworth, Alan, *Anti-libertarianism: Markets, Philosophy and Myth*, Routledge, Londra, 1994.
- Hayek, Friedrich, *The Road to Serfdom*, University of Chicago Press, Chicago, 1944.
- *The Constitution of Liberty*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1960.
- Heater, Derek, *Citizenship: The Civic Ideal in World History, Politics and Education*, Longman, Londra, 1990.
- *World Citizenship and Government: Cosmopolitan Ideas in the History of Western Political Thought*, St Martin’s Press, New York, 1996.
- *What is Citizenship*, Blackwell, Oxford, 2000.
- Hefferman, William, “Privacy Rights”, *Suffolk University Law Review*, 29: s. 737-808, 1995.

- Hefner, Robert (der.), *Democratic Civility: The History and Cross-cultural Possibility of a Modern Political Ideal*, Transaction Publishers, New Brunswick, NJ, 1998.
- Hegel, G. W. F., *Philosophy of Rights*, ing. çev. T. M. Knox, Oxford University Press, Oxford, 1949.
- Hekman, Susan, *Moral Voices, Moral Selves: Carol Gilligan and Feminist Moral Theory*, Polity Press, Cambridge, 1995.
- Held, David, "Citizenship and Autonomy", in *Political Theory and Modern State*, Stanford University Press, Stanford, Calif., s. 189-213, 1989.
- *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Polity Press, Londra, 1995.
- "The Transformation in Political Community: Rethinking Democracy in the Context of Globalization", Ian Shapiro ve Casiano Hacker-Cordon (derleyenler), *Democracy's Edges*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 84-111, 1999.
- Held, Virginia, "Feminism and Moral Theory", Kittay ve Meyers, s. 111-28, 1987.
- "The Non-contractual Society", M. Hanen ve K. Nielsen (derleyenler), *Science, Morality and Feminist Theory*, University of Calgary Press, Calgary, s. 111-37, 1988.
- *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics*, University of Chicago Press, Chicago, 1993.
- (der.), (1995a) *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*, Westview, Boulder, Colo., 1995.
- (1995b) "The Meshing of Care and Justice", *Hypatia*, 10/2: s. 128-32, 1995.
- Herzog, Don, "Some Questions for Republicans", *Political Theory*, 14/3: s. 473-93, 1986.
- Hill, Greg, "Citizenship and Ontology in the Liberal State", *Review of Politics*, 55: s. 67-84, 1993.
- Higgins, Tracy, "Democracy and Feminism", *Harvard Law Review*, 110: s. 1657-703, 1997.
- Hirsch, H. N., "The Threnody of Liberalism: Constitutional Liberty and the Renewal of Community", *Political Theory*, 14/3: s. 423-49, 1986.
- Hirschman, Nancy, "Difference as an Occasion for Rights: A Feminist Rethinking of Rights, Liberalism and Difference", *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 2/1: s. 27-55, 1999.
- ve DiStefano, Christine (derleyenler), *Revisioning the Political: Feminist Revisions of Traditional Concepts in Western Political Theory*, Westview, boulder, Colo., 1996.
- Hirst, Paul, *Associative Democracy: New Forms of Economic and Social Governance*, Polity, Cambridge, 1994.

- Hoagland, Sarah, "Some Thoughts About 'Caring'", Card, s. 246-86, 1991.
- Hobsbawm, Eric J., *Nation and Nationalism since 1780: Programme, Myth and Reality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- Hochschild, Arlie, *The Second Shift: Working Parents and the Revolution at Home*, Viking New York, 1989.
- Hollinger, David, *Postethnic America: Beyond Multiculturalism*, Basic Books, New York, 1995.
- Holmes, Stephen, "The Permanent Structure of Antiliberal Thought", in N. Rosenblum (der.), *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., s. 227-53, 1989.
- Holmstrom, Nancy, "Exploitation", *Canadian Journal of Philosophy*, 7/2: 353-69, 1977.
- Hooker, Brad, "Political Philosophy", Leemon McHenry ve Frederick Adams (derleyenler), *Reflection on Philosophy*, St Martin's Press, Londra, s. 87-102, 1993.
- Horowitz, Donald, *Ethnic Groups in Conflict*, University of California Press, Berkeley ve Los Angeles, 1985.
- *A Democratic South Africa: Constitutional Engineering in a Divided Society*, University of California Press, Berkeley ve Los Angeles, 1991.
- "Self-Determination: Politics Philosophy and Law", Shapiro ve Kymlicka, s. 421-63, 1997.
- Horton, John ve Mendus, Susan (derleyenler) *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alisdair MacIntyre*, Polity, Cambridge, 1994.
- (derleyenler), *Toleration, Identity and Difference*, St Martin's Press, New York, 1999.
- Hospers, John, *Human Conduct: An Introduction to the Problems of Ethics*, Harcourt, Brace and World, New York, 1961.
- Houston, Barbara, "Rescuing Womanly Virtues: Some Dangers of Moral Reclamation", *Canadian Journal of Philosophy*, ek cilt: 13: s. 237-62, 1987.
- "Gilligan and the Politics of a Distinctive Women's Morality", L. Code, S. Mullett ve C. Overall (derleyenler), *Feminist Perspectives: Philosophical Essays on Method and Morals*, University of Toronto Press, Toronto, s. 168-89, 1988.
- "Caring and Exploitation", *Hypatia*, 5/1: s. 115-19, 1990.
- Hurka, Thomas, *Perfectionism*, Oxford University Press, Oxford, 1993.
- "Indirect Perfectionism: Kymlicka on Liberal Neutrality", *Journal of Political Philosophy*, 3/1: s. 36-57, 1995.
- Hurley, Susan, "Luck and Equality", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 2001.
- Hutchings, Kimberly, "Feminism, Universalism and the Ethics of International Politics", Vivienne Jabri ve Eleanor O'Gorman (derleyenler), *Women, Culture and International Relations*, Lynne Rienner, Boulder, Colo, s. 17-38, 1999.

- ve Dannreuther, Ronald (derleyenler), *Cosmopolitan Citizenship*, St Martin's Press, New York, 1999.
- Ignatieff, Michael, "Citizenship and Moral Narcissism", *Political Quarterly*, 60: s. 63-74, 1989.
- *Blood and Belonging: Journeys into the New Nationalism*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 1993.
- *The Rights of Revolution*, Anansi Press, Toronto, 2000.
- Ingram, Attracta, "Self-Ownership and Wordly Resources", *International Journal of Moral and Social Studies*, 8/1: s. 3-20, 1993.
- Ingram, David, *Group Rights: Reconciling Equality and Difference*, University Press of Kansas, Lawrence, 2000.
- Isin, Engin ve Wood, Patricia, *Citizenship and Identity*, Sage, Beverly Hills, Calif., 1999.
- Iverson, Duncan, Sanders, Will ve Patton, Paul (eds), *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- Jackson, Frank, "Decision-Theoretic Consequentialism and the Nearest and Dearest Objection", *Ethics*, 101: s. 462-83, 1991.
- Jacobs, Lesley, "The Second Wave of Analytical Marxism", *Philosophy of Social Sciences*, 26/2: s. 279-92, 1996.
- *An Introduction to Modern Political Philosophy: The Democratic Vision of Politics*, Prentice-Hall, Upper Saddle River, NJ, 1997.
- Jacobson, David, *Rights across Borders: Immigration and the Decline of Citizenship*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1996.
- Jaggard, Alison, *Feminist Politics and Human Nature*, Rowman ve Allanheld, Totowa, NJ, 1983.
- ve Young, Iris Marison (derleyenler), *A Companion to Feminist Philosophy*, Blackwell, Cambridge, 1998.
- Janoski, Thomas, *Citizenship and Civil Society: Obligation in Liberal, Traditional and Social Democratic Regimes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- Janzen, William, *Limits of Liberty: The Experiences of Mennonite, Hutterite and Doukhobour Communities in Canada*, University of Toronto Press, Toronto, 1990.
- Jeske, Diane, "Libertarianism, Self-Ownership, and Motherhood", *Social Theory and Practice*, 22/2: s. 137-60, 1996.
- Johnson, James, "Arguing for Deliberation: Some Skeptical Considerations", in Jon Elster (der.), *Deliberative Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 161-84, 1998.
- "Why Respect Culture?", *American Journal of Political Science*, 44/3: s. 405-18, 2000.

- Johnston, Darlene, "Native Rights as Collective Rights: A Question of Group Self-Preservation", *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 2/1: s. 19-34, 1989.
- Jones, Charles, *Global Justice: Defending Cosmopolitanism*, Oxford University Press, Oxford, 1999.
- Jones, Peter, "Freedom and the Redistribution of Resources", *Journal of Social Policy*, 11/2: s. 217-38, 1982.
- Joppke, Christian ve Lukes, Steven (derleyenler). *Multicultural Questions*, Oxford University Press, Oxford, 1999.
- Kagan, Shelley, *The Limits of Morality*, Oxford University Press, Oxford, 1989.
- "The Argument from Liberty", in J. Coleman ve A. Buchanan (derleyenler), *In Harm's Way*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 16-41, 1994.
- Kahane, David, "Pluralism, Deliberation and Citizen Competence: Recent Developments in Democratic Theory", *Social Theory and Practice*, 26/3: s. 509-35, 2000.
- Kahneman, Daniel, v.ö., "Fairness as a Constraint on Profit-Seeking", *American Economic Review*, 76/4: s. 728-41, 1986.
- Kamenka, Eugene (der.), *Community as a Social Ideal*, Edward Arnold, Londra, 1982.
- Karmis, Dimitrios, "Cultures Autochtones et libéralisme au Canada: les vertus médiatrices du communautarisme libéral de Charles Taylor", *Canadian Journal of Political Science*, 26/1: s. 69-96, 1993.
- Katz, Leo, "Responsibility and Consent: The Libertarian's Problems with Freedom of Contract", *Social Philosophy and Policy*, 16/2: s. 94-117, 1999.
- Kaus, Mickey, *The End of Equality*, Basic Books, New York, 1992.
- Kavka, Gregory, *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton University Press, Princeton, 1986.
- Kearns, D., "A Theory of Justice-and Love: Rawls on the Family", *Politics*, 18/2: s. 36-42, 1983.
- Keat, Russell, "Liberal Rights and Socialism", in Keith Graham (der.), *Contemporary Political Philosophy: Radical Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 59-82, 1982.
- Keating, Michael ve McGarry, John (derleyenler), *Minority Rationalism and the Changing International Order*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- Kennedy, Ellen ve Mendus, Susan, *Women in Western Political Philosophy*, Wheatsheaf Books, Brighton, 1987.
- Kernohan, Andrew, "Capitalism and Self-Ownership", *Social Philosophy and Policy*, 6/1: s. 60-76, 1988.
- "Rawls and the Collective Ownership of Natural Abilities", *Canadian Journal of Philosophy*, 20/1: 19-28, 1990.

- “Desert and Self-Ownership”, *Journal of Value Inquiry*, 27/2: s. 197-202, 1993.
- *Liberalism, Equality and Cultural Oppression*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- Kershner, Stephen, “There is no Moral Right to Immigrate to the United States”, *Public Affairs Quarterly*, 14/2: s.141-58, 2000.
- King, Desmond, *In the Name of Liberalism: Illiberal Social Policy in the U.S. and Britain*, Oxford University Press, Oxford, 1999.
- ve Waldron, Jeremy. “Citizenship, Social Citizenship and the Defence of the Welfare State”, *British Journal of Political Science*, 18: s. 145-43, 1988.
- Kittay, Eva Feder, *Equailty, Rawls and The Inclusion of Women*, Routledge, New York, 1995.
- *Love’s Labor: Essays on Women, Equality and Dependency*, Routledge, New York, 1998.
- Kittay, Eva Feder ve Meyers, Diana (derleyenler), *Women and Moral Theory*, Rowman and Littlefield, Savage, Md., 1987.
- Kleingeld, Pauline, “Just Love: Marriage and the Question of Justice”, *Social Theory and Practice*, 24/2: s. 261-81, 1998.
- Kley, Roland, *Hayek’s Social and Political Thought*, Oxford University Press, Oxford, 1994.
- Kloss, Heinz, *The American Bilingual Tradition*, Newbury House, Rowley, Mass., 1977.
- Knight, Kelvin (der.), *The MacIntyre Reader*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1998.
- Knowles, Dudley, *Political Philosophy*, Mc Gill- Queen’s University Press, Montreal, 2001.
- Koehn, Daryl, *Rethinking Feminist Ethics: Care, Trust and Empathy*, Routledge, Londra, 1998.
- Kohlberg, Lawrence, *Essays on Moral Development*, vol ii, Harper and Row, San Fransisco, 1984.
- Korsgaard, Christine, “Commentary on Cohen and Sen”, Nussbaum ve Sen, s.54-61, 1993.
- Kristjansson, Kristjan (1992a), “For a Concept of Negative Liberty-But Which Conception?”, *Journal of Applied Philosophy*, 9/2: s. 221-32, 1992.
- (1992b) “What is Wrong with Positive Liberty”, *Social Theory and Practice*, 18/3: s.289-310, 1992.
- (1992c) “Social Freedom and the Test of Moral Responsibility”, *Ethics*, 103: s. 104-16, 1992.
- Krouse, Richard, and McPherson, Michael, “Capitalism, ‘Property-Owning Democracy’, and the Welfare State”, in Amy Gutmann (der.), *Democracy and the Welfare State*, Princeton University Press, Princeton, s. 79-106, 1988.

- Kukathas, Chandran, *Hayek and Modern Liberalism*, Oxford University Press, Oxford, 1989.
- “Are There any Cultural Rights”, *Political Theory*, 20/1: s. 105-39, 1992.
- “Cultural Toleration” Shapiro ve Kymlica 1997, s. 69- 104, 1997.
- ve Pettit, Philip, *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*, Polity, Oxford, 1990.
- Kymlicka, Will, (1988a) “Liberalism and Communitarianism”, *Canadian Journal of Philosophy*, 18/2: s. 181-203, 1988.
- (1988b) “Rawls on Teleology and Deontology”, *Philosophy and Public Affairs*, 17/3: s. 173-90, 1988.
- (1989a) *Liberalism, Community and Culture*, Oxford University Press, Oxford, 1989.
- (1989b) “Liberal Individualism and Liberal Neutrality”, *Ethics*, 99/4: s. 883-905, 1989.
- “Two Theories of Justice”, *Inquiry*, 33/1: s. 99-119, 1990.
- “Rethinking The Family”, *Philosophy and Public Affairs*, 20/1: s.77-97, 1991.
- (der.), *Justice in Political Philosophy*, Edward Elgar, Aldershot, 1992.
- (1995a) *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, Oxford, 1995.
- (der.), (1995b), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford, 1995.
- *Finding Your Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, Oxford University Press, Toronto, 1998.
- *Politics in Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- “Nation-Building and Minority Rights: Comparing Africa and the West”, Bruce Berman, Dickson Eyoh ve Will Kymlicka (derleyenler), *Ethnicity and Democracy in Africa*, James Curry, Oxford, 2002.
- ve Norman, Wayne, “Return of Citizen”, *Ethics*, 104/2: s. 352-81, 1994.
- (derleyenler), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- ve Opalski, Magda (derleyenler), *Can Liberal Pluralism be Exported? Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- Ladenson, Robert, *A Philosophy of Free Expression and its Constitutional Applications*, Rowman and Littlefield, Totowa, NJ, 1983.
- Laitin, David, *Language Repertoires and State Construction in Africa*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- Lamont, Julian, “Incentive Income, Deserved Income and Economic Rents”, *Journal of Political Philosophy*, 5/1: s. 26-46, 1997.
- Landes, Joan, *Women and the Public Sphere in the Age of French Revolution*, Cor-

- nell University Press, Ithaca, NY, 1988.
- (der.), *Feminism, the Public and the Private*, Oxford University Press, Oxford, 1998.
- Langton, Rae, “Whose Right? Ronald Dworkin, Women and Pornography”, *Philosophy and Public Policy*, 19/4: s. 311-59, 1990.
- Lapidoth, Ruth, *Autonomy: Flexible Solutions to Ethic Conflict*, Institute for Peace Press, Washington, 1996.
- Larabee, Mary Jean (der.), *An Ethic of Care: Feminist Interdisciplinary Perspective*, Routledge, Londra, 1993.
- Larana, Enrique, Johnston, Hank ve Gusfield Joseph (derleyenler), *New Social Movements: From Ideology to Identity*, Temple University Press, Philadelphia, 1994.
- Larmore, Charles, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
- LeGrand, Julian ve Estrin, Saul (derleyenler), *Market Socialism*, Oxford University Press, Oxford, 1989.
- Lehman, Edward W. (der.), *Autonomy and Order: A Communitarian Anthology*, Rowman and Littlefield, Savage, Md., 2000.
- Lehning, Percy (der.), *Theories of Secession*, Routledge, Londra, 1998.
- ve Weale, Albert (derleyenler), *Citizenship, Democracy and Justice in the New Europe*, Routledge, Londra, 1997.
- Lessnoff, Michael, *Social Contract*, Macmillan, Londra, 1986.
- Levine, Andrew, “Capitalist Persons”, *Social Philosophy and Policy*, 6/1: s. 39-59, 1988.
- “What is Marxist Today?”, *Canadian Journal of Philosophy*, ek cilt: 15: s. 29-58, 1989.
- *Rethinking Liberal Equality from a ‘Utopian’ Point of View*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1998.
- “Rewarding Effort”, *Journal of Political Philosophy*, 7/4: s. 404-18, 1999.
- Levinson, Meira, *The Demands of Liberal Education*, Oxford University Press, Oxford, 1999.
- Levy, Jacob, “Classifying Cultural Rights”, Shapiro ve Kymlicka, s. 22-66, 1997.
- *The Multiculturalism of Fear*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- Lichtenberg, Judith, “How Liberal Can Nationalism Be?”, in Beiner, s. 167-88, 1999.
- Lindblom, Charles, *Politics and Markets*, Basic Books, New York, 1977.
- Linklater, Andrew, *The Transformation of Political Community: Ethical Foundations of the Post-Westphalian Era*, University of South Carolina Press, Columbia, 1998.
- Lippert-Rasmussen, Kasper, “Arneson on Equality of Opportunity”, *Journal of Political Philosophy*, 7/4: s. 478-87, 1999.

- Lister, Ruth (der.), *Citizenship: Feminist Perspectives*, New York University Press, New York, 1998.
- Littleton, Christine, "Reconstructing Sexual Equality", *California Law Review*, 75: s. 201-59, 1987.
- Lloyd, Sharon, "Stepping Back", *Analyse & Kritik*, 14/1: s. 72-85, 1992.
- "Family Justice and Social Justice", *Pacific Philosophical Quarterly*, 75: s. 353-71, 1994.
- Lloyd Thomas, David, *In Defense of Liberalism*, Blackwell, Oxford, 1988.
- Loevinsohn, Ernest, "Liberty and the Redistribution of Property", *Philosophy and Public Affairs*, 6/3: s. 226-39, 1977.
- Lomasky, Loren, *Persons, Rights, and the Moral Community*, Oxford University Press, Oxford, 1987.
- "Libertarianism as if (the Other 99 Percent of) People Mattered", *Social Philosophy and Policy*, 15/2: s. 350-71, 1998.
- Lukes, Steven, *Marxism and Morality*, Oxford University Press, Oxford, 1985.
- "Marxism, Liberalism and the Left", (Universidad Internacional Menéndez y Pelayo sunulan makale), Santander, 1995.
- Lyons, David, *Forms and Limits of Utilitarianism*, Oxford University Press, Londra, 1965.
- "The New Indian Claims and Original Rights to Land", Paul, s. 355-79, 1981.
- (der.), *Mill's Utilitarianism: Critical Essays*, Rowman and Littlefield, Savage, Md., 1997.
- MacCallum, Gerald, "Negative and Positive Freedom", *Philosophical Review*, 76/3: s. 312-34, 1967.
- McCabe, David, "New Journals in Political Philosophy and Related Fields", *Ethics*, 106/4: s. 800-16, 1996.
- McClain, Linda, "Rights and Irresponsibility", *Duke Law Journal*, 43: s. 989-1088, 1994.
- "Inviolability and Privacy: The Castle, the Sanctuary, and the Body", *Yale Journal of Law and Humanities*, 7/1: s. 195-242, 1995.
- (1999a) "Reconstructive Tasks for a Liberal Feminist Conception of Privacy", *William and Mary Law Review*, 40/2: s. 759-94, 1999.
- (1999b) "The Liberal Future of Relational Feminism: Robin West's Caring for Justice", *Law and Social Inquiry*, 24/2: s. 477-516, 1999.
- McDonald, Michael, (1991a) "Questions about Collective Rights", in D. Schneiderman (der.), *Language and the State: The Law and Politics of Identity*, Les Éditions Yvon Blais, Comansville, s. 3-25, 1991.
- (1991b) "Should Communities Have Rights? Reflections on Liberal Individualism", *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 4/2: s.217-37, 1991.
- Macedo, Stephen, "Capitalism, Citizenship and Community", *Social Philosophy*

- and Policy*, 6/1: s. 113-39, 1988.
- *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue and Community*, Oxford University Press, Oxford, 1990.
- “Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism”, *Ethics*, 105/3: s. 468-96, 1995.
- (der.), *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement*, Oxford University Press, Oxford, 1999.
- *Diversity and Distrust: Civic Education in a Multicultural Democracy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2000.
- Machan, Tibor ve Rasmussen, Douglas (derleyenler), *Liberty for the Twenty-First Century: Contemporary Libertarian Thought*, Rowman and Littlefield, Lanham, Md., 1995.
- MacIntyre, Alisdair, *Dependent Rational Beings: Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court Publishing, La Salle, Ill, 1999.
- Mack, Eric, “Self-Ownership and the Right of Property”, *Monist*, 73/4: s. 519-43, 1990.
- “Self-Ownership Proviso: A New and Improved Lockean Proviso”, in Ellen Frankel Paul (der.), *Contemporary Political and Social Philosophy*, Needham Heights, Cambridge, s. 186-216, 1995.
- Mackenzie, Catriona ve Stoljar, Natalie (derleyenler), *Relational Autonomy in Context: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*, Oxford University Press, New York, 1999.
- McKerlie, Dennis, “Equality and Priority”, *Utilitas*, 6/1: s. 25-42, 1994.
- “Equality”, *Ethics*, 106/2: s. 274-96, 1996.
- Mackie, J. L., “Rights, Utility, and Universalization”, in Frey 1984, 86-105, 1984.
- McKim, Robert ve McMahan, Feff (derleyenler), *The Morality of Nationalism*, Oxford University Press, Oxford, 1997.
- MacKinnon, Catherine, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1987.
- “Reflections on Sex Equality under the Law”, *Yale Law Journal*, 100: s. 1281-328, 1991.
- McLaughlin, T. H., (1992a) “Citizenship, Diversity and Education”, *Journal of Moral Education*, 21/3: s. 235-50, 1992.
- (1992b) “The Ethics of Separate Schools”, in Mal Leicester ve Monica Taylor (derleyenler), *Ethics, Ethnicity and Education*, Kogan Page, Londra, s. 114-36, 1992.
- Macleod, Colin, *Liberalism, Justice and Markets: A Critique of Liberal Equality*, Oxford University Press, Oxford, 1998.
- Macpherson, C. B., *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Oxford University Press, Oxford, 1973.

- Mallon, Ron, "Political Liberalism, Cultural Membership and the Family", *Social Theory and Practice*, 25/2: s. 271-97, 1999.
- Manent, Pierre, "The Return of Political Philosophy", *First Things*, 103: s. 15-22, 2000.
- Mapel, David, *Social Justice Reconsidered*, University of Illinois Press, Urbana, 1989.
- Margalit, Avishai, *The Decent Society*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1996.
- ve Raz, Joseph, "National Self-Determination" *Journal of Philosophy*, 87/9: s. 439-61, 1990.
- Marshall, T. H., *Class, Citizenship and Social Development*, Anchor, New York, 1965.
- Martin, Rex, *Rawls and Rights*, University Press of Kansas, Lawrence, 1985.
- Marx, Karl, *Grundrisse*, der. M Nicolaus, Penguin, Harmondsworth, 1973.
- (1977a) *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, Lawrence and Wishart, Londra, 1977.
- (1977b) *Karl Marx: Selected Writings*, der. D. McLellan, Oxford University Press, Oxford, 1977.
- (1977c) *Capital: A Critique of Political Economy*, cilt: i, Penguin, Harmondsworth, 1977.
- *Capital: A Critique of Political Economy*, cilt: iii, Penguin, Harmondsworth, 1981.
- ve Engels, Friedrich, *Marx/Engels: Selected Works in One Volume*, Lawrence and Wishart, Londra, 1968.
- *The German Ideology*, Lawrence and Wishart, Londra, 1970.
- Mason, Andrew, "Liberalism and the Value of Community", *Canadian Journal of Philosophy*, 23/2: s. 215-40, 1993.
- Mead, Lawrence, *Beyond Entitlement: The Social Obligations of Citizenship*, Free Press, New York, 1986.
- Mendus, Susan, *Toleration and the Limits of Liberalism*, Humanities Press, Atlantic Highlands, NJ, 1989.
- "Eve and the Poisoned Chalice: Feminist Morality and the Claims of Politics", in M. Brügman (der.), *Who's Afraid of Femininity? Questions of Identity*, Rodopi, Amsterdam, s. 95-104, 1993.
- Meyer, Michael, "When Not to Claim Your Rights: The Abuse and the Virtuous Use of Rights", *Journal of Political Philosophy*, 5/2: s. 149-62, 1997.
- Meyers, Diana, "The Socialized Individual and Individual Autonomy", Kittay ve Meyers 1987, s. 139-53, 1987.
- *Subjection and Subjectivity: Psychoanalytic Feminism and Moral Theory*, Routledge, Londra, 1994.
- (der.), *Feminists Rethink the Self*, Westview Boulder, Colo., 1997.

- Michael, Mark, "Redistributive Taxation, Self-Ownership and the Fruit of Labour", *Journal of Applied Philosophy*, 14/2: s. 137-46, 1997.
- Michelman, Frank, "Constitutional Welfare Rights and A *Theory of Justice*", in Daniels 1975b, s. 319-46, 1975.
- "Socio-Political Functions of Constitutional Protections of Private Property Holdings in Liberal Political Thought", in G. E. Van Maanen (der.), *Property Law on the Threshold of the 21st Century*, Makly, Apeldorn, 1996.
- Midgley, Mary, *Beast and the Man: The Roots of Human Nature*, New American Library, New York, 1978.
- Milde, Michael, "Unreasonable Foundations: David Gauthier on Property Rights, Rationality and the Social Contract", *Social Theory and Practise*, 25/1: s. 93-125, 1999.
- Mill, J. S., *Mill on Bentham and Coleridge*, der. F. Leavis, Chatto and Windus, Londra, 1962.
- "Principles of Political Economy", in *Collected Works*, cilt: iii, University of Toronto Press, Toronto, 1965.
- "Chapters on Socialism", in *Collected Works*, vol v., University of Toronto Press, Toronto, 1967.
- *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*, der. A. D. Lindsay, J. M. Dent and Sons, Londra, 1968.
- *On Liberty*, der. G. Himmelfarb, Penguin, Harmondsworth, 1982.
- ve Mill, H. T., *Essays on Sex Equality*, der. A. Rossi, University of Chicago Press, Chicago, 1970.
- Miller, David, *Social Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1976.
- "In What Sense must Socialism be Communitarian?", *Social Philosophy and Policy*, 6/2: s. 51-73, 1989.
- "Distributive Justice: What the People Think", *Ethics*, 102/3: s. 555-93, 1992.
- "Equality and Market Socialism", in Bardhan ve Roemer 1993, s. 298-314, 1993.
- Miller, David, *On Nationality*, Oxford University Press, Oxford, 1995.
- "What Kind of Equality Should the Left Pursue", in Franklin 1997, s. 83-100, 1997.
- "Secession and the Principle of Nationality", in Couture, Nielsen ve Seymour 1998, s. 261-82, 1998.
- *Principles of Social Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1999.
- *Citizenship and National Identity*, Polity Press, Cambridge, 2000.
- ve Walzer, Michael (derleyenler), *Pluralism, Justice and Equality*, Oxford University Press, Oxford, 1995.
- v.ö., "Symposium on David Miller's On Nationality", *Nations and Nationalism*, 2/3: s. 407-51, 1996.
- Miller, Ricard, *Analyzing Marx*, Princeton University Press, Princeton, 1984.

- Mills, Charles, *The Racial Contract*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1997.
- Minow, Martha, *Making all the Difference: Inclusion, Exclusion and American Law*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1990.
- “Equalities”, *Journal of Philosophy*, 88/11: s. 633-44, 1991.
- Miscevic, Nenad, “Close Strangers: Nationalism, Proximity and Cosmopolitanism”, *Studies in East European Thought*, 51: s. 109-25, 1999.
- (der.), *Nationalism and Ethic Conflict: Philosophical Perspective*, Open Court, La Salle, Ill., 2000.
- Modood, Tariq, “Establishment, Multiculturalism, and British Citizenship”, *Political Quarterly*, 65/1: s. 53-73, 1994.
- Moon, Donald, “The Moral Basis of the Democratic Welfare State”, in Amy Gutmann (der.), *Democracy and the Welfare State*, Princeton University Press, Princeton, s. 27-52, 1988.
- *Constructing Community: Moral Pluralism and Tragic Conflicts*, Princeton University Press, Princeton, 1993.
- Moore, G. E., *Ethics*, Oxford University Press, Londra, 1912.
- Moore, Margaret (der.), *National Self-Determination and Secession*, Oxford University Press, Oxford, 1998.
- Morris, Christopher, “The Relation between Self-Interest and Justice in Contractarian Ethics”, *Social Philosophy and Policy*, 5/2: s. 119-53, 1988.
- (der.), *The Social Contract Theorists*, Rowman and Littlefield, Lanham, Md., 1999.
- Mouffe, Chantal, (1992a) “Feminism, Citizenship and Radical Democratic Politics”, Butler ve Scott 1992, s. 369-84, 1992.
- (der.), (1992b) *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship and Community*, Routledge, Londra, 1992.
- (1992c) “Democratic Citizenship and the Political Community”, in Mouffe 1992b, s. 225-39, 1992.
- *The Democratic Paradox*, Verso, Londra, 2000.
- Mulgan, Geoff, “Citizens and Responsibilities”, Andrews 1991, s. 37-49, 1991.
- Mulhall, Stephen ve Swift, Adam, *Liberals and Communitarians*, 2. baskı, Blackwell, Oxford, 1996.
- Murphy, Jeffrie, “Marxism and Retribution”, *Philosophy and Public Affairs*, 2/3: s. 214-41, 1973.
- Murphy, Liam, “Institutions and the Demand of Justice”, *Philosophy and Public Affairs*, 27/4: s. 251-91, 1999.
- Nagel, Thomas, “Rawls on Justice”, *Philosophical Review*, 82: s. 220-34, 1973.
- *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.
- “The Limits of Objectivity”, in S. McMurrin (der.), *The Tanner Lectures on Human Values*, cilt: i, University of Utah Press, Salt Lake City, s. 75-140, 1980.

- “Libertarianism without Foundations”, in Paul 1981, s. 191-205, 1981.
- *The View Form Nowhere*, Oxford University Press, New York, 1986.
- *Equality and Partiality*, Oxford University Press, New York, 1991.
- Narayan, Uma, “Colonialism as its Others: Considerations on Rights and Care Discourses”, *Hypatia*, 10/2: s. 133-40, 1995.
- ve Harding, Sandra (derleyenler), *Decentering the Center: Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World*, Indiana University Press, Bloomington, 2000.
- Narveson, Jan, “On Dworkinian Equality”, *Social Philosophy and Policy*, 1/1: s. 1-23, 1983.
- *The Libertarian Idea*, Temple University Press, Philadelphia, 1988.
- “Collective Rights?”, *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 4/2: s. 329-45, 1991.
- “Contracting for Liberty”, in Machan ve Rasmussen 1995, s. 19-40, 1995.
- “Libertarianism versus Marxism: Reflections on G. A. Cohen’s *Self-Ownership, Freedom and Equality*”, *Journal of Ethics*, 2/1: s. 1-26, 1998.
- Nauta, Lolle, “Changing Conceptions of Citizenship”, *Praxis International*, 12/1: s. 20-34, 1992.
- Neal, Patrick, “Perfectionism with a Liberal Face? Nervous Liberals and Raz’s Political Theory”, *Social Theory and Practice*, 20/1: s. 25-58, 1994.
- Nedelsky, Jennifer, “Reconceiving Autonomy: Sources, Thoughts and Possibilities”, in Allan Hutchinson ve Leslie Green (derleyenler), *Law and the Community: The End of Individualism?*, Carswell, Toronto, s. 219-52, 1989.
- “Reconceiving Rights as Relationship”, *Review of Constitutional Studies*, 1/1: s. 1-26, 1993.
- “Citizenship and Relational Feminism”, in Ronald Beiner and Wayne Norman (derleyenler) *Canadian Political Philosophy: Contemporary Reflections* (Oxford University Press, Toronto), s. 131-46, 2000.
- Nentwich, Michael ve Weale, Albert, (derleyenler). *Political Theory and the European Union: s. Legitimacy, Constitutional Choice and Citizenship* Routledge, Londra, 1998.
- Newman, Saul, *Ethnoregional Conflicts in Democracies: s. Mostly Ballots, Rarely Bullets*, Greenwood, Londra, 1996.
- Nicholson, Linda, *Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the Family*, Columbia University Press, New York, 1986.
- Nickel, James, “Rawls on Political Community and Principles of Justice”, *Law and Philosophy*, 9: s. 205-16, 1990.
- “The Value of Cultural Belonging”, *Dialogue*, 33/4: s. 635-42, 1995.
- Nielsen, Kai, “Class and Justice”, J. Arthur ve W. Shaw (derleyenler), *Justice and Economic Distributions*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1978.

- *Equality and Liberty: A Defense of Radical Egalitarianism*, Rowman and Allanheld, Totowa, NJ, 1985.
- “Rejecting Egalitarianism: On Miller’s Nonegalitarian Marx”, *Political Theory*, 15/3: s. 411-23, 1987.
- *Marxism and the Moral Point of View*, Westview Press, Boulder, Colo., 1989.
- “Relativism and Wide Reflective Equilibrium”, *Monist*, 76/ty. 316-32, 1993.
- Noddings, Nel, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley ve Los Angeles, 1984.
- Norman, Richard, “Liberty, Equality, Property”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, ek cilt: 55:192-209, 1981.
- *Free and Equal*, Oxford University Press, Oxford, 1987.
- “What is Living and What is Dead in Marxism?”, *Canadian Journal of Philosophy*, ek cilt: 15: s. 59-80, 1989.
- Norman, Wayne, (1991a). *Taking Freedom Too Seriously? An Essay on Analytic and Post-analytic Political Philosophy*, Garland, New York, 1991.
- (1991b). “Taking ‘Free Action’ Too Seriously”, *Ethics*, 101/3: s. 505-20, 1991.
- “Towards a Normative Theory of Federalism”, in Baker 1994, s. 79-100, 1994.
- “The Ideology of Shared Values”, in Carens 1995, 137-59, 1995.
- “Prelude to a Liberal Morality of Nationalism”, S. Brennan, T. Isaacs, ve M. Milde (derleyenler), *A Question of Values* (Rodopi Press, Amsterdam), 189-208, 1996.
- “Inevitable and Unacceptable? Methodological Rawlsianism in Contemporary Anglo-American Political Philosophy”, *Political Studies*, 46/2: s. 276-94, 1998.
- “Theorizing Nationalism (Normatively): s. The First Steps”, in Beiner 1999, 51-66, 1999.
- “Ética y la construcción de la nación”, R. M. Suarez ve J. M. Rivera Otero (derleyenler), *Europa Mundi: s. democracia, globalización y europeización*, Prensa de la Universidad de Santiago de Compostela, Santiago, 2001.
- Nove, Alec, *The Economics of Feasible Socialism*, George Allen and Unwin, Londra, 1983.
- Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York, 1974.
- *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1981. (Türkçesi: *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, Çev. Alişan Oktay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2000)
- Nunner-Winkler, Gertrud, “Two Moralities?”, W. Kurtines ve J. Gewirtz (derleyenler), *Morality, Moral Behavior and Moral Development*, John Wiley, New York, s. 348-61, 1984.
- Nusbaum, Martha, *The Fragility of Goodness*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

- *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, New York, 1999.
- *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- ve Sen, Amartya, (derleyenler) *The Quality of Life*, Oxford University Press, Oxford, 1993.
- Nye, Andrea, *Feminist Theory and the Philosophies of Man*, Croom Helm, Londra, 1988.
- Oakeshott, Michael, "Political Education", Michael Sandel (der.), *Liberalism and its Critics*, Blackwell, Oxford, 219-38, 1984.
- O'Brien, Mary, *The Politics of Reproduction*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1981.
- O'Brien, Sharon, "Cultural Rights in the United States: s. A Conflict of Values", *Law and Inequality Journal*, 5: s. 267-358, 1987.
- Okin, Susan, *Women in Western Political Thought*, Princeton University Press, Princeton, 1979.
- "Women and the Making of the Sentimental Family", *Philosophy and Public Affairs* 11/1: s. 65-88, 1981.
- "Justice and Gender", *Philosophy and Public Affairs*, 16/1: s. 42-72, 1987.
- (1989a). "Reason and Feeling in Thinking about Justice", *Ethics*, 99/2: s. 229-49, 1989.
- (1989b). *Justice, Gender, and the Family*, Basic Books, New York, 1989.
- "Thinking Like a Woman", in Rhode 1990, 145-59, 1990.
- "Gender, the Public and the Private", David Held (der.), *Political Theory Today*, Polity, Cambridge, 67-90, 1991.
- "Women, Equality and Citizenship", *Queen's Quarterly*, 99/1: s. 56-71, 1992.
- "Gender Inequality and Cultural Differences", *Political Theory*, 22/1: s. 5-24, 1994.
- "Mistresses of their Own Destiny? Group Rights, Gender, and Realistic Rights of Exit" (presented at the American Political Science Association annual meeting, Sept.), 1998.
- *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton University Press, Princeton, 1999).
- Oldfield, Adrian, (1990a) "Citizenship: s. An Unnatural Practice?", *Political Quarterly*, 61:177-87, 1990.
- (1990b). *Citizenship and Community: s. Civic Republicanism and the Modern World*, Routledge, Londra, 1990.
- Ollman, Bertell, (der.) *Market Socialism: s. The Debate among Socialists*, Routledge, Londra, 1998.
- Olsen, Frances, "The Family and the Market: A Study of Ideology and Legal Reform", *Harvard Law Review*, 96/7:1497-578, 1983.
- O'Neill, Onora, "The Most Extensive Liberty", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 85: s. 45-59, 1980.

- “Justice, Gender and International Relations”, Nussbaum ve Sen 1993, 1993.
- *Toward Justice and Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge, 303-23, 1996.
- Orend, Brian, *Michael Walzer on War and Justice*, McGill-Queen’s University Press, Montreal, 2001.
- Orwin, Clifford, “The Encumbered American Self,” Allen ve Kegan 1988: 86-91, 1998.
- Otsuka, Michael, (1998a) “Making the Unjust Provide for the Least Well Off”, *Journal of Ethics*, 2/3: s. 247-59, 1998.
- (1998b). “Self-Ownership and Equality: A Lockean Reconciliation”, *Philosophy and Public Affairs*, 27/1: s. 65-92, 1998.
- Palmer, Tom G. “G. A. Cohen on Self-Ownership, Property, and Equality”, *Critical Review*, 12/3: s. 225-51, 1998.
- Parekh, Bhikhu, *Contemporary Political Thinkers*, Martin Robertson, Oxford, 1982.
- “Decolonizing Liberalism”, Aleksandras Shiromas (der.), *The End of ‘Isms’? Reflections on the Fate of Ideological Politics after Communism’s Collapse*, Blackwell, Oxford, 85-103, 1994.
- “Political Theory: s. Traditions in Political Philosophy”, Robert Goodin ve Hans-Dieter Klingeman (derleyenler), *A New Handbook of Political Science*, Oxford University Press, Oxford, 503-18, 1997.
- *Rethinking Multiculturalism: s. Cultural Diversity and Political Theory*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2000.
- Parfit, Derek, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford, 1984.
- “Equality and Priority”, Andrew Mason (der.), *Ideals of Equality*, Blackwell, Oxford, s. 1-20, 1998.
- Paris, David, “Moral Education and the “Tie that Binds” in Liberal Political Theory”, *American Political Science Review*, 85/3: s. 875-901, 1991.
- Parry, Geraint, “Paths to Citizenship”, Vogel ve Moran 1991, s. 167-96, 1991.
- Passerin, Maurizio ve Vogel, Ursula, (derleyenler) *Public and Private: s. Legal, Political and Philosophical Perspectives*, Routledge, Londra, 2000.
- Pateman, Carole, “Sublimation and Reification: Locke, Wolin and the Liberal Democratic Conception of the Political”, *Politics and Society*, 5/4: s. 441-67, 1975.
- “The Disorder of Women: Women, Love and the Sense of Justice”, *Ethics*, 91/1: s. 20-34, 1980.
- “Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy”, A. Phillips (der.), *Feminism and Equality*, Blackwell, Oxford, 103-26, 1987.
- *The Sexual Contract*, Polity Press, Oxford, 1988.
- *The Disorder of Women: s. Democracy, Feminism and Political Theory*, Stanford University Press, Stanford, Calif., 1989.

- “‘God Hath Ordained to Man a Helper’: Hobbes, Patriarchy and Conjugal Right”, in Shanley and Pateman 1991, s. 53-73, 1991.
- Patten, Alan, “The Republican Critique of Liberalism”, *British Journal of Political Science*, 26: s. 25-44, 1996.
- Paul, Ellen Frankel, Miller, Fred ve Paul, Jeffrey, (derleyenler) *The Communitarian Challenge to Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- Paul, Jeffrey, (der.) *Reading Nozick*, Rowman and Littlefield, Totowa, NJ, 1981.
- Peffer, Rodney, *Marx, Morality and Social Justice*, Princeton University Press, Princeton, 1990.
- Peterson, Richard, “A Re-evaluation of the Economic Consequences of Divorce”, *American Sociological Review*, 61: s. 528-36, 1996.
- Pettit, Philip, *Judging Justice: s. An Introduction to Contemporary Political Philosophy*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1980.
- “The Freedom of the City: s. A Republican Ideal”, A. Hamlin ve P. Pettit (derleyenler), *The Good Polity*, Blackwell, Oxford, 1989.
- *Republicanism*, Oxford University Press, Oxford, 1997.
- “Democracy, Electoral and Contestatory”, Ian Shapiro ve Stephen Macedo (derleyenler), *Designing Democratic Institutions: s. NOMOS 42*, New York University Press, New York, s. 105-44, 2000.
- Pfaff, William, *The Wrath of Nations: Civilization and the Furies of Nationalism*, Simon and Schuster, New York, 1993.
- Phillips, Anne, *Engendering Democracy*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1991.
- *The Politics of Presence*, Oxford University Press, Oxford, 1995.
- (der.), *Feminism and Politics*, Oxford University Press, Oxford, 1998.
- *Which Equalities Matter?*, Polity Press, Cambridge, 1999.
- “Feminism and Republicanism: Is This a Plausible Alliance”, *Journal of Political Philosophy*, 8/2: s. 279-93, 2000.
- Phillips, David, “Contractualism and Moral Status”, *Social Theory and Practice*, 24/2: s. 183-204, 1999.
- Phillips, Derek, *Looking Backward: s. A Critical Appraisal of Communitarian Thought*, Princeton University Press, Princeton, 1993.
- Plamenatz, John *On Alien Rule and Self-Government*, Longman, Londra, 1960.
- Plant, Raymond, *Community and Ideology*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1974.
- *Modern Political Thought*, Blackwell, Cambridge, 1991.
- Pluhar, Evelyn, *Beyond Prejudice: s. The Moral Significance of Human and Non-human Animals*, Duke University Press, Durham, NC, 1995.
- Pocock, J. G. A., “The Ideal of Citizenship since Classical Times”, *Queen’s Quarterly*, 99/1: s. 33-55, 1992.
- Pogge, Thomas *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1989.

- “An Egalitarian Law of Peoples”, *Philosophy and Public Affairs*, 23/3: s. 195-224, 1994.
- “How Should Human Rights Be Conceived”, *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 3: s. 103-20, 1995.
- (1997a) “A Global Resources Dividend”, in David Crocker and Toby Linden (derleyenler), *Ethics of Consumption: s. The Good Life, Justice, and Global Stewardship*, Rowman and Littlefield, Lanham, Md., s. 501-36, 1997.
- (1997b) “Migration and Poverty”, in Bader 1997, s.12-27, 1997.
- “The Bounds of Nationalism”, Couture, Nielsen ve Seymour 1998, s. 463-504, 1998.
- “On the Site of Distributive Justice: s. Reflections on Cohen and Murphy”, *Philosophy and Public Affairs*, 29/2: s. 138-69, 2000.
- Poole, Ross, *Nation and Identity*, Routledge, Londra, 1999.
- Porter, John, *The Measure of Canadian Society*, Carleton University Press, Ottawa, 1987.
- Posner, Richard, *The Economics of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1983.
- *Overcoming Law*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1996.
- Putnam, Robert, *Making Democracy Work: s. Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton University Press, Princeton, 1993.
- Quinn, Michael, “Liberal Egalitarianism, Utility and Social Justice”, *Utilitas*, 5/2: s. 311-16, 1993.
- Radcliffe-Richards, Janet, *The Sceptical Feminist: s. A Philosophical Enquiry*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1980.
- Raikka, Juha, (der.) *Do We Need Minority Rights?*, Kluwer, Dordrecht, 1996.
- “The Feasibility Condition in Political Theory”, *Journal of Political Philosophy*, 6/1: s. 27-40, 1998.
- Railton, Peter, “Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality”, *Philosophy and Public Affairs*, 13/2: s. 134-71, 1984.
- Rakowski, Eric, *Equal Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1993.
- “Can Wealth Taxes Be Justified?”, *Tax Law Review*, 53/3: s. 263-375, 2000.
- Raphael, D. D., *Problems of Political Philosophy*, Pall Mall, Londra, 1970.
- *Moral Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1981.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Londra, 1971.
- “Reply to Alexander & Musgrave”, *Quarterly Journal of Economics*, 88: s. 633-55, 1974.
- “Fairness to Goodness”, *Philosophical Review*, 84: s. 536-54, 1975.
- “The Basic Structure as Subject”, in A. Goldman and J. Kim (derleyenler), *Values and Morals*, Reidel, Dordrecht, s. 47-61, 1978.
- “A Well-Ordered Society”, in P. Laslett ve J. Fishkin (derleyenler), *Philosophy*,

- Politics, and Society*, Yale University Press, New Haven, 6-20, 1979.
- “Kantian Constructivism in Moral Theory”, *Journal of Philosophy*, 77/9: s. 515-72, 1980.
 - (1982a). “The Basic Liberties and their Priority”, in S. McMurrin (der.), *The Tanner Lectures on Human Values*, cilt: iii, University of Utah Press, Salt Lake City, s. 1-89, 1982.
 - (1982b). “Social Unity and Primary Goods”, Sen ve Williams 1982, s. 159-86, 1982.
 - “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs*, 14/3: s. 223-51, 1985.
 - “The Idea of an Overlapping Consensus”, *Oxford Journal of Legal Studies*, 7/1: s. 1-25, 1987.
 - “The Priority of Right and Ideas of the Good”, *Philosophy and Public Affairs*, 17/4: s. 251-76, 1988.
 - “The Domain of the Political and Overlapping Consensus”, *New York University Law Review*, 64/2: s. 233-55, 1989.
 - (1993a). *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993.
 - (1993b) “The Law of Peoples”, S. Shute ve S. Hurley (derleyenler), *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993*, Oxford University Press, Oxford), s. 41-82, 1993.
 - “The Idea of Public Reason Revisited”, *University of Chicago Law Review*, 64: s. 765-807, 1997.
 - (1999a). *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1999.
 - (1999b). *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1999.
- Raz, Joseph, *The Morality of Freedom*, Oxford University Press, Oxford, 1986.
- “Multiculturalism: A Liberal Perspective”, *Dissent*, Kış: s. 67-79, 1994.
 - “Multiculturalism”, *Ratio Juris*, 11/3: s. 193-205, 1998.
- RCAP, *Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples*, ii: *Restructuring the Relationship*, Ottawa, 1996.
- Réaume, Denise, “The Constitutional Protection of Language: Security or Survival?”, D. Schneiderman (der.), *Language and the State: The Law and Politics of Identity* (Les Editions Yvon Blais, Cowansville), s. 37-57, 1991.
- “Justice between Cultures: Autonomy and the Protection of Cultural Affiliation”, *UBC Law Review* 29/1: s. 117-41, 1995.
- Regan, Tom, *Defending Animal Rights*, University of Illinois Press, Champaign, 2001.
- Reiman, Jeffrey, “The Possibility of a Marxian Theory of Justice”, *Canadian Journal of Philosophy*, ek cilt: 7: s. 307-22, 1981.
- “The Labor Theory of the Difference Principle”, *Philosophy and Public Affairs*, 12/2: s. 133-59, 1983.

- “Exploitation, Force, and the Moral Assessment of Capitalism: Thoughts on Roemer and Cohen”, *Philosophy and Public Affairs*, 16/1: s. 3-41, 1987.
- “An Alternative to “Distributive” Marxism: Further Thoughts on Roemer, Cohen, and Exploitation”, *Canadian Journal of Philosophy*, ek cilt: 15: s. 299-331, 1989.
- “Moral Philosophy: The Critique of Capitalism and the Problem of Ideology”, in Carver 1991, s. 143-67, 1991.
- Reinders, Hans, *The Future of the Disabled in Liberal Society*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 2000.
- Rescher, N., *Distributive Justice: A Constructive Critique of the Utilitarian Theory of Distribution*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1966.
- Rhode, Deborah, (der.) *Theoretical Perspectives on Sexual Difference*, Yale University Press, New Haven, 1990.
- *Speaking of Sex: The Denial of Gender Inequality*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1997.
- Rich, Adrienne, *On Lies, Secrets and Silence: Selected Prose, 1966-1978*, Norton, New York, 1979.
- Richardson, Henry ve Withman, Paul, (derleyenler) *The Philosophy of Rawls*, Garland, New York, 1999.
- Rieber, Steven, “Freedom and Redistribute Taxation”, *Public Affairs Quarterly*, 10/1: s. 63-74, 1996.
- Riley, Patrick, *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982.
- Ripstein, Arthur, “Foundationalism in Political Theory”, *Philosophy and Public Affairs*, 16: s. 114-37, 1987.
- “Gauthier’s Liberal Individual”, *Dialogue*, 28: s. 63-76, 1989.
- “Equality, Luck and Responsibility”, *Philosophy and Public Affairs*, 23/1: s. 3-23, 1994.
- Robbins, Bruce, (der.) *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998.
- Roberts, Marcus, *Analytical Marxism: A Critique*, Verso, Londra, 1996.
- “Analytical Marxism: An Ex-Paradigm? The Odyssey of G. A. Cohen”, *Radical Philosophy*, 82: s. 17-28, 1997.
- Robinson, Fiona, *Globalizing Care: Ethics, Feminist Theory and International Relations*, Westview, Boulder, Colo., 1999.
- Roemer, John, (1982a). *A General Theory of Exploitation and Class*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982.
- (1982b). “Property Relations vs. Surplus Value in Marxian Exploitation”, *Philosophy and Public Affairs*, 11/4: s. 281-313, 1982.

- (1982c). “New Directions in the Marxian Theory of Exploitation and Class”, *Politics and Society*, 11/3: s. 253-87, 1982.
- (1985a). “Equality of Talent”, *Economics and Philosophy*, 1/2: s. 151-87, 1985.
- (1985b). “Should Marxists Be Interested in Exploitation?”, *Philosophy and Public Affairs*, 14/1: s. 30-65, 1985.
- (1986a). “The Mismatch of Bargaining Theory and Distributive Justice”, *Ethics*, 97/1: s. 88-110, 1986.
- (der.) (1986b). *Analytical Marxism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.
- *Free to Lose: An Introduction to Marxist Economic Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1988.
- Roemer, John, “Second Thoughts on Property Relations and Exploitation”, *Canadian Journal of Philosophy*, ek cilt: 15: s. 257-66, 1989.
- (1993a). “A Pragmatic Theory of Responsibility for the Egalitarian Planner”, *Philosophy and Public Affairs*, 22: s. 146-66, 1993.
- (1993b). “Can There be Socialism after Communism?”, Bardhan ve Roemer 1993, 89-107, 1993.
- *A Future for Socialism*, Verso, Londra, 1994.
- “Equality and Responsibility”, *Boston Review*, 20/2: s. 3-7, 1995.
- *Theories of Distributive Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1996.
- “Egalitarian Strategies”, *Dissent*, 64-74, 1999.
- Rooney, Phyllis, “A Different Different Voice: On the Feminist Challenge in Moral Theory”, *Philosophical Forum*, 22/4: s. 335-61, 1991.
- Rorty, Richard, “Postmodernist Bourgeois Liberalism”, in R. Hollinger (der.), *Hermeneutics and Praxis*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., s. 214-21, 1985.
- Rosenblum, Nancy, *Another Liberalism: Romanticism and the Reconstruction of Liberal Thought*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1987.
- *Membership and Morals: The Personal Uses of Pluralism in America*, Princeton University Press, Princeton, 1998.
- *Obligations of Citizenship and Demands of Faith: Religious Accommodation in Pluralist Democracies*, Princeton University Press, Princeton, 2000.
- Ross, W. D., *The Right and the Good*, Oxford University Press, Londra, 1930.
- Rothbard, Murray, *The Ethics of Liberty*, Humanities Press, Atlantic Highlands, NJ, 1982.
- Rothstein, Bo, “Social Justice and State Capacity”, *Politics and Society*, 20/1: s. 101-26, 1992.
- *Just Institutions Matter: The Moral and Political Logic of the Universal Welfare State*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- Rubio-Marín, Ruth, *Immigration as a Democratic Challenge: Citizenship and Inclusion in Germany and the US*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

- Ruddick, Sarah, (1984a). "Maternal Thinking", in J. Trebilcot (der.), *Mothering: Essays in Feminist Theory*, Rowman and Allanheld, Totowa, NJ, s. 213-30, 1984.
- (1984b). "Preservative Love and Military Destruction", in J. Trebilcot (der.), *Mothering: Essays in Feminist Theory*, Rowman and Allanheld, Totowa, NJ, s. 231-62, 1984.
- "Remarks on the Sexual Politics of Reason", Kittay ve Meyers 1987, s. 237-60, 1987.
- Russel, J. S., "Okin's Rawlsian Feminism", *Social Theory and Practice*, 21/3: s. 397-426, 1995.
- Ryan, Alan, "Self-Ownership, Autonomy, and Property Rights", *Social Philosophy and Policy*, 11/2: s. 241-58, 1994.
- Sabetti, F., "Path Dependency and Civic Culture: Some Lessons from Italy about Interpreting Social Experiments", *Politics and Society*, 24/1: s. 19-44, 1996.
- Sandel, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
- (1984a). "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", *Political Theory*, 12/1: s. 81-96.
- (1984b). "Morality and the Liberal Ideal", *New Republic*, 190: s. 15-17, 1984.
- (der.) (1984c) *Liberalism and its Critics*, Blackwell, Oxford, 1984.
- "Moral Argument and Liberal Toleration: Abortion and Homosexuality", *California Law Review*, 77/3: s. 521-38, 1989.
- "Freedom of Conscience or Freedom of Choice?", James Hunter ve O. Guinness (derleyenler), *Articles of Faith, Articles of Peace*, Brookings Institute, Washington, s. 74-92, 1990.
- *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1996.
- "Reply to critics", Allen ve Regan 1988: s. 319-35, 1998.
- Sanders, John, "Justice and the Initial Acquisition of Property", *Harvard Journal of Law and Public Policy*, 10: s. 369-87, 1987.
- Sartorius, Rolf, "Utilitarianism and Obligation", *Journal of Philosophy*, 66/3: s. 67-81, 1969.
- Saxonhouse, Arlene, *Women in the History of Political Thought*, Praeger, Westport, Conn., 1981.
- Sayre-McCord, Geoffrey, "On Why Hume's 'General Point of View' Isn't Ideal—and Shouldn't Be", *Social Philosophy and Policy*, 11: s. 202-28, 1994.
- Scales, Ann, "The Emergence of Feminist Jurisprudence", in Patricia Smith (der.) *Feminist Jurisprudence*, Oxford University Press, Oxford, s. 94-109, 1993.
- Scanlon, Thomas, "Contractualism and Utilitarianism", Sen ve Williams 1982, s. 103-28, 1982.

- “Freedom of Expression and Categories of Expression”, D. Copp ve S. Wendell (derleyenler), *Pornography and Censorship*, Prometheus, Buffalo, s. 139-66, 1983.
- “The Significance of Choice”, in S. McMurrin (der.), *The Tanner Lectures on Human Value*, cilt: viii, University of Utah Press, Salt Lake City, 151-216, 1988.
- “The Moral Basis of Interpersonal Comparisons”, Elster ve Roemer 1991, s. 17-44, 1991.
- “Value, Desire and Quality of Life”, Nussbaum ve Sen 1993, s.187-207, 1993.
- *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1998.
- Scarre, Geoffrey, *Utilitarianism*, Routledge, Londra, 1996.
- Schaefer, Denise, “Feminism and Liberalism Reconsidered: The Case of Catherine MacKinnon”, *American Political Science Review*, 95/3, 2001.
- Schaller, Walter, “Expensive Preferences and the Priority of Right: A Critique of Welfare Egalitarianism”, *Journal of Political Philosophy*, 5/3: s. 254-73, 1997.
- Schlereth, Thomas, *The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1977.
- Schlesinger, Arthur, *The Disuniting of America*, Norton, New York, 1992.
- Schmidt, Alvin, *The Menace of Multiculturalism: Trojan Horse in America*, Praeger, Westport, Conn., 1997.
- Schmidtz, David, (1990a). “When is Original Appropriation Required?” *Monist*, 73/4: s. 504-18, 1990.
- (1990b) “Justifying the State”, *Ethics*, 101/1: s. 89-102, 1990.
- “The Institution of Property”, *Social Philosophy and Policy*, 11/1: s. 42-62, 1994.
- Schultz, Bart, (der.) *Essays on Sidgwick*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- Schwartz, Adina, “Moral Neutrality and Primary Goods”, *Ethics*, 83: s. 294-307, 1973.
- “Meaningful Work”, *Ethics*, 92/4: s. 634-46, 1982.
- Schwartz, Justin, “From Libertarianism to Egalitarianism”, *Social Theory and Practice*, 18/3: s. 259-88, 1992.
- Schwartz, Nancy, “Distinction between Public and Private Life: Marx on the Zoon Politikon”, *Political Theory*, 7/2: s. 245-66, 1979.
- Schwartz, Warren, (der.) *Justice in Immigration*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Schwickart, David, “Should Rawls Be a Socialist?”, *Social Theory and Practice*, 5/1:1-27, 1978.
- Sehon, Scott, “Okin on Feminism and Rawls”, *Philosophical Forum*, 27/4: s. 321-32, 1996.

- Seigal, Reva, " 'The Rule of Love': Wife Beating as Prerogative and Privacy", *Yale Law Journal*, 105/8: s. 2117-208, 1996.
- Sen, Amartya, "Equality of What?", S. McMurrin (der.), *The Tanner Lectures on Human Values*, cilt: i, University of Utah Press, Salt Lake City, s. 353-69, 1980.
- "Rights and Capabilities", T. Honderich (der.), *Morality and Objectivity*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 130-48, 1985.
- (1990a). "Justice: Means versus Freedom", *Philosophy and Public Affairs*, 19/2: s. 111-21, 1990.
- (1990b). "Welfare, Freedom and Social Choice", *Recherches economiques de Louvain*, 56/3: s. 451-86, 1990.
- "Welfare, Preference and Freedom", *Journal of Econometrics*, 50: s. 15-29, 1991.
- ve Williams, Bernard, (derleyenler) *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
- Sevenhuhsen, Selma, *Citizenship and the Ethics of Care: Feminist Considerations on Justice, Morality and Politics*, Routledge, Londra, 1998.
- Shachar, Ayelet, "Group Identity and Women's Rights: The Perils of Multicultural Accommodation", *Journal of Political Philosophy*, 6: s. 285-305, 1998.
- "The Paradox of Multicultural Vulnerability", Joppke ve Lukes 1999, s. 87-111, 1999.
- *Multicultural Jurisdictions: Preserving Cultural Differences and Women's Rights in a Liberal State*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- Shafir, Gershon, (der.) *The Citizenship Debates: A Reader*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998.
- Shanley, Mary Lyndon ve Narayan, Uma, (derleyenler) *Reconstructing Political Theory: Feminist Perspectives*, Pennsylvania University Press, Philadelphia, 1997.
- ve Pateman, Carole (derleyenler), *Feminist Interpretations and Political Theory*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1991.
- Shapiro, Daniel, "Liberal Egalitarianism, Basic Rights, and Free Market Capitalism", *Reason Papers* 18: s. 169-88, 1993.
- "Can Old-Age Social Insurance be Justified?", *Social Philosophy and Policy*, 14/2: s. 116-44, 1997.
- "Why Even Egalitarians Should Favour Market Health Insurance", *Social Philosophy and Policy*, 15/2: s. 84-132, 1998.
- Shapiro, Ian, "Resources, Capacities, and Ownership: The Workmanship Ideal and Distributive Justice", *Political Theory*, 19/1: s. 47-72, 1991.
- *Democratic Justice*, Yale University Press, New Haven, 1999.
- ve Kymlicka, Will, (derleyenler) *Ethnicity and Group Rights*, New York University Press, New York, 1997.

- Shaw, William, *Contemporary Ethics: Taking Account of Utilitarianism*, Blackwell, Oxford, 1998.
- Sher, George, "Justifying Reverse Discrimination in Employment", *Philosophy and Public Affairs*, 4/2: s. 159-70, 1975.
- "Other Voices, Other Rooms? Women's Psychology and Moral Theory", Kittay ve Meyers 1987, 178-89, 1987.
- *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- ve Brody, Baruch (derleyenler), *Social and Political Philosophy: Contemporary Readings*, Harcourt Brace, New York, 1999.
- Shklar, Judith, "American Citizenship: The Quest for Inclusion", in *The Tanner Lectures on Human Values*, cilt: x, University of Utah Press, Salt Lake City, 3s. 86-439, 1991.
- Shrage, Laurie, "Equal Opportunity", Jaggar ve Young 1998, s. 559-68, 1998.
- Shue, Henry, "Mediating Duties", *Ethics*, 98/4: s. 687-704, 1988.
- Sidgwick, Henry, *The Methods of Ethics*, Hackett, Indianapolis; 1. basım: 1874, 1981.
- Sivers, Anita, Wasserman, David ve Mahowald, Mary, *Disability, Difference, Discrimination: Perspectives on Justice in Bioethics and Public Policy*, Rowman and Littlefield, Lanham, Md., 1998.
- Singer, Peter, "Utility and the Survival Lottery", *Philosophy*, 52: s. 218-22, 1977.
- (der.) *A Companion to Ethics*, Blackwell, Oxford, 1991.
- *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- Sinopli, Richard, *The Foundations of American Citizenship: Liberalism, the Constitution and Civic Virtue*, Oxford University Press, New York, 1992.
- Skinner, Quentin, "The Republican Ideal of Political Liberty", in Gisela Bock v. ö. (derleyenler) *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge), s. 293-309, 1990.
- "On Justice, the Common Good and the Priority of Liberty", in Mouffe 1992b, s. 211—24, 1992.
- *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- Skitka, L. J., ve Tetlock, P. E., "Of Ants and Grasshoppers: The Political Psychology of Allocating Public Assistance", B. A. Mellers ve J. Baron (derleyenler), *Psychological Perspectives on Justice: Theory and Applications*, Cambridge University Press, New York, 205-33, 1993.
- Smart, J. J. C., "An Outline of a System of Utilitarian Ethics", J. J. C. Smart ve B. Williams (derleyenler), *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge University Press, Cambridge, 1-75, 1973.
- Smith, Michael, "Consequentialism and Moral Character" (yayımlanmamış yazma eser), Philosophy Department at Monash University, 1988.

- Smith, Paul, "Incentives and Justice: G. A. Cohen's Egalitarian Critique of Rawls", *Social Theory and Practice*, 24/2: s. 205-35, 1998.
- Smith, Rogers, *Liberalism and American Constitutional Law*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1985.
- *Civic Ideals: Conflicting Visions of Citizenship in American History*, Yale University Press, New Haven, 1997.
- Smith, Steven, *Hegel's Critique of Liberalism: Rights in Context*, University of Chicago Press, Chicago, 1989.
- Sommers, Christina, "Filial Morality", Kittay ve Meyers 1987, s. 69-84, 1987.
- Spinner, Jeff, *The Boundaries of Citizenship: Race, Ethnicity and Nationality in the Liberal State*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1994.
- *Surviving Diversity: Religion and Democratic Citizenship*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2000.
- Spragens, Thomas, *Civic Liberalism: Reflections on our Democratic Ideals*, Rowman and Littlefield, Lanham, Md., 1999.
- Stein, Laura, "Living with the Risk of Backfire: A Response to the Feminist Critiques of Privacy and Equality", *Minnesota Law Review*, 77/5: s. 1153-92, 1993).
- Steiner, Hillel, "The Natural Right to the Means of Production", *Philosophical Quarterly*, 27/106: s. 41-9, 1977.
- "Liberty and Equality", *Political Studies*, 29/4: s. 555—69, 1981.
- "How Free? Computing Personal Liberty", in A. P. Griffiths (der.), *On Liberty*, Cambridge University Press, Cambridge, 73-89, 1983.
- *An Essay on Rights*, Blackwell, Oxford, 1994.
- "Choice and Circumstance", Andrew Mason (der.), *Ideals of Equality*, Blackwell, Oxford, s. 95-112, 1998.
- Sterba, James, *How to Make People Just: A Practical Reconciliation of Alternative Conceptions of Justice*, Rowman and Littlefield, Totowa, NJ, 1988.
- Sterba, James, "From Liberty to Welfare: An Update", *Social Theory and Practice*, 26/3: s. 465-78, 2000.
- Stiehm, Judith, "The Unit of Political Analysis: Our Aristotelian Hangover", S. Harding ve M. Hintikka (derleyenler), *Discovering Reality* (Reidel, Dordrecht), s. 31-44, 1983.
- Stocker, Michael, "Duty and Friendship: Toward a Synthesis of Gilligan's Contrastive Moral Concepts", Kittay ve Meyers 1987, s. 56-68, 1987.
- Stout, Jeffrey, "Liberal Society and the Languages of Morals", *Soundings*, 69/1: s. 32-59, 1986.
- Strike, Kenneth, "On the Construction of Public Speech: Pluralism and Public Reason", *Educational Theory*, 44/1: s. 1-26, 1994.
- Sullivan, William, *Reconstructing Public Philosophy*, University of California Press, Berkeley ve Los Angeles, 1982.

- Sumner, L. W., *The Moral Foundation of Rights*, Oxford University Press, Oxford, 1987.
- Sunstein, Cass, "Legal Interference with Private Preferences", *University of Chicago Law Review*, 53/4: s. 1129-74, 1986.
- "Preferences and Politics", *Philosophy and Public Affairs*, 20/1: s. 3-34, 1991.
- "Social Roles and Social Norms", *Columbia Law Review*, 96: s. 903-68, 1996.
- *Free Markets and Social Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1997,
- "Should Sex Equality Law Apply to Religious Institutions", in Okin 1999, s. 85-94, 1999.
- Svensson, Frances, "Liberal Democracy and Group Rights: The Legacy of Individualism and its Impact on American Indian Tribes", *Political Studies*, 27/3, s. 421-39, 1979.
- Swift, Adam, Marshall, Gordon, Burgoyne, Carole, ve Routh, David, "Distributive Justice: Does it Matter What the People Think", J. R. Kluegel, D. S. Mason ve B. Wegener (derleyenler), *Social Justice and Political Change: Public Opinion in Capitalist and Post-communist States*, Aldine de Gruyter, New York, s. 15-47, 1995.
- Talisse, Robert, *On Rawls*, Wadsworth, Belmont, Calif., 2000.
- Tam, Henry, *Communitarianism: A New Agenda for Politics and Citizenship*, New York University Press, New York, 1998.
- Tamir, Yael, *Liberal Nationalism*, Princeton University Press, Princeton, 1993.
- Tan, Kok-Chor, *Toleration, Diversity, and Global Justice*, Pennsylvania State University Press, University Park, 2000.
- Taub, Nadine, ve Schneider, Elizabeth, "Perspectives on Women's Subordination and the Role of Law", in D. Kairys (der.) *The Politics of Law*, Pantheon, New York, 152-76, 1982.
- Tawney, R. H., *Equality*, 4. baskı, Allen and Unwin, Londra, 1964.
- Taylor, Charles, *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.
- (1985a). *Philosophy and the Hitman Sciences: Philosophical Papers*, cilt: ii, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- (1985b). "Alternative Futures: Legitimacy, Identity and Alienation in Late Twentieth Century Canada", Cairns ve Williams 1985, s. 183-229, 1985.
- (1989a). "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate", in Nancy Rosenblum (der.) *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 159-82, 1989.
- (1989b) *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- Taylor Charles, "Shared and Divergent Values", Ronald Watts ve D. Brown (derleyenler), *Options for a New Canada*, University of Toronto Press, Toronto), s. 53-76, 1991.

- “The Politics of Recognition”, in Amy Gutmann (der.), *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, s. 25-73, 1992.
- “Nationalism and Modernity”, McKim ve McMahan 1997, s. 31-55, 1997.
- *A Catholic Modernity*, Oxford University Press, Oxford, 1999.
- Temkin, Larry, *Inequality*, Oxford University Press, New York, 1993.
- Thompson, Dennis, “Democratic Theory and Global Society”, *Journal of Political Philosophy*, 7/2, s. 111-25, 1999.
- Tilman, Rick, *Ideology and Utopia in the Social Philosophy of the Libertarian Economists*, Greenwood, New York, 2001.
- Tomasi, John, “Individual Rights, and Community Virtues”, *Ethics*, 101/3: s. 521-36, 1991.
- *Liberalism beyond Justice: Citizens, Society, and the Boundaries of Political Theory*, Princeton University Press, Princeton, 2001.
- Tong, Rosemary, *Feminine and Feminist Ethics*, Wadsworth, Belmont, Calif., 1993.
- *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, 2. baskı, Westview, Boulder, Colo., 1998.
- Tremain, Shelley, “Dworkin on Disablement and Resources”, *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 9/2: s. 343-59, 1996.
- Tronto, Joan, “Beyond Gender Difference to a Theory of Care”, *Signs*, 12/4: s. 644-63, 1987.
- *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York, 1993.
- “Care as a Basis for Radical Political Judgements”, *Hypatia*, 10/2: s. 141-9, 1995.
- Tully, James, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- “Struggles over Recognition and Distribution”, *Constellations*, 7/4: s. 469-82, 2000.
- ve Weinstock, Daniel (derleyenler) (1994). *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- Tyler, Tom, v. ö., *Social Justice in a Diverse Society*, Westview, Boulder, Colo., 1997.
- Unger, Roberto, *Knowledge and Politics*, Macmillan, New York, 1984.
- Vallentyne, Peter, (der.) *Contractarianism and Rational Choice: Essays on Gauthier*, Cambridge University Press, New York, 1991.
- “Self-Ownership and Equality: Brute Luck, Gifts, Universal Dominance, and Leximin”, *Ethics*, 107/2: s. 321-43, 1997.
- “Critical Notice of G. A. Cohen *Self-Ownership, Freedom, and Equality*”, *Canadian Journal of Philosophy*, 28/4: s. 609-26, 1998.

- ve Steiner, Hillel (derleyenler), (2000a). *The Origins of Left-Libertarianism: An Anthology of Historical Writings*, Palgrave, Londra, 2000.
- (derleyenler), (2000b). *Left-Libertarianism and its Critics: The Contemporary Debate*, Palgrave, Londra, 2000.
- Valls, Andrew, “The Libertarian Case for Affirmative Action”, *Social Theory and Practice*, 25/2: s. 299-323, 1999.
- Van der Veen, Robert ve Van Parijs, Philippe, “Entitlement Theories of Justice”, *Economics and Philosophy*, 1/1: s. 69-81, 1985.
- Van Dyke, Vernon, “Justice as Fairness: For Groups?”, *American Political Science Review* 69: s. 607-14, 1975.
- “The Individual, the State, and Ethnic Communities in Political Theory”, *World Politics*, 29/3: s. 343-69, 1977.
- “Collective Rights and Moral Rights: Problems in Liberal Democratic Thought”, *Journal of Politics*, 44: s. 21-40, 1982.
- *Human Rights, Ethnicity and Discrimination*, Greenwood, Westport, Conn., 1985.
- Van Gunsteren, Herman, “Notes towards a Theory of Citizenship”, P. Birnbaum v. ö. (derleyenler), *Democracy, Consensus and Social Contract*, Sage, Londra, s. 9-35, 1978.
- *A Theory of Citizenship: Organizing Plurality in Contemporary Democracies* Westview, Boulder, Colo., 1998.
- Van Parijs, Philippe, “Why Surfers Should Be Fed: The Liberal Case for an unconditional Basic Income”, *Philosophy and Public Affairs*, 20/2: s. 101-31, 1991.
- (ed), *Arguing for Basic Income*, Verso, Londra, 1992.
- *Marxism Recycled*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- *Real Freedom for All*, Oxford University Press, Oxford, 1995.
- “A Basic Income for All”, *Boston Review*, 25/5, s. 4-8, 2000.
- *What’s Wrong with a Free Lunch: A New Democracy Forum on Universal Basic Income*, Beacon Press, Boston, 2001.
- Varian, Hal, “Dworkin on Equality of Resources”, *Economics and Philosophy*, 1/1: s. 110-25, 1985.
- Vincent, Andrew, ve Plant, Raymond, *Philosophy, Politics and Citizenship: The Life and Thought of the British Idealists*, Blackwell, Oxford, 1984.
- Voet, Maria Christine Bernadetta, ve Voet, Rian, *Feminism and Citizenship*, Sage, Londra, 1998.
- Vogel, Ursula, “When the Earth Belonged to All: The Land Question in Eighteenth-Century Justifications of Private Property”, *Political Studies*, 36/1: s. 102-22, 1988.
- “Is Citizenship Gender-Specific?”, Vogel ve Moran 1991, s. 58-85, 1991.
- ve Moran, Michael, *The Frontiers of Citizenship*, St Martin’s Press, New York, 1991.

- Voice, Paul, "What Do Children Deserve?", *South African Journal of Philosophy*, 12/4: s. 122-5, 1993.
- Waldron, Jeremy, "Welfare and the Images of Charity", *Philosophical Quarterly*, 36/145: s. 463-82, 1986.
- "Theoretical Foundations of Liberalism", *Philosophical Quarterly*, 37/147: s. 127-50, 1987.
- "Autonomy and Perfectionism in Raz's Morality of Freedom", *Southern California Law Review*, 62/3: s. 1097-152, 1989.
- *The Right to Private Property*, Oxford University Press, Oxford, 1991.
- "Superseding Historic Injustice", *Ethics*, 103/1: s. 4-28, 1992.
- *Liberal Rights: Collected Papers 1981-1991*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- "Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative", in Kymlicka 1995/7, 93-121, 1995.
- *Law and Disagreement*, Oxford University Press, Oxford, 1999.
- Walker, Brian, "Social Movements as Nationalisms", Couture, Nielsen, ve Seymour 1998, s. 505-47, 1998.
- Walker, Samuel, *The Rights Revolution: Rights and Community in Modern America*, Oxford University Press, New York, 1998.
- Wall, Steven, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- Wallach, John, "Can Liberalism be Virtuous?", *Polity*, 33/1: s. 163-74, 2000.
- Walzer, Michael, "Liberalism and the Art of Separation", *Political Theory*, 12: s. 315-30, 1981.
- *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*, Blackwell, Oxford, 1983.
- "Citizenship", T. Ball ve J. Farr (derleyenler), *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 211-19, 1989.
- "The Communitarian Critique of Liberalism", *Political Theory*, 18/1: s. 6-23, 1990.
- (1992a) "The Civil Society Argument", in Mouffe 1992b, s. 89-107, 1992.
- (1992b). *What it Means to be an American*, Marsilio, New York, 1992.
- (1992c). "The New Tribalism", *Dissent*, Bahar, s. 164-71, 1992.
- (1992d). "Comment", in Amy Gutmann (der.), *Multiculturalism and the "Politics of Recognition"*, Princeton University Press, Princeton, s. 99-103, 1992.
- *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1994.
- (1995a). "Pluralism in Political Perspective", in Kymlicka 1995b, s. 139-54, 1995.
- (1995b). "Response", Miller ve Walzer 1995, 281-98, 1995.
- (der.) (1995c). *Toward a Global Civil Society*, Berhahn Books, Oxford, 1995

- *On Toleration*, Yale University Press, New Haven, 1997.
- Ward, Cynthia, “The Limits of “Liberal Republicanism”: Why Group-Based Remedies and Republican Citizenship Don’t Mix”, *Columbia Law Review*, 91/3: s. 581-607, 1991.
- Ware, Robert, “How Marxism is Analyzed: An Introduction”, *Canadian Journal of Philosophy*, ek cilt: 15: s. 1-26, 1989.
- Warren, Mark, (der.) *Democracy and Trust*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- Warren, Paul, “Self-Ownership, Reciprocity, and Exploitation, or Why Marxists Shouldn’t Be Afraid of Robert Nozick”, *Canadian Journal of Philosophy*, 24/1: s. 33-56, 1994.
- “Should Marxists be Liberal Egalitarians?”, *Journal of Political Philosophy*, 5/1: s. 47-68, 1997.
- Weale, Albert, *Political Theory and Social Policy*, Macmillan, Londra, 1982.
- Weinberg, Justin, “Freedom, Self-Ownership, and Libertarian Philosophical Diaspora”, *Critical Review*, 11/3: s. 323—44, 1997.
- “Self- and World-Ownership: Rejoinder to Epstein, Palmer, and Feallsanach”, *Critical Review*, 12/3: s. 325-36, 1998.
- Weinstock, Daniel, “Neutralizing Perfection: Hurka on Liberal Neutrality”, *Dialogue*, 38/1: s. 45-62, 1998.
- “Building Trust in Divided Societies”, *Journal of Political Philosophy*, 7/3: s. 287-307, 1999.
- “Saving Democracy from Deliberation”, Ronald Beiner ve Wayne Norman (derleyenler), *Canadian Political Philosophy: Contemporary Reflections*, Oxford University Press, Toronto), s. 78-91, 2000.
- “Citizenship and Pluralism”, forthcoming in Robert L. Simon (ed.), *Blackwell Guide to Social and Political Philosophy*, Blackwell, Oxford), 2001.
- Weiss, Penny ve Friedman, Marilyn (derleyenler), *Feminism and Community*, Temple University Press, Philadelphia, 1995.
- Weitzman, Lenore, *The Divorce Revolution: The Unexpected Social and Economic Consequences for Women and Children in America*, Free Press, New York, 1985.
- Wenar, Leif, “Original Acquisition of Private Property”, *Mind*, 107: s. 799-819, 1998.
- Wendell, Susan, “A (Qualified) Defense of Liberal Feminism”, *Hypatia*, 2/2: s. 65-93, 1987.
- West, Lois, (der.) *Feminist Nationalism*, Routledge, Londra, 1997.
- West, Robin, *Caring for Justice*, New York University Press, New York, 1997.
- Whewell, William, *The Elements of Morality*, Harper and Brothers, New York, 1845.

- White, Patricia, "Decency and Education for Citizenship", *Journal of Moral Education*, 21/3: s. 207-16, 1992.
- White, Steven, *Political Theory and Postmodernism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- White, Stuart, "Interpreting the "Third Way", *Renewal*, 6/2: s. 17-30, 1998.
- "Review Article: Social Rights and the Social Contract—Political Theory and the New Welfare Polities", *British Journal of Political Science*, 30: s. 507-32, 2000.
- Willet, Cynthia, *Theorizing Multiculturalism: A Guide to the Current Debate*, Blackwell, Oxford, 1998.
- Williams, Andrew, "Incentives, Inequality, and Publicity", *Philosophy and Public Affairs*, 27/3: s. 225-47, 1998.
- Williams, Bernard, "The Idea of Equality", in H. Bedau (der.), *Justice and Equality*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ, 116-37, 1971.
- *Morality: An Introduction to Ethics*, Harper and Row, New York, 1972.
- "A Critique of Utilitarianism", J. J. C. Smart ve B. Williams (derleyenler) *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 75-150, 1973.
- *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana Press, Londra, 1985.
- ve Sen, Amartya, "Introduction" Sen ve Williams (derleyenler), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 1-21, 1982.
- Williams, Melissa, *Voice, Trust and Memory: Marginalized Groups and the Failings of Liberal Representation*, Princeton University Press, Princeton, 1998.
- "The Uneasy Alliance of Group Representation and Deliberative Democracy", in Kymlicka and Norman 2000, s. 124-52, 2000.
- Wilson, Lois, "Is a "Feminine" Ethic Enough?", *Atlantis*, 13/2: s. 15-23, 1988.
- Woite, Alan ve Lausen, Jyette, "Identity Politics and the Welfare State", *Social Philosophy and Politics*, 14/2: s. 231-55, 1997.
- Wolfe, Jonathan, *Robert Nozick: Property, Justice, and the Minimal State*, Stanford University Press, Stanford, Calif., 1991.
- "Not Bargaining for the Welfare State", *Analysis*, 52/2: s. 118-25, 1992.
- (1996a). *An Introduction to Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1996.
- (1996b). "Rational, Fair, and Reasonable", *Utilitas*, 8/3: s. 263-71, 1996.
- "Fairness, Respect, and the Egalitarian Ethos", *Philosophy and Public Affairs*, 27/2: s. 97-122, 1998.
- Wolff, Robert P., *Understanding Rawls*, Princeton University Press, Princeton, 1977.

- Wolgast, Elizabeth, *The Grammar of Justice*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1987.
- Wolin, Sheldon, *Politics and Vision*, Little Brown, Boston, 1960.
- Wood, Allen, "The Marxian Critique of Justice", *Philosophy and Public Affairs*, 1/3: s. 244-82, 1972.
- "Marx on Right and Justice", *Philosophy and Public Affairs*, 8/3: s. 267-95, 1979.
- "Marx and Equality", J. Mepham ve D. H. Ruben (derleyenler), *Issues in Marxist Philosophy*, cilt: iv, Harvester Press, Brighton s., 195-220, 1981.
- "Justice and Class Interests", *Philosophica*, 33/1: s. 9-32, 1984.
- Wright, Sue, *Community and Communication*, Multilingual Matters, Clevedon, 2000.
- Young, Iris Marion, "Toward a Critical Theory of Justice", *Social Theory and Practice*, 7/3: s. 279-302, 1981.
- "Impartiality and the Civic Public", S. Benhabib ve D. Cornell (derleyenler) *Feminism as Critique*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 56-77, 1987.
- "Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship", *Ethics*, 99/2: s. 250-74, 1989.
- *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, 1990.
- "Justice and Communicative Democracy", in Roger Gottlieb (der.), *Radical Philosophy: Tradition, Counter-Tradition, Politics*, Temple University Press, Philadelphia, s. 123-43, 1993.
- (1995a). "Together in Difference: Transforming the Logic of Group Political Conflict", in Kymlicka 1995b, 155-76, 1995.
- (1995b)- "Mothers, Citizenship and Independence: A Critique of Pure Family Values", *Ethics*, 105/3: s. 535-56, 1995.
- "Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy", Seyla Benhabib (der.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton, 120-35, 1996.
- Young, Iris Marion, (1997a). "A Multicultural Continuum: A Critique of Will Kymlicka's Ethnic-Nation Dichotomy", *Constellations*, 4/1: s. 48-53, 1997.
- (1997b). "Political Theory: An Overview", Robert Goodin ve Hans-Dieter Klingeman (derleyenler), *A New Handbook of Political Science*, Oxford University Press, Oxford, 479-502, 1997.
- (2000a). *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- (2000b). "Self-Determination and Global Democracy: A Critique of Liberal Nationalism", Ian Shapiro ve Stephen Macedo (derleyenler), *Designing Democratic Institutions*, New York University Press, New York, s. 147-83, 2000.
- Yuval-Davis, Nira, *Gender and Nation*, Sage, Londra, 1997.

- ve Werbner, P., (derleyenler) *Women, Citizenship, and Difference*, Zed Books, Londra, 1999.
- Zaretsky, Eli, “The Place of the Family in the Origins of the Welfare State”, B. Thorne ve M. Yalom (derleyenler), *Rethinking the Family: Some Feminist Questions*, Longman, New York, s. 184-224, 1982.
- Zimmerman, Michael, (der.) *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1993.

Dizin

- AB 441, 442
ABD 117, 119, 132, 136, 458, 465,
469, 479, 480, 485, 488, 491,
496, 499, 502, 503, 505, 506
ABD Yüksek Mahkemesi 550, 552
Aborijinler 465, 488, 490
Abrams, K. 591
Ackerman, Bruce 118, 119, 136, 229
açık artırma 105-109, 115, 117, 123,
125
açık rotalar 263
açıklık 45
ad hoc 439
adalet 1, 7-9, 62, 66, 76, 89, 94, 133,
135, 182, 194, 195, 215, 221,
228, 234, 236, 237, 240, 245-
250, 281, 286, 294, 494, 495,
509, 510, 513
ahlâkı 558, 577, ilkeleri 79, 83,
87, 90, 92, 97, 189, koşulları 241-
243, kuramcıları 575, 576, 587,
kuramı 65, 75, 76, 130, 134,
toplumsal kurumların birincil
meziyetidir 237
adalete aykırı tercihler 46
adaletsiz 87
adaletsizliğin düzeltilmesi ilkesi 144
adaletsizlik 104, 185, 225, 251, 253,
257, 261
adem-i merkezîyetçi 382
adil bir hayat sürme hakkı 65, 79
adil dağılım 123, 124, 147, 148, 237,
239, 240
adil davranma güdümüz 196
adil paylaşımlar 57, 82
Adler 563
Afrika 484
Afrikalı Amerikalılar 69, 497, 501-
503
ahlâk 15, 16, 47, 48, 51, 53, 64, 85,
86, 109, 124, 188, 189, 195, 218,
262, 284, 289, bakımından
rastlantısal 270, felsefesi 6, 7, 275,
istekleri 100, psikolojisi 347,
yasası 184
ahlâkçı toplumsal politika 143
Ahlâkî Çoğunluk 368
ahlâkî 87, 217, 219-221, 225, 236,
akıl yürütme 559, 562, beceriler
559, 560, cemaatler 362-364,
değerler 9, duruş 190, eşitlik 65,
183, 237, 238, 239, güdüler 197,
258, inançlar 45, 46, kavramlar
559, 565, proje 557, sınırlar 192,
yapım 184, yasak 15,
aile 244
çöküşü 349, özerkliği 553, reisleri
137
akıl 91, 196, 424
çağı 298, değişim 344, tercihler 22
aktarım ilkesi 144, 146, 147
aleniyet 79
Allen, Anita 551, 552, 554, 555
Alman 499
Almanya 497, 498, 505
alt tabaka 316
alternatif yaşam biçimleri 26
Altın Kural 566
amaç yurttaşlık 430
amaçların uyumu 242

- amaçsal özgürlük 208, 215
 American Political Science Association 11
 American Society for Political and legal Philosophy 11
 Amerika 377, 396, 462, 501-503, 506
 Birleşik Devletleri 375,
 Kızılderililer 486, ulusal kimliği 375, yönetimi 481, Yüksek Mahkemesi 336, 401
 Amerikanlaştırma 378, 379
 Amish 335, 336, 340, 345, 432, 434, 435, 469, 485, 494, 497
 ana dil 493
 ana gelir yaklaşımı 250
 ana siyasi kuram 137
 analitik Marksizm 235, 284, 288, 289
 anarşist 86, 216
 Anderson, Elizabeth 124, 135, 283
 androjini 4
 Anglo-Amerikan siyaset felsefesi 395, 521
 anlaşma imzalama 485
 Antik Yunan 367, 415, 417
 antiklerin özgürlüğü 413
 apartheid 474
 Appalachia 382
 Arap 462
 Arendt, H. 415, 539, 543, 545, 549
 Aristo 10, 411, 415, 539, 545
 Aristocu cumhuriyetçiler 413, 414, 417-419, 424, 540, 544
 Aristocu yaklaşım 542
 Arnavutluk 205, 206, 208
 Arneson, Richard 114, 124, 229, 259, 260, 262, 268, 269, 274, 276-278, 281
 Arthur, John 169
 artı değer 251, 253-259
 aktarımı 260
 artı emek 266
 askerlik 495, 496
 asli mallar 307
 asli nitelikler 308
 Asya 484
 ataerkil 473
 aile 368, kölelik 180, toplum modeli 530
 ateistler 481
 atom 415
 atomculuk 413
 atomlaşma 346, 347, 357
 avantajlardan yararlanabilme eşitliği 124
 Avrupa Komisyonu 441
 Avrupa Parlamentosu 440-442
 Avrupalılaşma 443
 Avustralya 444, 465, 491, 499, 512
 Avusturya 498, 505
 ayaktakımı 373
 aydınlanmacı bir despotluk 430
 ayrıcalıklar 83, 507
 ayrılıkçı hareketler 492
 ayrılmış okul ideali 433, 436
 ayırım 539
 azınlık 459, 474, 484, 504, 512, 515
 hakları 465, 468-473, 475, 477, 480, 483, 506-508, 510, 514, milliyetçilik 489-490, 505, uluslar 486, yönetimi 477
 bağlılıklar 36
 Baier, A. 424, 558, 561, 562, 589-591
 Bailey, J. 43, 68
 Bakanlar Konseyi 441
 Baltıklar 508
 Barber, B. 407
 Barry, B. 96, 97, 100, 196, 383, 384, 512
 Barry, Norman 172

- basın özgürlüğü 304
 Bask 488
 baskıcı bir toplum 21
 baskıcı koşullar 134
 Basklar 486
 başlangıç konumu 79, 84, 86-89, 91-95, 97, 98, 109, 115, 137, 183, 190, 383
 Batı Avrupa 396
 Batı demokrasileri 125, 132
 bâtil itikat 16
 BBC 455
 beceriler 114
 becerilerin eşitliği 112
 bedensel engelli insanların hakları 69
 Beiner, R. 353, 412
 Beitz, C. 383
 Belçika 362, 444, 466, 482
 Bell, Daniel A. 292
 ben 315, 320
 bencil tercihler 57
 Benhabib, S. 570, 571
 benliği kapsayıcı özen kavrayışı 580
 benlik 310, 346, 386, 566
 benliksiz özen kavrayış 580
 benliksizlik 589
 Benn, S. 552
 Bentham, Jeremy 17, 47, 71
 Berlin, Isaiah 313
 beyler ve hanımlar toplumu 280, 284
 biçimsel ayrımcılık 533
 bilgisizlik peçesi 87--90, 92, 93, 96, 109, 571
 bilgiye dayalı tercih 25
 bilimsel Marksizmin ölümü 236
 bilimsel yönetim sistemi 129
 bilinçli muhalifler 57
 bilişsel 322
 bir iletişim cemaati 438
 bir yurttaşlık kuramı 397
 bireyciler 338, 466, 467
 bireysel 469
 dağıtım 281, eşitlik 285, kişilik 225, 296, mahremiyet 553, mülkiyet 167, özerklik 419, 475, özgürlükler 216, vicdan özgürlüğü 325, 330, yurttaşlık hakları 477
 Birinci Dünya Savaşı 325
 birincil değerler 90
 Birleşmiş Milletler 439, 466
 birleştiren bağlar 513
 birlikler ve dernekler 414
 Black, Samuel 361
 Blackstone 157
 Blum, L. 565, 560, 566-569, 571
 bolluk 243
 Bolşevizm 455
 Bowden, Peta 563, 570, 582
 Brenkert, George 202
 Bretonlar 505
 Brink, David 31
 Britanya (İskoçlar) 45, 69, 117, 132, 208, 289, 364, 411, 455, 458, 461, 466
 Broome, John 49
 Broughton 568, 572-574
 Bubeck, D. 564, 568, 583
 Buchanan, James 87, 192, 194, 196, 244-246
 Cairns, A. 397
 Callan, Eamon 336, 434, 433
 Cambridge Üniversitesi Yayınları viii
 Caney, S. 357
 Canovan, Margaret 482
 Card, C. 591
 Carens, J. 269, 270, 283

- cemaat 361
 değeri 335, ideali 291,
 azınlıklar 330, 471, benlik
 kavrayışı 332, dini gruplar 330,
 eleştirisi 395, grup 337, sosyal tez
 357
- cemaatçi xi, 3, 4, 8, 27, 237, 240-243,
 244, 247, 282, 297, 309, 312,
 314, 320, 323, 339, 340, 345,
 366, 367, 386-388, 395, 408,
 417, 443, 445, 466-469, 470,
 514, 515, 533
 yaklaşım 366
- Chamberlain, Wilt 146-148, 149
- Chambers, Simone 408
- Chan, J. 357
- Chicanolar 505
- cinsiyet 81, 131, 137, 276, 367
 eşitliği 526, 527, 535, 538, 592,
 eşitsizliği 525, 530, 531, 533, 563
- Citizenship and Social Class* 400
- Cohen, G. A. 124, 135, 169, 215,
 229, 236, 252, 255, 258, 281,
 287, 288
- Colosseum, Roma 42, 43, 130
- Connor, Walker 489
- Constant, Benjamin 413, 414
- Cragg, W. 350
- Critical Review of International Social
 and Political Philosophy* viii,
 232
- Crosland, Anthony 280
- Crowley, B. 315, 353-355
- Cuddihy, J. M. 423
- cumhuriyetçilik 291, 366, 411, , 415,
 419
- çağdaş feminist siyaset kuramı
 521
- çağdaş siyaset felsefesi 365
- çağdaş yurttaşlık kuramları 402
- çağdaşlar 417
- çağdaşlaşma 515
- çalışarak sosyal yardım 227
- Çek Cumhuriyeti 375
- çekirdek aile 417
- Çingeneler 508
- çoğulculuk gerçeği 418
- çoğulculuk olgusu 330
- çoğunluğun zorbalığı 408
- çoğunluk 69, 70
- çok amaçlı iyilik 27
- çokkültürcülük 402, 453
- çokkültürlülük xi, 4, 346, 408, 465-
 471, 473, 475, 477, 483, 485,
 492, 499, 501, 506, 508-515
 savaşları 510
- çokuluslu devletler 486
- çokuluslu federalizm 514
- çürüme 351
- dağıtım eşitliği 239, 279, 288, 333
- daha çok özgürlük 210
- daha muhafazakâr 259
- damgalanmış 457
- Dan dili 441, 442
- Dancy, J. 580
- Danimarka 441, 442
- Darwall, S. 185
- dayanışma duygusu 511
- de facto* 334
- değersizleşme 351
- değişen tercihler 21
- demokrasi 7, 127, 407, 419
- demokratik 283
 kusur 439, meşruluk 405,
 müzakere 409, özgürlükler 211,
 yurttaşlık 399, 410-412, 429, 439
- demokratikleşme 442
- denenmemiş tercihler 23

- deneyim gereksinimi 23
 deontoloji 64
 derin öz kavrayışımız 316
 dernek 473
 destekleme yasağı 303
 Deveaux, M. 566, 582
 devlet 187, 188, 221, 227, 229, 478, 484
 etnisite ayrımı 479, tarafsızlığı 307, 419, ve toplum 540, 542, 546, 555, birleştirici aygıtı 354, mükemmellik karşılığı 307
 dışa yönelik korumalar 55, 473-475
 Dick, James 234
 Dickens 455
 Dietz, M. 430
 diktatörlük 484
 dil 470, 472, 479-481, 484, 485, 487, 509
 din 478, 479
 özgürlüğü 497, savaşları 324, ve vicdan özgürlüğü 432
 dinî 481
 bayramlar 458, çeşitlilik 330, gruplar 346, 432, fanatiklik 419, özgürlükler 211
 Dion, S. 364
 doğa 87
 doğal adalet görevimiz 182, 383
 doğal durum 85, 86, 88, 95,
 doğal engeller 115
 doğal eşitsizlikler 82, 98, 101, 102
 doğal 184
 kaynaklar 193, temel nitelikler 90, yeteneklerde eşitsizlik 109
 doğru 51
 ya da yanlış 9
 doğrudan en iyi durum 188
 doğrudan faydacılık 30
 doğruluk 8, 47, 56, 57
 doğruluk ölçütü 44
 Doğu Avrupa 234, 324, 396, 465, 484
 doğuştan engeller 109
 doğuştan eşit 192
 dolaylı faydacılar 30, 44, 45, 56
 Donne, John 455
 Donner, W. 536
 Dryzek, J. 406, 407
 Dünya Bankası 439
 düşmanlık 241
 düşünsel denge 97
 düzeltici 294
 Dworkin, Ronald 4-6, 56, 66, 84, 85, 89, 105-109, 111-114, 118, 120, 122-126, 128-133, 137-139, 145, 150, 152, 153, 169, 173, 212, 224, 225, 229, 233, 240, 259, 262, 269, 270, 278, 279, 281, 295, 298, 300, 303-305, 308, 309, 347, 351, 359-363, 371, 376, 383, 535
 Dyzenhaus, D. 357
Economics and Philosophy 72
 edilgin 401
 edilgin tüketim beğenileri 275
 egalitarian 5
 egemenlik yaklaşımı 531-534
 eğitim 120, 121, 131, 134
 sistemi 431
 Eichbaum, J. 552, 553
 Eisenstein, Z. 533, 543
 ekonomik 402
 eşitsizlik 464, hiyerarşi 460, 462, 463, 511
 ekşi üzüm sorunu 21
 eleştirel birlikçilik 429
 Elshain, J. 413, 430, 543, 544
 Elster, Jon 174, 275, 281, 288

- emek 251, 285, 287
 alçaltılması 273, değer kuramı
 252, fetişizmi 287, ücret 253, 260,
 286
- emekçi 252
- en büyük eşit özgürlük 202-204, 208-
 210, 212, 216, 220
- en büyük mutluluk 17,
- en fazla sayı 17
- en kötü durumda olan 99
- engellenmeyen benlik 316
- engelli 117
- Engels, F. 236, 249, 277
- entegre 484, 491, 505
- erekbilimsel (teleolojik) faydacılık 48
- ESOP 119
- eşcinseller 69, 369, 458, 463,
- eşit 48, 50, 55, 56, 59-61, 73, 83, 85
 bir ahlâkî duruş 56, bireyler 96,
 haklar 237, 238, 239, özgürlük
 207, ses bulma 409, vicdan
 özgürlüğü 330
- eşitler 49, 51, 54, 58, 89, 224
- eşitlik 3, 5-7, 53, 62, 65, 66, 75, 103,
 111-113, 125, 126, 129, 133,
 137, 202, 221, 238, 249, 261,
 360, 522
 ve özgürlük 126
- eşitsizlik 76, 81, 82, 91, 93, 105, 107,
 121, 132, 135, 138, 250, 254,
 259, 264
- Ethics* viii, 140
- ethos 135, 136
- etkileşimci evrenselcilik 570
- etkin yurttaşlık 439
- etnik 493
 Almanlar 484, cemaatler 491,
 çeşitlilik 481, girişimciler 459,
 kimlik 470, milliyetçilikler 465,
 temizlik 489, uluslar 479, 480
- etnisitenin politizasyonu 511
- etno-dini 469
 gruplar 494, 495, tarikatlar 485,
 496, 497
- etno-kültürel 322
 adalet 508, azınlıklar 468,
 çeşitlilik 479, gruplar 465, 473,
 478, 485, 503, 504, kimlikler 478,
 480, 509
- etno-sentrik önyargı 482
- etno-ulusal çatışmalar 489
- ev içi-kamusal ayrımı 541, 544
- ev kadınları 127
- Evangelist Hıristiyanlar 366
- Evans, S. 537
- evrenin adilliği 101
- eylem özellikleri 207
- eylem türleri 207
- eylemin boyutları 207
- ezilmiş azınlıklar 69
- farklı çıkarlar 211
- farklılaşmış yurttaşlık 457
- farklılık ilkesi 78, 80, 82-84, 89, 91-
 94, 99, 100, 103-105, 116, 125,
 128, 191, 233, 250, 275
- farklılık politikaları ix
- farklılık yaklaşımı 524, 525, 527, 528,
 529-534
- farklılıklar 457, 459
- fayda ağı 48
- faydacı 46
 eylem 31, gerekçeler 68, kuramlar
 568
- faydacılar xi, 4, 6, 8, 13-16, 19, 24,
 25, 27-31, 36-39, 41, 43, 44, 47,
 52, 73, 93, 124, 125, 141, 142,
 150, 151, 153, 271, 297, 343,
 395, 445, 570, 585
- faydacılığın mantıksızlığı 66

- faydalı durumlar 48
 faydanın en üst düzeyi 53
 federalizm 487, 506
 Feinberg, J. 358
 Felsefi Radikaller 67
 feminist 522
 kuram 522, özen ahlâkı 581
 feminizm xi, 2-4, 8, 27, 96, 256, 369,
 388, 408, 413, 443, 448, 472,
 521, 522, 532, 538, 545-548,
 554, 557, 570, 580
 feodalizm 235
 fırsat eşitliği 77-80, 83, 89, 95, 98,
 120, 124, 222, 233, 248
 Fishkin, J. 399
 Flamanlar 457, 469, 486, 487
 Flanagan, O. 561, 563, 574
 Flew, Anthony 213, 214, 216, 217
 Fransa 375, 505
 Fransız Devrimi 291, 375
 Fraser, Nancy 445, 460, 461, 463
 Fried, Charles 174, 177
 Friedman, Milton 556, 558, 564, 570,
 578
 Frolich ve Oppenheimer 93
 Frye, Kb 578
 futbol 455

 Galler 486
 Galston, William 323, 327, 397, 402,
 403, 417, 434, 445
 Gaus, G. 552
 Gauthier, David 87, 184, 187-190,
 193, 200, 219, 231
 Gavison, R. 551
 Gayling, Williard 588
 geçici göçmenler 497
 geçici sözleşme 323
 gelenekçi etnik 346
 geleneksel liberalizm 539, 549

 gelenekselci 386
 gelir 117, 121, 130, 240, 460
 dağılımı 77, 127, düzeyi 104,
 eşitsizlikleri 80, vergisi 110
 genel erdemler 402
 George, Henry 171
 gereksinim 266, 267, 270, 271, 287
 Gilligan, Carol 557-559, 561, 564-
 569, 571, 573, 574, 580, 581
 Glendon, M. 411, 428
 Good Samaritan 63
 Goodin, R. 302, 357, 384
 Gordon, Scott 211
 Gould, Carol 313
 göçmen gruplar 466, 469, 491, 492,
 495
 göçmenler 470, 479, 485, 493, 494,
 497, 502, 504-506, 513
 göçmenlik politikası 364
 gönüllü köle 21, 208
 Green, Karen 534, 535
 Greenfield, L. 373
 Grey, J. 553
 Griffin, James 24, 48
 Grimm, Dieter 442, 443
 Grimshaw 562, 564, 565, 578, 589
 Gross, Elizabeth 532
 grup farklılıkları 402, 461, 464
 grup hakları 467, 473
 Guehenno, J. 381
 Gutmann, Amy 292, 431-433
 Güney Afrika 474
 güvenlik ve adalet sistemi 144

 Habermas, Jurgen 355, 357, 396
 Hahambaşı 325
 hak 244, 246, 247
 hak eden yoksullar 135
 hak etmeyen yoksullar 134, 135
 hak kazanma kuramı 144, 147

- haklar 4, 238, 239, 241, 243, 245,
293
siyaseti 297, temelinde yurttaşlık
453, 454
- halk 373
- Hampshire, Stuart 67
- Hampton, J. 138, 572
- hane geliri 137, 528, 537
- Harding, Sandra 571, 574, 579
- Hare, R. M. 23, 24, 48, 55 57, 58,
60-62, 65, 96, 97, 572
- Harsanyi, J. 48, 57
- haset testi 106
- Hasidik Yahudiler 469, 494
- hasta 117
- Hayek, Friedrich 142, 230
- hazcı (hedonist) 17, 18
- Heater, D. 396, 411
- Heclo, Hugh 227
- Hegel, G. W. F. 292-294, 542, 543
- Held, D. 440
- Held, Virginia 544, 564
- herkese gereksinimine göre 266, 268
- herkese tehdit gücüne göre vermek
195
- herkesin eşit ölçüde önemli olduğu 5
- herkesin herkese karşı savaş açması 184
- Herzog, D. 371
- heteroseksüel 320, 458, 461, 481
aile 554
- Hıristiyanlar 279, 320, 324, 325, 417,
461, 481
- Higgins, T. 591
- hileli 81
- Hindistan 45
- Hirsch, H. 368
- hisse 119
- hissedarlar toplumu 118, 132, 234,
250
- hissedarlık 127
- hiyerarşi 460, 462
- Hobbes, T. 10, 84, 87, 101, 183, 187,
191, 192, 415, 587
- Hobbesçu 193, 196
karşılıklı yarar kuramcıları 343
- Hochschild, A. 523
- Hofer Hofer* 334
- Hollanda 362
- Holmes, S. 309, 414
- Holmstrom, N. 255
- homo sapiens 353
- hoşgörü 7, 326, 496
- hukuk ve ekonomi 141
- Humecu 193
- Hurka, T. 357
- Hutteritler 334-336, 345, 469, 485,
494
- hükümet 26, 27, 44, 45, 86, 131
- ırk 38, 39, 81, 131, 367, 432
- ırkçı ayırım yasaları 501
- ırkçı kast grupları 485, 497, 504, 506
- Ignatieff, M. 413
- Independent Review* 232
- International Society for Utilitarian
Studies 72
- iç kısıtlamalar 473, 474, 476
- içkin benlik 316, 317
- ideal duygudaşlık 96
- ifade özgürlüğü 304
- ikâmecî evrenselcilik 570
- iki kanatlı yasama ve federalizm 396
- iki paketli çözümler 360
- İkinci Dünya Savaşı 291, 378, 526
- ikinci en iyi 110
- ikinci sınıf vatandaş 486
- ikinci vardiya 523
- ilişkiler ağı 567, 568
- inançlar 9
- inceltmiş bir ulusal kimlik 386

- İngiliz faydacılığı 67
 insan hakları 41, 143
 ihlalleri 489
 insan 36, 272, 360
 tutarlılığı 197, mühendisliği 223,
 kendinde amaçlar olarak
 davranma ilkesi 150
 İnuitler 486
 İsa 366
 İskoçlar 486
 İspanya 466, 482, 483, 488, 498
 İspanyolca 506
 isteklere duyarlı 105
 istikrar 79
 istikrarsız 81
 İsveç 135, 362, 375
 İsviçre 481, 482, 498, 505
 iş sömürüsü 261
 işçi demokrasisi 266
 işçi sınıfı 455, 459, 460, 463
 işçilerin mülkiyeti 167
 itaat gereksinimi 336
 İtalya 398, 497, 498
 iyi 458
 iyi azınlık hakları 473
 iyi bir hayat sürme 90
 iyi davranış 423
 iyi ihmalcilik 478, 479, 480, 482,
 483, 490, 494
 iyinin ve kötünün ötesinde 53
 izlekli kuramlar 216
- Jackson, K. 561, 574
 Jaggat, Alison 300, 521, 539, 586
 Janet Radcliffe-Richard 527
 Janzen, W. 334
 Japon 462
 Japonya 135, 526
 Jefferson, T. 250
 Jones'larla yarışma 275
- Jones, Peter 202
Journal of Libertarian Studies 232
Journal of Political Ideologies viii
Journal of Political Philosophy viii
 jürilik 495, 496
- kaçak göçmenler 497, 498, 500
 kalınlaştırma 379
 Kaliforniya 497, 498
 kamu görevleri 496
 kamu mülkiyeti 167
 kamusal 537, 539
 akıl 403, 421, 424, 427, 429, 431,
 433, 438, alan 536, emeklilik 131,
 ev hayatı ikiliği 557, gerekçeler
 404, mülkiyet 266, olınayan
 kimlik 331, özel ayrımı 549, 551,
 552, politikalar 460, sağlık 133,
 tercih 141, yardım görevi 100
 Kanada 334, 363, 364, 375, 465, 466,
 482, 485, 488, 490, 491, 496,
 499, 512
 Anayasa Mahkemesi 334, 336,
 . Parlamantosusu 364
 Kant 10, 84, 86, 182, 196, 239, 244,
 293, 311, 326, 397, 542
 Kantçı 150, 193, 271, 278, 285, 311,
 323, 568
 Marksistler 297
 kapitalizm 141, 142, 147, 153, 156,
 167, 172, 175, 176, 179, 198,
 214, 217-219, 235, 238, 249,
 251-253, 256, 257, 260, 278, 286
 kapsamlı ahlâkî faydacılık 30, 31
 kapsamlı liberalizm 327, 332, 337,
 345
 karar alma süreci 44
 kardeşlik 282
 karşılıklı yarar 190-195, 196, 230,
 Katalanlar 364, 457, 462, 469, 486

- katkı ilkesi 237, 238
 Katolikler 324, 400, 423, 461, 473, 479
 Kaus, Mickey 281
 Kavka 189
 kavrama 591
 kayıplar ve kazançlar 100
 kaynak eşitliği 77
 kaynaklar 243, 256
 kaynakların kıtlığı 241
 kazanımın başlangıçta adil olması ilkesi 144
 Kearns, D. 561
 kendi içlerinde amaçlar 182
 kendi kendinin sahibi olma ilkesi 149, 150, 164, 171-174, 180, 181, 190-192, 193, 230, 231
 kendine saygının toplumsal temelleri 223
 kendini algılama 316
 kendini gerçekleştirme 275
 kendini keşif 321
 kendini savunma 191
 Kennedy, E. 542, 543
 Kernohan, Andrew 172, 177
 keyfi 83, 87
 kıskançlık sınavı 107, 108, 112, 115, 123, 263
 kısmî yurttaşlar 435, 496
 kıtlık 243, 247, 248
 Kızılderili 506
 kibbutz 167
 kilise ve devletin ayrılığı 479
 kilit kavramlar 395, 396, 574
 kimlik 4, 454, 509
 kimlik politikaları 453, 454
 kişiler arası karşılaştırma 26, 27
 kişisel farklılıklar 194
 kişisel mülk 249
 kişisel tercihler 55
 kitlesel olarak göç 484
 Kittay, E. 535
 klasik liberal 396, 549
 koalisyon 425
 Kohlberg, L. 559, 568, 571, 579
 kolektif 469
 düşünüş 352, eylem 185, 187, 189, haklar 469, 469, 473, 474, ibadet özgürlükleri 325
 kolektifçiler 466
 kollama ahlâkı 8
 koloni 334
 komisyon 441
 komünal mülkiyet 167
 komünist 236, 272, 415
 eşitlik 236, ilişkiler 241, rejimlerin çöküşü 235, 465
 komünizm 143, 235, 237, 241-243, 247, 259, 266, 277, 455
 konsey 442, 443
 konuk işçiler 497, 498, 500
 konuşma merkezli 404
 Korsikalılar 486, 505
 kozmopolit 361, 382-385, 439
 bir adalet kavrayışı 439, bir demokrasi 440, 443, demokrasi 440, yurttaşlık 441
 köktenci 322
 etnik 386, Hıristiyanlar 436, Müslümanlar 436
 kölelik 8, 151, 223, 486, 501, 502
 karşıtı hareketi 197
 kötü azınlık hakları 473
 Kral James'in İncili 455
 kriket 455
 kupon kapitalizmi 119, 234, 250
 kuralcı faydacılar 39, 40-44
 kuralcı-bencillik 189
 kurbanı suçlama 134

- kurumsal adalet kuramları 399
kuşkuçuluk 300, 379
Kuzey Afrikalılar 324, 497, 498
Kuzey Amerika 496
Kübalı sürgünler 505
kültürel 432, 472, 478, 484
 baskınlık 461, emperyalizm 482,
 gruplar 471, karamsarlık 445,
 muhafazakârlar 447, üyelik 471,
 509
kültürler 471
küresel adalet 385
küreselleşme 396, 515
Kymlicka, Will 307, 357, 438
- Ladenson, R. 313
Lamasky, Loren 230
Larmore, C. 323, 327
Latin Amerika 483
Levine, A. 268
Levinson, Meire 433
liberal 2, 8, 86, 129, 132-134, 138,
140, 179, 182, 213, 219, 220,
222, 224, 226, 271, 272, 306,
312, 314, 322, 323, 326, 347,
408, 438, 419, 462, 470, 473,
516, 539, 549
 adalet 197, 293, 395, 419, 509,
 adalet kuramlarının bir eleştirisi
 236, bakış açısı 319, benlik 346,
 bir toplum 264, bireysel vicdan
 özgürlüğü 330, bireysellik 395,
 değişebilirlik 330, 337, demokrasi
 xi, 279, 349, 363, 366, 372, 374,
 402, 410, 419, 424, 481, 482,
 488, 490, 493, 495, 500, 511,
 504, 523, demokratik 364, devlet
 306, 333, 335, 469, 477, devlet-
 toplum 543, 544, devletler 478,
 482, 494, 497, düşünce 304,
 eşitlik xi, 73, 118, 127, 128, 130,
 131, 136, 227, 237, 283, 284,
 288, eşitlikçi adalet kuramı 340,
 eşitlikçi görüş 153, eşitlikçiler 135,
 234, 281, 409, 445, 446, 279,
 385, feminizm 521, 537, 539,
 görüş 311, 316, 400, hoşgörü
 326, ilkeler 489, kavrayış 330,
 konum 344, kuram 137, 323,
 346, kültürelcilik 471, 472, 475,
 milliyetçi 376, 481, milliyetçi
 devlet 379, milliyetçi yaklaşım
 366, milliyetçiler 381, 384, 385,
 438-440, özgürlük 348, rejimler
 177, 178, siyasal ve sosyal
 eşitlikçilik 125, tarafsızlık 349,
 356, 357, 478, toplumlar 329,
 397, 423, ulus 439, yurttaşlar
 403, 420, yurttaşlık 422
liberalizm 78, 126, 130, 131, 152,
153, 218, 233, 237, 248, 273,
287, 291, 296, 297, 299, 312,
317, 324, 327, 329, 331, 332,
339, 344-346, 350, 366, 369,
371, 386, 387, 395, 412, 414,
415, 418, 419, 434, 437, 443,
468-472, 479, 514, 515, 534,
535, 539, 540-544, 546-550, 552,
554, 555
 ve radikalizm 138
Libertarianism as if (the Other 99
 Percent of) People Mattered
 (Lamasky) 230
liberter xi, 6, 8, 113, 126, 141, 181,
182, 189, 190, 191, 193, 194,
197, 198, 200-204, 208, 210,
213, 216-225, 227, 228, 230,
233, 254, 258, 262, 271, 297,
409, 443, 445, 446, 456, 533, 534
aktarım ilkesi 157, feminizm 521

- Lichtenberg, J. 384
- Locke, John 2, 84-86, 158, 159, 161, 162, 171, 293, 326, 415, 539
- Lockecu 216
koşul 163, 167, 168, 170
- Loevinsohn, E. 210
- Londra 205, 206
- lordlar 373
- Lukes, Steven 271
- lumpen proletarya 257
- Lyons, David 157
- Macedo, Stephe 401, 397, 432, 444, 445
- MacIntyre, A. 292, 311, 312, 380
- Mackie, John, 57, 58, 60, 64, 65, 79, 149
- MacKinnon, C. 369, 523, 524, 525, 527, 529, 531, 534, 547, 548, 551, 554
- mahkûm ikilemi 185, 187
- mahrem 417
- mahremiyet 550-552, 554
kavrayışları 592, öğretisi 551, 554, sorunu 551, ve kişisel inziva alanı 555
- maksimizasyonun sınırlanması 93, 188
- maksimum stratejisi 92, 99
- Malibu sörfçüsü 119
- mantık 65
- Maoriler 486
- marjinalleşme 457, 484, 485, 494, 515
- Marksçı 242
adalet 248, 286, eleştiri 240, feminizm 521, mükemmecilik 299, 302, sömürü 260, 262 yanlış bilinçlilik kuramı 21, cemaat 292
- Marksizm xi, 8, 126, 233-235, 236, 241, 243, 249, 251-254, 258, 261, 262, 268, 270, 271, 273, 275, 277-279, 285, 287, 288, 292, 297, 462
- Marshall, T. H. 400, 401, 427, 454, 455, 459, 460, 461, 463
- Martin, R. 101
- Marx, Karl 5, 202, 235, 236, 238, 239, 241-244, 247, 248, 257, 260, 264, 266, 267, 269, 271, 272, 274-277, 279, 289, 292, 413
- McClain, L. 552
- McLaughlin, T. H. 421
- Mead, L. 413, 426, 427
- Meksikalılar 488, 497, 498
- Mendus, S. 326, 542, 543
- mensubiyet 395
- meşru mülk edinme 172
- meşruiyet 405
- meşruluk 424
- meşruluk bunalımı 359
- Metikler 485, 491, 497-501, 503-507
- mevcut ilişkiler ağı 566
- Meyers, D. 553, 568, 570, 573
- Miami 505
- Milde, M. 167
- Mill, John Stuart 48, 71, 127, 128, 175, 199, 232, 298, 302, 313, 326, 345, 352, 425, 536, 537, 542
- Miller, David 279, 282, 361, 365, 380, 438, 471
- millet sistemi 324, 326
- milliyetçilik 143, 291, 366, 381, 382, 470, 487, 490, 515
- Minerva baykuşu 509
- modası geçmiş laflar çöplüğü 237
- Moon, D.323, 327
- Moore, *Ethics* 53
- Moran, M. . 396

- Mouffe, C. 430
 muaf tutulma 495
 muafiyet 496
 muhafazakâr 132, 225, 291, 514-516
 dini gruplar 434
 muhalif kamusalılıklar 445
 muhasebe dairesinin ayrıntıları 284
 Mulgan, G. 425, 427
 Murdoch, Iris 562
 Mutlak Emir 566
 mutlak monarşi 235
 mutlak mülkiyet hakkı 172
 mutluluk 14, 18, 22, 23
 mükemmel 272, 412
 adalet teknolojisi 229, yöntemsel
 (prosedürel) adalet 88
 mükemmelci 271-273, 278, 285, 300,
 305, 308
 idealler 307
 mülk sahibi beyaz adam 368
 mülk sahipliği 127, 158, 159, 161-
 172,
 mülkiyet 220, 240, 257
 demokrasisi 128, 130, 132, 234,
 240, 249, 250, 264, hakkı 142,
 146, 149, 153, 154, 157, 160,
 161, hakları 145, 146, 149, 165,
 177, 197, 215-219
 mülteci 466, 492, 497
 Müslümanlar 324, 325, 423, 458,
 462, 481
 müzakere oylaması 409
 müzakereci demokrasi 406-409, 438,
 439,
 Nagel, Thomas 50, 307
 Narveson, Jan 112
 Nâsıralı İsa 48
 Nauta, L. 430
 Neal, P. 357
 Nebraska 553
 Nesnel Liste kuramı 22
 New Brunswick 362
 New England 367
New Left Review, 289
 nezaket 421, 422, 424, 428, 429
 Nietzsche, F. 52, 53, 312, 542
 nihilizm 312
 nitelsiz özgürlük 214, 215
 Noddings, N. 581
 NOMOS 11
 normal 453, 454, 458
 Norveç 362, 375
 Nozick, Robert 2, 7, 17, 18, 143-159,
 161-182, 193, 198, 199, 215,
 216, 219, 220, 239, 264, 304
 aktarım ilkesi 158, liberterliği 5,
 soyut eşitlik ilkesi 151
 Nunner-Winkler 559
 Nussbaum, M. 561
 nüfus politikası 49
 O'Brien, Mary 532
 O'Neill, O. 207, 564
 obezlik 432
 Olkin, Susan 180, 428, 522, 523, 535,
 538, 541, 544, 557, 561, 568,
 569, 571, 574
 oksimoron 380
 Oldfield 412, 417, 425
 oluşturucu proje 331, 398, 424
 oluşturucu siyaset 398
 OPEC 131
 ordunun devleti devirmesi 484
 Ortadoğu 324
 ortak adalet ilkeleri 386
 ortak arazi trajedisi 161
 ortak bir mülk ve miras 455
 ortak haklar temelinde yurttaşlık
 456

- ortak kullanım alanlarının trajedisi 167
 ortak kültür 455, 481
 ortak olma 127
 ortak topraklar trajedisi 159
 ortak ulusal kimlik 380
 ortak yarar 4, 309, 418
 siyaseti 297, 309, 310, 321, 348, 417, 468
 ortak yaşam biçimi 367
 ortak yurttaşlık 471
 hakları 465
 Ortodoks 377
 Ermeniler 325, Kilisesi 377, Patriği 325, Yunanlar 325
 Osmanlı 324, 330
 millet sistemi 474, Türkleri 324
 otantik kültür 514
 otoriter rejimler 483
 Oxford Üniversitesi Yayınları viii
 oy kullanma 408, 496
 oy-merkezli demokrasi modeli 404-406, 409, 438
- ölçülemezlik 23
 ölülerin tercihleri 24
 öncelik kuralları 78
 öncelikçilik 93
 önyargı 16
 örtüşen bir görüşbirliği 327
 öz yıkıcı 303
 öz yönetim 487, 489, 506, 513
 özel 539
 (toplumsal) alan 540, adalet kavrayışı 77, alanlar 537, ek sağlık sigortası 133, mülkiyet 156, 215, 219, 237, 250, 265, 266, 273, mülkiyetin kaldırılması 249, statü 507, yardım 502, yurttaşlık 401
 özen ahlâkı 558, 559, 575, 584
 özerk birey 467
 özerklik 322, 344, 346
 siyaseti 532
 özgür eylem 203, 207, 213
 özgür ve eşit varlıklar 183
 özgürlüğün en üst düzeye çıkarılması 230
 özgürlük 3, 6, 126, 198-206, 208-213, 215, 218, 221, 222, 237, 314
 cemaat 1, eşitlik ve kardeşlik 291, ilkesi 78, 233, tanımını 214, ve eşitlik 214, ve kapitalizm 213
 özgürlüklerin eşitliği 77
 özne 318
 öznel incinmeler 576, 578, 579, 586, 588
 özselci 582
 özyönetim hakları 484, 485
 Paine, Thomas 118, 171
 para liberalizmi 281
 Parfit, Derek 49, 50, 52
 Parijs, Philippe Van 118, 136, 140, 169, 228
 Parlamento Konseyi 442
 parlamento 443
 Pateman 536, 538, 540, 541, 543, 557
 paternalizm (babacılık) 243, 303
 pazarlık gücü 189, 190, 192, 193
 pazarlık sorunu 187
 Phillips D. 417, 445, 546
Philosophy and Public Affairs viii, 140
 Pigeon 335
 piyasa sosyalizmi 234, 288
 plânlamacı 120
 plebler 373
 Pocock, J. 412
 Pogge, T. 101, 383, 384
Political Theory viii
Politics and Society 289

- pornografi 368, 369, 370, 547
 Porto Rikolular 486, 505, 506
 post-liberalizm 138
 post-Marxist 289
 pragmatik eşitlikçi plânlama 250
 proletarya 168, 590
 devrimi 235, 248
 Protestan 324, 400, 423, 461, 479
 Putnam, Robert 398
- Quebec Ulusal Meclisi 363, 364, 487
 Quebeccliler 457, 462, 469, 470, 486, 488, 490
- radikal ayrım 453
 radikaller 443
 Rakowski, Erik 124
 Raphael, D. D. 221
 Rawls'a karşı 75
 Rawls'un farklılık ilkesi 148, 157, 168, 169, 171
 Rawls, John viii, 4, 7, 8, 13, 14, 38, 48, 51, 52, 54, 62, 64, 73-84, 86-89, 91-99, 101-106, 109, 112, 116, 123-126, 128-132, 135-139, 145, 146, 148, 150-153, 169, 173, 177, 181-184, 189-191, 195, 196, 199, 209, 212, 215, 216, 222, 223, 229, 233, 234, 237, 239, 240, 245, 246, 248-251, 259, 264, 268, 279, 281, 294, 297, 300, 305-310, 316, 317, 319, 323, 324, 326-333, 336, 337, 339-347, 350, 351-354, 359-363, 376, 83, 398, 414, 419, 434, 534, 535, 537, 555, 562, 570, 571, 577, 585, 586, 588
 Rawls, *Theory of Justice* viii, 13, 73, 291
- Rawlsçu 203, 224
 adalet 262, eşitlik 262, mülkiyet hakkı 154, yaklaşım 200, yeniden dağılım 153
 Raz, Joseph 306, 350, 351, 471, 480
 Reagan, Ronald 132, 143, 426
 Reeve 357
 refah devleti 20, 126, 127, 130-134, 137, 213-215, 218, 219, 225-229, 236, 455, 463, 512
 kapitalizmi 126-128
 refah için fırsat eşitliği 124
 refahçı hazcılık 28
 Reiber, Steven 215
 Reiman, Jeffrey 253-255, 281
 renk körü 59
 Rich, Adrienne 545
 Rieff, Philip 423
 Rio Grande 383
 Roemer, John 119, 120, 122-124, 134, 136, 140, 229, 257-262, 264, 271, 281, 286, 288
 Roemer-Arneson 265
 Roma 43
 romantizm 549, 550
 Rorty, R. 316
 Rosenblum, Nancy 414, 549
 Rothstein, Bo 132, 228
 Rousseau, J. 84-86, 425, 478, 542, 543
 Ruanda 484
 Ruddick, Sara 430, 484, 563, 564, 568, 581, 591
- Sabetti, F. 398
 saçma 34, 36, 85
 sadistler 42
 saf yöntemsel (prosedürel) adalet 88
 sağ 2, 3, 5, 6, 126, 141, 225, 227-230
 sağ kanat liberterliği 231

- sağduyulu sezgicilik 74
sağlık 131
Samaritan 444
Samiler 486
sanatsal özgürlük 304
Sandel, Michael 292, 294, 315, 316,
318-320, 332, 340, 346, 363,
368-371, 380, 381, 398, 468
sapkın 454
Sartorius, Rolf 34
Scanlon, T. 300, 355
Scarre, Geoffrey 42
Schmidtz, David 161
Schneider, E. 531, 551
Scouts, Boy 430
seçenden seçilene ilkesi 145
seçkin (elitist) 45
Seigal, R. 551
sekterlik 327, 434
seküler devlet 53, 69, 344, 434
Sen, Amartya 100, 112
serbest bir toplum 387
serbest pazarlar 105
serbest piyasa 141-143, 153, 198,
203, 211, 214, 215, 217-219
serbest piyasa liberterliği 117
serfler 373
servet eşitliği 124
servet vergisi 118
Sevenhuijsen, S. 581
sevgi 243-246
sezgi 8, 32, 33, 37, 63, 74, 82, 86, 88,
95, 98, 99, 101, 102, 124, 125
sezgici tez 73-75, 77, 79, 92, 94, 97,
146
Shakespeare, W. 455
Sher, G. 357, 563, 568, 570, 572, 573
Shue, H. 384
sınıf 81, 131
çatışması 286, eşitsizlikleri 130
sınıflar ve sömürü 240
sınıfsız toplum 282
sınırlı en iyi durum 188, 189
sınırlı mülkiyet 167
Sidgwick, Henry 71
sigorta 113, 117
plânı 105, 110, 111, 115, 123,
125, 270
Sihler 458
Silikon Vadisi 382
Singer, P. 48
sivil özgürlük 337
sivil toplum 422-424, 428-431
siyah gruplar 469
siyah milliyetçilik 502
siyahlar 38, 39, 476, 501-503
siyasal liberalizm 323, 332, 333, 337,
339, 358
siyasal ve sosyal eşitlikçi 47, 53, 57,
58, 120, 122, 125
siyaset 396
felsefesi 2, 7, 8, 65, 348, 556
kuramı 5, 370, 395, 397
siyasi 67
bir cemaat 373, siyasi bir kavrayış
331, faydacılık 30, 31, haklar 78,
465, 477, liberalizm 336, 345,
meşruiyet 349, özgürlükler 142,
sav 342, temsil 502, ve sosyal
eşitlikçi zemin 5, 6
Skinner, Q. 412
Slovakya 375, 508
Smith, Adam 542
Social Philosophy and Policy 232
sol 2, 3, 6, 227, 228, 229, 233, 248
liberal demokrasi 213, 271, 279
liberterlik 231
Sommers, C. 562
sonuççuluk (consequentialism) 15, 29,
30, 33, 37, 39, 63

- sorumluluk 49
 önceliği 124, düşüncesi xii
 sosyal adalet 424, 438
 sosyal 279, 280
 demokratlar 282-284, eşitlik 279,
 güvenlik sigortaları 117, tez 347,
 358, yardım 132-134, 496
 sosyalizm 117, 158, 234-236, 259,
 272, 274, 277-279, 291, 415
 sömürü 250-259, 261, 262, 265, 266,
 278, 285, 287, 460
 sömürülenlerin koalisyonu 287
 söylemsel irade oluşumu 356
 söz 32-35, 37, 40, 41, 43
 sözleşme 84, 89, 94-97, 99, 101, 182-
 184, 190
 tezi 94
 Spinner, Jeff 435, 471, 496
 Spinner-Halev 336
 statü hiyerarşisi 461-464, 511, 512
 Steiner, Hillel 171
 Stocker, M. 560
 Sullivan, W. 300, 353
- şans 81
 eşitlikçileri 124
 şefkat ahlâkı 430
 şovenizm 143, 526, 529
- tam bağımsızlık 414
 Tamir, Yael 361, 380, 471
 Tan, K. 383
 tanınma 509
 politikaları ix, siyaseti 453, 461-
 464, 511
 tarafsız devlet 304, 347
 tarafsız liberal devlet 479
 tarafsızlık 305-307
 tarafsızlık siyaseti 309
 tarihsel kuramlar 216
 tarihsel materyalizm 235
 Taub, N. 531, 551
 Taylor, Charles 206, 208, 292, 309,
 311-315, 346-360, 365, 366, 368,
 372, 382, 437, 468, 483
 tecrit edici etno-dinsel gruplar 485
 tekçi-tekçil bir adalet 4
 teknoloji 192
 Teksas 362
 telâfi 100, 101, 111, 127, 181
 edici adalet 234
 telâfiye yönelik eğitim 119, 250
 temel adalet 101
 temel bir karşıtlık 419
 temel doğa 419
 temel gelir 118, 119
 temel özgürlükler 78, 212, 213
 teokrazi 235, 473
 tercihler 19, 21, 26, 38, 39, 47, 82,
 83, 103, 104, 113, 114, 116, 121,
 133, 135, 136, 222-225, 266
 tercihler ve koşullar 136, 225
 tercihlere duyarlı 104, 113
 tercihlerin tatmini 19-21
 Thatcher, Margaret 132, 143, 396. 426
 tiranlık 419
 Tocqueville, A. 445
 Tomasi, J. 333
 Tong, R. 580
 toplam fayda 49, 59, 60
 toplanma 405
 toplum mühendisliği 227
 toplum sözleşmesi 88, 89, 95, 184, 188
 toplumsal bir hayat 241
 toplumsal 241
 erdemler 402, eşitlik 101, 282,
 285, 288, kültür 481, sermaye
 398, sözleşme 83-87, temel
 nitelikler 90, tezi 386, yurttaşlık
 281

- toplumun yüceltilmesi 414
 toprak hakları 485
 transfer 127
 Tronto, Joan 560, 562, 563, 565-568,
 574
 Tully, J. 399
 tüketim 274
 Türkiye 499
 Türkler 497-499
 türümüzün gerçek doğası 272
- U-ajan 31, 32, 34, 35, 37, 39-41, 43
 ulus 502
 devlet 381, 440, 443, 489, 490,
 merkezli demokrasi 440,
 oluşturma 374, 483-485, 487,
 488, 490-492, 495, 504, 506-508,
 516, üstü 440, 443
 ulusal azınlıklar 457, 462, 476, 485,
 487-490, 495, 497, 505, 513
 ulusal bütünleşme 458
 ulusal kimlik 471, 483
 ulusal kültür 458
 Unger, R. 300
 utandırıcı açıklama 135, 283
 Utilitarian Resources 72
Utilitas 72
 uygarlaşmamış 488
 uygunluk standartları 15
 uzaklaşmak 359
 ücret-emek 250, 264, 272, 273, 280
 ücretli emeğin iki açık rotası
 262
 Üçüncü Dünya ülkeleri 383
 ülke içi azınlıklar 485, 486
 üreme 276
 üretim 276
 araçları 237, 250, 263, 264
 üretken emek 276
 ütöpik sosyalistler 279
- van Gunsteren 396
 vasıfsız 117
 vatanseverlik 492, 493
 vergilendirme 105, 115
 vergiler 123, 127, 131, 225
 vicdan özgürlüğü 327, 328
 Vogel, U. 396, 417
- Waldron, J. 90, 350
 Wall, S. 357
 Wallentyne, Peter 171
 Walras, Leon 171
 Walzer, Michael 280, 282, 292, 295,
 296, 410, 413, 428, 429, 479, 498
 Warren, Paul 263
 WASP 378
 Waterloo 455
 Weinstock, D. 357, 432
 Weitzman, L. 513
 West, L. 580
 Williams, Bernard 36, 40, 44, 48, 69,
 72, 397, 585
 Wilson, L. 565, 582
 Wolff, Jonathan 134, 135
 Wolin, S. 414, 540
 Wollstonecraft, Mary 557
 Wood, Allen 238
 Woolf, Virginia 283, 554
 workfare (çalışarak refah) 427
- yabancı düşmanlığı 498
 yabancılaşma 36, 271-273, 275, 277,
 286
 Yahudiler 324, 325, 400, 423, 458,
 463, 481, 484
 yaklaşım 412
 yalnız bırakılma hakkı 554
 yanlış sömürü 259, 262
 yararlanma-fırsat eşitliği 124
 yaratıcılık 52

- yardımseverlik 246
 Yargıç Pigeon 334, 336
 yasal muafiyetler 485
 yaşam biçimi 309, 370, 371
 yaşam destek üniteleri 18
 Yeni Sağ 132-134, 225, 226, 426,
 427, 446
 Yeni Zelanda 362
 yeni muhafazakârlar 143
 yeniden dağılımı 460, 462, 464, 511,
 512
 yerli halklar 69, 476, 485-487
 yetenek 83, 113, 117, 135
 yeteneklere duyarsız 104, 105
 yetenekli insanlar 82
 yeteneklilerin köleliği 111
 yirminci yüzyıl 360
Yoder Wisconsin 335
 yoksulluk 182, 191, 228, 265, 284,
 456, 457
 tutsağı 131
 yoksunluk 417
 yolsuzluk 144, 145
 Young, Iris Marion 417, 440, 457,
 545, 546, 586
 yönetsel iyimserlik 228
 yöntem bakımından öncelik 77
 Yunan ulusal kimliği 377
 Yunanistan 324, 377
 yurttaş 336, 447, 492, 495
 cumhuriyetçi (civic republican)
 399, cumhuriyetçiliği 411, 515,
 mahremiyeti sendromu 411,
 uluslar 479, 480
 yurttaşçı cumhuriyetçi xi, 366
 yurttaşçı insançılık 419
 yurttaşlar jürisi 409
 yurttaşlığın bütünleştirici işlevi
 455
 yurttaşlık 443, 454, 456, 460, 461,
 464, 489, 496, 499, 511
 ahlâkı 136, değerleri 431, 436,
 erdemleri 402, 409, 419, 420,
 424-429, 438, 444, 447, hakları
 78, 142, 400, hakları hareketi
 502, ideali 446, kuramı 399,
 liberalizmi 281, modelleri 402
 Yüksek Mahkeme 337, 552, 551
 zihin felsefesi 319
 zoon politikon 415
 zora başvurma 191, 193, 197